

Катерина
Колозова

Структура, материја и чиста форма: Маркс, Ларуел и Иригаре¹

Katerina
Kolozova

Structure, Matter and Pure Form: Marx, Laruelle and Irigaray¹

Биографска белешка

Катерина Колозова е директорка на Институтот за општествени и хуманистички науки – Скопје и професорка по родови студии на универзитетот Американ Колеџ – Скопје. Таа исто така е визитинг професорка на неколку универзитети на територијата на бивша Југославија и Бугарија. Своите постдокторски истражувања ги има спроведено на Универзитетот Беркли-Калифорнија, под супервизија на Џудит Батлер. Таа е координаторка на бројни меѓународни истражувања од областа на родовите студии и политичката филозофија и една од основачките на Регионалната мрежа за родови студии на Југоисточна Европа. Авторка е на книгите *Cut of the Real: Subjectivity in Poststructuralist Philosophy* (Columbia University Press, 2014), *Toward a Radical Metaphysics of Socialism: Marx and Laruelle* (Punctum Books, 2015) како и ко-уредничка на *After the “Speculative Turn”: Realism, Philosophy and Feminism* (Punctum Books, 2016).

Ќе почнам со неколку цитати од Маркс и Иригаре за да ја прикажам аналогијата во нивните аргументи и да го прикажам феминистичкиот пресврт што Иригаре го прави во Марксовата епистемологија. Обично ваквите споредби и анализи ги правам со други дела

¹ Ова е ревидирана транскрипција од предавање одржано на 26 јуни, 2017 г. во рамките на Школата за политика и критика 2017 г., организирана во Охрид, Македонија.

Bionote

Katerina Kolozova, PhD, is the director of the Institute of Social Sciences and Humanities - Skopje, Macedonia and a professor of gender studies at the University American College - Skopje. She is also visiting professor at several universities in the region of Southeast Europe. In 2009, Kolozova was a visiting scholar in the Department of Rhetoric (Program of Critical Theory) at the University of California - Berkeley. She is the author of *Cut of the Real: Subjectivity in Poststructuralist Philosophy* (Columbia University Press, 2014), *Toward a Radical Metaphysics of Socialism: Marx and Laruelle* (Punctum Books, 2015) and co-editor of *After the “Speculative Turn”: Realism, Philosophy and Feminism* (Punctum Books, 2016).

I will start with several quotes from Marx and Irigaray in order to establish the analogy in their respective arguments, and to shed light on the feminist reversal of Marxist epistemology Irigaray undertakes. I usually make these comparisons and analyses through other works of Irigaray - mostly *Speculum of the Other Woman* - but thanks to Johanna Herschel I was reminded of some evident quotes in Irigaray’s *This Sex Which is Not One* we can make use of in similar analyses we - me

¹ This is a revised transcript of a lecture delivered on June 26, 2017 within the framework of the School for Politics and Critique 2017, held in Ohrid, Macedonia.

на Иригаре, најчесто со *Спекулум на другата жена*, но благодарение на Јохана Хершел, се потсетив на некои очигледни цитати во *Полош кој не е еген* што можеме јас и Јохана да ги искористиме во сличните анализи што ги правевме и двете. Таа ми го сврти вниманието кон овие цитати. Можеби цврстината на аргументот и богатата елаборација ја нема првенствено во *Спекулум*, но транспарентната аналогија и структурната сличност во двете претпоставки, во случајот на Иригаре - со целосно пресвртување на перспективата, е многу видлива во *Полош кој не е еген* и особено во овие пасуси на кои ме потсети Јохана.

Ќе ја разгледаме заедно презентацијата. Може да звучи неортодоксно од марксистичка гледна точка, бидејќи ќе се говори првенствено за прашањето на субјективност и за проблематичната конституција на оваа категорија која е присутна во постструктурализмот, конфигурација која ја прави едвај помирлива или отворена за интегрирање со марксистичкиот метод. Секако, во постструктурализмот се бавиме со постмарксизмот, кој е веќе одвоен од својата „пост“ позиција. Она што недостига таму е епистемиолошка можност за реалистички дискурс или метода, би рекла метода, но дискурсот е исто релевантен - барем за нас кои го зборуваме постструктуралистичкиот јазик - затоа што има одредена инхибиција на јазикот и во постструктуралистичкиот аргумент кој ја забранува оваа методолошка или епистемолошка можност. За да ги споиме и амалгимираме овие можности на марксизмот и на феминистичкото наследство на размислувања за прашањето на субјектот а, со тоа, и последиците кои тие ги имаат врз прашањето на идентитет, не само во смисла на политика, туку и теоретски, треба да можеме да поставиме материјалистички противпредлог што ќе ги решава и ќе се занимава со прашањата кои

and Johanna - were both undertaking. She turned my attention to these quotes. Perhaps the thickness of the argument and the richness of its elaboration does exist primarily in *Speculum*, but the transparent analogy and structural similarity in the two propositions - in the case of Irigaray with complete reversal of perspective - is so visible in *This Sex Which is Not One* and especially in these passages Johanna reminded me of.

I will walk you through the presentation. It might sound unorthodox from a Marxist point of view, as the talk will be primarily on the question of subjectivity and on the problematic constitution of this category we find in poststructuralism, a configuration which makes it hardly reconcilable or welcoming to an integration with a Marxist method. Indeed, there in poststructuralism we deal with post-Marxism, which is already detached from its “post” position. What is missing there is an epistemic possibility of realist discourse or method, I would say method, but discourse is also relevant - at least for those of us who speak the poststructuralist language - because there is a certain inhibition of language as well inside the poststructuralist argument which prohibits this methodological or epistemic possibility. So in order to link and amalgamate these possibilities of Marxism and the feminist legacy of considerations of the question of the subject, and, hence, the consequences for identity, not just politics, theoretical ones as well, we need to be able to put forward a materialist counter-proposal that will tackle and address the issues that identity politics usually deals with. Our proposal of amalgamation will tackle them in a materialist, structural, systemic way rather than from the perspective of the subject (or the “individual”) and in terms of identity - simply to point to the possibility of a Marxist treatment of these issues that are relevant. In order to arrive at these theoretical possibilities, we have to go through the theoretical considerations I will propose here. So this is a sketch of

обично се во доменот на идентитетната политика. Нашиот предлог за амалгамација ќе ги решава на материјалистички, структуриран, систематски начин, наместо од перспектива на субјектот (или „поединецот“) и во смисла на идентитет - чисто да се истакне можноста за марксистичко третирање на овие прашања кои се релевантни. За да дојдеме до овие теоретски можности, мора да ги разгледаме теоретските размислувања што ќе ги предложам тука. Ова е шема за тоа како ќе се развива аргументот, што не е јасно од почеток, бидејќи ова е само вовед.

Накусо, ќе предложиме различно гледање на прашањето на субјектот што ќе биде во согласност со феминистичкото наследство, но што примарно ќе се потпира на одредена форма на реализам. Реализмот го користам слично како материјализмот едноставно затоа што Маркс го користи реализмот на начин на кој ние го користиме материјализмот, во контекст на марксистичкиот дискурс, секако. Ова е и позицијата на не-филозофијата и на не-марксизмот, кој е метод на читање и работење со Маркс, па тоа е причината зошто се свртувам кон терминот „реализам“, а не кон „материјализам“ (и во која смисла). Иако, понекогаш го користам и материјализмот, укажувајќи на фактот дека не е философски материјализам. Ќе предложам различно гледање на субјектот потпирајќи се на реализмот и ќе го усогласам реализмот со Маркс и не-философско читање на Маркс. Предлагам дека, во зависност од анализата, ако излеземе од философската анализа и се поставиме себе на одредено поле на марксистичка и постфилософска наука, двете можности се дозволени, да се мисли субјектот во смисла на единечност и едност, како и во смисла на мноштво и видоизменливост. Како што знаете, вториот е преферираниот субјект од страна на постструктуралистите и партикуларизмот е дел од тоа. Предлагам дека можност за анали-

how the argument will evolve, which is not clear from the beginning as this is just a preamble.

To sum it up, we will propose a different consideration of the question of the subject that will be in line with the feminist legacy, but which will primarily rely on a certain form of realism. I use realism similarly to materialism simply because Marx uses realism in the way we use materialism, in the context of Marxist discourse of course. And also this is the position of non-philosophy and non-Marxism, which is a method of reading and working with Marx, so there lies the reason why I resort to the term realism rather than materialism (and in what sense). Although I occasionally use materialism as well by pointing to the fact that it is not philosophical materialism. I will propose a different consideration of the subject relying on realism and align realism with Marx and a non-philosophical reading of Marx. I will propose that, depending on the analysis, if we exit philosophical analysis and position ourselves on a certain plane of Marxist and post-philosophical science, both possibilities are permitted - to think the subject in terms of singularity and oneness and in terms of multiplicity and transformability. The latter is the preferred subject, as you know, by poststructuralists, and particularism goes with it. I will propose that the possibility of an analysis of the subject in terms of multiplicity, transformability and particularism should not be excluded from our approach to the question by way of allowing it as something taking place on a different level of discussion. A properly Marxian approach will be to permit another plane of analysis which does not exclude the previous one but unilaterally positions itself towards the previous which permits discourse in terms of unity, oneness rather than unity, or rather unilateral unity. And all of that is necessary in order to conceive of new forms of universalism. All this tedious work has to be done in order to propose some new possibility

за на субјектот во смисла на мноштво, видоизменливост и партикуларизам не треба да се исклучи од нашиот пристап кон прашањето, допуштајќи го како нешто што се одвива на различно ниво на дискусија. Вистински Марксов пристап би било да се дозволи друго поле на анализа што не го исклучува првото, туку еднострано се поставува себеси кон претходното, што дозволува дискурс во смисла на единство, едност, или поточно, еднострано единство. Сето тоа е потребно за да се замислат нови форми на универзализам. Сета оваа макотрпна работа мора да се направи за да се предложи некаква нова можност за универзалистички дискурс преку справување со сите критики што можеме да ги предвидиме. Всушност, јас некако ги предвидувам. Кога почнав да ја правам оваа анализа, ја правев како некој кој доаѓа од пост-структуралистичка позиција и одлучив да се соочам со нејзините *апории* и да предложам решение.

Исто така, ќе го проблематизираме концептот на субјективност и неговата централност, како што ги проблематизира самиот Маркс. Ќе го разгледаме неговиот противпредлог да гледаме на нештата *објективно*, но не во позитивистичка смисла на терминот објективност. Не е во сродство ниту со онтологијата свртена кон објектот, затоа што изгледа како да ги спојува субјектот и објектот или дека таму објектот се третира од субјективна позиција. Ќе ја објаснам таа идеја кај Маркс и тоа ќе нè доведе до предлогот што ќе го претставам тука, а кој е повеќе концептуализација на себство отколку на субјект, што некако во себе ја интегрира категоријата на материјата и реалното (наместо физикалноста и телесното што секако се вклучени, бидејќи тоа е марксистичката грижа). Предлагам понатамошна формализација со користење на категоријата на реалното. Реалното исто така вклучува материја во нефилософска смисла.

of universalist discourse by way of countering all the possible criticisms we can anticipate. Or at least in the way I am anticipating them. When I started doing this analysis I was doing it as someone coming from the poststructuralist position and decided to face its *aporiae* and propose a solution.

We will also problematize the concept of subjectivity and its centrality as problematized by Marx himself. We will consider his counter-proposal to look at things *objectively*, but not in the positivist sense of objectivity. It is not akin to object-oriented ontology either, because it looks like it is merging the subject and the object or that there the object is treated from a subjective position. I will explain this particular idea in Marx and that will lead us to the proposal I will present here which is a conceptualization of a self rather than a subject, which sort of integrates in itself the category of matter and the real (rather than physicality and the bodily which are of course included, as such is the Marxist concern). I am proposing a further formalization by way of using the category of the real. The real also includes matter in the non-philosophical sense.

The hybridity of selfhood I am proposing here is indebted primarily to feminist philosophy, to Donna Haraway, to Luce Irigaray, to the treatment of Irigaray of the signifying *automaton*. This will lead us to the composition of selfhood. It is a selfhood which operates with further formalized and absolutized categories of the automaton and the real rather than with, as Laruelle will call them, philosophically spontaneous categories of the body and technology. The real is a category that can be embodied by the physical body, by the organic or synthetic physicality. It could be technological. Whereas the automaton is literally the automaton of signification, like language, exchange of value in market economy, exchange of women in patriarchy.

Хибридноста на себството што го предлагам тука се должи првенствено на феминистичката философија, на Дона Харавеј, на Лус Иригаре, на третманот на Иригаре на означувачкиот *авџомаџи*. Тоа ќе нè доведе до оваа композиција на себството. Тоа е себство кое работи со понатаму формализирани и апсолутизирани категории на автоматот и на реалното отколку со, како што Ларуел ќе ги нарече, философски спонтани категории на телото и на технологијата. Реалното е категорија што може да биде отелотворена во физичкото тело, да биде органска или синтетичка физикалност. Може да биде технолошка. Додека автомат е буквално автоматот на означувањето, како јазикот, размена на вредност во пазарната економија, размената на жени во патријархатот.

Почнувам со цитат од Лакан кој ми помага во изложувањето на автоматот:

[...] светот на симболичкото е светот на машината (Лакан)².

Тука симболичкото е изедначено, на многу места, со автоматот. Означувачкиот синцир е автоматот. Во психоанализата ќе видите како работи со концептот на автомат и на *tuché*, тоа е инстанцата на реалното, автоматот е ознаката. Мојата поента е дека не е многу поразлично од начинот на кој е разбран кај де Со-сир или Туринг. Подоцна ќе стигнеме до тоа.

Прво, да го споредиме доминантниот автомат на означувањето во современиот капитализам. Еве го цитатот на Иригаре кој ја открива очигледноста дека патријархалната размена на жените или на женскоста не е многу поразлична од П-С-П. Таа вели:

I start with a quote from Lacan which helps my exposition of the automaton:

[...] the world of the symbolic is the world of the machine (Lacan).²

Here the symbolic is equated, as in many places, with automaton. The signifying chain is the automaton. In psychoanalysis you will find how he [Lacan?] operates with the concept of the automaton, and *tuché* - it is the instance of the real, the automaton is the signification. My point is that it is not much different than the way it is understood by de Saussure or Turing. We will arrive to that later.

First let us compare the dominant automata of signification in contemporary capitalism. Here is the quote by Irigaray which makes obvious that the patriarchal exchange of women or of femininity is not very different than M-C-M. She says:

In still other words: all the systems of exchange that organize patriarchal societies and all the modalities of productive work that are recognized, valued, and rewarded in these societies are men's business. The production of women, signs, and commodities is always referred back to men (when a man buys a girl, he "pays" the father or the brother, not the mother...), and they always pass from one man to another, from one group of men to another. The work force is thus always assumed to be masculine and "products" are objects to be used, objects of transaction among men alone. Which means that the possibility of our social life, of our culture, depends upon a ho(m)mo-

2 Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954-1955*, ed. by Jacques-Alain Miller, trans. by Sylvana Tomaselli (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2017), 51.

2 Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954-1955*, ed. by Jacques-Alain Miller, trans. by Sylvana Tomaselli (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2017), 51.

Уште поинаку кажано: сите системи на размена што организираат патријархални општества и сите модалитети на продуктивната работа што се признаени, вреднувани и наградувани во овие општества, се машка работа. Производството на жените, знаците и стоката секогаш им се припишуваат на мажите (кога маж ќе купи девојка, тој му „плаќа“ на таткото или на братот, не на мајката...) и секогаш преминуваат од еден маж на друг, од една група на мажи на друга. Работната сила секогаш се претпоставува дека е машка и „производите“ се објекти што се користат, објекти за трансакција само меѓу мажи. Тоа значи дека можноста на нашиот социјален живот, на нашата култура, зависи од ho(m)то-сексуалниот монопол? Законот кој го воведува редот во нашето општество е ексклузивното вреднување на потребите/желбите на мажите, за размени меѓу мажите. Она што антрополозите го нарекуваат премин од природа во култура се сведува на воспоставувањето на владеењето на ho(m)то-сексуалноста. Не во „непосредна“ пракса, туку со „општествено“ посредство. Од оваа точка понатаму, патријархалните општества може да се толкуваат како општества кои работат во режим на „сличност“³.

Поентата тука е дека она што се продава, жени како знаци, како валута, е фетишот на женскоста. Затоа постои структурната хиерархија во хетеросексуалноста која е речиси ненадминлива. Потребно е целосно структурно пресвртување, а тоа е видоизменување на жените од фетиш на стока и вишок вредност во употребна вредност. И надминување на логиката на са-

sexual monopoly? The law that orders our society is the exclusive valorization of men's needs/desires, of exchanges among men. What the anthropologist calls the passage from nature to culture thus amounts to the institution of the reign of hom(m)o-sexuality. Not in an "immediate" practice, but in its "social" mediation. From this point on, patriarchal societies might be interpreted as societies functioning in the mode of "semblance."³

The point here is that what is being sold - women as signs, as currency, is the fetish of femininity. And that is why there is this structural hierarchy in heterosexuality which is practically insurmountable. It requires a complete structural reversal, and it is the transformation of women from commodity fetish and surplus value into use value. And transcending the logic of value itself, and arriving to the relevance of materiality as such. So in a way she gives perhaps the most compete proposal after Marx as how to realize the Marxist proposal, how we go about the transcendence of the problem of surplus value, which is a problem of value and the relation value has to the mere, inferior matter, to materiality as resource. Interestingly this huge political problem is a metaphysical one, and we cannot go about and solve it without taking some position *vis-à-vis* certain metaphysical dilemmas. What I am proposing in my book on Marx and Laruelle⁴ is that we come to terms with certain metaphysical questions, and I propose to revise the contemporary Marxist and post-Marxist proposals to exit and surpass metaphysics. Marx proposes to exit philosophy and with it its metaphysics as well. I suggest we keep metaphysics

3 Luce Irigaray, *This Sex Which Is Not One*, trans. by Catherine Porter and Carolyn Burke (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985), 171.

3 Luce Irigaray, *This Sex Which Is Not One*, trans. by Catherine Porter and Carolyn Burke (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985), 171.

4 Katerina Kolozova, *Toward a Radical Metaphysics of Socialism: Marx and Laruelle* (Brooklyn, NY: Punctum Books, 2015).

мата вредност и доаѓање до релевантноста на самата материјалност. На некој начин, Иригаре можеби го дава најцелосниот предлог по Маркс за тоа како да се реализира марксистичкиот предлог, како да го надминеме проблемот на вишокот вредност, што е проблем на вредност и односот има вредност за едноставната, инфериорна материја, за материјалноста како извор. Интересно е што овој огромен политички проблем е метафизички и ние не можеме да го решиме без да заземеме некаква позиција *vis-à-vis* некои метафизички дилеми. Тоа што го предлагам во мојата книга за Маркс и Ларуел⁴ е да се помириме со одредени метафизички прашања и предлагам да ги ревидираме современите марксистички и пост-марксистички предлози за да излеземе од метафизиката и да ја надминеме. Маркс предлага да се излезе од философијата, а со тоа и од метафизиката. Предлагам да ја задржиме метафизиката, затоа што не можеме без неа. Дури треба да ја радикализираме, таа е суштината на она што се случува и во науката. Воопшто не е противнаучна. Тоа ќе го согледаме само ако ја радикализираме на не-философски начин, т.е. преку методот на Ларуел.

Еве уште еден цитат на Туринг. Споредба на одреден вид човечки труд со пресметувањето. Когнитивните задачи на пресметувањето се според него споредливи со ова, со тоа што го гледате во овој цитат - тој не ги нарекува овие активности знаење или интелигенција, многу е прецизен за тоа што прави машината за пресметување:

Класата проблеми што може да ги реши машината [ACE] може да се дефинираат прилично конкретно. Тие се [подниза на] оние проблеми што може да ги реши

4 Katerina Kolozova, *Toward a Radical Metaphysics of Socialism: Marx and Laruelle* (Brooklyn, NY: Punctum Books, 2015).

because we cannot deal without it. Instead we should radicalize it - it is the grain of what takes place in science as well. It is not counter-scientific at all. We come to see that only if we radicalize it in a non-philosophical manner, i.e., through Laruelle's method.

Here is another quote, by Turing. A comparison of a certain type of human labor with computing. The cognitive tasks of computing according to him is comparable to this, to what you see in this quote -he does not call these activities knowledge or intelligence, he is very precise as to what the computing machine does:

The class of problems capable of solution by the machine [the ACE] can be defined fairly specifically. They are [a subset of] those problems which can be solved by human clerical labor, working to fixed rules, and without understanding.⁵

As you can see, he differentiates understanding from the task of computing.

This theme re-occurs in the two texts I am quoting in this paper. The upcoming two quotes from Marx and Irigaray are important to see how structurally similar the automata of patriarchy and capital are, and the formula is the same. And it is interesting that the analogy is also patriarchal toward the end in the quote from Marx. Marx anticipates surplus value and use value will merge simply into value, and the formula will be neither C-M-C nor M-C-M but will result into M-M' and finally just M-M. He speaks of this acceleration of capital and circulation of capital in Vol. 3 of *Capital*, in a different place, and there he analyzes the laws of auto-

5 Alan Turing, "Proposal for Development in the Mathematics Division of an Automatic Computing Engine (ACE)," in *A.M. Turing's ACE Report of 1946 and Other Papers*, ed. by B.E. Carpenter and R.W. Doran (Cambridge, MA: The MIT Press, 1986), 38-9.

човечки чиновнички труд, работење според фиксни правила и без разбирање⁵.

Како што гледате, тој го разликува разбирањето од задачата на пресметување.

Оваа тема се повторува во двата текста што ги цитирам во овој есеј. Следните два цитата на Маркс и Иригаре се важни за да се види колку се структурно слични автоматите на патријархатот и на капиталот, и формулата е иста. Интересно е што аналогијата е исто така патријархална кон крајот на цитатот на Маркс. Маркс предвидува дека вишокот вредност и употребната вредност едноставно ќе се спојат само во вредност, а формулата нема да биде ниту C-P-C ниту P-C-P, туку P-P' и конечно, само P-P. Зборува за забрзувањето на капиталот и за циркулацијата на капиталот во третиот том на *Kapital*, на различно место, и таму ги анализира законите за самозабрзување на капиталот. Капиталот самиот се забрзува речиси до единечност. Маркс вели:

Во едноставна циркулација, C-P-C, вредноста на стоката добила најмногу форма независна од нивните употребни вредности, т.е. форма на пари, но таа иста вредност, сега во циркулацијата P-C-P, или циркулацијата на капитал, одеднаш се претставува себеси како независна супстанција која има свое движење, која минува низ сопствен животен процес, во кој парите и стоката се само форми што таа ги зазема и отфрла наизменично. Дополнително: наместо едноставно да ги претставува односите на стоката, таа сега влегува, така да речеме, во приватни односи со самата

acceleration of capital. Capital accelerates itself almost to singularity. So Marx says:

In simple circulation, C-M-C, the value of commodities attained at the most a form independent of their use-values, i.e., the form of money; but that same value now in the circulation M-C-M, or the circulation of capital, suddenly presents itself as an independent substance, endowed with a motion of its own, passing through a life-process of its own, in which money and commodities are mere forms which it assumes and casts off in turn. Nay, more: instead of simply representing the relations of commodities, it enters now, so to say, into private relations with itself. It differentiates itself as original value from itself as surplus-value; as the father differentiates himself from himself *qua* the son, yet both are one and of one age: for only by the surplus-value of £10 does the £100 originally advanced become capital, and so soon as this takes place, so soon as the son, and by the son, the father, is begotten, so soon does their difference vanish, and they again become one.⁶

The form of money, money as materiality is an instance of the real. M-C-M is already transformed and it turns out that circulation takes place not for the purposes of use, as use value is almost of no relevance anymore; according to this reversal of the formula, it turns out that the entire circulation takes place in “money engenders money.” Logic. So surplus value leads to more surplus value. Use value becomes irrelevant, the two are merged into pure value, M-M. And this is the procedure of fetishization. Value somehow involves philosophical axiology, somehow it makes sense to us that value

5 Alan Turing, “Proposal for Development in the Mathematics Division of an Automatic Computing Engine (ACE),” in *A.M. Turing's ACE Report of 1946 and Other Papers*, ed. by B.E. Carpenter and R.W. Doran (Cambridge, MA: The MIT Press, 1986), 38-9.

6 Karl Marx, *Capital*, Vol. I, edited by Frederick Engels, Ch. 4, from the online version of the *Marxist Internet Archive* (1995; 1999), www.marxists.org/archive/marx/works/1867-c1/cho4.htm.

себе. Се издвојува себе како оригинална вредност од себе како вишок на вредност; како што таткото се разликува себе од себе како синот, сепак двајцата се едно и на иста возраст: затоа што само со вишокот вредност на £10, првенствено напреднатата £100 станува капитал, и штом ова ќе се случи, штом синот, а со синот, и таткото, се раѓа, исчезнува нивната разлика и тие повторно стануваат едно⁶.

Обликот на пари, парите како материјалност се инстанца на реалност. П-С-П е веќе видоизменето и излегува дека циркулацијата се случува не заради употребата, бидејќи употребната вредност речиси воопшто не е релевантна; според пресвртувањето на оваа формула, излегува дека целата циркулација се случува во „парите раѓаат пари“. Вишокот на вредност придонесува за дополнителен вишок на вредност. Употребната вредност станува ирелевантна, двете се споени во чиста вредност, П-П. И тоа е процесот на фетишизирање. Вредноста некако вклучува философска аксиологија, некако ни има смисла дека вредноста циркулира и произведува вредност, почнала „свој живот“ (кажано прилично цинично).

Дури и парите и стоката се форми на овој процес на означување, валоризација, на процесот на вреднување, на тоа се сведува капиталот, на размената на вредност на пазарот. Биткојинот не е револуција, туку уште една форма на П-П, на истата тавтологија, вредноста раѓа вредност.

Има темпорален пресврт, таткото е роден од синот, а жените ги нема. Тие се валутата за да се случи оваа автопродукција.

circulates and produces value, it has taken a “life of its own” (in a rather cynical way).

Even though money and commodities are just forms of this signification, valorization process, of the process of valuing - this is what capital comes down to, the exchange of value in the market. Bitcoin is not a revolution, it is yet another form of M-M, of the same value engenders value tautology.

There is a temporal reversal - the father is begotten by the son, and women are missing. They are the currency, so that this auto-production takes place.

The same equation you saw - you can make a perfect parallel - you can take it and put P - Phallus and C - femininity as commodity. The way commodity is not the object which is the use value, but the abstraction that can be exchanged, in the same way women as use value or in their reality are not what is being exchanged in patriarchy - it is femininity, it is the fetish. Femininity takes place inside commodity - it is the fetish. The formula is Phallus - Femininity - Phallus. This formula comes down to what Irigaray calls hom(m)o-sexuality whereby the phallus produces itself and enters into relations with itself via women, via femininity, because the position of women can be taken by gay man and trans women as well. She does not say this, but it is clear that structurally the argument allows that. So, Irigaray writes:

From this point on, patriarchal societies might be interpreted as societies functioning in the mode of “semblance.”⁷

And the ultimate semblance is women - femininity as the commodity in these transactions.

6 Karl Marx, *Capital*, Vol. I, edited by Frederick Engels, Ch. 4, from the online version of the *Marxist Internet Archive* (1995; 1999), www.marxists.org/archive/marx/works/1867-c1/cho4.htm.

7 Irigaray, *This Sex*, 171.

Истата равенка што ја видовте - може да направите совршена паралела - може да ја земете и да ставите П - фалус и С - женскоста како стока. Начинот на кој стоката не е објектот што е употребна вредност, туку апстракција која може да биде разменета, на ист начин жените како употребна вредноста или во нивната реалност, не се тоа што се разменува во патријархатот, туку тоа е женскоста, фетишот. Женскоста се случува во стоката, таа е фетишот. Формулата е Фалус - Женскост - Фалус. Оваа формула се сведува на она што Иригаре го нарекува *hom(m)o*-сексуалност, додека фалусот се произведува себеси и влегува во односи со себе преку жените, преку женскоста, затоа што позицијата на жените може да биде преземена од геј маж и транс жена исто така. Таа не го кажува ова, но јасно е дека структурно аргументот го дозволува тоа. Иригаре пишува:

Од оваа точка понатаму, патријархалните општества може да се толкуваат како општества кои работат во режим на „сличност“⁷.

И најголемата сличност се жените, женскоста како стока во овие трансакции.

Вредноста на симболични и измислени продукции е наметната, дури и заменета за вредноста на односите на материјална, природна и телесна (ре)продукција. Во овој нов матрикс на историјата, во кој човекот го раѓа човекот според себе, жените и ќерките имаат вредност само ако служат како можност за и потенцијална придобивка од, односите меѓу мажите. Користењето жени и тргувањето со нив го поткрепуваат и одржуваат владеењето на машката *hom(m)o*-сексуалност, дури и додека ја одржуваат таа *hom(m)o*-сексуалност во одразување, игри на

The value of symbolic and imaginary productions is superimposed upon, and even substituted for, the value of relations of material, natural, and corporal (re)production. In this new matrix of History, in which man begets man as his own likeness, wives, daughters, and sisters have value only in that they serve as the possibility of, and potential benefit in, relations among men. The use of and traffic in women subtend and uphold the reign of masculine *hom(m)o*-sexuality, even while they maintain that *hom(m)o*-sexuality in speculations, mirror games, identifications, and more or less rivalrous appropriations, which defer its real practice.⁸

(Similar to Marx - the story of the hundred and ten pounds son engendering the father.)

Speculations - this is the key thing that links Irigaray to Marx and the critique of commodity fetishism. This speculation, this product of mirroring, this image the commodity is, it being a pure form - value, it is the general form and equivalent of exchange, taking on a reality of its own. In a similar way we can see the position of women, especially in sexuality - femininity in sexuality, assuming the same role in the value exchange of patriarchy and *hom(m)o*-sexuality.

*Woman, object of exchange, differs from woman as use value, in that one doesn't know how to take (hold of) her, since "the value of commodities is the very opposite of the coarse materiality of their substance, not an atom of matter enters into its composition."*⁹

All those male philosophers who keep wondering what the woman wants, desires, etc., never arrive to an answer. Of course, they do not, as this is a spectral

8 Ibid., 171-2.

9 Ibid., 175-6 (including a paraphrase of Marx).

7 Irigaray, *This Sex*, 171.

огледување, идентификации и поконкурентни или помалку конкурентни присвојувања, што ја одложува неговата вистинска пракса⁸.

(Слично на Маркс, приказната за синот од 110 фунти кој го раѓа таткото.)

Одразувањето е клучното нешто што ја поврзува Иригаре со Маркс и критиката на фетишизмот на стоката. Ова одразување, овој производ на огледувањето, оваа слика која е стоката, која е чиста форма, вредност, тоа е општата форма и еквивалент на размена, која поприма своја реалност. На ист начин можеме да ја видиме позицијата на жените, особено во сексуалноста, женскоста во сексуалноста, која ја поприма истата улога во размената на вредноста на патријархатот и hom(m)о-сексуалноста.

Жената, објект на размена, се разликува од жената како употребна вредност, во тоа што човек не знае како да ја земе (за себе), затоа што што „вредноста на стоката е многу спротивна на грубата материјалност на нивната супстанција, ниту еден атом материја не влегува во нејзиниот состав“⁹.

Сите оние машки философи што продолжуваат да се чудат што жената сака, посакува, итн., а кои никогаш не наоѓаат одговор. Нормално е што не наоѓаат одговор затоа што зборуваат за одразена жена, ова е фетишната празна форма, го имаат предвид вишокот вредност на женскоста, не употребната вредност.

Тргувајќи од постструктуралистичка позиција и пренесувајќи го нејзиното наследство во марксистичкото и не-философското размислување, не одбивајќи го она што вреди таму, третирајќи го не-

woman they talk about, this is the fetishist empty form, it is the surplus value of femininity they have in mind, not the use value.

Starting from a poststructuralist position and taking its legacy into Marxian and non-philosophical consideration, not rejecting what is worth there, treating it non-philosophically, let us try to provide a degree of realism that will take us beyond the paralysis of poststructuralism we are currently witnessing.

Between the “immaterial self” or subjectivity and the body there is certainly a material, cognitive and affective continuity, and the philosophical dualism underpinning the two is false (because it is one grounded in non-materialist epistemology). There is a material(ist) continuity between the two instances, as Lisa Blackman explains in her *Immaterial Bodies: Affect, Embodiment, Mediation*.¹⁰ I concur with the thesis about the physical continuity between the body and cognition as it is a fundamentally materialist one, and the method based on Karl Marx and François Laruelle I employ here is non-philosophically materialist. (Although Marx always uses realism, practically never materialism.) (The term “non-philosophy” is used here in Laruelian sense to be explained in more detail below.) However, for the purposes of an analysis of subjectivity from a non-humanist perspective (this is the non-philosophical Laruelian flexion, also influenced by Haraway) I will propose here, we will need to absolutize the categories of subjectivity (or the signifying automaton) (and nothing beyond that, and when we talk about the participation of the material in the composition of the self, we will speak of the non-human self, or the human-in-human, as Laruelle calls it, but not the subject) and the body in their conceptual distinctness, as such categorical abstractions are needed for a greater level of formalization of the

8 Ibid., 171-2.

9 Ibid., 175-6 (вклучувајќи парафраза на Маркс).

10 Lisa Blackman, *Immaterial Bodies: Affect, Embodiment, Mediation* (London: Sage Publications, 2012).

философски, да се обидеме да обезбедиме малку реализам што ќе нè однесе над парализата на поструктурализмот што моментално ја гледаме.

Помеѓу „нематеријалното себство“ или субјективност и телото секако дека има материјален, когнитивен и афективен континуитет, и философскиот дуализам што ги поткрепува двата е лажен (бидејќи е заснован на нематеријалистичка епистемологија). Постои материјал(истички)ен континуитет помеѓу двете инстанци, како што Лиса Блекман објаснува во својата книга *Нематеријални тела: Афект, отелотоиволение, медијација*¹⁰. Се согласувам со тезата за физичкиот континуитет помеѓу телото и сознанието бидејќи е фундаментално материјалистичка, и методот заснован на Карл Маркс и Франсоа Лаурел што го применувам тука е не-философски материјалистички. (Иако Маркс секогаш користи реализам, а речиси никогаш материјализам.) (Терминот „не-философија“ тука се користи во Лауреловска смисла која ќе биде објаснета подетално подолу.) Сепак, поради анализа на субјективитетот од не-хуманистичка перспектива (ова е не-философската Лауреловска флексија, исто така под влијание и на Харавеј), ќе предложам дека тука треба да ги апсолутизираме категориите на субјективност (или на означувачкиот автомат) (и ништо повеќе од тоа, и кога зборуваме за учеството на материјалното во составот на себството, ќе зборуваме за не-човечкото [non-human] себство, за *homme-en-homme* [човек-во-човек], како што го нарекува Лаурел, но не субјектот) и за телото во нивната концептуална одреденост, бидејќи се потребни такви категориски апстракции за поголемо ниво на формализација на дискусијата што сакаме да ја водиме тука.

10 Lisa Blackman, *Immaterial Bodies: Affect, Embodiment, Mediation* (London: Sage Publications, 2012).

discussion that we seek to undertake here.

I will now provide a short history of subjectivity. Here I am taking resort to a brief history of the concept, which Nina Power presented in *Parrhesia*,¹¹ which is one of the rare historiographical accounts of the history of the concept. Subjectivity is the product of the linguistic turn in philosophy. It is preceded by Kant but it comes down to the same. The preceding history of philosophy spoke of the “self” (it referred to an “I” too) and so did the subsequent history of philosophy except for (post) structuralism and its derivations such as constructivism, deconstruction, culturalism and theories of identity. Considering that the body has never participated in the structuralist subject (the structuralist term *par excellence*) except via its construction as signification, the formulation “subjectivity without physicality” sounds like a tautology. It is always already without physicality, not much different than the automata in capitalism and patriarchy, it is only now subjectivized. Yet again, there seems to be an irresistible philosophical spontaneity to presuppose a role for the body in it: for poststructuralism, it is the barred instance constitutive of the subject. which does not enter its composition. The (post)structuralist subject is made possible by the constitutive absence of the real either in the form of the Other or as the physical body (because the body inhabits the position of the real - recall Butler’s *Bodies that Matter*, it is the body as such, beyond signification which is the instance of the real, and the instance of the real we do not think, and we do not think it because it escapes our full control, the subject’s full control; matter, materiality escapes it as well, and, therefore, matter is declared irrelevant). These are the usual incorporations of the real - the other and the body. Both forms of absence are compensated by the Imaginary’s recreation of the real, via representation (of

11 Nina Power, “Philosophy’s Subjects,” *Parrhesia*, No. 3 (2007), 55-72.

Сега ќе ви претставам куса историја на субјективноста. Тука се навраќам на куса историја на концептот, кој Нина Пауер го претстави во *Parrhesia*¹¹, што е еден од ретките историографски прегледи на историјата на концептот. Субјективноста е производ на лингвистичката промена во философијата. Претходник е Кант, но се сведува на истото. Претходната историја на философија зборуваше за „себството“ (го именуваше и „јаство“), а истото го направи и историјата на философија потоа, освен постструктурализмот и неговите деривации како конструктивизмот, деконструкцијата, културализмот и теориите на идентитет. Имајќи предвид дека телото никогаш не учествувало во структуралистички субјект (структуралистички термин *par excellence*) освен преку неговата конструкција како означување, формулацијата „субјективност без физикалност“ звучи како тавтологија. Однапред е дадено без физикалност, не многу различно од автоматот во капитализмот и патријархатот, само е субјективизирано. Сепак, се чини како да има неодолива философска спотаност за да се претпостави улога за телото во него: за постструктурализмот, тоа е забранетата инстанца која го сочинува субјектот, таа која не влегува во составот. (Пост)структуралистичкиот субјект е овозможен од конститутивното отсуство на реалното или во форма на Другиот или како физичко тело (затоа што телото зазема позиција на реалното, сетете се на *Тела кои значај* [*Bodies that Matter*] на Батлер, тоа е телото како такво, над означувањето кое е инстанца на реалното и инстанца на реалното која не ја мислиме, а не ја мислиме затоа што ни бега од целосна контрола, целосната контрола на субјектот; материјата, материјалноста му бега исто така, и затоа, материјата е прогласена за ирелевантна. Ова се

the body) that plays the role of the Other or the body. Representation or signification substitutes the always already absent real. As a result, it creates the auto-referential reality of the subject or the (post)structuralist self, the self-mirroring reality or speculation - in both Marx and Irigaray senses of the expression - as the only possible reality. Such is the self that is nowadays called the subject, the product of the linguistic turn in Western history of ideas.

Speculation does not mediate the real, it substitutes it, comes in stead - here is the metaphysical problem, the logic of the formulas I was referring to previously - and declares it nonexistent because it is inaccessible to the thought. Just as the bodies in Judith Butler's line of thinking matter as long as they are signified or imagined; without it they do not exist. It is senseless, therefore it is not. In poststructuralism, the real is existent only insofar is nonexistent - according to Butler's epistemology - only via its absence. Thus, its presence - the question of whether there is such thing as "the real" - is relationally determined (by the relation of sign of signification by the subject and so it is subjectively conditioned; as Marx would say, we are looking at things either as an object, from the position of a third person, or as a subject). The problem of inaccessibility of the real as such, in its fullness of presence and "truth," is solved in poststructuralism by its cancellation instead of an account of its mediation (= thought).

Unlike the scientific thought which subjects itself to the vicissitudes of the real in an attempt to accurately describe its effects, philosophy strives to discipline it and transform its imperfections and meaninglessness into a truth (of it). I am referring to scientific thinking following Marx when he identifies certain flaws of "philosophical sufficiency" in philosophy, i.e., the principle of self-sufficiency, as Laruelle does, and he sees this as a problem which precludes the realism he

11 Nina Power, "Philosophy's Subjects," *Parrhesia*, No. 3 (2007), 55-72.

вообичаените отелотворенија на реалното - другиот и телото. Двете форми на отсуство се компензираат со рекреацијата на реалното од страна на Имагинарното, преку репрезентација (на телото) што ја има улогата на Другиот или на телото. Репрезентацијата или означувањето го заменува однапред веќе отсуството реално. Како резултат на тоа, тоа создава автореферентна реалност на субјектот или (пост)структуралистичко себство, самоогледувачка реалност или одразување, во смисла на Маркс и на Иригаре, како единствена можна реалност. Такво е себството кое во денешно време се нарекува субјект, продукт на лингвистичката промена во историјата на идеи на Западот.

Одразувањето не е посредување на реалното, тоа е негова замена, доаѓа наместо него - ова е метафизичкиот проблем, логиката на формулите за кои зборував претходно - и го прогласува за непостоечко затоа што е недостапно за мислата. Исто како што кај Џудит Батлер телата имаат значење сè додека се означени или измислени; без тоа тие не постојат. Бессетилно е, затоа не постои. Во постструктурализмот, реалното постои сè додека е непостоечко, - според епистемологијата на Батлер - само преку отсуство. Така, неговото присуство - прашањето дали има такво нешто како „реалното“ - е односно детерминирано (со односот на знак на означување од страна на субјектот и така, тоа е субјективно условено; како што би рекол Маркс, работите ги гледаме или како објект, од позиција на трето лице, или како субјект). Проблемот на непристапност на реалното како такво, во својата целосност на присуство и „вистина“ е решено во постструктурализмот со откажување, наместо преку неговото посредување (= мисла).

proposes which must result into scientific thinking. Laruelle makes a similar proposal. The core of the problem in the poststructuralist proposal is a certain inhibition of thought which comes precisely from the presence and the role of philosophy in it. “Truth” is a higher and essentially philosophical form of reality originally called *to ōn*, or the Being. As a philosophical category, it compensates for the lack of perfection of the real and, in particular, for the lack of perfection of the physical (or the material). Poststructuralism knows this and in a subterfuge gesture circumvents the classical philosophical naivety by declaring the attempt at mediation (of the real) impossible, blinded by metaphysics, proposing instead cancellation of the relevance of the real. François Laruelle calls this gesture “fuite en avance” (an escape in advance) into fiction, whereby the old metaphysical equation ‘real=fiction’ is reversed but the equation nonetheless remains.¹² The non-Euclidian twist in the approach to this question, Laruelle proposes, consists in thought’s positioning radically unilaterally; or nonrelationally, with respect to the real. This procedure of unilateral difference, which is Deleuzian, also called dualysis in Laruelle, is the key thing in the method. The impossible riddle of real’s inaccessibility to thought is not to be solved - the real as such remains radically barred for the thinking subject. There is foreclosure, but still that does not prevent us from thinking the effects of the real. The proposal is very similar to that of Meillassoux’s critique of correlationism. Nonetheless, the real as an exteriority *vis-à-vis* language and subjectivity *affects* the thinking subject in the form of trauma (or the arche-fossil - you can find other instantiations, and there are many, if you work with Marx especially - trauma, money) - inflicted upon the hybrid we will call the non-human, i.e., the

12 François Laruelle, *Philosophie et non-philosophie* (Liège/Bruxelles: Pierre Mardaga, 1989), 231.

За разлика од научната мисла која се подложува себеси на променливоста на реалното во обид точно да ги опише неговите ефекти, философијата се обидува да го дисциплинира и да ги претвори неговите несовершености и безначајност во (негова) вистина. Мислам на научното мислење по Маркс кога идентификувал одредени недостатоци на „философска доволност“ во философијата, т.е. принципот на самодоволност, како што прави Ларуел, и тој го гледа ова како проблем кој го исклучува реализмот, кој тој го предлага, а кој мора да резултира во научно мислење. Ларуел дава сличен предлог. Суштината на проблемот во постструктуралистичкиот предлог е одредена инхибиција на мислата која доаѓа токму од присуството и улогата на философијата во неа. „Вистината“ е повисока и суштински философска форма на реалност, оригинално наречена *to ōn*, или Битието. Како философска категорија, тоа компензира за недостатокот на совршенство на реалното и, особено, недостатокот на совршенство на физичкото (или на материјалното). Постструктурализмот го знае ова и со избегнувачки гест ја заобиколува класичната философска наивност прогласувајќи го обидот за посредување (на реалното) за невозможен, заслепен од метафизика, предлагајќи наместо тоа откажување на релевантноста на реалното. Франсоа Ларуел тој гест го нарекува „*fuite en avance*“ (бегство однапред) во фикција, додека старото метафизичко равенство реалност=фикција е пресвртено, но равенството останува без оглед на тоа¹². Неевклидовскиот момент во пристапот на ова прашање што го предлага Ларуел се состои во радикалното еднострано или не-односно поставување на мислата во однос на реалното. Оваа постапка на еднострана разлика, која е Делезијанска, исто така наречена дуализа (dualysis)

12 François Laruelle, *Philosophie et non-philosophie* (Liège/Bruxelles: Pierre Mardaga, 1989), 231.

material reality of body, machine and the automaton of transcendence (i.e., subjectivity).

So the post-human I am proposing here is not very different than that of Donna Haraway, but the categories are radicalized and absolutized and by doing so we arrive to a greater level of formality of the argument and getting rid of the philosophical spontaneity which imports certain theological-mythological automatic presumptions, and the morphology of the human. Even the cyborg as such imports spontaneously without pausing to check this philosophical spontaneity, it smuggles in the morphology of the human, which is limiting the argument of post-humanism. This is of benefit to us as Marxist feminists. But in order for this benefit to be greater and closer to Marx I am proposing that the non-human and this hybridity should be considered as composed of the material reality of the body and of the machine as also something on the side of materiality. Of course, there is also a part of it which belongs to the level of the automaton and signification. This is why it is important to absolutize the categories of physicality and automation (instead of referring to the mytheme of the cyborg) - for greater precision. So we will operate with the categories of the material reality of the body-machine and the automaton of transcendence inhabiting that materiality, disregarding if the origin is organic or synthetic.

According to Lacan, the real intervenes only as a symptom or trauma manifested as an interruption in the signifying chain, an intervention of meaninglessness in the unstoppable chain of production of signification - it is the *tuché* disturbing the *automaton* of the signifying chain.¹³

13 Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XI: The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, ed. by Jacques-Alain Miller, trans. by Alan Sheridan (New York and London: W.W. Norton and Company, 1998).

кај Ларуел, е клучното нешто во методот. Невозможната загатка за непристапноста на реалноста за мислата не треба да се реши - реалното како такво останува радикално забрането за мислечкиот субјект. Има исклучување, но сепак, тоа не нè спречува да размислуваме за ефектите на реалното. Предлогот е многу сличен на критиката на Мејасу на корелационизмот. Сепак, реалното како надворешност *vis-à-vis* јазикот и субјективноста *влијааи* врз мислечкиот субјект во форма на траума (или архефосилот - може да најдете други инстанци, а ги има многу, ако работите со Маркс, особено - траума, пари) - нанесена на хибридниот кој ќе го наречеме не-човек, т.е. материјалната реалност на телото, машината и на автоматот на трансценденција (т.е. субјективноста).

Постчовекот кој го предлагам тука не е многу различен од тој на Дона Харавеј, но категориите се радикализирани и апсолутизирани и правејќи го тоа доаѓаме до поголемо ниво на формалност на аргументот и се ослободуваме од философската спонтаност која увезува некои теолошко-митолошки автоматски претпоставки и морфологијата на човекот. Дури и киборгот како таков се увезува спонтано без да застане да ја провери оваа философска спонтаност, ја прошверцува морфологијата на човечкото, која го ограничува аргументот на постхуманизмот. Ова е од корист за нас како марксистички феминистки/феминисти. Но за да биде придобивката поголема и поблиску до Маркс, го предлагам не-човечкото, а оваа хибридноста е составена од материјална реалност на телото и на машината, како нешто што е исто така на страна на материјалноста. Секако, има дел од него што му припаѓа на нивото на автоматот и на означување. Затоа е важно да се апсолутизираат категориите на физикалност и автоматизам (наместо упатување на митемата за киборгот) за поголема прецизност. Ќе работиме со категории-

The automaton - or the subject, that instance completely separated of physicality, but in the context of this philosophical foundation I thus presented - is quite simply language in psychoanalytic and linguistic sense, and in the sense of capitalist exchange system of values (or market) as in the patriarchal system of the exchange of women. It is no more and no less language in computing too. So the category of automaton is instantiated on all these levels - so we should not get super excited about technological development if we think in these categories and if we are invited to reconsider their positioning in their historical development, whereby putting the argument in historical terms. It is more like a language than an intelligence, even in Turing, it is a language - an automaton of signification. So the question is: does cognition take place only in the form of signification, but that is a different question. The automaton of signification is unstoppable unless intervened upon by the real defined by its exteriority *vis-à-vis* the signifying chain. Subject(-ivity), or the instance of transcendence, is placed on the side of language or the automaton regardless of whether seen individually or collectively, centered or decentered. So you see, it does not matter - if you look at the categories in this way, if you look at it as a category, whether individually or collectively, it does not make any difference, this will be a false dualism - and it does not matter whether centered or decentered. The politics of input or of assigning value provides the modes of subjectivation of the automaton. So it is a certain temporal instance and an occurrence of instantiation of automation, it does not make any difference to the category as such. In the Capitalocene, all ruling forms of automaton are predicated by that of capital.

As you can notice, what I am saying here is that this automaton of signification is the same in contemporary philosophy. It is not very different in poststructuralist feminist philosophy - it has the same structure as the

те на материјална реалност на телото-машина и на автоматот на трансценденција кој ја окупира таа материјалност, занемарувајќи дали потеклото е органско или синтетичко.

Според Лакан, реалното интервенира само како симптом или траума манифестирана како прекин во синцирот на означување, интервенција на безначајност во непрекинливиот синцир на произведување на означувањето, *tuché* го вознемирува *автоматот* на означувачкиот синцир¹³.

Автоматот - или субјектот, инстанцата целосно одвоена од физикалноста, но во контекст на оваа филозофска основа што штотуку ја презентирав - е мошне едноставен јазик во психоаналитичка и лингвистичка смисла, како и во смисла на капиталистичкиот систем на размена на вредности (на пазарот) како во патријархалниот систем на размена на жени. Не е ни повеќе ни помалку јазик и во пресметувањето. Категоријата на автоматот има инстанци на сите овие нивоа, затоа не треба да се возбудиме премногу околу технолошкиот развој, ако размислуваме во овие категории, и ако сме поканети да го премислиме, и мислиме, нивното позиционирање во нивниот историски развој, притоа ставајќи го аргументот во историски рамки. Повеќе е како јазик отколку интелигенција, дури и кај Туринг, тоа е јазик, автомат на означување. Прашањето е: дали спознавањето се случува само во форма на означување, но тоа е друго прашање. Автоматот на означувањето е несопирлив освен ако врз него не интервенира реалното дефинирано од својата надворешност *vis-à-vis* синцирот

automaton of capital. In a way philosophy and capital are equated here in the argument.

So in the explication of the automaton in computing - Turing compared the computer to this form of labor - we have the code, we have the comparison between patriarchy and capital - what Irigaray seems to claim though is that the logic of patriarchy underpins the logic of capital. It is primordial in her. First of all, it is there in the Western reason and the constitution of Western rationality - the position of subject and object, the object as spectrality which is in cognition to hold the same position as commodity, and she identifies this problem since the beginning of Greek philosophy. And she sees this as the reflection of patriarchy. Her argument seems to be that this logic of patriarchy underpins both the Western rational reason and the capital. This is what she seems to be saying.

The automaton is in all these instances a different substantiation of the signifying chain, the auto-production of transcendence which is also the pleasure principle (the real or the trauma is by definition outside of it). It is the unstoppable production of spectral existence of signs - just as contemporary sexuality, and in particular heterosexuality - which is only now and then reminded of the outside or the real by the intervention of *tuché* in a form of trauma preceding language, yet affecting it with anxiety (the real as symptom, according to Lacan). The machinic or the physical real, the support or "the hardware" for this hybrid new self, the non-human - or that which escapes automation - is the *tuché* to the automaton of subjectivation, and it lives at its heart while being its outsideness. Regardless of whether organically or technologically physical, materiality enters the constitution of the self or, for that matter,

13 Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XI: The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, ed. by Jacques-Alain Miller, trans. by Alan Sheridan (New York/London: W. W. Norton and Company, 1998).

на означување. Субјект(ивноста) или инстанцата на трансценденција, се става на страна на јазикот или на автоматот, без разлика дали се гледа индивидуално или колективно, централизирано или децентрализирано. Гледате, не е важно, ако ги гледате категориите на овој начин, ако го гледате како категорија, поединечно или колективно, не прави никаква разлика, ова ќе биде лажен дуализам, и не е важно дали е централизиран или децентрализиран. Политиката на внес или на припишување вредност ги дава начините на субјектизирање на автоматот. Се работи за одредена темпорална инстанца и случка на инстанцирање на автоматизмот, нема никаква разлика во однос на категоријата како таква. Во Капиталоцентот, сите владејачки форми на автоматот ги предвидува капиталот.

Како што може да забележите, тука велам дека овој автомат на означување е ист во современата философија. Не е многу поразлично во постструктуралистичката феминистичка философија, ја има истата структура како автоматот на капиталот. На некој начин, философијата и капиталот се изедначени во аргументот.

Во објаснувањето на автоматот во пресметувањето, Туринг го спореди компјутерот со овој облик на труд, ние го имаме кодот, ја имаме споредбата помеѓу патријархатот и капиталот, но она што се чини дека го тврди Иригаре е дека логиката на патријархатот ја поткрепува логиката на капиталот. Таа е исконска во неа. Пред сè, таа е таму, во разумот на Западот и во составот на рационалноста на Западот - позицијата на субјектот и на објектот, објектот како одразување кое е во сознанието, ја има истата позиција на стока, и таа го идентификува овој проблем од почетокот на грчката философија. Ова го гледа како рефлексива на патријархатот. Нејзиниот аргумент е дека оваа

the plane of technologically founded reality.¹⁴ This is something very nicely elaborated by Davor Löffler in his upcoming book.¹⁵ This “self” is, I argue, following Laruelle and Haraway, non-human or inhuman, and exceeds the narrow limits of subjectivity proper.

Laruelle adheres to the Lacanian basic structure involving the real and the acts of signification only to subject it to a non-Euclidian adjustment of perspective. The real and the signifying automaton constitute a dyad which is not a philosophical dualism - this is the radical dyad Laruelle talks about and I will briefly explain. So the real and the signifying automaton constitute a dyad which nonetheless is not a duality dialectically reconciled through unification. The dyad at issue - insofar as radical - is not about the paradoxical acknowledgment of the “tragic truth” of the unsurpassable split, because a reference to a split as the determination in the last instance implies that there should have been an original unity. The celebrated paradox of the constitutive split - which we find in postmodernism and poststructuralism, but I intentionally use postmodernism here - is again about unity, a unity found in embracing the impossibility and arriving to its truth as meaning added to reality, creating the philosophical amphibology of real and thought that result into the concept of Being or truth. So accepting paradox as reality would be accepting some truth as the real, and that is the key problem with philosophy.

The hybridity of the real, substantiated as both the physical body and the physicality or materiality of the machinic support, and the signifying automaton,

14 Matthew Fuller, *Media Ecologies: Materialist Energies in Art and Technoculture* (Cambridge, MA: The MIT Press, 2007), 11.

15 Davor Löffler, *Rekursion zivilisatorischer Kapazitäten als Entwicklungsmuster in der Zivilisationsgeschichte*, (Doctoral Dissertation, Freie Universität in Berlin, 2017), 17-18.

логика на патријархатот ги поткрепува и рационалниот разум на Западот и капиталот. Се чини дека го кажува тоа.

Во сите овие инстанци, автоматот е различен доказ за синцирот на означување, автопроизводство на трансценденција што е исто и со принципот на задоволство (реалното или траумата се по дефиниција надвор од него). Несопирливото производство на огледуваното постоење на знаци - како што е современата сексуалност, а особено хетеросексуалноста - кое само повремено се потсетува на надворешното или на реалното со интервенција на *tuché* во форма на траума пред јазикот, а која влијае врз него со вознемиреност (реалното како симптом, според Лакан). Машинското или физичкото реално, поддржувачот или „хардверот“ за ова хибридно ново себство, нечовечкото, или она што му бега на автоматизмот, е *tuché* за автоматот на субјективирање, и живее во својата срцевина додека е своја надворешност. Независно дали е органска или технолошки физичка, материјалноста влегува во составот на себството или, всушност, полето на технолошки основаната реалност¹⁴. Ова нешто е многу добро елаборирано од Давор Лјофлер во неговата следна книга¹⁵. „Себството“ е, аргументирам, по Ларуел и Харавеј, нечовечко или нечовечко (*inhuman*) и ги преминува тесните граници на соодветната субјективност.

Ларуел се придржува до Лакановската базична структура која ги вклучува реалното и чиновите на означување, само за да го подложи на неевклидијско приспособување на перспективата. Реалното и оз-

substantiated as subjectivity or the self, constitutes a radical dyad. The dyad is radical thanks to the non-relation of the two elements or to their “unilateral relation.”¹⁶ That which escapes signification or transforming the material into a meaning, keeps its materiality as such, and this is being affirmed, and this is why this is not a philosophical dualism that results into some kind of truth that consoles us about reality. Duality as such is radicalized by way of affirming its materiality and status of the real - that which escapes the automaton - and is neither reduced nor reducible to a unification or unity insofar as philosophical truth. Such duality which relies on the unilateral non-relation of the two components will be called the radical dyad. Dialectical or any other form of conceptual unity, reconciliation of the two through successful or failed unification, is about a transformation of the senseless real into a truth, i.e., into a unity between the real and the truth of it whereby the latter subsumes the former. Such is the founding philosophical gesture. This is why the reproach to Laruelle that he is generalizing philosophy is false. He is talking about one constitutive component which is really there - this is the founding gesture, and its founding paradigm - the Being - I just presented. And that is the amphibological substitution of the real and the truth.¹⁷ The two are neither a pair nor “one divided into two” but discrete instances of the one in interaction producing a minimal structure, similarly to the digital “metaphysics” of the one and its limit rather than of the “split one” (of the pair), as Galloway saw it.¹⁸ The digital structure is not that of the split one into two and a pair but rather a one and its limit and its “non.”

14 Matthew Fuller, *Media Ecologies: Materialist Energies in Art and Technoculture* (Cambridge, MA: The MIT Press, 2007), 11.

15 Davor Löffler, *Rekursion zivilisatorischer Kapazitäten als Entwicklungsmuster in der Zivilisationsgeschichte*, (Doctoral Dissertation, Freie Universität in Berlin, 2017), 17-18.

16 Laruelle, *Philosophie et non-philosophie*, 93-95.

17 Ibid., 19.

18 Alexander Galloway, *Laruelle: Against the Digital* (Minneapolis, Minnesota: University of Minnesota Press), 2014.

начувачкиот автомат сочинуваат дијада која не е философски дуализам - ова е радикалната дијада за која говори Ларуел и која ќе ја објаснам накусо. Реалното и означувачкиот автомат сочинуваат дијада која сепак не е дуалност дијалектички помирена со соединување. Дијадата за која станува збор, сè до колку е радикална, не е парадоксално признавање на „трагичната вистина“ на непремостивиот раздел, затоа што упатувањето на раздел како детерминација во крајна инстанца имплицира дека требало да има оригинално единство. Прославениот парадокс за конститутивниот раздел - што го гледаме во постмодернизмот и во постструктурализмот, но намерно користам постмодернизам тука - е повторно за единство, единство најдено во прифаќање на невозможност и доаѓање до нејзината вистина како значење додадено на реалноста, создавајќи ја философската амфибологија на реалното и мислата што резултираат во концептот на Битие или вистина. Прифаќањето на парадоксот како реалност би било да се прифати некаква вистина како реалното и тоа е клучниот проблем со философијата.

Хибридноста на реалното, потврдена како физичко тело и физикалноста или материјалноста на машинската поддршка, и означувачкиот автомат, потврден како субјективност или себството, сочинува радикална дијада. Дијадата е радикална благодарение на не-односот на двата елемента или нивниот „унилатерален однос“¹⁶. Она што избегнува означување или видеоизменување на материјата во значење, ја задржува материјалноста како таква, и тоа се потврдува, и затоа ова не е философски дуализам што резултира во некаков вид вистина што нè теши за реалноста. Дуалноста како таква е радикализирана со потврдување на нејзината материјалност и статус-

The socialist feminist project of the cyborg proposed by Donna Haraway, resonating with other materialist feminist philosophers such as Rosi Braidotti and Shulamith Firestone, implies a dyad of the non-philosophical kind, i.e., one which does not presuppose any unification of the two elements yet again relying on the material continuity of the radical hybrid. What was initially called “the cyborg” gradually and via the instance of “bestiality”¹⁹ evolved into “the inhuman.”²⁰

Transcribed
by Stanimir Panayotov

16 Laruelle, *Philosophie et non-philosophie*, 93-95.

19 Donna Haraway, “Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s,” *Socialist Review*, No. 80 (1985), 65-108.

20 Donna Haraway, “Tentacular Thinking: Anthropocene, Capitalocene, and Chthulucene,” *e-flux* No. 75 (September 2016), www.e-flux.com/journal/75/67125/tentacular-thinking-anthropocene-capitalocene-chthulucene.

сот на реалното - тоа што го избегнува автоматот - и не е ниту редуцирано ниту може да се редуцира на соединување или единство во смисла на философска вистина. Таква дуалност која се потпира на унилатералниот не-однос на двете компоненти ќе биде наречена радикална дијада. Суштината на дијалектичкото или некоја друга форма на концептуално единство, помирувањето на двете преку успешно или неуспешно соединување, е видоизменувањето на бесмисленото реално во вистина, т.е. во единство помеѓу реалното и неговата вистина, при што последното го апсорбира претходното. Таков е основниот философски гест. Затоа е лажен пристапот кон Ларуел дека тој ја генерализира философијата. Тој говори за една составна компонента која е навистина таму - ова е основачкиот гест и неговата основачка парадигма, Битието - што штотуку го претставив. Тоа е нејасната замена на реалното и вистината¹⁷. Двете не се ниту двојка ниту „едно поделено на две“, туку дискретни инстанци на едното во интеракција која произведува минимална структура, послечно на дигиталната „метафизика“ на едното и неговото ограничување отколку на „разделениот“ (од двојката), според сфаќањето на Галовеј¹⁸. Дигиталната структура не е од разделеното едно во две и двојка, туку едно и неговите граници и неговото „не“.

Социјалистичкиот феминистички проект на киборгот предложен од Дона Харавеј, кој резонира и кај други материјалистички феминистички философски како што се Роси Брайдоти и Шуламит Фајерстоун, имплицира дијада од не-философски вид, т.е. таква која не претпоставува соединување на двата елемен-

17 Ibid., 19.

18 Alexander Galloway, *Laruelle: Against the Digital* (Minneapolis, Minnesota: University of Minnesota Press), 2014.

та, а сепак се потпира на материјалниот континуитет на радикалниот хибрид. Тоа што иницијално било нарекувано „киборг“ постепено и преку инстанцата „бестијалност“¹⁹ еволуирало во „нечовечкото“²⁰.

19 Donna Haraway, “Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s,” *Socialist Review* No. 80 (1985), 65-108.

20 Donna Haraway, “Tentacular Thinking: Anthropocene, Capitalocene, and Chtulucene,” *e-flux* No. 75 (September 2016), www.e-flux.com/journal/75/67125/tentacular-thinking-anthropocene-capitalocene-chthulucene, accessed 5 June 2017.