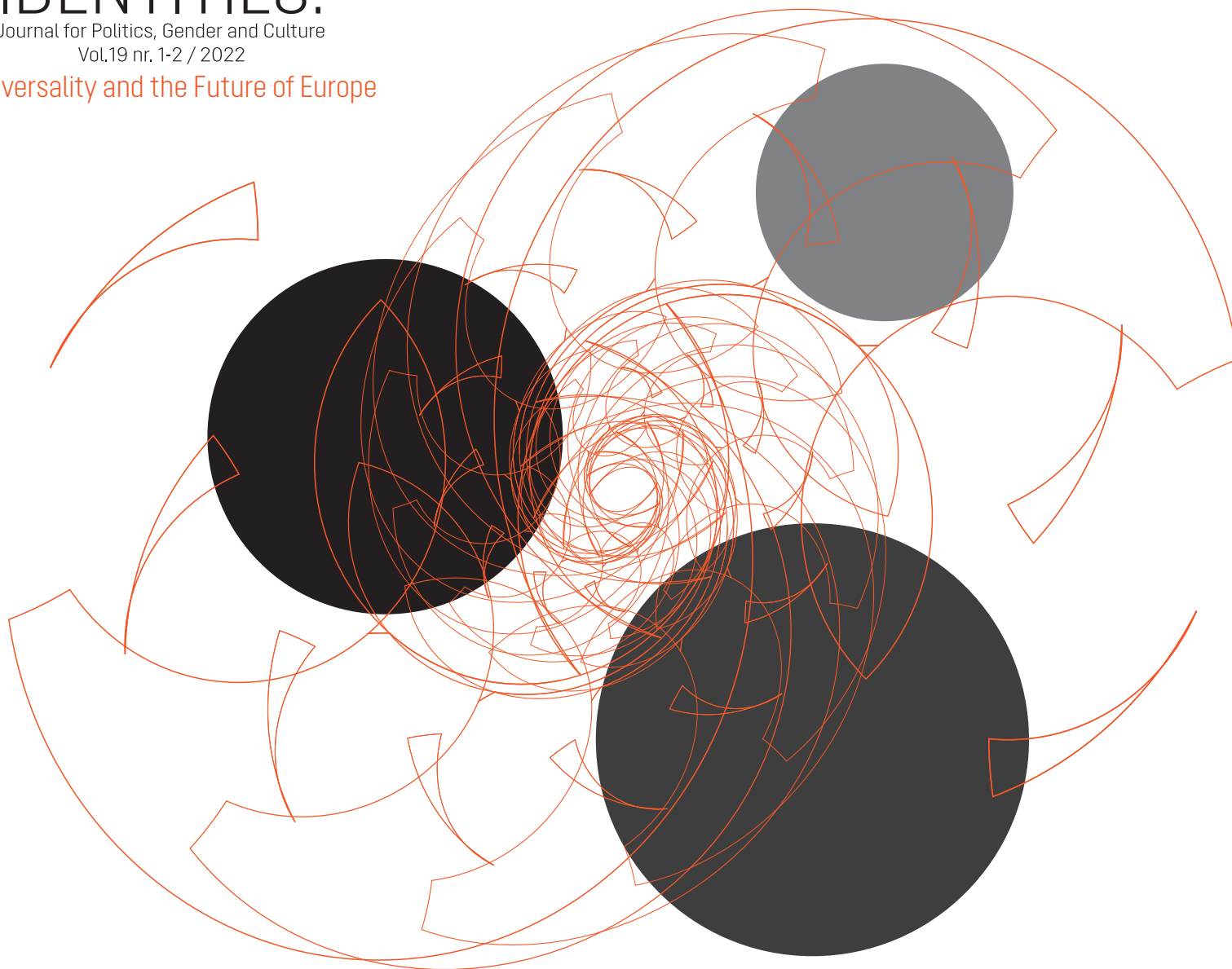


IDENTITIES:

Journal for Politics, Gender and Culture
Vol.19 nr. 1-2 / 2022

Universality and the Future of Europe



INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES
AND HUMANITIES
SKOPIE

identities 
identities

identities



identities



Journal for
Politics,
Gender and
Culture

EXECUTIVE EDITORS AND FOUNDERS

Katerina Kolozova, Institute of Social Sciences and Humanities, Skopje
Žarko Trajanoski, Independent Researcher

EDITOR OF THE ISSUE

Katerina Kolozova,
Institute of Social Sciences and Humanities, Skopje

CO-EDITOR OF THE ISSUE

Tihomir Topuzovski,
Institute of Social Sciences and Humanities, Skopje

EDITORIAL MANAGER

Zachary De Jong,
Institute of Social Sciences and Humanities, Skopje

ADVISORY BOARD

Senka Anastasova, Institute of Social Sciences and Humanities, Skopje
Rosi Braidotti, Utrecht University
Judith Butler, University of California, Berkeley
Joan Copjec, Brown University
Creston Davis, Global Center for Advanced Studies
Akis Gavriilidis, University of Macedonia in Thessaloniki
Marina Gržinić, Slovenian Academy of Science and Art
Jack Halberstam, University of Southern California
Dona Kolar-Panov, International Balkan University
François Laruelle, Paris Nanterre University
Miglena Nikolchina, Sofia University
Artan Sadiku, Independent Researcher
Svetlana Slapšak, Institute for Balkan and Mediterranean Studies and Cultures

COPY EDITOR

Zachary De Jong
Kalina Lechevska

LANGUAGE REVIEW IN MACEDONIAN AND ENGLISH

Kalina Lechevska

ENGLISH LANGUAGE PROOFREADER

Tihomir Topuzovski

MACEDONIAN LANGUAGE PROOFREADER

Jordana Shemko Georgievska

TRANSCRIPT

Aleksandar Sazdovski

This issue of *Identities: Journal for Politics, Gender and Culture* is supported by:



Republic of North Macedonia
Ministry of Culture

LOGO

koma.mk

COVER | DESIGN | LAYOUT | TYPESETTING

Risto Aleksovski

EDITORIAL OFFICE

Institute of Social Sciences and Humanities, Skopje
Address: Street "20 Oktomvri" No. 8, second floor
1000 Skopje, Macedonia
Phone/Fax: +389-2-3113059
Email: info@identitiesjournal.edu.mk
Website: www.identitiesjournal.edu.mk | www.isshs.edu.mk/journals

PUBLISHER

Institute of Social Sciences and Humanities, Skopje
Street "20 Oktomvri" nr. 8, second floor
1000 Skopje, Macedonia

Identities: Journal for Politics, Gender and Culture

ISSN 1409-9268 (print)

ISSN 1857-8616 (online)

is an open-access, peer-reviewed international journal that seeks to serve as a platform for the theoretical production of Southeastern Europe and enable its visibility and an opening for international debate with authors from both the "intellectual centers" and the "intellectual margins" of the world. It is particularly interested in promoting theoretical investigations which see issues of politics, gender and culture as inextricably interrelated. It is open to all theoretical strands, to all schools and non-schools of thought without prioritizing any of the canonical Masters of philosophy. It does not seek doctrinal consistency, but it seeks consistency in rigor of investigation which can combine frameworks of interpretation derived from various and sometimes opposed schools of thought. Our passion is one for topics rather than philosophical masters.

Identities is indexed and abstracted in:

CEEOL

DOAJ (Directory of Open Access Journals)

ERIH PLUS

EBSCO Discovery Service

Feminist Periodicals: A Current Listing of Contents

Radical Open Access.

CC BY-NC-ND 4.0
Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0
International



TABLE OF CONTENTS

I. ARTICLES IN ENGLISH LANGUAGE

Frank Engster

The Place of Capitalist Self-Critique [08]

Joshua Clover

Parties of Order Right and Left [28]

Katerina Kolozova

After Liberalism [40]

Zachary De Jong

The Withering away of which State? [48]

Thomas Nail and Katerina Kolozova

The Swerve and Ancient Materialism [58]

Cary Wolfe

Experimental Forest: Notes Toward an Installation [72]

Ahmad Makia

The Extinctionist Man [92]

I. ARTICLES IN MACEDONIAN LANGUAGE

Нина Пауер

Преиспитување на Вториот бран на феминизмот во светло на неодамнешните контроверзи [110]

Томас Неил

Етиката на смртта [122]

Аленка Жупанчич

Рез на полот (во Лакановска смисла) [136]

Катерина Колозова

Марксизам без филозофија и неговите феминистички импликации: Проблемот на социјалистичките проекти фокусирани кон субјективноста [148]

Блер Тејлор

Од социјално дистанцирање до општествена трансформација [160]

II. REVIEWS

Jeremy R. Smith

Freedom is a Point of Departure, Not a Horizon [176]

I. ARTICLES IN ENGLISH LANGUAGE

Frank Engster

The Place of Capitalist Self-Critique

Bionote: Frank Engster wrote his PhD thesis on the subject of time, money and measure. He is interested in the different — (post-)operaist, (post-)structuralist, form-analytic, (queer) feminist etc. — readings of Marx's critique, especially in money as a technique and its connection with measurement, quantification, time and (natural) science. Some of his publications are on academia.edu.

Helle Panke Rosa-Luxemburg-Stiftung Berlin
frankengster@googlegmail.com

Abstract: Critiques of capitalism are grounded in the quandary that their critics cannot locate a standpoint or place for an adequate determination nor scientific explanation of existing capitalist society; nor can they identify a standpoint for its replacement by non-capitalist society. Why does this quandary exist? Can we at least have some kind of 'first' standpoint of critique that is both given by capitalist society itself and at once adequate to it? "First" and "adequate" in the sense that it enables society to view itself as an external object in the first place and thus to make also its change an object?

This paper shall show that through various stages of Marxist and post-Marxist thought a distinct shift is traceable. The place to criticize existing society and to turn its criticism into the idea of another society shifts from "elsewhere in space" to the immanent contradictions of capitalism and their social progress in time, to, finally, the suspension of time itself. To

determine the quandary of critique, this paper argues that the place of critique in fact needs to be addressed in terms of temporality, but differently than in the legacy of Lenin, Luxemburg, Lukács and Gramsci through to Benjamin, Bloch etc. to current post-Marxism.

Keywords: critique, money, capital, time, Marx, critical theory, revolution

"...theory as one that attempts to analyze its own social context – capitalist society – in a way that reflexively accounts for the possibility of its own standpoint."

(Moishe Postone)¹

The radical critique of capitalism is challenged in two ways by its 'object', capitalist society. The first challenge, as indicated by the opening quotation, is that critique has to locate itself historically as well as systematically and logically in the society criticized. What is more, in the society criticized, it also has to catch up with its own 'condition of possibility' in the Kantian sense and his concept of critique: The original and constitutive condition for critique, if it strives to be radical and to reflexively self-understand and justify itself, would be to show why society can be an object *at all*. Why is it possible that we can objectify not only nature like an external object but also our own society? How can we, before we locate critique historically,

¹ Moishe Postone, "Critical Social Theory and the Contemporary World," *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 19:69 (2007), 72.

and socially specifically, detach ourselves in a way that we can view our own society, its social relations and its history like an external object, and, by determining its relations, enlighten ourselves about ourselves?

The second challenge for radical critique is entangled with the first. Capitalist society not only becomes an object through its critique, but it seems that, with capitalism, society has become *an object for itself* and thus has become *reflexive* in itself: modern capitalist society seems to objectify itself in a primordial way through the quantification of its own relations, especially the relations of (re-)production. This self-quantification constitutes our relations as a second, purely social nature analogous to first nature. And, at the same time, these quantified relations, these economic values, by their capitalist valorisation and processing, seem to become self-referential and self-reflexive in an unconscious, but objective manner, and with this reflexivity a tremendous social dynamic and an enormous increase of productive power has been unleashed.

This capitalist self-reference heralds the entanglement with the first challenge of critique: critique should be able to converge and coincide with the criticized society if it can demonstrate the way in which this society, under capitalism, becomes self-reflexive and objectively determined through itself, through the quantification and objectification of its own (self-)relation. Critique can therefore become adequate to the criticized society indirectly, by a detour that is, for critique, nevertheless a direct path to its object, namely by showing the way in which society objectively determines itself by quantifying its relations, acquiring a self-relation, and thereby becoming adequate to itself.

As will be shown in what follows, this strange entanglement is embedded in Marx's critique of political economy. However, in a tour de force through the critique of capitalism *after Marx* ("after" in the chronological-historical and logical sense), it will first be shown that this entanglement, that this *place* of critique, has not yet been found. Critique has constantly re-positioned itself vis-à-vis the criticized society, searching for a standpoint adequate to the society criticized and parallel to social and historical upheavals, with the aim to become a revolutionary factor in them – but without reconstructing these conditions of possibility in the radical sense by relating its critique to the unconscious and primordial but practical self-reflection that the society subjects itself to in capitalism by quantifying and valorising its social relations. To unearth this connection between radical critique and the society criticized, we will, in the second part, return to Marx's critique of political economy and examine the significance of capitalist money therein.

I. From Where to Criticise Capital

1. The Utopian and its temporalisation

"The island of Utopia
is in the middle two hundred miles broad."
(Thomas More, *Utopia*)

"Woe betide us, if we seek salvation from outside –
instead,
it should reside in our hearts."
(Ludwig Tieck, *Life and Death of Saint Genoveva*)

“We call communism the real movement which abolishes the present state of things. The conditions of this movement result from the premises now in existence.”

(Karl Marx, *The German Ideology*)

While religion placed redemption and eternal life in heaven, with the onset of so called modern society a search for the earthly conditions of its own overcoming began. The Renaissance and Enlightenment brought about a new, modern dawn, in which the place of redemption from need and misery came down to earth. Society became open for change through social practice, and the individual, understood as a self-conscious and rational subject, seemed to be the locus of this openness; it henceforth occupied the free space of freedom and of the possibility of historical progress. Additionally, detached from religious beliefs and perceptions, time and space were also rethought in a new, secular-enlightened way.

Yet, within this view, space and time still precede society and remain external. They now exist not through God but through nature and, as such, each have an unqualified, abstract-homogeneous physical dimension. The dimensions of space and time are as inevitable as they are insurmountable and therefore remain immutable. As Kant put it, space and time are necessary forms of perception “a priori” for a world that must always already be experienced and understood *in time and in space*.

Already Thomas More, in his novel about the ‘new island’ of *Utopia* (1516), places this utopian non-place in a spatial and temporal framework that corresponds to the mod-

ern Newtonian physics that would come to prevail in the subsequent century. In *Utopia*, another society is already there and present in the world, but not yet discovered. The same goes for Francis Bacon’s *New Atlantis*. It seemed that as if a radical critique of society was possible only by taking refuge in a utopian place in order to envisage another society therein.

However, with the early socialists in the period, approximately between 1770–1848, the “temporalization of utopia” (Reinhart Koselleck) began. Another society remains a place of desire, but the desire is directed towards the situation here and now. The other society continues to be almost religiously enraptured, but it is now withheld in this world in a double sense, as a possibility already present but as yet unrealized.

Early Marxism, however, believed that it had finally come to terms with what Marx and Engels called, rather disparagingly, the ‘utopian socialists.’ In a paper significantly titled ‘From Utopia to Science’ (1880), Engels presented something like a balance sheet of this scientification of the utopian. Shortly before his death, Marx provided a preface in which he described Engels’ work as “a kind of introduction to scientific socialism.” Marx and Engels’ claim – which would become an established view of the Marxism of their time – was to turn the critique by the early socialists into an immanent form of critique that seeks to ‘scientifically socialize’ religious and utopian thought by tracing it back to the relations of social (re-)production *and* to the inversions and misconceptions of these relations. Critique must, *in theory*, determine these conditions with scientific rigor in order to *practically* change them. The crucial point

is where theory and practice coincide: It became the basic feature of classical Marxism that, under capitalism, society negates *and* transcends itself as it finds itself in a contradiction between the social character of labour, the means of production and their products, on the one hand, and their capitalist use, valorisation and development, on the other. But it was also the basic conviction of classical Marxism that critique cannot invoke this contradiction without taking sides with labour and the productive forces. On one hand, an “objective labour theory of value” seemed to be given by Marx which could scientifically reconstruct the economic valorisation and the circles of social reproduction. On the other hand, however, the same scientific critique also invokes that capitalist society demands the revolutionary overcoming of its own conditions and forms out of inner necessity, in order to become adequate to the social character of labour, its means and results, through a new kind of – socialist – socialisation. This overcoming is the task of the working class. In *theory*, critique therefore “force[s] the frozen circumstances to dance by singing to them their own melody,”² and in *praxis*, this critique is transformed into “the real movement which abolishes the present state of things.”³

2. The Opening of Chronological Time: The Break between Theory and Practice and the Necessity of a Subjective Factor

“Something is missing.”
(Bertolt Brecht)

² Karl Marx, “A Contribution to the Critique of Hegel’s Philosophy of Right,” in *Early Writings* (Harmondsworth: Penguin, 1992).

³ Karl Marx and Friedrich Engels, “The German Ideology: Feuerbach,” in *Marx and Engels Collected Works, Vol. 5* (Lawrence & Wishart, 2010), 49.

At the turn of the century, however, the revolutionary drive of the contradiction between labour and capital was questioned twice.

First, Eduard Bernstein triggered the so-called reformism debate in 1899. He referred to the integrative power that the contradiction between labour and capital unleashes through economic and political participation, reforms and the emergence of a middle class. In the 20th century, this gave rise to the separation between reformist social democracy and revolutionary communist strategies.

However, Bernstein continued to adhere to the belief in the inevitability of socialism, which was now to arrive through a gradual evolution. As for his critics, precisely because they held on to the necessity of revolution, they not only questioned Bernstein’s theory of an evolutionary way to socialism, but also critiqued the classical ‘non-reformist’ conception of an inevitable, quasi-natural revolutionary development. This objectivism in both the evolutionary and the revolutionary way became the second challenge for classical Marxism.

It was above all Lenin, Luxemburg, Lukács, and Gramsci who, in a kind of Marxist self-critique, broke with the objectivism, economism and determinism of the Marxism of their time. All four individually formulated a subjective factor that had to step in because, contrary to expectations at the time, the development of capitalist contradictions did not seem to lead by necessity to a revolutionary escalation. In all four, the working class still continued to be the standpoint that critique has to take on: the ‘place’ where economic contradictions have to become reflexive

and political. But the contradictions cannot be overcome unless they lead to a *revolutionary consciousness* in the working class and become politically effective through *organisation and class struggle* – revolutionary consciousness and organisation, those were the two big problems in the times of Lenin, Luxemburg, Lukács, and Gramsci.

With Lenin, the subjective factor that had to be externally imported is the notorious party. It is, however, a party of “a new type,” namely a vanguard party of determined professional revolutionaries preparing for the right moment, for the *Kairos*, as it were, within a favourable constellation, to take over political power.

For Luxemburg, in contrast, the subjective factor does not come from the outside to push consciousness and revolution – it must come from within, through experience within the working masses. She located her critique between fainthearted social democracy and authoritarian Bolshevism, aiming for a dialectic of democracy and socialism that prepares a non-linear development between progress and regression, victory and defeat, “social reform or revolution,” interruptions and leaps, organisation and spontaneity, party and union, masses and leadership.

In his epoch-making ‘reification essay’ in *History and Class Consciousness*, Lukács summersaults both the objectivism of Marxism and Lenin’s and Luxemburg’s respective versions of the subjective factor. In his idea of an “identical subject-object of history” (Lukács) he combines the objectivism with a subjective factor, speculating on an identification that initiates the subjective factor as an existential-revolutionary leap. The leap paradoxically grounds

what must be overcome, namely the economic mode of existence of labour-power in capitalism: from the standpoint of the *commodity labour-power*, not only does the social character and the productive power of its labour come to consciousness, but the worker’s own alienation and reification by the commodity-form comes to consciousness, or rather, to self-consciousness. According to Lukács, in the capitalist economy the subject of labour itself becomes a commodity and is reified and alienated for the first time in the history of mankind. This is why the proletariat as the subject of the constitution of social objectivity can reflect on itself as if it were an external object or a (reified) thing, and, through this (self-)reflection, it can identify the potential for social objectification and historical power as such – a potential, however, that is still alienated and has not (yet) come to itself. And that is exactly why the self-consciousness of the commodity labour-power cannot remain a contemplative standpoint and only *theoretical* self-knowledge. Rather, through this self-awareness, the worker must leap over into a practical self-appropriation of labour-power, and in this identity of theoretical (self-reflexive?) knowledge and practical self-appropriation already lies the idea of a communist self-realization.

It was Gramsci who introduced into the contradiction of labour and capital and into class struggle the subjective factor in the most proper and true sense. Or better said, he introduced a whole series of factors, which all had a particular and forceful subjective determination. To name only the most important or prominent of these factors or ‘supplements’: the subalterns and civil society, common

sense, education and pedagogy, language and the intellectuals, and culture and philosophy of praxis. All of these subjective supplements can be seen as practices and even techniques to gain civil, cultural, and political hegemony, and all are taken from the so called 'superstructure' ("Überbau"). While, in classical Marxism, the superstructure was derived in a quite mechanical way from an economical and material basis, Gramsci probed the entire superstructure for its use to supplement the contradiction of labour and capital and class struggle. This attention for the superstructure became a common feature of Western Marxism and Critical Theory. But there is another feature that distinguishes Gramsci: he addressed the temporal composition of a present into which the past extends, but which can also foresee its own future.

While classical Marxism expected *economic* contradictions to translate into *political* consciousness through an objective, quasi-causal necessity, and assumed that this politicization would turn the working class into a revolutionary subject that overcomes capitalist society, the introduction of a subjective factor by Luxemburg, Lenin, Lukács, and Gramsci was a reaction to such determinist expectations. However, all four subjective factors still fulfilled a necessity deriving from the contradiction of labour and capital alongside a historical development. All four subjective factors had a temporal status, yet they were proper *time factors* that had to intervene in capitalist contradictions, its historical development and into what was *lacking*, namely in the *absence* of an objective determination and revolutionary fulfilment of social progress. Therefore, the temporal status of all four could play out only in chronological

conceptions of progress and a use of classical Newtonian time. By the vanguard party, Lenin introduced a hyper political moment and at once a pure technical lever into chronological time, in order to accelerate and concentrate revolutionary consciousness and to calculate with a favorable constellation and the right moment to take over power; Luxemburg reckons with the chronological non-linearity of self-organization processes; Lukács speculated with the timeless moment of a self-identification that is a logical act and as such given to the commodity labour power at any time, namely by its self-consciousness: the proletariat shall calculate with the productive power and social determination of its labour-time and its potential to *make* history by calculating with nothing than – its own political praxis.

3. The use of Relativist Space-time: Western Marxism and Critical Theory

"There is nothing which has corrupted the German
working-class
so much as the opinion that they were
swimming with the tide."
(Walter Benjamin)⁴

Although Lukács' existentialist leap already brought critique to a timeless point, as revolution is a *logical* act possible at *any* time, the actual break with the classical concept of revolution came with the following phase of 'critique

⁴ Walter Benjamin, "On the concept of History," Thesis XI.

after Marx,⁵ namely with Western Marxism and Critical Theory. In this phase, the standpoint critique has to take on is not the working class as a subject that was expected to carry out a revolution *in* time, nor is it supplemented by a temporal factor. It is first of all time *itself* that has to become different in order to change capitalist society. Consequently, social critique located itself anew by replacing the classical paradigm of Newton's conception of space and time with a relativist use of *space-time*.

This relativist use can be shown with reference to three complementary versions. The most striking break with classical chronological time came from Benjamin, who introduced relativist space-time into critique by the actualisation of an unredeemed, unpaid past. This actualisation is revolutionary if it intervenes by a suspension of time *as such*. This suspension of time is still supposed to be a political or even revolutionary act of the working class, in his "Thesis on History" it is conceptualized as a general strike. But this act must come from a past that is incomplete and thereby persists: it is about the return of a history of oppression which is itself suppressed, as it were: as if this unredeemed past has a gravitational force that warps and curves the space-time of societies, forcing social and emancipatory progress to return to this past rather than to move straightforward to its socialist fulfilment. The gravitation of this unredeemed, unrequited and unavenged past works as a weak messianic force in "a secret agreement between past generations and the present one."⁵ with a divine power to suspend time – not to complete a progress of history by a communist revolution, but to interrupt the

⁵ Walter Benjamin, "On the Concept of History," *Selected Writings*, Vol. 4 (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard Univ. Press, 1996), 390.

disastrous self-development of history, so that another time may occur, or rather that time itself may be different. By this, Benjamin revolutionises chronological time negatively, that is, through an interruption of the continuity of time, a withdrawal from quantified homogenous capitalist time and a 'divestment from historical time'.⁶

Ernst Bloch's use of space-time is complementary to Benjamin's, as instead of the actualisation of an unsatisfied, unsettled *past*, an anticipated *future* should become present. In order to keep communism alive as mankind's day-dream, Bloch relied on the materialism of "desire," "concrete utopia" and the "principle of hope." While, in this, Bloch too relied on the power of something anachronistic that persists in time, in contrast to Benjamin, he does not point to an unaccomplished past but to an anticipated *future past* that is capable of changing the present in a kind of "simultaneity of the untimely."⁷

Adorno, finally, marked an endpoint, one in the literal or, better, temporal sense of seeing the present blocked and standing still. The contradictions of capitalist society, instead of pushing towards progress and emancipation, experience a forced reconciliation and one-dimensional closure, especially through three forms of identification: "exchange principle" in the economy, concept thinking, and in the rationality of science and technology. As a result, the present not only is blocked, Adorno even radicalises Benjamin's critique of progress. Adorno was neither concerned with revolutionary development, nor with a

⁶ See: Michael J. Thate, "Messianic Time and Monetary Value," in *Religions Darin*, 7:9 (2016), 3.

⁷ Ernst Bloch, *Heritage of our Times* [Erbschaft dieser Zeit], trans. Neville Plaice and Stephen Plaice (Cambridge: Polity Press, 1991).

temporal factor that might contribute to, but with the “dialectic of enlightenment,” namely that progress in science, technology, nature mastery and the development of the productive forces turn into regression, resentment, destruction, and even extermination. As society for Adorno in “late capitalism” experiences a closure in the immanence of a false totality by the techniques of identification, and since historical progress in economy, science and technology corresponds to zero progress in social and individual emancipation, he makes an orderly retreat by referring to a “non-identical” that resists its identification: use value and nature, hardship and suffering, the preponderance of the object on the one hand and individual autonomy on the other, but also, not at least, a totally different society.

4. Deconstructing all Certainties: From the New Readings of *Capital* to post-Marxism

Humanism of the Other
(Levinas)

Difference and Repetition
(Deleuze)

Being and Event
(Badiou)

The Inoperative Community
(Nancy)

The Coming Community
(Agamben)

The Coming Insurrection
(Invisible Committee)

Empire, Multitude, Commonwealth, Assembly
(Negri/Hardt)

(Titles indicating the relocalisation of critique)

The next turning point in the ‘critique after Marx’ are the new Marxist appropriations and readings of *Capital* that emerged during and after 1968. We refer here to the (post) operaist, (post)structuralist/deconstructive, logical-categorical/form-analytical, (queer)feminist, post-colonial and cultural readings. To this multiplication of the use of Marx’s critique corresponded a proliferation of political practices and forms of organising in the so-called New Social Movements and the New Left. The critique of the contradiction of labour and capital and class politics became supplemented and at once superimposed by a critique of other power relations, first and foremost race, gender and sexuality, and later ecology and, currently, climate justice. All these led to a multiplication and even fragmentation of the places of critique, accompanied by a search for inner connections and places of agreement. Today, these relations are critiqued by a feminist-informed critique from the perspective of their overarching individual, social and ecological *reproduction*.

The central categories of Marx’s critique of political economy also experienced an opening, extension and dissolution: capital and value have been supplemented by “social” and “cultural capital,” classes by “milieus,” intellectual and

manual labour by “immaterial labour” and “services.” Even the “labour theory of value” ascribed to Marx by classical Marxism was replaced. Post-operaism elaborated, with recourse to Foucault, a “bio-political” conception of value, while post-structuralism transferred value into a logic of signification. Yet, in these new strains of critique, the whole of material (re)production is superimposed by the *production of meaning* through language and discourse, signs and images, processes of signification and information processing and, above all, *difference*. Even a number of new economies were proclaimed: the economy of signs, of pleasure and desire, of psyche and sex, of attention and effects. It was also stated that the classic divisions of society into production and reproduction, production and circulation, work and leisure time, have become blurred.

To give it a generic term, the ‘standpoint’ or ‘place’ of critique became that of *deconstruction* – destruction of not only the classical understandings of political economy but also of the subject-object paradigm as such. By this deconstruction, critique from the 1960s to today started to revolve, similar to quantum mechanics in the field of physics, around power relations and entanglements, paradoxes and uncertainties, trying to calculate with incalculability, with “events” (Badiou), with a constitutive and inoperative “conflict” (Lyotard), or “differance” (Derrida), or “other” (Levinas), or “community” (Nancy), or “multitude” (Negri, Hardt, Virno).

Consequently, critique itself and, in a broader sense, the production of knowledge and theory underwent a dispersion. It diverged into different currents and reproduced itself through ever new (linguistic, cultural, pictorial, iconic,

digital, ethical, affective, corporeal, material) turns, and at the same time there was a general ‘changing of power’ of Marxist critiques of political economy to a critique that, rather, was more oriented to culture and to power as such. This new mode of critique is sometimes subsumed under the catchphrase of postmodern theory. It is, however, more precise to state that the *economics* of Marx’s critique of political economy have been abandoned in two lines of flight (with intersections): in the direction of a political economy of *power*, and in the direction of a political *ontology*. These two lines of flight both mark the dash in what came to be called post-Marxism, as the dash stands for both break and connection. The ‘critique after Marx’ thereby finds itself in this position of an *in-between*.

In my argument so far, changes in the standpoint of critique and in the theoretical designs to place and locate critique in the society criticized have been arranged in a way that correspond to changes in the understanding of time and space itself (which could even be brought into a correspondence with the upheavals in the concept of time and space in the natural sciences). But social critique also revealed the truth of *its* time in the most immediate sense, i.e., it presented an understanding of the time and ideas of how to change society and its time and space, up to certain theories of revolution. It is precisely this radical and practical status that made critique a *technique* for society, a technique for its change or even for designs of their revolutionary overcoming. Even if, or precisely because, radical critique obtains a theoretical status, it is a technique to speculate, calculate and reckon with society’s relations:

- Utopian thinking conceived a different society from a utopian non-place.

- Classical Marxism, in contrast, placed critique in the inner social contradiction of labour and capital and reckoned with its progress and crises from the standpoint of the working class.
- To this inner contradiction, subjective factors with a temporal status have been added. By the vanguard party, Lenin introduced a hyper-political moment and at once a pure technical lever into chronological time, in order to accelerate and concentrate revolutionary consciousness and to calculate with a favorable constellation and the right moment to take over power; Luxemburg reckons with the non-linearity of self-organization processes; Lukács speculated about the timeless moment of a self-identification that is given to the commodity labour power at any time, namely by its self-consciousness: the proletariat shall calculate with its own labour-time and its potential to *make* history by calculating with nothing other than – itself. And Gramsci introduced several subjective factors taken from the superstructure to change power relations and political, cultural and social hegemony; by this, also the composition of past and future shall be progressively recomposed in their own presence.
- Western Marxism and Critical Theory introduced a relativist use of space-time into critique and calculated with the future-past (i.e. Benjamin, Bloch and Adorno).
- Post-structuralist critique and post-Marxism calculated with paradoxes, uncertainties, differences, events, the inoperative, the multiple, the hybrid, etc., corresponding to the strange effects in the conception of space-time in quantum physics.

However, as will be shown in our next section, the 'first' task of radical critique consists in showing how society, under capitalism, determines and mediates its social relations in a way that is as unconscious as it is practical and objectively valid, and how it enters into a tremendously dynamic but unavailable development as a result. Critique has to show how it became possible that society, in capitalism, has become reflexive and how it is able to quantify and at once identify its own relations and thus can reckon and calculate in a primordial, but quite quantitatively rational way, with its own time and space. In short, critique has to point out how society could become an object for itself, and in highlighting this, critique could also establish a kind of 'first standpoint' for itself.

II. Marx and the Place of Capitalist Self-critique.

The Self-reflection of Society Through Capitalist Money

So far it has been shown in what way radical critique sees the overcoming of capitalist society as inherent in it, especially in its contradictions, and in what way critique would have to contribute and inscribe itself for this overcoming. But this already ignores the first question, namely why critique can regard society and its (historical) change as an external object *at all*, so that it can locate itself socially and historically in it. Having traversed the standpoints and 'places' from which to position and justify a radical critique of capitalism, let us now return to this initial question, to critique's first, self-critical, question about its own constitution!

A return to these initial questions is at the same time a return to the beginning of the Marxist critique of capital-

ism, that is, to *Capital*. In *Capital*, Marx took up the radical claim of Kant's and Hegel's concepts of critique, namely to identify, in the exposition of the subject, the conditions of its critique. But while in the philosophies of Kant and Hegel this reflexivity is arranged as the self-encounter and self-understanding of "pure reason" (Kant) and "absolute reason" (Hegel), and while the place of this self-identification is the "transcendentality" of an individual subjectivity (Kant) or a supra-individual "Spirit" (Hegel), Marx aims to 'socialise' this philosophical or spiritualist self-understanding through a particular kind of materialistic turn. By this turn, capitalist society, rather than reason, understands itself *and* catches up with the conditions of the possibility of its self-understanding (and even of the necessarily false consciousness about itself).

My thesis is that this turn succeeds through a certain kind of detour. The real subject of Marx's *Capital* is neither immediately the capitalist mode of production nor how political economy (mis-)understood and (mis-)conceptualized it. Marx does not reflect on the capitalist economy in order to present it scientifically and objectively better than bourgeois economists, but he shows the way in which society, under capitalism, becomes reflexive through money and valorisation and objectifies itself, as it were, in an unconscious, automatic way. The aim of the critique is thus to show how society, by virtue of capitalist money, can identify its own relations or, more immediately, *with* its own relation. Thus, if critique in the sense shown wants to reconstruct its own conditions in the criticized capitalist society, it has to reconstruct money on the one hand and the valorisation of value on the other hand. This en-

tanglement between money and valorisation is the 'place' where, simply put, the capitalist economy identifies its – or *with* its – own relations, and it is this place of identification where the whole capitalist economy revolves, as it were, around itself. Consequently, it is this 'place' of society's self-identification that critique has to identify and to occupy, as it were. Put simply, it is from the standpoint of capitalist money that critique can reflect on how society, in an unconscious way, reflects itself and, at once, objectifies and presents itself – and by this, critique encounters its own conditions.

1. Marx's Critical Distinctions

In *Capital*, Marx does not develop the categories of the capitalist mode of production through external definition, nor through empirical observations or historical reconstructions. His critique, rather, is, as especially the German so called New Marx-Reading has pointed out, a logical-systematic development of the fundamental categories: commodity, labour, value, money, etc. However, the mode of determining these categories – and what distinguishes it as *critique* – is negative. Instead of defining their properties, Marx develops their common political-economic relations and mediations, through which the relations are established in the first place.

Since the individual economic categories are determined by their common relationship, each individual category is split and contradictory in itself – and this is precisely what Marx must show through *critical distinctions*. These distinctions, therefore, are not analytical but rather come into being by their social mediation and social relations,

which are sublated by the categories themselves. They are internally split so that they emerge as both a mediated social relation *and* an individual category with certain inherent properties. This is why the social form of their relation and mediation has to be reflected like a property of labour power, of a commodity, of the means of production, etc. – while the relation and its mediation as such has to be reflected as *value*.

Marx begins the first volume of *Capital* by exposing this inner division and the contradictory status for two fundamental categories, labour and the commodity.⁸ Both have a double character, namely, they have a qualitative and a purely quantitative side, *value*. But not only do these fundamental categories have a double character, the inner division and double determination splits and determines the economy as a whole, which is, on the one hand, a qualitative material reproduction process and, on the other, an abstract quantitative process of valorisation. To develop this thoroughgoing double character, Marx makes a number of further distinctions, above all through the concept of labour: between “concrete” and “abstract labour,” “necessary” and “surplus labour-time,” “dead” and “living labour,” “labour” and “labour-power,” etc. Finally, the wealth of the capitalist mode of production is doubly determined: it is material wealth and an “enormous collection of commodities.” while also being a wealth that is a purely “quantitative accumulation for the sake of accumulation.”⁹ Only at the end of *Capital*, Vol. I, does the historical and logical origin of these distinctions and their double

character occur: they come into society by processes of radical separation, the separation of producers from their means of production.¹⁰ By this separation, we witness the historically new and specific capitalist status of “labour-power” and “capital,” each exposed to the necessity of a common, mutual, productive valorisation, which reproduces themselves as well as their capitalist relation(s).

However, although critique has to reconstruct its conditions and ‘place’ itself in these distinctions and thereby fall into mediations and their capitalist relations, hence into *negativity*, there is a place where all these distinctions, their mediation and their common capitalist relation, fall together, a place where it seems as if the social relation itself, although as such a negative being, becomes reflexive. It is money, or more precisely, capitalist money, that differs from all pre-capitalist forms, because it is only under capitalism that money becomes the ‘place’ where, or through which, social relations are reflected and become self-referential.

2. The Standpoint of Critique: Capitalist Money

Marx does not criticize the capitalist mode of production from the standpoint of science, not even in the sense of a critical science. Rather, he subjects science to a self-critique by showing that, in capitalism, the standpoint of knowledge concerning the distinctions and the double character of the categories of political economy – hence about the inner relations and coherence of society, and knowledge about its objectivity – is not that of the subject of science, at least not at first, but that of *money*. It must

⁸ Karl Marx, *Capital: Critique of Political Economy Vol. I*, in, *Marx and Engels Collected Works*, Vol. 35. Digital edition (London: Lawrence & Wishart, 1996), 45 ff.

⁹ Marx, *Capital*, 591.

¹⁰ *Ibid.*, 704.

belong to money because money both mediates social relations and realises them through, or better, *as*, quantitative values. It is hence money that brings, through this quantification, social objectivity to appearance. Yet money also, by this quantification, withdraws from individual subjects the very same relation it mediates, returning to the subjects in the immediacy of quantitative magnitudes the 'knowledge' of their own both realized *and* vanished social relations. Thus money, in capitalism, becomes the supra-individual subject for the same objectivity that it realizes and mediates and thereby constitutes in the first place; but this supra-individuality is an "automatic subjectivity"¹¹ without conscious, which, with the objectivity, it realizes at once the negative essence of a withdrawn and vanished mediation. In short, the supra-individual subject realizes the *unconscious* of the capitalist society. The task of critique is hence to reconstruct this negative essence that money produces by mediating the same social relations that are *given* to our thinking through values in a way that is as immediate as it is literal.

Marx thus determines society via a detour, namely by showing that it is not science that accomplishes and clarifies the distinctions in the categories of labour and commodity or in the economy as a whole, nor is it the individual subject or, like in Hegel, a supra-individual Spirit. Rather, it is money that divides society into a quantitative and a qualitative dimension and, at the same time, sets such distinctions into mediated relations. Consequently, to understand the distinctions and mediations of power in society, critique must take on the "standpoint" of mon-

¹¹ This term is better translated in the Penguin edition: Karl Marx, *Capital. A Critique of Political Economy*. Vol. I, trans. Ben Fowkes, 255.

ey. A critique of money therefore corresponds to a kind of self-critique of society, quite as if the critique occupied the standpoint that money occupies vis-à-vis society.

Yet, from the standpoint of money, Marx can reflect on how society reflects on *itself* in a way that is as unconscious, overarching and primordial as it is objective. Marx even reflects on a *double reflection* of money, and to trace these two reflections is nothing else than to develop the different functions of money, which result in two main economic forms: the "simple circulation of commodities" and the "money form of capital."

Marx exposes the first reflection through the quantification of the social relations of labour, and that reflection takes on the form of the mediation of commodities as values. The condition for this quantification and mediation are the first main functions of money, "measure of value" and "means of exchange and circulation." By setting commodities into a quantitative relation, by mediating them as values, and by determining the magnitudes decisive for their production by labour and capital, money determines the relations of commodities as if by reflection. Broken by the ideal, authoritative unit for which money stands as a measure of value, and realized by its function as the means of exchange and circulation, money quantifies the relation of commodities, and by commodities the relation in their production, as if reflected through this ideal unit and as if the values present an ever reflected relation by certain magnitudes. It is this overarching and unconscious, but nonetheless objective and valid, reflection that Marx formalizes as "Commodity-Money-Commodity" (C-M-C).¹²

¹² Marx, *Capital* 58–93.

The task of critique is to show that value seems to be an objective, quasi natural property of the commodities, of the commodity form, but that these values themselves are coming into being by money's quantification of social relations; commodities are always-already placed and mediated by money, as in an unconscious reflection. Money becomes the supra-individual subject of a social relation that becomes its object by objectifying it in the first place, and to reveal this social mediation done by money is at the same time an implicit and immanent critique of the philosophical conception of mediation which traces mediation and the constitution of objectivity back to understanding, reflection or concept and "Spirit." Or rather, money stands *in place* of such a supra-individual, overarching subject that constitutes objectivity, replacing what in Kant is a "transcendental subject" and in Hegel an overarching "Spirit," and, in classical economics, the rationality of a "homo oeconomicus."

However, this simple reflection accomplished by money in the form of "simple commodity circulation" is overtaken from the outset by a second reflection, in which money itself becomes reflexive through its capitalist self-reference. For, money not only quantifies and determines the relations of production by the commodity-values it realizes and mediates, but money itself has been invested and converted into the two elements of this production, labour-power and capital, and through money, realized values also return back into these two elements of commodity production. By this, money not only becomes the passage of the presence between past valorisation and its own future, money also, by being constantly convert-

ed back into the elements of commodity production, becomes, in an unconscious way, reflexive through its capitalist self-reference: "Money-Commodity-more Money" ($M-C-M'$).²³ Thus, the magnitudes realized are reflected by money's self-reference in such an unconscious, automatic way that the valorisation of labour-power and capital becomes decisive for themselves. In a word, money, by its functions and its capitalist self-relation, becomes a proper *technique* for capitalist society, a technique for the productive valorisation of its own social relations.

To show this technique, critique must not simply take on the 'standpoint' of money to reconstruct money's form of social mediation. Critique must rather point out which standpoint money *itself* must occupy in capitalist society. It is the "standpoint" of *time*.

3. Money as the Placeholder of Time

In capitalism, money constitutes an "economy of time"²⁴ by asserting finitude in its most universal, pure and negative form, namely through *quantification*. Through capitalist money, material (re-)production is organized by, or as, quantitative magnitudes, and by this, a whole and true economy of time emerges. Critique, then, has to determine how money can occupy this place of quantification and, by this, literally stand in for time and occupy a universal, negative, yet impossible place.

In his famous "value-form analysis," Marx shows right at the beginning of *Capital* how money can occupy this place

²³ Ibid., 157–186.

²⁴ Karl Marx, *Grundrisse: Manuscripts*, in Marx and Engels Collected Works, Vol. 28 ((London: Lawrence & Wishart, 2010), 109.

of quantification. The analysis shows that by excluding one commodity from all others, this one commodity becomes the “universal equivalent,” which in turn sets all other commodities into one and the same identical relation as values (thereby giving them the status of commodities in the first place). Thus, money literally stands for an ideal, authoritative unit of value solely qua exclusion, solely by being excluded from the same commodities whose relation, in turn, thereby becomes the object of quantification. This single commodity, by its exclusion, becomes the “money commodity,” which stands for an ideal unit as the measure of value and exposes all other commodities to their realisation and mediation as values.

This entanglement becomes real by money’s function as a means of mediation and takes on the form of the circulation of commodities, the “simple reflection” C–M–C shown above. In order to show in which way money enacts an economy of time by quantifying social relations, the quantification by an authoritative unit of value as well as the transmission and valorisation of quantitative values would have to be translated into time. The first two functions of money – as a measure of value and as the means of its realisation and transmission by exchange and circulation – are the entry point to show the way in which quantitative relations correspond to temporal relations and how money, by fixing an ideal unit of value, opens up this economy of time.

As far as the measuring function is concerned, the money commodity, by its exclusion, not only fixes an ideal unit of value, but also keeps this unit timeless. Money thereby exposes the entire economy to determination and a reali-

zation that is always one and the same, an identically held and timelessly valid unit; and with this timeless unit it exposes society to the quantification of its relations. It is this quantification by which it holds society to the measure of time in a very practical way: It perpetually holds the entire economy to a measure which, though unchanging, just as constantly realizes all change through finite values and refracts relations into an ever new present through the realization of commodity values.

The practical realization of this quantified time and its present, however, falls into money’s function as means of exchange and circulation. As much as the measure has timeless validity, it is the finite values realized by the means of the exchange function which are decisive for the society. Money allows the commodities to become quantitatively present through the realized values, but while the commodities fall out of circulation and disappear in consumption, the values remain quantitatively present and kept present in money; society’s present and finitude falls into a quantitative existence that can last and be held up in money and kept timeless in a finite-quantitative way. As a means of exchange and circulation, money always refracts a quantitatively perishable time into a certain present, and this time, on the one hand, is present in money in a quantitative-finite way; on the other hand, it is present in the same relation which money realizes in the values of the commodities. It is as if, through values, money holds time quantitatively, both timelessly and identical *in* time. Moreover, it transfers this time by quanta, giving them the form of the circulation of values and thus ensures their constant presence and recurrence.

However, this quantitatively present time is a necessary false immediacy and appearance on the surface of society, as money presents in the values of commodities the relations of their production; it already *represents* the *past* of that very present it releases in values and presents in the sphere of commodity circulation. The crucial point is not this representation of a past production, but that money itself has been converted into the elements of this production, and that the values which money has actualized will return back into these elements. As a measure of value and means of its realization, money only opens up its own self-relation through capitalist valorisation. Marx describes this metamorphosis as the “capital form”: Money – Commodity – Money with a profit (M–C–M’), where -C- stands for labour-power and the capitalist means of production.¹⁵

Moreover, money also ascertains from past valorisation those magnitudes of “average necessary labour-time,”¹⁶ which have become decisive for the further, future production of these very commodities, and hence for the productive valorisation of money itself by its conversion into the two elements of their production. This capitalist self-reference and the ascertaining of necessary magnitudes is the “second reflection” described above, in which money becomes reflexive through the valorisation of value by the forms of labour power and capital. Thus, as much as time exists quantitatively in money, it also exists in these relations of labour power and capital that money not only quantifies via their results, the commodities produced, but

in which money itself constantly gets converted into, becoming a kind of time-spanning bracket for their valorisation process.

4. Labour and Capital as Two Classes of Time

Ever since the event that Marx calls “primitive” or “original accumulation” – the separation of the producers from their means and conditions of (re)production and their valorisation and commodification as labour-power and capital¹⁷ – money, according to Marx, has converted itself into two temporal relations. The first is that of “living” and “dead labour.” It originates with the separation itself, as producers and means not only acquire the new status of labour-power and capital, they also set in power two different dimensions of time: “before” they can quantitatively share it in money, they must split and separate time itself in an immediate sense. More precisely, in their *qualitative* forms there are two *quantitative* elements of a mutual valorisation, and this corresponds to the temporal relations of (1) the living-present and past-dead labour-time, and (2) necessary and surplus labour-time.

The first relation distinguishes time into past and present and sets them in a productive relation. Present time takes on the form of living labour, embodied and subjectified in the commodity labour-power, while its labour-time is creating and accumulating, in the forms of capital: means and conditions of production, its own past. Decisive for the capitalist economy is that the time spent for these capitalist means and conditions of production is *quantitatively* accumulated and stored in their value. And for this

¹⁵ Marx, *Capital*, 157–186.

¹⁶ For ‘socially necessary labour time,’ *Ibid.*, 49f., 55f., 63f., 86, 116f; for ‘surplus-value,’ 177–186, 221–233, 239–243; for the ‘average profit’ pp. 320 ff.

¹⁷ *Ibid.*, 704–751.

dead, or better, *undead*, past quantitative accumulation to remain present, to continue and live on, it must be transferred into new commodities so that the past returns with the values of the commodities realised – and it is this necessity of a quantitative future return of the accumulated past which shapes and forms the qualitative side of capital, reified in its means of production such as, for example, industrial machinery, while to transfer this past as values, in turn, is literally the “job” of labour-power, whatever its concrete labour might be and whatever it produces.

However, this temporal relation of past and present must set in motion a second temporal relation, namely that of “necessary” and “surplus labour-time.” Or rather, past and present right from the beginning come into being by their own overcoming through this second relation: they enter into their relation by an *excess*. This excessive dimension comes into being through the commodity labour-power, which is an ecstatic commodity, as it were, as it is the only commodity that not only produces the value of all others, but also exceeds and transcends itself: it creates more value than is necessary for its own reproduction. To demonstrate this (self-)overcoming, Marx splits labour-time into two parts: “necessary labour-time” is the time necessary for the reproduction of the commodity labour-power, which is compensated by the wage, the value equivalent for its reproduction. “Surplus labour-time,” in contrast, is that part that goes beyond this necessary labour-time, the part belonging to the owners of the means of production for exploitation.¹⁸

However, the technique for the exploitation and appropriation of this part is only given by money, as only money

can quantify and separate this surplus labour-time and give it a detached, independent place of existence as profit. Therefore, on the one hand, Marx had to develop quantified relations and their fall into the “economy of time” to show how surplus-time can be the actual object of production. On the other hand, he had to show that the quantification, mediation and appropriation of these temporal relations are only possible by the functions of money and its capitalist self-reference, and especially surplus-labour, which can have an independent existence only quantitatively in money. Even more, it is as if this excessive part, this surplus time falls *out of time* by the profit that money realises, stores, and accumulates, but this quantum falling out of time can remain and last *in time* only if money is reconverted back into all of the capitalist time-relations, expanding the “reproduction of capital.” Outside of money, time must take on the particular forms of labour-power, means of production and commodities, and although time has its place in money, money is a placeholder only, as for time to exist, money has to quantify it, but money also has to constantly externalize and convert the time it quantitatively stores and accumulates back into these capitalist forms and their relations and economic circles. The ‘place’ of money in capitalism is hence to be ‘only’ this interface of, simply put, society and – in the most immediate sense – *its* time. Money is nothing but a temporalisation by quantification and vice versa.

¹⁸ Ibid., 77–186, 187–316

Conclusion. The Standpoint of Critique: The Place of Money, and the Withdrawal and Unavailability of our Own Social Relations

Critique, if it wants to become a transformative force, or even if it searches, as was shown in the first part, for possibilities of a revolution, must first ask why society can be the object of critique and change *at all* – ‘before’ critique can locate and inscribe itself in the society criticized, it must recapture why this is possible at all. Further, ‘before’ critique can become a transformative power, it has to ask itself what kind of productive power it is that radically transforms and changes capitalist society, but without being in society’s hands, neither for the individuals and their critique, nor for their political praxis and institutions, nor for a political subject like the working class or a social movement. In short, critique must turn into a kind of self-critique by asking why a radical change of capitalism, and above all its overcoming, is unavailable.

For this turn, a return to the concept of critique in Kant, Hegel, and Marx is helpful, as it was the reflexive, self-critical claim of their concept that critique, in the development and representation of the criticized, also had to catch up with its own conditions. In the case of the critique of capitalism, this means to understand the way in which capitalist society can make its own relations its object in an unconscious way and objectively determine, mediate and productively valorise them. This critique succeeds neither from the standpoint of science in the conventional sense nor from the standpoint of labour and the working class, as classical Marxism claimed. It must rather point out how money occupies the place of social mediation and realizes

and quantitatively presents, as it were, the same relations that it withdraws, so that money *is* this withdrawal, a withdrawal that is as quantitative as temporal.

With these social relations, money also withdraws their productive power. Through money, we are given the technique to quantify our labour power and means of production and to set them in a productive, temporal self-relation, and it even seems as if these temporal relations could be used for the different times of a non-capitalist future. Yet, it seems as if these temporal relations, by their dynamics and the increase of their productive power, would lead in the course of time, in a historical progress, ostensibly by themselves, into this development and would virtually prepare another society. Critique thus could rely on a transformative power which is already present in this historical progress.

However, this productive power and its temporality can exist only, on the one hand, in money’s functions and its capital form, and on the other, in the social relations and in the forms of labour power and means of production that money sets in power and masters. The same technique we have with money to use the productivity of our temporal relations, the same technique withdraws this power in money’s value, on the one hand, and in the qualitative forms and quantitative relations of labour power and capital, on the other. Nothing can assume this role of money or replace money, no class, no state or institution, no political or social subject or collective, no movement. Nothing can occupy the place money has occupied by opening and mediating, transforming and reproducing capitalist society, calculating with the same time it presents quantified in economic values.

The paper has shown that the place to criticize existing society and to turn its criticism into the idea of another society shifted from “elsewhere in space” to the immanent contradictions of capitalism and their social progress in time, to, finally, the suspension of time itself. To determine the quandary of critique, the place of critique in fact needs to be addressed in terms of temporality, but differently than in the legacy of Lenin, Luxemburg, Lukács and Gramsci through to Benjamin, Bloch, Adorno, etc. to current post-Marxism. The reflexive place of critique is to set itself on the standpoint of money, to show how capitalist money valorizes labour and capital, and how, by this, capitalism not only produces its own space-time by a ‘temporalization of time’, but becomes reflexive in a primordial, automatic, and objective way through, on the one hand money’s self-reference as capital and, on the other hand, the valorization of value by the forms of labour and capital.

Joshua Clover

Parties of Order Right and Left

Bionote: Joshua Clover is the author of seven books, including *Roadrunner* (Duke, 2021) as well as *Riot.Strike.Riot: the New Era of Uprisings*, a political economy of social movements, with recent editions in Italian, French, German, Turkish, and Swedish. He is a currently professor of English and Comparative Literature at University of California Davis as well as Affiliated Professor of Literature and Modern Culture at University of Copenhagen.

University of California Davis
jclover@ucdavis.edu

Abstract: “Parties of Order Right and Left” takes the right-authoritarian turn (particularly in Central Europe) as an opportunity to reflect on the left-authoritarian turn elsewhere in Europe and “the West” more broadly. The talk pays special attention to the shared faith in policy imposition as the necessary and sufficient mechanism to address social volatility, notably the volatility both expressed and borne by surplus populations and climate refugees. The presupposition of policy solutions even in times of social catastrophe is traced through two parallel texts, Andreas Malm’s *How to Blow Up a Pipeline* and Kim Stanley Robinson’s *Ministry for the Future*, and their shared theory of political violence as policy weapon. It concludes with a discussion regarding the nationalist implications of policy solutions more broadly and the historically specific demand for internationalism against border regimes in present conditions.

Keywords: climate, capitalism, growth, nationalism, fascism, refugee, political violence, policy

This talk begins by naming two limits. The first is what Marx calls “the limit to capital,” which he insists is “capital itself.” For those of you for whom that might seem like an opaque formulation, the significance is this: even as capital is compelled to accumulate just to remain stable, its intrinsic compulsions — the requisite mechanisms through which this accumulation is achieved — in the same movement undermine capital’s own basis for producing surplus value and thus delivering accumulation. Elsewhere, Marx calls this the “moving contradiction, [in] that it presses to reduce labor time to a minimum, while it posits labor time, on the other side, as sole measure and source of wealth.”¹ This is always happening. It is immanent to capital, and in the manner of a dialectical process, even when we see growth we are seeing the destruction of the possibility of growth, in a process I have elsewhere referred to as “the production of non-production,” a process now reaching its end. The end arrives in fits and starts, and is unevenly distributed, but it has broad and profound effects. Chief among these, arguably, is a declining ability to internalize more labor inputs, such that the absolute and relative portion of humans who live outside the life-granting discipline of the wage or its derivatives is growing, in a movement unlikely to reverse. There are other consequences worth naming, such as the decreasing ability for states — which after all draw their budgets from capital’s returns — to

¹ Karl Marx, *Grundrisse*. Trans. Martin Nicolaus (Penguin Books, 1973). Available at: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1857/grundrisse/ch14.htm>

purchase social stability. These are massive particulars. In general, this is something like a total social fact. So, that is the first limit: the end of growth.

The second limit is climate collapse. I trust that this does not require much elucidation, being in many ways more empirical. It would be convenient to say that just as the end of growth is internal to the logic of capital, climate collapse is external, but this is not the case. In some regard we know this historically: the ever-improving capacity for dating anthropogenic climate change now synchronizes it, per the Sixth Assessment report of the IPCC 6, almost perfectly with the appearance of the steam engine and the accompanying demand for carbon burn. But, we can think of ecological annihilation as systematically conjoined with the end of growth. Here is just one case, albeit a crucial case: Capital's decreasing ability to exploit the global labor pool, and its *relative* loss of *absolute* surplus value, leads to loss of profitability for capital as a whole. Preservation of profitability thus demands countervailing measures; crucial among these is lowering the cost of physical inputs, which at least temporarily prevents the rising organic composition of capital even as technical composition climbs inexorably. And so we see massive investments in infrastructure designed to increase the speed and magnitude of resource extraction even as floods cover Pakistan. The same floods will cover Mumbai and Miami, Istanbul and Djakarta, Lagos and London. So that is the second limit.

It may be that all of this is a preface, in that all substantial political discussion in the present takes place within these two limits and in the shadow of their interaction. This in-

teraction often seems to set social fractions against each other. The clearest example of this is the familiar insistence that resource extraction means jobs, as in the case of, say, workers employed on the Dakota Access Pipeline or Nord Stream 2, and thus that climate protection interferes not just with capitalist dynamism but with the needs of labor: a powerful impasse of the present. At other moments the consequences of the two limits run in the same direction, a point to which we will shortly return. Regardless, thinking politics in the present inevitably involves coordinating the two limits, understanding their unity, understanding the balance of particular forces that they set loose in any given circumstance. Were I to move from here to discussing the United States presidency, or the new constitution in Chile, or the deadly wave of violence against transgender people, that discussion would be within those two limits. But I want to talk instead about Denmark. Sort of. I do not think I can speak about Denmark until I first address the authoritarian turn in Southeast Europe that is the grim occasion for our gathering together, so let me start there.

The Eurozone has been, for quite some time, a zero-sum economy. Zero-sum is simply a way of saying "end of growth" from the perspective of competition among national economies. Per the economists Will Bartlett and Ivana Prica,

The Core countries have suffered from secular stagnation as their economies have matured and the autonomous part of their growth has diminished. Their economic growth has been propelled by exports to the rest of the EU leading to structural imbalances within the Eurozone with a trade

surplus in Germany and the Core countries, as the countries in the Periphery and super-Periphery are consumers of Core country exports.²

This is a particularly helpful gloss in that it not only names the zero-sum situation but frames it as a story of core and periphery, reminding us of that curious double circumstance wherein the Eurozone is the capitalist core from the perspective of the globe, while at the same time possessing its own core and periphery. Wealth flows inward without producing new wealth that might flow back outward; the crisis of Greece post-2008 (so dramatic that it drove a nominally socialist government to overturn the absolute will of its people in what can only be called a Policy Civil War) is here exemplary rather than unique.

Of what is Greece exemplary? Several things, but among them, it is worth extracting three features. One, they have persistently provided the figure, or possibility, or threat, of departure from the EU and the Eurozone. While the UK, lacking the conundrum of shared currency, was more able to navigate a departure (even as they demonstrated the almost intractable choreographic difficulties), Grexit is in some sense the original name for the spectre of the breakup, in a scenario that explicitly dramatized the imbalanced flow of wealth across the Eurozone from periphery to core. Two, Greece saw early on during the post-2008 era the rise to some parliamentary power of a fascist party tied to a violent street movement. Three, the portion of the Euro periphery that is particularly exposed to the glob-

al periphery — to extraction zones and sacrifice zones; to the immiseration and warring left behind by colonial demolition; to regions particularly vulnerable to high heat and high waters; to the nations that within the international order serve both as the proletarian states and the lumpen states where the superexploited and the entirely excluded are left to await the deadly temperature of wet-bulb 35° Celsius — is of course Southern Europe, for which Greece is a signal outpost, albeit sharing certain border dynamics with Italy, Spain, Cyprus, and Malta. And it is particularly Southeast Europe that provides a corridor filled with complex interchanges through which refugees make their way toward the core of the core.

To state the obvious, these three features I have identified with Greece are one, under the heading of *nation*. Like the Idea of West, like the Idea of Democracy, these features have moved outward from Greece to the wider landscape. Not that the idea of “nation” is new; rather it is the particular configuration of the nation within our two limits. The bid for economic “renationalization” now stalks the Eurozone in its entirety, called for by parliamentary parties and social mobilizations across the region. Authoritarian nationalisms, more and less violent, light up the map of Europe; Golden Dawn would prove a spectacle for which the hard nationalism of Fidesz was one durable actuality. And this nationalism is *realized* — *made real*, in the most literal sense — at the border: in border regimes, in the treatment of refugees, in the treatment of everyone deemed not adequately *of the nation*, those persons for whom the refugee is the paradigm, and the border the place of placement.

In some sense *placement* is everything. That’s what makes order. It is constitutive of the party of order that they put

² Will Bartlett and Ivana Prica, “Interdependence between Core and Peripheries of the European Economy: Secular Stagnation and Growth in the Western Balkans,” *LEOS Paper* 104 (2016), 7.

things in their place. By “things” I mean people. If capital makes things of people — as Marx suggests in the section on the fetish character of the commodity — then the party of order carries out the work of putting these particular *kinds of things* in their place with brutal zeal. In an ultra-formalist sense, one could almost say that the specific place doesn’t matter as long as everyone is put in one. Hierarchy and subordination are the ends, and more pressingly, the preservation and the extension of *the capacity to subordinate*. There is putting in place, there is *the power to put in place*...and that is the ordinal goal for the party of order.

But I said “almost,” for this abstraction is incomplete. The particulars of placement matter to the extent that they mean to replicate the order distilled from an image of the past whose main character is that it is idealized; the idealization always projects a nation that is healthy — meaning, in command of necessary resources and bursting with youthful energy. That is to say, the nation before the two limits began to appear for it.

Some clarifications are now in order. I do not wish to be seen here as in some implicit way justifying or forgiving the authoritarian regimes and tendencies all around us by suggesting that they are a response to *the problem of the refugee*, and have simply chosen the wrong answer. Both party and refugee are consequences of this changed situation that I have rendered under the shorthand of the *two limits*, the double catastrophe that conjures both new parties of order and growing flows of refugees, a lord and bondsman for the present, laced with fatality.

But we must also clarify the significance of *nation*. The present pressure on the category expresses an extraor-

dinary reversal, a series or reversals, a series of *reversals of reversals*. The increasing unification of global processes under the law of value, even as value production wanes, and the shared planetarily awareness of “climate,” even as it collapses: these put a heretofore unseen pressure on the status of *the nation*.

Nonetheless, I do not mean to exaggerate the role of the state, sovereignty, and so on in the historical drama that I am trying to outline. There is, after all, in this narrative, no nation absent a national economy. In the first instance, the system of subordination and hierarchy, which is one end for the party of order, for authoritarian nationalism, is operative in part because it produces a differential citizenship (and non-citizenship) across which value can flow, abjecting some more than others so as to allow downward wage arbitrage for all. And, in the last instance, the *placement* previously mentioned achieves coherence only within the framework of a political economy. One is *in a place* to a great degree because one is employed, or is within the wage matrix; it is exactly those who are excluded from the wage matrix, those socially surplus, who are thereby placeless, or freed from the bonds of place into the misery of mobility. It is that population surplus to the needs of capital that swells the ranks of refugees, all of which is to say, climate refugees are also political-economic refugees, and the two limits are one.

The climate refugee is one figure over which Andreas Malm and Kim Stanley Robinson meet, in multiple essays and books. In some degree, perversely, they share this with the party of order: the refugee is their orienting subject, or at least one of them. I might even suggest that the

voyagers in Robinson's *Mars* trilogy (the early work that made him a renowned author; I always want to say "the *Marx* Trilogy") are on the one side colonizers, making an actual colony on Mars, but on the other side are refugees, fleeing an Earth whose increasing inhospitability, political and ecological, would become Robinson's great theme.

I want to dwell on Robinson's most recent novel, *Ministry for the Future*, for a few minutes, eventually in relation to Malm's recent *How to Blow Up a Pipeline*. Without contraries there is no progression, and I will try to set forth my contraries before the end. But, before that, I want to insist on the importance of both of these books. Both take on one of the tasks for which books are well-suited but rarely achieve: *entering into thinkability* concepts or visions or politics that have been rendered socially unthinkable, set outside the frame that is ideology.

Malm's book, if you have not read it, is sorely lacking in actual instructions for how to dispatch with pipelines. It means, rather, to take on the taboo against political violence, to mull it over, to reopen the possibility of debate, and at the same time to historicize the question. That is where I am most sympathetic. Any of us are free to offer up our ethical, normative stances regarding political violence, often presented as strategic claims about its effectiveness: a longstanding rhetorical device that we as a civilization have, after millennia, given its proper name, "concern-trolling." Against this, Malm begins from the inarguable position that, on the one hand, we must register the force with which political violence already constitutes the domination of capital; and on the other, that open counter-violence is at this point guaranteed, so we better

have a serious discussion about its practicalities beyond good and evil. This point seems simple, but turns out to be hard to say, and this alone is enough reason to be grateful for the book.

Robinson's recent and epochal *Ministry for the Future* is more difficult to distill into a single function; it is as sprawling and manifold as Malm's is compact and polemical. It is an extraordinary book and I hope everyone will consider reading it. It is not quite what Adorno described as "late style" but has something of that character: a work that, per Edward Said's concise phrasing, declines "the serenity of "ripeness is all" in order to "reopen the questions of meaning, success, and progress."³ Robinson has intimated that it is his last conventional science fiction novel, and it is in some regard a return to the *Mars* trilogy, a kind of coming home wherein the object of terraforming, worldmaking in its most literal sense, becomes the Earth itself. The *Mars* trilogy's Frank Chalmers returns here as his inverse, Frank May, as if to signal the completion of a circuit with its repetition and total change. More wittily, we encounter the late-arriving and unobtrusive character of Arthur Nolan, fascinated by transport and by the vastness of nature, at a remove from social doings, a sixty-something Jules Verne fan who circles the planet on an airship. He is that SF commonplace of the starship captain, here brought back to Earth, peering down with a near-panoptic view. From his perch he tracks the great movements of animals, the nascent plenitude to be spotted in the historical worldmaking below him, something like a view of the whole — coming down occasionally to visit with various characters.

³ Edward W. Said, "On Late Style," *The New York Times* (July 16, 2006). <https://www.nytimes.com/2006/07/16/books/chapters/0716-1st-said.html>

Not a starship captain, then, but the author himself. He is known for short as Art.

Like Art, like late style, the book is at its most extraordinary when it is trying to think the whole, think the interlocking totality that must be confronted in order to address climate change in any significant way. The book's scope and length and multipolar composition — it has over 100 chapters, over a dozen focalizing characters — produce, among other things, a formal argument about the need for this. On multiple occasion and at risk of giving in to the cold charisma of enumeration, the book offers provisional and partial summaries; somewhere around Chapter 89, when the tide has turned, it concedes, "At the meso- and micro-levels, the good projects that were being undertaken were so numerous that they couldn't be assembled into a single list, although they tried." And it tries immediately: "Regenerative ag, landscape restorations, wildlife stewardship, Mondragón-style co-ops, garden cities, universal basic income and services, job guarantees, refugee release and repatriation, climate justice and equity actions, first people support, all these tended to be regional and localized, but they were happening everywhere."⁴ There are other such passages throughout the book, gathering as it goes. They are figured, finally — allegorized, arguably — near the very end, when three billion people share in a moment of neo-religious solidarity with the planet, with each other, and with the possibility of collective flourishing.

For us, stuck here in the straits of the present between the two limits, this need to think the whole, to think about all the things that would need to change for anything to

change, is itself a taboo subject, as we can witness quite easily in the visions even of the ecomodernists (much less your standard issue liberal, whose worldview the ecomodernist represents in hypertrophied form) for whom a future in which environmental catastrophe has been mitigated looks... a lot like the present, but with more solar, and some fields of windmills through which bullet trains wind. One or two fixes and shazam.

Lukács, in his chapter "Class Consciousness" and later in "The Standpoint of the Proletariat," makes heavy weather of the idea that it is the workers of the world, because of their position as the producers both of use values and surplus value — because of their entrainment within the capitalist totality that is social production — who are uniquely positioned to grasp the whole, to grasp totality, and thus to achieve the consciousness necessary to become a class for themselves, a revolutionary class. Robinson, without using the same language, registers that, as the planetary proletariat outstrips the needs of production and is increasingly surplus to its processes, production can no longer be relied on to provide this view onto the whole. But as the orienting force of what Lukacs calls "second nature" wanes — "structures made by man for man," as he phrased matters — *first nature* asserts itself. This captures the truly epochal transformation implied by the two limits and their dynamic interaction. For Robinson and others (Dipesh Chakrabarty is one example), the experience of climate collapse — to which all are unevenly subject even if not equally responsible, and through which "the environment" is disclosed as a systematic unity, indiscrete, human-made — provides the new conditions for the *thought*

⁴ Kim Stanley Robinson, *The Ministry for the Future* (Orbit Books, 2020).

of the whole and the possibility therein of a new and revolutionary class consciousness, particularly among the class of those we might call the climate-vulnerable.

And it is this that brings us to political violence, which is in truth the theme that unites Malm and Robinson's recent works. Their handling of this theme is not identical across *Pipeline* and *Ministry*, and it could not be, given the differences of kind between the two books. They seem to differ on at least one pivotal point. Malm debunks, in coruscating fashion, the book *Why Civil Resistance Works: The Strategic Logic of Nonviolent Conflict*, by Ellen Chenoweth and Maria Stephan. Robinson, on the other, seems at one moment to adopt explicitly the claims of the Kennedy School Professor and the former State Department officer from the Bureau of Conflict and Stabilization Operations in Kabul. "Over the years we saw what worked and refined our methods," Robinson writes. "Violence didn't work, numbers did. That's the secret, in case you are looking for the secret to resisting an imperial power...Non-violent resistance of the total population, or as much of it as you can get. That's what works."⁵

But of course, being a novel, this cannot be reduced to the author producing a truth-claim. The words are given to a nameless narrator reflecting back from the future on the struggle of Hong Kongers to avoid Chinese rule. We should not take it as the book's summary position, even if it arrives at a relatively summary moment. Moreover, *Ministry*, no matter how generically distinct from Malm's text, joins in its materialist approach and thus leaves its ideas of what is desirable circumscribed by actuality. Whatever

⁵ Ibid.

its preferences, Robinson's book knows that open political violence (or counterviolence, really) is coming, is at least for the moment an ascendant historical fact. Moreover, for much of the 100 chapters preceding, political violence is not offered simply as inevitable but as functional, even necessary — from the relatively pacific seizure of the Davos summit, made into a weeklong reeducation camp for billionaires; to various uprisings, assassinations, and lots and lots of *ecotage*; to the brief but freighted kidnapping of the Minister for the Future which is the hinge event of the narrative, if it has such a thing. Even the eponymous Ministry itself, following and perhaps in advance of this event, gets in on the mayhem.

The two books do not simply share an attention to rising political violence in the face of capitalist climate annihilation, however. More dramatically, they offer a specific and total account of political violence — of what it is, and what it is for. The keyword is *terrorism*. The function, the goal, in truth the only possible character of political violence that these two books recognize, is persuasion. It will terrorize the powerful into believing certain things and acting on these newly instilled beliefs — or *acting as if* they are persuaded, which amounts to the same thing. "Kneel down, move your lips in prayer, and you will believe," says Pascal.

What are the acts, what is the religion that must now be practiced by newly *terror-ized* global elites? It is not even *acts* plural, but a single act: *Policy reform*. Here, the two books form a powerful unity in their idea of meta-strategy for climate survival and climate repair. It will require *many* enumerable changes of great and interlocking complexity. They will take place more or less within the present frame-

work of governance and political-economy. The extant states will continue on, with their various ruling bodies. Surplus value, the lifeblood of capital, as best we know, will still come from the same source. Within these axioms, changes will be achieved — as an extension of popular will and desperation — by the imposition of political violence toward empowering a social democratic leadership to enact sensible, humane, equitable, and finally sustainable policies.

Both books, that is to say, imagine that the only salient political violence is rhetorical violence — not in the contemporary sense of *rhetoric treated as a form of violence*, but in the sense of *violence treated as a form of rhetoric*. I promised earlier some contrariness and the time has come, but let me first insist that I do so in a comradely spirit, as an admirer of both books — and that I do so as a way of thinking *with* the books, of trying to push things forward. It is nothing more than I would say to either author, sitting in the back room of a local bar over some drinks.

This account of political violence seems to me needlessly narrowed in relation to the actualities of history, of what is already happening, of what is to come. It is commonly and persistently the case that political violence, or counterviolence, endeavors not to *send a message*, though it may do that as well, but to *bring about a circumstance*. Sometimes people might destroy lots filled with carbon-fired SUVs so that there are fewer SUVs. People are going to shut down toxin-spewing factories to protect watersheds from toxins. *People are going to blow up pipelines so that the oil doesn't flow*. Others may well take messages from these actions, as events tend to be complex and multivalent and

you cannot stop people from cogitating on meaning, but that will not be the main goal or function, the operative framework.

There is much to say about this distinction, or about the inability to recognize one side of it. It is a risk of political theory that all politics becomes theory, becomes a series of signifying acts (magnifying the need for — not a critical political theory — but a critique of political theory). At the same time, the distinction before us is hardly opaque in some dramatic cases. No one (save perhaps the most abstracted of political theorists) thinks that wars, for example, are messages sent to receivers. They are designed to command territory, resources, and populations. No one thinks the Franco-Prussian war nor the Siege of Rhodes was rhetorical.

In short, state-sponsored political violence registers clearly as practical, as deployed to bring about a circumstance: command over territories, resources, and populations. Counterviolence in face of these — various anticolonial struggles offer a good example — are similarly legible. Why then do we encounter this present inability to recognize the same about climate defense? This illegibility may be not so much an artifact of political theory as a historical phenomenon, corresponding to capitalism's well-remarked character of impersonal domination: its own pretense that the transfer of wealth from one class by another is a consequence of decisions made by free subjects, decisions perhaps informed by the distant intimation of violence but still marking a process of appropriation free from immediate seizure. This is the rhetorical violence of capitalism.

I am not sure about this equation to be honest; it's an intuition, deserving of its own inquiry at a later time. There is much to say about this question of political violence within liberatory struggles in the present, and as that is the main orientation of my own scholarship and my interests, it is tempting to continue along that path. Instead, for the purposes at hand, I will instead make a last — or really next-to-last — turn to the context of social democracy itself. This is because, in the end, I think the particular account of political violence I have been drawing forth from Malm and Robinson makes sense only when social democracy, understood as a particular managerial mode for capitalism pressed up against the two limits, is understood as the horizon of political possibility.

Here I will associate social democracy and, for that matter, democratic socialism with what Moishe Postone calls “traditional Marxism,” which “replaces Marx’s critique of the mode of production and distribution with a critique of the mode of distribution alone.”⁶ Robinson makes this explicit in one of the chapters given over to a nameless philosopher or theorist or cantankerous sage who has been, in his few appearances, the book’s prophet of thinking the whole, of totality. It is Chapter 99, the sage remarks that “Everything relies on capital! Please don’t be stupid,” invoking for many readers the work of Marx and more broadly the systematicity of capitalist relations, before glossing this total reliance: “Who has capital, how it gets distributed, that’s always our question.”⁷ Much rests on that “our.” It is perhaps Proudhon’s question, Lasalle’s

question, the question of social democracy. It is not Marx’s question, given that he took capital to be a mode of production, not of distribution.

The presentation of distribution as the only political terrain explains more or less all of the features I have extracted. It explains, for example, any sympathy toward Chenoweth and Stephen’s strategic thesis regarding civil resistance, given that even in the best case, their studies give precious little indication that non-violence is effective in changing modes of production — in transforming a political economy rather than winning some limited gains, maybe swapping out one regime for another, a similar iteration. Those defeats are their idea of victory.

It further explains the faith in policy reform as a route to survival, liberation, and flourishing, since policy is indeed a useful instrument for redistribution, albeit imperfect and limited. But here we must remember that policy did not bring capitalism nor its maldistribution, much less its *inexorable drive* toward maldistribution, into the world — and cannot send it out. Maldistribution will always return. At best, faced with capitalism’s intrinsic and existential character of concentrating wealth, policy can provide some temporary and partial constraints.

Now the *final* final turn. There is something linguistically strange in the idea of preserving climate, ecology, *nature*, and thereby our own existence through policy solutions, given the roots of the word “policy” in *polis*, the Greek word for “city.” *City*, where the smokestack industries took hold, *city*, whose rise tracks the rise of anthropogenic climate change. I do not mean to file a brief against cities

⁶ Moishe Postone, *Time, Labor, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx’s Critical Theory* (Cambridge University Press, 1993), 69.

⁷ Kim Stanley Robinson, *The Ministry for the Future*.

much less take the so-called “anti-civ” position — just to note the irony of *policy*. Its main aspect, as I suggested moments ago, is the logic of constraint. Policy begins at the edge of the city, at the border of the *polis* where it is determined who is and who is not a citizen. For better and worse, policy constrains what you can do and where you can go. It re-forms what is already formed. One cannot make someone free by policy. Even with the legal end to slavery, no one was made free, but that they had previously been made unfree; policy constrains the power to make and enforce that unfreedom. It is a relatively simple matter for policy to constrain us from sleeping under bridges, but policy alone cannot force us to sleep there, but that we first cannot afford housing; it shapes what happens in conditions of wealth and poverty, freedom and unfreedom, but it does not produce these conditions.

The policies in question for us gathered here by our hosts are not the ones imagined by Malm and by Robinson as resulting from rhetorical violence, which are by and large salutary and would be desirable if one believed, in a further irony, that policy-makers were unconstrained in their policy-making and could simply be convinced of shit. Rather, to come full circle, I speak of the policies contemplating the shared subject of Malm and Robinson, the shared subject of Hungary and Greece and Germany and the United Kingdom and North Macedonia: the climate refugee, who is the war refugee, who is the economic refugee. The refugee is, as noted previously, a refugee precisely because they have been catastrophically freed from whatever was binding them tightly in place but not freed from the demands of survival and the desire for flourishing. Now they

must be put in place. And against them, against their free movement, arise the parties of order. The parties of order *put in place*. They put in place policies for the *polis*: they put in place border policies. *Constraint* comes from the Latin term meaning “to bind tightly together,” but it is not refugees who are bound tightly. It is the border itself, that cruel fiction (as Wendy Trevino puts it) which is the pure fact of constraint, the edge of policy. It can bind more and less tightly but it cannot unbind. Policy is border and border is policy.

I began by rehearsing the political economy of contemporary European border policies as a way of thinking together the dialectical rise of authoritarian regimes and climate refugees confronting each other within the unrelenting determinations of the two limits that are the end of growth and climate collapse, driving a provisionally fascist renationalization that poses new or renascent parties of order against the global sway of finance and the planetary tide of refugees. But I cannot end without noticing that it would be incomplete to discuss only the right parties of order. A critical fact of the present is that we have seen this sort of development as well within various precincts on the left.

I promised you Denmark and here we are. It is on nations and governments like this that we are to pin our hopes, I suppose. Their 2020 “Climate Act,” ambitious and enforceable, has been treated as a model for climate policy globally; according to the political scientist Flemming Juul Christiansen, climate policy was the only thing that the left coalition could unite behind. The Prime Minister, Mette Frederikson, a Social Democrat, campaigned on the

Act, and said on that topic, “We’ll be one of the most ambitious parliaments in the world.”⁸

Her other campaign theme was immigration, of course. It was on this topic that the opposition, the reactionary Danish People’s Party, has been strongest. Frederikson navigated a course to electoral success not simply via popular environmental policies but by steering the Social Democrats to meet the Danish People’s Party well more than halfway, establishing policies regarding refugees and asylum seekers that are even by the standards of contemporary Europe extraordinarily... restrictive. Constraining, we might say. Though we might also suggest that they are deadly. This is the left party of order in action.

Denmark, as you will know, is not alone in this — Social Democratic, Green, and other nominally progressive parties across Scandinavia and in Germany, among other places, have shifted toward increasingly restrictive border policies and ascendant hostility toward refugees, sometimes under the progressive banner of shielding domestic laborers from competition. It is a challenge to locate this border policy in relation to the conventional political spectrum. Brexit, which muddied everything, made this clear — as the question divided Labour and the Tories both and was irresolvable by any of the conventional procedures that depend on the left/right opposition.

We can certainly stamp our feet and insist that the appearance of left renationalization and left border regimes arise only because of electoral pressure from right populists and

right nationalists. That is a version of the No True Scotsman fallacy. Or: that is the inner nature of “policy,” of how it comes into being, how it tends toward constraint; per the previous invocation of Pascal, “Kneel down, draft your policy, and you will believe.” Or: all are driven by the same material conditions, the same political-economic compulsions, the same two limits. Climate collapse and the capital’s stagnation will mean there will be surplus populations and there will be refugees, and there will be a zero-sum game in which the Eurozone economy cannot expand its labor pool and intensifying pressure on resources. The redistribution which serves as the alpha and omega for Social Democrats can move in some directions and not others, as long as there is no growth. And there is no growth. Whatever one believes about the contents of various politicians’ hearts, we must concede that Europe is right now developing a boom in left parties of order; this politics, alas, is certain to be a growth market. Against that only a resolute and furious internationalism will do, non-economic, without constraint, beyond policy, beyond both the reactionaries and the social democrats.

⁸ See: Martin Selsoe Sorensen, *The New York Times* (June 26, 2019). <https://www.nytimes.com/2019/06/26/world/europe/denmark-prime-minister-mette-frederiksen.html>

Katerina Kolozova
After Liberalism

(Transcript of a lecture given as part of the School for Politics and Critique 2022)

Bionote: Dr. Katerina Kolozova is Executive Director, senior researcher and full professor at the Institute of Social Sciences and Humanities, Skopje, and a professor of political philosophy at FMK-Belgrade. She has published many influential articles in a number of international journals, as well as several books. These include: *Capitalism's Holocaust of Animals: A Non-Marxist Critique of Capital, Philosophy and Patriarchy* (Bloomsbury Academic), as well as *Cut of the Real: Subjectivity in Poststructuralist Philosophy* (Columbia University Press).

Institute of Social Sciences and Humanities, Skopje
katerina.kolozova@isshs.edu.mk

On the one hand, we have this reality of what is supposed to be the liberal order or the globalized order of the Western tradition of liberal democracy, and what is known to be the modern state. Here I am referring to the civilizational invention, let's say, and an era that began with modernity and the modern state and with it came into being the understanding of the state in terms of what was back then called republicanism and what we nowadays call liberal democracy. So, I could observe this problem with the rise and the spread through globalization of the neo-liberal order, I could see that this so-called liberal order, through the means of its liberalism, basically eats itself

from within. There is a certain implosion or self-destructive movement that shrinks its horizons, its form and its tendencies to what is in fact a kind of authoritarianism. Before we talk about the illiberalism of the likes of Salvini or Orbán, for example, let's remind ourselves of the UK around 2010: The student protests, the reaction there... the austerity, the phenomenon of austerity... so many things that were so recent in the past but have been replaced by other political preoccupations. We kind of tend to forget that these events were in place. The state was pretty strong there in maintaining a certain order in the society that was supposed to abide to a model, whose only function was basically to maintain the economy and the possession of wealth, and distribution of wealth as it was, through in fact, authoritarianism, while using the typical strategy of liberalism, not a strategy typical of the model of liberalism we are talking about – Western liberalism, whereby you are supposed to interiorize and adhere to these principals and believe that in fact you kind of like and agree with these policies and you endorse them... It was very easy back then to see that this is an authoritarian move. Then, we have this kind of lapse of memory for half a decade, and people like Viktor Orbán and others emerge and start talking about illiberal democracy. Because we are talking about Viktor Orbán, it is supposed to be nonsense, right? He is not capable of defining the regime that he is propagating. Well, I went through some kind of a serious analysis. I took him seriously, I took him by his word, and I decided to analyze back in the time when we had a similar regime here, and those regimes are called hybrid regimes. I did a comparative analysis and analyzed his ideology, which is perhaps not laid out in some huge books or

elaborate manifestos, but there are speeches that kind of sketch out what he means by that. And when he surprised Angela Merkel at this press conference in 2015, stating that there is such a thing as illiberal democracy..., I decided that I should take him seriously and really look closely at what he is talking about. Well, what the man was talking about is something that he is actually doing, or something that Erdogan has been doing for a quite a while. In fact, the form of democracy, which is in fact the structure of and the dialectics of, let's say, parliamentarism, is an empty form. In structuralist terms, you can look at it as really an empty form or certain signifier, a structure which is not filled out with semantics, with content of a certain meaning, a particular meaning, and you can fill it up with this or that type of meaning, and it could indeed be democratic or anti-democratic, liberal or anti-liberal.... If you retain the empty form, but the value system behind the so-called democracy, which is supposed to be a more immediate representation of the Citizen or citizenship, if that is kind of evacuated from this form, then you really retain what is technically democracy, this is what I am talking about. But that is the least of our concern here.

The concern here is that what Orbán said he would expunge from this form of parliamentary democracy, was liberalism and liberal ideas, but because we were the left, we were supposed to say nothing about it, because we hate liberalism as well, right? So, what are we to do? So, we started convincing Orbánites, the adherents of Orbán and all forms of illiberalism on this planet, or at least on this continent, and especially in this region of Southeast Europe, where Orbán's influence is really rising, from Slo-

venia down to here, we started convincing the opposition that they are not what they claim to be. They are something else, of course, because it is not about illiberalism it is about this, it is about that... even though they are telling you clearly – we want to get rid of liberalism, liberal values, that's it! So, I thought to myself while I was preparing for a talk in Brooklyn in the United States, where the then to be Democratic Socialists of America invited me to talk, I started to prepare a lecture about this, and it was really difficult to explain what this thing is, illiberalism. It was really difficult to convince them that there is such a doctrine that should be taken seriously and then we were really in trouble finding a language to criticize this phenomenon, because we were not liberals. So, I decided to look at the liberal tradition in the most classical sense of the word. I decided to look up places in Marx's original texts, where he discusses liberalism, and see what his issue with it is, or maybe, and I came to this realization, that Marx had an issue with liberalism for it not being radical enough, for it not being liberal enough... for not being the agency of freedom for humanity in its full sense.

One of the most telling texts from Marx on this issue is, surprisingly, one might not think that we would find most of the material there, but it is the paper on the Jewish family... and the division and the split, basically, between the state and the society, where he insists that there should be some immanent link between the state and the society, and here is his famous formula that, at a certain point of time, the state should disappear as a form of organization, and we should end up with a society, a society with a social contract and all that functions better than the system

of the modern state. So, that is why he criticizes Hegel's theory of the state there, as being bourgeois, because it sustains the split between society and the state. The two ought to have a more organic link. This organic link would enable greater emancipation for humanity as well, according to him there. So, this is kind of early Marx but we find passages that come from the later stage, and all of this archeology of statements, along the lines of this argument that I am presenting about Marx, have been assembled by the French, relatively young, I guess, researcher, Paulin Clochec ... who I was not aware of until I started working on this paper and a couple of other papers on a similar topic. So, let's see how this discourse has been set up since the fall of the Berlin Wall, since the fall of our former socialist states and countries, states and societies: what emerged afterwards, and what type of Western Marxism became the model for us, and, at the center of it, of course, the so-called post-Marxism, and what it is all about?

So, as soon the ideal of globalization rose to prominence and the Neo-liberal global order deterritorialized, as the Deluezians would put it, the entire territory of the globe, so spread on the globe, supposedly being trans-territorial, above the physical, above the geographical—ethereal supposedly... and the Berlin Wall fell, so this all coincides and the end of the history was declared, if you remember, we use to point to when... history reached its fulfillment and we were not supposed to expect anything in the future, which would be a possibly different form of political organization/political system. All of this happened at this time, our societies and states, well our state, Yugoslavia fell apart, and the system that was called socialism or communism

disappeared. So, we started becoming Westernized, "civilized," according to the Western model and we started to, for a decade or maybe more, to avoid Marxism all together as a topic. It was like an improper issue, an embarrassing topic, like a cultural intimacy, a shame. So it was a matter of cultural intimacy that we would avoid it, and wouldn't talk of the matter until it became safe enough. Many of us, of our former republics, or many of the countries that formed that federation, and the neighbors around it, joined the European Union, and some of us are stuck, like us, along the way, but sufficiently stuck in the integration process to consider ourselves to be practically there, so it became safe again to talk about the matter, to utter the word Marxism but from a Western perspective. We kind of did this with some sort of unexamined spontaneity and I thought it appropriate for this occasion to see what stands behind the term "post-Marxism," who coined it, and with what goal and how does this coinage of the term coincide with the neo-liberal global rise and also whether it does indeed overlap with the whole logic of what is happening globally in terms of economy, meaning neo-liberalism, of course, in its global form, of the phenomenon of globalization? Whether these two things coincided, not just coincided but converged, post-structuralism and globalization. And, mind you, this is a period when communism was over, or the attempt of communism in our former states.

So, at that point we, the failed communist societies, admitted our moral defeat and conceded to the "call out" of the post-Marxists, such as Alasdair Macintyre. This is a quote from him: "Marxism had failed morally." Apparently, more so than the West, so we have failed apparently mor-

ally more so than the West. This is my comment to Macintyre. So, Macintyre's critical projects seem to rely on all but Marxism, from what I have studied, and it was boring but I studied him closely. So, Aristotle, Nietzsche, and very little if any of Marx or Marxism, whereas his main charge against Marxism and the charge of its failure, for its failure against it, was stated to be the fact that it remained too, or maybe it became, according to him, to paraphrase, too liberal. His statement is "it remained too liberal," so, mind you, Macintyre, with all of this Aristotle and Nietzsche in the mix there, but with very little Marxism,...he accuses the East of remaining too liberal and thereby failing as a social policy experiment. Therefore, when it comes to the admission of Marxism's failure, there is an overlooked misunderstanding between us in the East, and the post-Marxists of the West. Whereas we in the East have believed for so long that we had failed because of the bureaucratized and alienated state. So, we have believed that to be the reason. Suppression of the freedom of expression, amongst other things, we thought this was the error. If this was remedied, maybe socialism would have survived. Interestingly, the West thinks we were too liberal. So, where as we in the East have believed for so long that we have failed because of the bureaucratized and alienated state, and its suppression of freedom of expression – totalitarianism, to put it simply – Macintyre and his acolytes accused our former political system of the opposite, of being too liberal. Let us note that Macintyre's entire premise is not derived from the assumption that the mode of production had not moved away substantially from the liberal model. This is not his rapprochement to our model that failed, that is – we function through wage labor and commodity produc-

tion. No, this was not what he reprimanded about. His reprimand is that the underlying reason for failure is the *ethos*, morality, of the former communist states. Its morality which has remained too liberal, supposedly.

I think that the whole problem why we cannot conceive any form of revolution or radical change, or whatever right now, is the fact that the discourse we can operate with has its hands so tied by this moralist discourse that it cannot think politically. We cannot think politically. So, this is the archeology of how we ended up at this point. What I am just talking about here, which is happening in the 1980s/1990s, this critique, post-Marxism. So, apparently, we remained too liberal. Apparently, according to Macintyre, insufficient totalitarianism has led communism to its moral failure rather than a historic failure related to the mode of production. Sadly, the Anglo-American interpretation of Marxism's failure, declared almost simultaneously with Fukuyama's declaration of the end of history, has become the paradigm of the global radical left critique of liberalism, based on very little Marx and a lots of Aristotle, as well as very little political-economy and lots of ethics and morality. Then again, Marx and Engels have emphasized repeatedly that communism is not about any form of morality, but rather about social organization, cultural transformation, and, perhaps, moral revalorization that would ensue from an economy, that would not be based on wage labor, as Takahisa Oishi demonstrates in his meticulous exegesis of Marx's original texts — reconstructing a unity out of a rather fragmented argument there. The following statement could not be more unequivocal. This comes from Marx. Then we will arrive at Oishi. So, the fol-

lowing statement that I am about to cite, and that I just labeled as unequivocal, comes from Marx directly in “Capital and Labor.” The “communists do not preach *morality* at all, as Stirner does so extensively. They do not put to people the moral demand: love one another, do not be egoists, etc: on the contrary, they are very well aware that egoism, just as much as selflessness, is in definite circumstances, a necessary form of the self-assertion of individuals,” and without this you do not have revolutionary collective subjectivities. Hence, “the communists by no means want, as Saint Max [they call Stirner Saint Max] believes,... to do away with the “private individual” for the sake of the “general,” selfless man.”¹ Let me re-read it because maybe it is not clear. So they conclude in opposition to Marx Stirner. Hence, the communists by no means want, as Saint Max believes, to do away with the private individual. The communists do not want to do away with the private individual, for the sake of the general. You know how much Marx hates generalizations, *ersatz* abstractions as a question of method.... So, the communists do not want to do away with the private individual for the sake of the “general,” selfless man.”

Oishi’s reading of Marx on the matter of morality as being one of the materializations in the form of social relations of the different modes of production leads to the conclusion that the socialist economic foundation comprised of associations of individual workers, provides the basis for a possible new ethics. This thesis is further explored by Igor Shoikhedbrod in his 2019 publication,² which proffers an

¹ Karl Marx, and Friedrich Engels, *The German Ideology*. Available at: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1845/german-ideology/cho3f.htm>

² See: Igor Shoikhedbrod, *Revisiting Marx’s Critique of Liberalism: Rethinking Justice, Legality and Rights* (Palgrave Macmillan, 2019).

important addition and a further corroboration of Oishi’s main thesis. It is important to note that Oishi undertakes a painstaking task of distinguishing Marx’s annunciations and arguments from those present in Engels’s interpretation, and offers the full and formulaic summarization. He even has a formula. He says “the French version begins with the capitalist mode of production and of appropriation that corresponds to it, and omits the free workers.” This is from the French version of *Capital*. “The present German and English versions were written or modified by Engels. As far as we can distinguish a mode of appropriation from its basis and understand it in its context, we cannot agree with Dühring more. Individual private property, as founded on the labor of its proprietor, is negated by capitalist private property.” We are talking about properties, but they are of a different form, and this is enabled through law and legality. So, “individual private property as founded on the labor of the proprietor is negated by the capitalist private property, which rests on the exploitation of alien but formally free labor. And, then by individual property on the basis of cooperation and a free workers’ possession of the income of the land and the means of production produced by labor itself.” These are quotes from Marx that are put together in a paraphrase of Oishi’s, offered in this quote I am reading. So, thereby we arrive at something that he calls social property. So, he proposes the following – let us formulate this and compare it with that of Engels. He kind of puts Marx against Engels. Marx – individual property equals social property, negates common property... It is the opposite of equal. Engels – Individual property is not equal, negates in a way social property but it is equal to common property.... So, a very different equation here,

Marx and Engels, thanks to 3 different...one original and German and 2 different translations.

So, Oishi's philological and philosophical reconstruction of Marx's argument seems to me, as someone who was born and reached adulthood in Yugoslavia, more in tune with what I remember my former country set as its horizon and where our collective post-communist self feels, at least in a predominant fashion, to have failed. In other words, more liberty would have been considered as bringing us closer to the communist ideal through the form of self-management, characteristic of the latest stage of Yugoslavia's economic development. Such spontaneous interpretation or reminiscence on my part would be in line with Paulin Clohec's brilliant analysis of Marxist's liberalism, which manages to downstream what Marx sought to accomplish through his critique of bourgeois liberalism whilst full radicalization of the most basic tenet of the liberal ideal, that of liberty embodied by individuals and collectives in an inextricable manner. So, the one and the other, the individual and the collective are two sides of the same coin that is called liberty. The one does not cancel the other. So, the very possibility of criticizing liberalism and liberal values, while having a different and even an opposing reference in mind. So, we use the term but we think of different things, when the left and when Orbán criticizes liberalism... So, ... having an opposing reference in mind speaks of the fact that the notion is multifaceted and embedded in different political traditions and doctrines. For example, Victor Orbán's attack on academic liberties, because they are unpatriotic, sponsored by George Soros and seeking to undermine the European civilization, is incomparable

with the Western progressive left's critiques of liberalism that seek to radicalize individual, gendered and multicultural self-expression. So, we are using the same term but thinking different and even opposing things, which is a testament to the fact that the term itself and its intellectual traditions are multifaceted and complex.

Returning to Marxism, let us note that what Marx and his disciples have been tackling all along is the possibility to imagine freedom, liberties and arguably rights as well as *Das Recht*, as in rule of law, in communism as well as engage in critique of bourgeois liberalism. It seems like Marxist scholarship has been able to conceive of some generic notions of freedom, liberty and of a sublated (*Aufhebung*) version of liberalism, emerging from the contradictions of capitalism and bourgeois society in a dialectical and historically determined manner. If such a generalization is inapplicable to the entire legacy, or to all of the legacies of Marxism, it certainly is, I would argue, applicable to Marx's own writings. I'm basing this argument on the convincing exegeses of authors such as Oishi, and Clohec, to name only a few. But also on Marx's oeuvre itself and, in particular, some of the writings that I have mentioned, some coming from his earliest stage, others of the later stage. For an example, *On the Jewish Question*, *The Holy Family*, *Grundrisse*, but not only those... so, we are thus brought to the matter at hand and its context at the turn of the third decade of the 21st century, in an era of rising illiberalisms, authoritarianisms, or populist authoritarianisms as they are called, but I don't think that they grasp the definition. So, in an era of rising illiberalism of different sorts and possible further suspension of rights, due to phenom-

ena such as the prolonged Covid-19 pandemic, or maybe other pandemics in the future, or some other global states of emergency. Are we not then faced with the challenge to defend some very generic freedoms such as the freedom to move? How are we to do so, beyond the already irreparable language of liberalism? How are we to do so without or beyond the reach of liberalism because it is irreparable? Can we speak a new language of freedom and of specific yet rather general liberties? And, is it possible to do so by way of discarding the entire history of liberalism and its fundamental concepts? This is a question. To be clear, I am not advocating for the unreasonable defiance of, for example, the pandemic's containment or control, or anything of its sort, or anything that can be likened to this situation. I am not saying that we should put our right to freely displace our bodies and enjoy social and physical interaction at the expense of the collective health.

My warning is that the now, hopefully, past pandemic, or similar situations on a global scale, can be abused in order to limit some of said basic and apparently generic forms of freedom. In fact, warnings of abuse of the pandemic for the democratic backsliding and the imposing of an authoritarian rule have arrived as early as in the spring of 2020 by a Swedish institute that followed this phenomenon, whether the state of exception was being abused in Europe. Therefore, we could say there is a twofold pressing reason to invent a language of a freedom that would transcend the confines of liberal traditions, both affirmations and its critiques as aspects of the same historic given. Furthermore, Marx's radicalization of the liberal core found in the discussions of the young Hegelians, as

demonstrated by Paulin Clochec, and as taken beyond the bourgeois status quo and its material economic foundation, provides the means for it. We could build on exegeses such as that of Clochec or other similar authors, and there are not many of that kind, but still they exist. In order for such a radicalization of the concept to take place, one ought to create the conditions for the first prerequisite to take place—the transformation of the mode of production, whereby the means of production would be seized by associations of individual-producers. For example, this is only an example... the point is that it must start from a kind of a transformation of the modes of production. If at the present points in time, such a possibility seems utopian, let us recall that Marx himself argued that the associations of free producers could appear within the capitalist model. Namely, in the first volume of *Capital*, Marx states that individual private property is the foundation of small scale industry and the small scale industry is a necessary condition for the development of social production and of the free individuality of the worker himself. The expansion of the small scale industry of associations of free workers would deepen the capitalist contradiction and so the contradiction is in place. It may not be the transformative paradigm but they could deepen the contradiction within the capitalist state as it is, and finally lead to its resolution and to a transformation of the political economic paradigm.

Such very material freedom is premised on the mere physical freedom of movement and establishing social relations. It is a historical struggle, but I do not see a reason to view historical transformations and progressions as necessarily linear. Therefore, reclaiming the language of liberty

in the face of rising authoritarianisms and the transformation of the mode of production could take place by following the laws of both synchrony and diachrony, as the structuralists would put it, as Claude Levi Strauss would put it. If the present paradigm is in crisis and the germs of the new possibilities emerge from this very entropy, islands of potentialities exist at both the economic plane as well of that of social relations. Both of them seen as unequivocally material.

Zachary De Jong

The Withering away of which State?

Bionote: Zachary De Jong is a researcher and graduate student at the Institute of Social Sciences and Humanities, Skopje. His research is focused on examining Marxist and materialist conceptions of what a post-capitalist or communist society could look like going forward. He has published an article on this topic entitled: "Reimagining the Oikos" (Identities: Journal for Politics, Gender and Culture).

Institute of Social Sciences and Humanities, Skopje
zach.d.dejong@isshs.edu.mk

Abstract: Communism and the state share, historically, an intrinsic link, so much so that, at least in North America, state control, totalitarianism, and communism have become practically synonymous with each other in general parlance. Marx, and countless Marxists after him, however, advocated for the disappearance of the state, taking aim at the state's role, and complicity in, forwarding and perpetuating class inequalities, and the entire structure of capital itself. In this same sense, the state can be seen as a form of meta-structure, reinforcing through law, force, and ideology, the internal logic of capitalism itself. Thus, while also exploring what the state as such is, this talk will ask: what then does the disappearance of the state mean today, how do these forms of hegemonic control function across a wide range of variegated contexts, and through what modes can we resist them?

keywords: materialism, state, post-capitalism, anti-idealism

The word state itself, at least in English, is a term whose political meaning, however nebulous, is entirely taken for granted. It is common to conceive of the state as nothing more than the ruling body (and the diverse amount of bodies therein) of a particular territory. That is, the entire structure of governance and control, whether it be through law and force, or, simply through the force of law itself. Yet, the origin of the word (again in English) is very definitive. The word state derives from the Latin word *status*, which simply means "condition or circumstances." In turn, *status* itself derives from *stare*, "to stand," or to be "permanent." Thus, at its origins, the state can be seen, at least in an abstract way, as a permanent perpetuation of current circumstances, or, as it were, the reproduction of a particular set of conditions, and thus also the divisions therein. It is also crucial to note from the outset that the state is materially determined. That is, that the state cannot be simply seen as divorced from matter, rather it was and continues to be distinctly created, artificially created. Here, we should oppose, as Katerina Kolozova does, Hegel's abstract notion of the state, which itself relies on a form of abstract subjectivity, whereby the material world is subsumed, picked up, into the real world of thought, the in itself, for itself, for us. This dematerialization results in an absence of material politics, which often leads us into a politics of recognition (which is embodied by philosophers such as: Axel Honneth, Charles Taylor, Jürgen Habermas etc.). This recognition, if not submitted to material practice, however, amounts to nothing more than a form of individual voluntarism. This is precisely why, as Walter Benjamin states in regards to the rise of Fascism:

Fascism attempts to organize the newly created proletarian masses without affecting the property structure which the masses strive to eliminate. Fascism sees its salvation in giving these masses not their right, but instead a chance to express themselves. The masses have a right to change property relations; Fascism seeks to give them an expression while preserving property.¹

Benjamin's critique is also true, in a certain sense, of liberalism— not in the radical or originary sense, however— as well as particular post-structuralist discourses, which insist on the primacy of individuation. This is not to say in any way whatsoever that post-structuralism carries some form of fascist seed. Benjamin was of course writing in a very particular historical (and as such materially constituted) time, but rather that the emphasis of the rights of subjects has moved away from real material change, into more abstract and diffuse forms of change in which representation and recognition have often taken a primary role. I am also here not rejecting the progress, and liberating aspects of much of post-structuralist theory, but rather simply pointing out the danger of the hierarchy itself. Especially as identitarian politics can take on their own form of discrimination, producing and ruling by cultural and social capital, and, as such, running the risk of doing away with more broad and universal conceptions of change.

It follows rather naturally from this, and we will again return to this later, that a Marxist critique of the state cannot simply be an abstract critique of an entity, but rather a

concrete critique of actually existing material social conditions, which are produced and reproduced within a given state of affairs, by a given body or series of bodies. Thus, the title of this talk, which summons Engels famous dictum, already implies the withering away of a body and a reproductive function, or, the bureaucratic management, violent control, and ideological components of a global capitalist society (itself of course a term that could be unpacked). State in this sense is also then a meta-state. However, we should not be so quick to reduce the state to either point, as either the ideological mass, or the violent and organizing governing body.

As Marx has famously shown, capitalism itself, and thus capitalism as form of state, or at its lowest possible form, a key component of the state's organizing principle, is itself formed on primitive accumulation, acquired through legal thievery. Indeed, there is nothing fundamentally illegal about capitalism itself, capitalism is the result and generator of its own laws, of its own internal drive for growth, exploitation and division, which is entirely linked to the state. According to Marx, primitive accumulation required an almost arbitrary interference on the part of the state. Arbitrary here not meaning accidental, or without purpose, but rather devoid of any true universal reasoning. Or in other words, it was neither a natural nor equal process. Indeed, it is critical to maintain, as Kolozova does, that "there is no such thing as a natural or apolitical economy. The economy is always already political, as it is the economy's material core of power, control, and its main mechanisms – i.e. exploitation and oppression."² It is crucial to take from

¹ Walter Benjamin, "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction," in *Illuminations*, ed. Hannah Arendt, Trans. Harry Zohn (New York: Schocken Books, 1969), 19.

² Katerina Kolozova, "Philosophy as capitalism and the socialist radically metaphysical response to it," *Labyrinth* 19 (2017): 54.

this two things. Firstly, the modern conception of private property, and with it an intensified division of classes was carried out by the state itself, under what Marx deemed an act of “ruthless terrorism,” that is to say, the state and capitalism are always-already tied together. Secondly, that the entire structuring of capitalist society, at its core lever, is anchored by a form of legal fraudulence. Not unlike the concept of State Capture in relation to illiberalism as expounded upon by Katerina Kolozova and the Institute of Social Sciences and Humanities, Skopje. Lawlessness is indeed the law, which is also why, in a certain sense, merely legal changes within the state offer little recourse to more radical forms of change. Crucially, this means that if we are to reimagine what a post-capitalist society could be, what governs what a post-capitalist society could be appear as, it is also necessary to dissolve the state itself, the state which is always-already a state of permanent exception, which is grounded and reinforced by the reciprocal relations of capitalism to the point where it is almost impossible to parse where the state ends and industry begins. The state and capitalism appear, at this point, as nothing more than a pornographic display, a beast with two backs, where everything is constantly exposed, and yet this very exposure appears almost as a mutual cover up.

Shifting now to the notion of subjectivity and state apparatuses, I would claim that the state and subjectivity are both intrinsically and extrinsically linked. Intrinsically in the dual sense that a subject is (at least partially) interpellated, or to speak more generally, formed by the ideological and non-ideological (in the sense of not merely ideological) aspects of the state, while also contributing to the formation

of the hegemonic function of the state via the willingness of the subject as such. In other words, interpellation is neither a directly one-way function, nor is it determined in a way that exceeds the subjects who are said to be interpellated as such. Extrinsically, as Karatani points out, the state is self-alienated from itself as a form of global actor, what we could also call a sort of global externality, which grants it internal legitimacy and in turn allows for national subjects, for state subjects, as well as subjects of value. Now, if we look at Althusser’s foundational text on the issue of *State Apparatuses*, we immediately observe a clean distinction between two forms, Ideological and Repressive. To state it in a somewhat tautological fashion, Ideological State Apparatuses function ideally, that is, according to the reproduction of the *eidōs* of the state itself, and, as it were, the states’ complicity in the functioning of capitalism. The subject, who, to borrow Lacanian language, acts as the detritus of being, as a sort of empty husk, but who nonetheless has the freedom to revolt, accepts their posturing as naturally internal, while nonetheless ‘voluntarily’ engaging with these apparatuses themselves. This process of interpellation therefore entails the dematerialization of the subject as such, and its retransformation into an ideal structural effect which is nonetheless, in the last instance, nothing more than matter itself. That is, the subject in this sense becomes an ideal ego of the state, and its ego ideal is reciprocally constructed. Repressive State Apparatuses, however, are direct forms of oppression qua violent actions from the state, they are direct material interventions into the bodies of the citizens, the subjects who refuse to be proper subjects; if they do not relinquish their matter it will be beaten out of them until

they bow at the bloody altar of capitalism and state. Here, it is also crucial to clarify, as Althusser himself does, that ideological state apparatuses do not belong to the state qua legal governing body, but rather are the result of the ruling class, of the bourgeois class. The reason this distinct relation is so crucial is because the implication is that any withering away of the state would, or at least could, also automatically signal the withering away of the ruling class. However, it simultaneously raises the following question: if the ruling class were not in fact the bourgeois, or perhaps more accurately, if class distinction as such did not exist, would the ISAs themselves inevitably reflect this, reflect this new relation? In more general Marxist terminology, we could ask: can the superstructural effects of capitalism be shifted into superstructural effects of the working class? Here we should be wary about falling into the trap of the naïve distinction between base and superstructure, as well as being overly optimistic about any form of state, or ideological apparatus. However, this not our main point.

In a similar fashion to Althusser, the State in Badiou is also conceived of as a meta-structure. The meta-structure of the State does not simply secure presentation, but actively works to prohibit any form of rupture or event, that is to say, any possible form of radical change. In Badiou's language, the State reduces all possible change to the constructible, that is, what is constructible in a given situation. Everything is always-already subsumed into the lexicon of the ruling order, or, in this case, the order of capital. For Badiou, the mode of resistance to this is dependent on subjective intervention. A subject being the embodiment of a universal exception, that is, that which exists but is

not reducible to the current situation. Similarly, for Badiou, a work, as opposed to waste, is an infinite relation that grounds the finite situation itself. Infinities are themselves infinite, and function as a hierarchical index of the ascension towards ideals. That is, work is defined by the universal overcoming of the particular hegemony of a finite situation, a situation which is only capable of producing waste products. A work is incorporated by subjective action, subjective not referring to any individual subject, but rather the mass who dares defy the order as it is, the order which is dominated by the infinite finitism of capitalism. A work is to be carried out through a careful and structural procedure whereby the truth of a situation, what exceeds the situation through formal subtraction therein, is discovered and transmitted. We could say then, that what it requires is a certain novel syntax, a syntax which adheres to the real of the situation, but does not stop merely on the level of transmission. Political syntax is, in the strong sense, akin to revelation, but also revolution. The subjective embodiment of a political work is nothing short of the dismantling of an entire order through the universalization of the means of production, and the creation of new forms of thought. However, we also encounter here the issue of the idea as an idealist category. For Badiou, the idea must be resuscitated against its idealist version. That is to say, we cannot reduce ourselves to mere minor changes, but must assert the idea of communism, of absolute and international commonality, this, however, also has its direct opposite side, which we will explore momentarily. With that being said, and although we do not have the time to go through it now, it is worth noting Badiou's use of the concept of the idea, and indeed mathematics in general, most certainly needs to be questioned

Returning to the question of State Apparatuses: If the state is not simply a legality according to Althusser, then what is a non-state apparatus which serves the same principles of the state itself, that is, the reproductions of the conditions of capitalism, and the reproduction of the reproduction of ideology. If we look at the apparent phenomenon of manufacturing consent, made famous by Noam Chomsky, we can immediately notice something peculiar that's going on in today's media (something Chomsky himself later admitted). If the media is meant to be an ISA, and yet, what is under constant attack is in fact main stream media itself, then what precisely are those other outlets, podcasts, blogs, etc. We see here how the full meaning of state (as *status*) must extend far beyond the narrow confines of a particular organizational structure, and must instead be seen primarily as an entire mode of organization itself. This is precisely why Foucault states that:

We can't defeat the system through isolated actions; we must engage it on all fronts – the university, the prisons, and the domain of psychiatry – one after another since our forces are not strong enough for a simultaneous attack. We strike and knock against the most solid obstacles; the system cracks at another point; we persist. It seems that we're winning, but then the institution is rebuilt; we must start again. It is a long struggle; it is repetitive and seemingly incoherent. But the system it opposes, as well as the power exercised through the system, supplies its unity.³

³ Michel Foucault, "Revolutionary Action: "Until Now", in Donald Bouchard (ed.) *Language, Counter-memory, Practice: Selected Essays and Interviews* (New York: Cornell University Press, 1977), 230.

That being said, these disparate and varied modes of transference must not make us lose sight of the more traditional notion of state itself. That is, the state as the securer of the means of production, or, at the very least, that which allows for, and promotes, a particular form of unified organization, even if this organization is itself diffuse. This is why we should not be overly tempted by Foucault's anti-hegemonic conceptions, or in other words, his insistence on the absence of a core, quilting point, or real generator of ideology and power, be it capital or otherwise. De-centering power, rendering it nothing more than a series of interconnected processes, inevitably leads to a form of forgetting, as if such and such power relations existed *ex-nihilo*, without having direct reason. Reason in this sense being the logic internal to the preservation of an idea, in this context the idea of capital, or, even more simply, the idea of value.

A perfect example of this is Covid-19. So much of the philosophical and theoretical discourse surrounding Covid had to do with the diffuse and rhizomic nature of the virus, of its status of being both dead and alive, or undead even. Yet, what the Covid era showed, no matter your opinion on the regulations and responses themselves, was a direct, unequivocal abuse of state power, in contra-distinction to not only democratic values, but the democratic count itself. The crushing power of the state, of the permanent state of exception imposed upon citizens, turning them into subjects of, and subjected to, the state, while simultaneously creating diffuse effects and inevitably establishing and creating modes of micro politics, of micro-inequalities, was nonetheless carried out by a form of mega-state,

a conglomeration of individual states, of individual exceptional states. A prime example of this, as well as a prime example of the relations between Althusser's classic distinction between ISAs and RSAs can be seen in the violent reaction against peaceful, largely working class protesters in Canada. Not only were the protests deemed to be racist, fascist even (an ideological reductionism and Othering), but Trudeau attempted to employ the War Measures Act (which he politely referred to as the emergencies act instead), which had not been deployed since the terrorist act of the radical Quebecois group the FLQ. Likewise, he literally froze (or attempted to) the assets of those who refused to desist (a clear sign of repressive economic violence). Now, why was this an emergency, what was the emergent dilemma? The answer is simple; it is precisely the loss of profit. Now, of course there were other jobs at stake other than the truckers', but this was nonetheless an anti-democratic suspension in which the will of the minorities, representing the universal majority, was immediately stifled. Here again, status as *status* is critical. They were meant to remain silent, to, and again I will reference Foucault, act as "docile bodies" who were meant to reproduce a machine, yet their absence of work, in a completely radical way, was the dismantling of part of the machine itself, a revealing of its fragility. The class divide is something that can never be forgotten during this era. It was, if not the crystallization of, then at least the pulling away of, the thinly veiled curtain pretending to hide the complicity of capital and state. According to a Financial Times article from 2021:

As the virus spread, central banks injected \$9 trillion into economies worldwide, aiming to keep the world economy afloat. Much of that stimulus

has gone into financial markets, and from there into the net worth of the ultra-rich. The US Federal Reserve, for example, has put \$8.1 trillion into the economy through quantitative easing, about one third of gross domestic product. The total wealth of billionaires worldwide rose by \$5 trillion to \$13 trillion in twelve months, the most dramatic increase ever registered.⁴

Now, this ideological move is not reducible down to purely economic qua monetary oppression. Rather it is always based on an idea, on the Idea, as the Idea as *eidos*. In capitalism this Idea that stands over and above matter is value, pure value. If we look at the radical right thinker Aleksandar Dugin's analysis of Putin in relation to the state and sovereignty (far before the current invasion of Ukraine) we can see this conceptualization of the Idea perfectly: "As both the formal and informal pinnacle of the power pyramid, how could anything exist above Putin? Inherent in the very notion of sovereignty is that above him stands no other institution of authority. That is the point. So what exists above Putin, if everything (in Russia) exists below or beside him? The idea stands above."⁵ The idea always stands above matter, it makes matter subservient to it, it is, in a certain sense, that which cannot be questioned, that which embodies the real real of any given situation and holds more power than even the most tyrannical rulers.

⁴ Ruchir Sharma, "The Billionaire Boom: How the Super-Rich Soaked Up Covid Cash," *Financial Times* (May 14, 2021). <https://www.ft.com/content/747a76dd-f018-4d0d-9f3-4069bf2f5a93>

⁵ Alexander Dugin, *Putin vs Putin: Vladimir Putin Viewed from the Right* (Arktos, 2014), 545.

Now, at the beginning of this talk I spoke of the problematic of particular postmodern or post-structuralist discourses on the left that often lead to nothing more than a politics of recognition, which in a certain sense itself relies on a form of dematerialization, of moving away from more collective and concrete material struggles in favor of more abstract and individual ones. However, as I will now briefly show, critiquing the limited and ultimately self-defeating and self-referential circles of particular postmodern discourses is by no means an automatically leftist nor materialist pursuit. To state that we must move beyond the correlationis circle, or, alternatively, the tautology of subjectivity-centered thought, in order to structure new modes of thought, even modes of non-anthropocentric thought, traverses, crucially, the left-right divide. It is pivotal therefore to understand the precise method of overcoming this dilemma so that we do not find ourselves in an equally dubious position. Let us turn now to the work of Nick Land, who finds himself on the far-right of the political spectrum, in order to show how this phenomenon can ultimately manifest along right-leaning lines.

For Land, deconstruction reduces negativity to difference, to the structuring of binary terms, positivity is thus not only the result of negativity but negativity itself is constituted only in relation to itself, to the positive logical constructions which come into being only through negation. The result, for Land, is that any radical deployment of negativity within postmodern discourse is always already neutered—that the only position deconstruction can take is one of indifference—a petty deferral of a foregone conclusion:

All uses, references, connotations of the negative are referred back to a bilateral opposition as if to an inescapable destination, so that every 'de-', 'un-', 'dis-', or 'anti-' is speculatively imprisoned within the mirror space of the concept. If we were to follow deconstruction to the letter here it would follow that atheism, antihumanism, and antilogic, far from being virulent pestilential swamps, had no force except through their determinate relations to their enemies, which had thus always already bilateralized them into docility.⁶

Here, Land is distinctly critiquing the entire structure of deconstruction itself, not merely as an epistemological mode of understanding, but as a force of potential change, including of course political change. The automatic reduction to the binding term that is meant to be negated is nothing more than its inevitable and inextricable pairing. In the same way that dialectical logic is forced into a relation of relationality, whereby the negativity inherent in the concept is sublated according to the contradictions present, and thus into a preset horizon of knowing, deconstruction remains trapped in the 'mirror space of the concept,' or, in other words, its power is stripped away due to its own tautological structure. Thus, we could also state (although Land does not make this point himself) that this postmodern conception of deconstruction, not only does not signal a radical critique of how things are, but also does not transcend a particular philosophy of presence which it fought, historically, so hard to bury. Indeed, if presence is thought of as ascribing a certain *is*, a certain being to be-

⁶ Nick Land, *The Thirst for Annihilation: Georges Bataille and Virulent Nihilism* (Routledge, 1992), 19.

ing-there, then deconstruction in this sense merely states that this *is*, ought to exist as a confinement without offering any possible way out. In regards to this way out, it is crucial to note that Land's ultimate proposal, although this idea only fully manifests in his later essays, is to propose a form of absolute zero. Land thus rejects the strictures of academic/lo-gical discourse, which is to say, any barring, by way of pseudo inclusion of the negative, the radical negative qua zero. Put more simply, against ideas of absence and the absolute, Land promotes a more primitive escape by recourse to a real outside of discourse, to the negative not as a concept, but as a driving force, not as a sublation (Hegel) but as an escape. This escape, however, is not idealist in the traditional sense (but is nonetheless idealist in a more abstract sense).

While Land unequivocally asserts a sort of absolute zero which is not simply the negation of what exists, it is neither the presence of absence nor the absence of presence, he does so in a way that is both anti-anthropocentric, and anti-thought itself. Negativity is thus seen as the annihilation of the subject, and not it's affirmation, or apotheoization, it simply is not something special for humanity. As Vincent Le perfectly articulates in his analysis and comparison of/ between Land and Brassier:

[...] if thought cannot grasp reality's radical alterity without reducing it to a thing for us, the only way to access the real is at the limit or even death of thought itself. Death, after all, marks precisely the cessation of subjectivity. [...] For Land as for Brassier, our mortality is not a fact to be bemoaned or repressed; instead, death should become the tran-

scendental horizon for the critique of all anthropocentric [...] philosophies, so as to set the stage for the real's recession from the clutches of reason.⁷

For Land, this subjective self-destruction is a direct result of capitalism's unmitigated erasure of relations, its melting into air of all which preceded it, or again in his own words: "The limit of capital is the point at which transcendent identity snaps, where the same is nothing but the absolutely abstract reproduction of difference, produced alongside difference, with utter plasticity."⁸ Capitalism, for Land, thus leads to the infinite reproduction of self-related difference. Capitalism is pure flux, constant change, but what changes, changes the same. What is allowed to exist is only the same as difference and vice versa. Far from mourning this banality, Land actively pursues its acceleration. Again, to quote Le: "[...] Land sees humanity's annihilation as a solution to accessing the real rather than as a problem as it is for Deleuze and Guattari, he affirms that we should actively strive to become bodies without organs, not even if it kills us, but precisely because it kills us"⁹ What replaces human hubris in Land is thus the complete abolition of the human mind (as uniquely privileged in any way) in favour of the infinite sprawl of multiplicity perfectly exemplified in his take on Deleuze and Guattari, and his dystopian vision of complete machine take over in which humans are reduced to nothing. Land thus manages to assert a sort of (un)radical (as ungrounded) but nonetheless staunchly anti-anthropocentric materialism. What

⁷ Vincent Le, "The Decline of Politics in the Name of Science?" *Constellations and Collisions between Nick Land and Ray Brassier, Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, 14:3 (2018), 33-34.

⁸ Nick Land, *Fanged Noumena: Collected Writings* (Urbanomic, 2011), 276.

⁹ Vincent Le, "The Decline of Politics in the Name of Science?," 35.

appears as ontological negativity for humans isn't stripped of material referents for the sake of simplicity, but is taken as irrelevant and second order. It simply doesn't matter where negativity comes from for us, because us does not matter. Only that which eludes our relation to matter matters, and we must escape ourselves into negativity, into the unfolding of ecstatic multiplicity. What's banished is not the thing in itself, some absolute idea, but our co-relation to it. For Land the real is thus the real without humanity, there is always something unknown, but that unknown is not fundamentally a qualitative difference, there is not pure truth, riddled with invisible value, but truth itself is stupidity, graspable only by the sheer computational power of advanced machines. What's also crucial to note here is that the opposite of not only materialism, but also anti-anthropocentrism is not anti-idealism. The absolutizing of machines, and the wish for the acceleration and death of humanity as such is nonetheless a form of idealist hubris (no matter how anti-anthropocentric, and apparently materialist) because it does not take into consideration humanities material and organic bodily constitution in relation to the real itself which constitutes it. Of course, we are not saying that humanity, the human, should be privileged in any way whatsoever, it is the precise opposite, rather that its material construction is grounded in a material real, a real which is nonetheless not (just as it is not for any other beings) reducible to computational power, nor is it meant to be submitted to technocratic and bureaucratic control. Through Land we can see that anti-anthropocentrism, anti-correlationism as well as an attempt at materialism does not automatically deliver us to any form of radical critique, or radical horizon of change.

Now, to return properly to the question of the state, of the withering or disappearance of a particular state, what we have tried to show is that we can neither reduce things down to a level of discursive defeatism or amelioration, nor can we simply critique the particular failings of particular aspects of postmodern thought. Indeed, what should define a rejection of the state is a universal notion of humanity (as beings amongst other beings, including plants and animals), centered around fundamental axioms. The dialectic of too little or too much (full blown revolution or minute changes in policies), which always results in the too little being declared too much by the state, is itself a form of subreption, an illusion whereby unity is itself deemed impossible. In reality things are much more simple, pragmatically what all leftist movements should share in common is a rejection of the exploitation of not only human beings but beings as such. This also means a return to the materiality of existence, not in the sense of some inane hierarchy of this or that material trait, but to our own material conditions, conditions that are shared not only by humans, but beings as such.

Thomas Nail

Katerina Kolozova

The Swerve and Ancient Materialism

(Transcript of a lecture given as part of the School of Materialist Research's Intensive Study Program)

Thomas Nail Bionote: Thomas Nail is a Distinguished Scholar and Professor of Philosophy at the University of Denver and author of numerous books, including *The Figure of the Migrant*, *Theory of the Border*, *Marx in Motion*, *Theory of the Image*, *Theory of the Object*, *Theory of the Earth*, *Lucretius I, II, III*, *Returning to Revolution*, and *Being and Motion*. His research focuses on the philosophy of movement.

University of Denver
Thomas.nail@du.edu

Katerina Kolozova Bionote: Dr. Katerina Kolozova is Executive Director, senior researcher and full professor at the Institute of Social Sciences and Humanities, Skopje, and a professor of political philosophy at FMK-Belgrade. She has published many influential articles in a number of international journals, as well as several books. These include: *Capitalism's Holocaust of Animals: A Non-Marxist Critique of Capital, Philosophy and Patriarchy* (Bloomsbury Academic), as well as *Cut of the Real: Subjectivity in Poststructuralist Philosophy* (Columbia University Press).

Institute of Social Sciences and Humanities, Skopje
katerina.kolozova@isshs.edu.mk

Katerina Kolozova: So, Thomas, I just want to briefly explain. This is an unfinished chapter of a book we're working on with Paul Cockshott and Greg Michaelson, so I'm writing now on what they call continental philosophy in terms of creating a genealogy of materialism, of materialist thought. So, they're working on materialism, mathematics in computing. Paul is fixated on this idea that there is way too much idealism in mathematics, but we can identify certain materialist thinkers. So, I'm doing the same kind of archeological digging out of certain layers of thought that are usually conflated with different concepts, or taken as a unity of this conglomerate of concepts, as we receive it, and have the inertia of understanding them in modernity. I'm trying to unpack them in terms of antiquity in particular. So, not just the language, not just the philosophy of the era but also the era in the historical context itself. I'm kind of doing the philological/philosophical work there and mainly re-reading Marx through these lenses. The two of them are working on a mathematic and scientific explanation... So, whatever I discover in Parmenides or Epicurus for instance, they're looking for it in Boltzmann etc... so it's different. It is an interesting and different process from what I have experienced before. So, this chapter is unfinished, but you kind of have a grasp of what I'm trying to do there. I'm trying here not to repeat myself from the first two classes... not to keep making the same points, for example, the point I'm making here about dialectics is a point that I made in the first two classes I gave as a part of this course... but those points were made through a certain type of close reading of Marx ... Anyway... I presented an analysis of how Marx operates with the notion of dialectics, through a close reading of his different works, from different stages of his development...

So, observing the supposed epistemological break, I try to cover all of the stages in Marx's work and present my reading, according to which dialectics is something different to Marx than what it was to Hegel. I drew my arguments there, mainly from this early text called "The Critique of Hegel's Philosophy in General," but I identify similar arguments, in favor of this reading, in *The German ideology*, in *Grundrisse*, even in *Capital*, and we went through all of those. So, what is the main argument we found, for example, in "The Critique of Hegel's Philosophy in General," which is almost verbatim repeated in the *German ideology*, only in a more succinct form, that supports this thesis? It has to do with something that I called the Marxist critique of subjectivity-centered thinking. Subjectivity as the organizing principle of thought. He [Marx] attacked, he's precisely against, this concept itself, of subject and subjectivity, and his argument there is that subject or subjectivity or the idea or spirit— for an example, take the notion of spirit in Hegel. It's structurally, let me use that word, it is, not a reflection, a product of, or has the constitution of, human subjectivity. It mimes the constitution, the way human subjectivity or subject, and it was conceived, the notion was conceived by Marx back then or, as it was available at that time – the concept of this subject. I think that actually until then, no one used the terms "subject" to denominate the self, the human self, and so much more. No one used it as much as Marx, and it is for a good reason, because, by doing so, he could make this categorical distinction between human-self, supposed objective idealism etc., because the notion of the subject allows him a purely formal analysis of what is going on when Hegel speaks of the 'spirit' or when he proposes, puts forward, the thesis

of some sort of objective ideal. The existence of spirit "in itself" and "for itself." So, the notion of the subject, and as opposed to object, an objectivity, he operates with this contradiction and distinction all the time in this paper, which enables Marx to identify the fact, to recognize the fact that this spirit, this objective idea, this idea embodying of objective actualization of all existence, is nothing but structurally, or by its constitution and mode of operation, mimesis (I'm using this word, he doesn't operate with 'mimesis') of the human subject – human subjectivity. That is why he insists on this in this paper (I'm calling this a paper, it's just one of manuscripts in 1844), and the same argument reappears later on. Some of those arguments are cited in the paper I sent you. The two quotes from *Grundrisse*, I think, support this understanding. Now it will become clear why...by its constitution it could be nothing but human subjectivity. That is why, according to Marx, this spirit, this ideal, this objective ideal embodying everything, reality itself and the meaning of reality and being a sublimation of both existences and essences, [Marx would put it in his dissertation], is nothing but a philosophical projection of anthropocentrism (he doesn't use this word, but I'm using it). It is a projection of human subjectivity elevated to the level of being objective reality itself. This analysis is present in the paper I am citing. I have in mind mainly this "Critique of Hegel's Philosophy in General," and that is why, he says at one point that (this is a paraphrase) Hegel postulates that there is, primarily, the universal egoist— humanity as the universal egoist or the idea of the human subject as the universal egoist. That is there in that paper but it reappears elsewhere, and that is why, in different words, Marx is a thinker who attacks an-

thropocentrism, even when he advocates most strongly in favor of radical humanism. He is still not anthropocentric, thanks to these reasons. On top of everything, I will arrive to the point of objectivity or third party's perspective, that will kind of shed light as to the quotes that I was mentioning on *Grundrisse* in the paper I sent you for this class. It all makes sense and somehow, they are connected, part and parcel of the same argument I am making here.

So, in this early paper "The Critique of Hegel's Philosophy in General," in *Grundrisse*, in *The German ideology*, and in the part where he is criticizing the false materialism of Feuerbach he's advocating for a position of thought that is that of the third party's perspective. We necessarily mime, we cannot but mime the other, the outsideness as a form of cognition. Thus, we form subjectivity and a projection of objectivity – as the indispensable real abstraction. We cannot but mime that stance of the third party's perspective, looking at ourselves as objects, objects among objects. That is how we can be radical humanists instead of radical anthropocentrics. Objects among objects in a certain flat ideology that also sees other objects of discussion and we have this, let's say, legionary alienation available through language (this is my argument) that always already renders the human subject and object to itself. I think that this possibility is implicitly present in Marx's text. This type of analysis is implicitly present, ... indeed, every possibility of such analysis is present in his text. Even without it, we can still arrive to the conclusion about objectivity conceived in the way just presented, and I think it is more than evident that he, and he's explicit in raising the problem, or the epistemological problem, of the centrality of subjectivity,

in all 'hitherto existing philosophy,' as he would say, that has its apex in Hegel. That is what I kept explaining in the first two sessions, so this elaboration as to why this is not anthropocentric thinking, as to why we have to move away from subjectivity, individuality etc. centered-thinking and still be capable of being radical humanists, forging strong links from social solidarity. Seeing ourselves as part of the social relations that Marx talks about is a certain possibility. Therefore, this type of dialectics is what is at the center of Marx's episteme and this radical difference from Hegel in terms of epistemology, in terms of what I've tentatively called a metaphysical choice— even though Marx is not a metaphysician he makes a metaphysical choice. In favor of matter, in favor of idea, in favor of objectivity, in favor of subjectivity-centered thinking etc.

So, this choice that Marx makes and this distancing from Hegel, let's say, at the core, at the heart (he kind of puts a knife in) of Hegel's key argument of phenomenology and the concept and the centrality of the concept's dialectics there, makes Marx so much different and already leads us to a different understanding of the notion of dialectics. Whenever Marx uses thesis, antithesis, synthesis and this type of terminology, his understanding of movement and change, that is described perhaps by Thomas and his kinetic materialism, which is something quite different from dialectical materialism, but, there is a use of dialectics there and I would say that this use of dialectics is mainly methodological. Marx speaks about dialectics in the original Greek sense of the word, I would say... as a method... and when he mentions Hegel once (that is in *The German ideology*, I think) as the great master of the

method of dialectics. He uses the word method, and then, when he attacks the young Hegelians for improperly using the method, the attack is on the method, or what Aristotle would say – the correct way of thinking. So, this chapter tries to... demonstrate that this has been the position of Marx all along since his dissertation. Even in the dissertation itself, he uses the term “dialectics” in the Greek sense of the word, mainly. Even though there is an influence of Hegel there, they are, let’s say, shades of ontologization... Little spontaneous moves of ontologization of what is supposed to be a method, which is dialectics. But, essentially it remains even there a method. Even though, in the German text, we can see that he uses, several times, the words *aufheben*, *aufhebung*, etc. Even though in Hegel *aufheben* and *aufhebung* is not necessarily dialectics, the way we understand them through Diamat. It’s more like contradiction leading to sublation, leading to a certain type of sublimation. It’s just a tentative use of a word, the last one. So, even in Hegel, *aufheben* is not exactly that, but let’s say that it’s still a phenomenology. The method has been projected outwards onto the outside of reality and it constitutes a universe, just like the subjectivity in Hegel’s thinking according to Marx. So, it’s the same move and the same problem. And it would be the same problem for Marx, because as I argued here and in the previous classes, he mainly operates with the notion in the original Greek sense of the word and mainly as a method. Still, there is influence from Hegel on young Marx and we can see that there’s something which resembles ontologization of the argument, but he still manages to remain essentially materialist and not to ontologize entirely, or not at all. His method remains a method. Why? Because the

concept of atom, for example, is basically meaningless. It doesn’t have a reality unless materialized through properties, as he puts it. So, this predication of properties, of how things are as qualities, let’s say, in Aristotelian terms, as to how they act toward a certain *tò ón* or *tò tí*... Aristotle uses this expression, which means ‘to a certain something,’ the predicates and qualities are always, and even the modes-time and space. That’s what makes Aristotle so much different from all his predecessors and Marx rightly argues that Aristotle was an enormous influence on Epicurus. So, in this argument, in this certain reading of dialectics of the atom, that Marx recognizes in Epicurus’s concept of the atom and his version of atomism, fleshed out in ‘De Rerum Natura’ by Lucretius Carus. So, this understanding and interpretation of the atom, even though sounding a little bit as a certain ontology of dialectics or dialectical ontology, let’s put it that way, because he is talking about the tension between the concept of the atom and the real properties, and I just explained how I think that these real properties are understood. And I believe that they are understood in a way close to the way that I have just explained about Aristotle’s understanding of the relation between the properties or qualities or modes in relation to a *Ousia* or even a sort of *tò ón* or *tò tí*, I think that the uses are very similar and it also remains a fact that Marx never uses so it resembles this move ontologization of dialectics that we find in Hegel, as I said, and I admit that, but it’s not quite so. Especially because Marx is cautious there, and never says, the concept is in this tension with the properties and this tension is then resolved... he says Epicurus postulates this and that, in such a way. There is this, Kantian, let’s say, distinction as to dialectics on this side and Epicurus

does this, but by doing so, by doing this, he correctly explains the atom. And also I began with that, so let's finish with that, let's never forget that the concept of the atom wouldn't be there without the materialization of the concept. Hence this dialectics here, the use of dialectics, does resemble an ontology, I admit. And this dialectics enables the concept to be there, but still, this is a radical and materialist stance because the concept wouldn't be there without properties, without materialization, without the contradiction and the dialectics that this contradiction constitutes. So, that's not the ideal, let's put it that way, or the concept, Marx uses the word concept, wouldn't be there without the materialization and this contradiction, or, let's say, tension or dialectics between that concept or ideal or notion and the material reality of properties. So, I'll finish by reading a quote I have in mind, it is a footnote in the paper I sent you... so this is what I have been analyzing in the past several minutes and this is a quote from the dissertation and I believe this kind of shows that, indeed, Marx never abandoned his initial positions, elaborated or made clear, or let's say, originally postulated but thoughtfully developed, that we find in his dissertation—he has been pursuing the same goals since his dissertation. So to quote, he says,

through the “qualities” [this materialization of properties that's meant by qualities in the Aristotelian sense] the atom acquires an existence, which contradicts its concept. It is assumed as an externalized being different from its essence. It is this contradiction, which mainly interests Epicurus, has, as soon as he posits a property that draws the consequences of the material nature of the atom,

he [Epicurus] counter-poses at the same time the determinations, which again destroy this property in its own sphere and validate instead the concept of the atom. He, therefore, determines all properties in such a way that they contradict themselves. Democritus, on the other hand, nowhere considers the properties in relation to the atom itself nor does he objectify the contradiction between concept and existence [meaning of properties or qualities], which is inherent in them.¹

I am finishing here, there is one short quote, again from the dissertation which dovetails to the quote I just read. It is the following:

The contradiction between existence and essence, between matter and form, which is inherent in the concept of the atom, emerges in the individual atom itself, once it is endowed with qualities. Through the quality, the atom is alienated from its concept but at the same time is perfected in its construction. It is from repulsion and the ensuing conglomerations of the qualified atoms, [endowed with qualities], that the world of appearance [phenomenology], now emerges.²

So, I chose these two quotes as something that I think kind of displaces the influence of Hegel in early Marx in the dissertation but also shows Marx's early departure from the

¹ Karl Marx, *The Difference Between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature*, Marx-Engels Collected Works Volume 1 (Moscow: Progress Publishers, 1975), s.p., retrieved from the Karl Marx Internet Archive, available at <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1841/dr-theses/index.htm>, accessed on 27 November 2021

² Karl Marx, *The Difference Between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature*, s.p., retrieved from the Karl Marx Internet Archive, available at <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1841/dr-theses/index.htm>, accessed on 3 October 2022.

general idea of Hegel, especially when it comes to dialectics.

Thomas Nail: Thank you Katerina, that was wonderful. I have questions and thoughts, thanks for reading those last two quotes too, because those two are so important and the dissertation itself is very dense and those quotes are so illuminating. I wanted to read those in my next lectures but I'm glad you read them. I'm going to talk a little about Lucretius and Democritus. I also agree with everything that Katerina is saying. It is very important and some of the quotes I said before about objects align really closely to what she was saying, because they're taken from the same section in Marx's critique of Hegel about subjectivity and objectivity. It is super important, especially about Marxists. A lot of Marxists are anthropocentric. They don't see that this is a problem at all, philosophically. Maybe because they didn't read the dissertation, maybe they didn't read closely the critique of Hegel, but I agree with what Katerina said. It seems to me that Marx was not anthropocentric. He had a place for humans as part of the natural world, as part of the social world. They are metabolic processes like everything else. They are not the basis of everything. Reality is not a projection of their mind. Anyway, so what I want to say in the argument here is to sort of give you some evidence for Marx's reading...in the dissertation. I told you before that he cites Lucretius in the dissertation even as much as Epicurus. It is important to remember one quote from that dissertation, where he says Lucretius was "the only one in general of all the ancients who has understood Epicurean physics," (MECW 1: 48).

That is very revealing that he thought that Lucretius understood more than everybody else, or that he was the

only one who actually understood him. That is a way of saying and suggesting that Marx was very much reading Lucretius. I told you that he had two notebooks, of his five or six notebooks, that are just about close readings of Lucretius and translations of his texts. He is reading Lucretius very carefully and he is drawing conclusions, in some ways out of Lucretius's reading and Lucretius's texts about Epicurus, and Marx is partly doing his own thing. Some of the things that Katerina was saying about Epicurus, you really have to read between the lines when you read Epicurus on that stuff. No Epicurean would walk away with what Marx did. It is not obvious, and Epicureans typically don't read Marx, but if they did, they would say "NO." There is no evidence for Marx's dialectical reading. Marx used a lot of other evidence, but he's coming from his own perspective, his own motivations, and like Katerina said, those motivations are his own critique of Hegel and the critique of religion and he is doing this through Epicurus. He is citing and engaging with Lucretius. This is to say, if you track them down, at least half of Marx's citations, and engagement in that dissertation, are from Lucretius, even though Lucretius is not in the title of the dissertation.

What Marx was getting out of Epicurus is much closer to what Lucretius was doing than what people typically think that Epicurus was doing. And even what people typically think Lucretius was doing because they read Lucretius as just having copied the master – Epicurus– so that their reading on Lucretius and Epicurus is totally identical. I have spent the last decade writing 3 volumes of close readings of Lucretius to show the following. I want to give you some key things to investigate further and to think about when

people say that Lucretius was just like their version of Epicurus.

The first idea is so important to Marx's dissertation. It's what makes his dialectical method really, truly different from Hegel's, it is the *swerve*. Hegel does not like the swerve. And sometimes when people interpret the swerve, they think about the swerve as just being random. It is really important that I just have to emphasize that the swerve is not just random. Contemporary thinkers like Alain Badiou and Louis Althusser say the swerve is random. These are people reading Marx's dissertation, but coming away with something completely different that I think is not supported in the text. One extreme version is Quentin Meillassoux, one of Alain Badiou's students, who talks about hyper-chaos. And, for Badiou, it is very important that the event is just completely aleatory. It has no precursors. Badiou claims to have the most materialist philosophy of anybody since Lucretius. And it's funny because Badiou has no materialist philosophy at all, in my opinion. He very much wants to, but his materialism is extremely formalist, mathematical and ideal, but he wants it to be very material, and he wants to be in line with Lucretius, but the big disjunct there for Badiou is that the event has no precursors. It is completely random. It emerges like it can emerge anywhere out of anything, and for Lucretius the swerve is very much relational.

Marx gets that right. Marx sees that the dialectic, because relational, is something that responds to something... there's a back and forth, there's a transformation. It is not just that anything can happen. For Boltzmann just anything can happen out of nowhere. That's not what Lucre-

tius is saying. He explicitly gives examples such as "roses bloom...in a spring, grapes ripe in the fall." Things are relational and things transform and evolve. There is not some kind of radical event, the way that Badiou poses it. I want you to remember, moving forward, if you ever hear somebody talking about the swerve, that the swerve is not random, and what makes it materialist is that it is relational, and what makes it dialectical for Marx are the relations, not that it is just randomly swerving.

It is not that nature is randomly doing something. It is relational, and it is partly the relationality of matter itself—the repulsion and the interaction and so on—that make it iterative and give us patterns of seasons and cycles and natural reality and metabolic patterns. This is stuff that Badiou doesn't care about, but I think that it is really at the core of Lucretius and in Marx's dissertation.

We don't have any text where we find Epicurus talking about the swerve. All of the places where you think that he would say it, if it was so important to him, he doesn't. There were three letters that he wrote to Herodotus that were meant to teach students about what Epicurean atomism is, the word "Παρέγκλισις," or swerve does not appear. He writes a complete philosophical system and there's no swerve. We have no text where Epicurus talks about "Παρέγκλισις" or describes anything like a swerve. There are reasons why people think that there was a swerve in Epicurus and I think that he probably said something, at some point, about it, and I think it was probably later on in Epicurus's work. We have fragments of his collected work—thirty something volumes called "On Nature." My guess is that in the next decade we will get some other fragments,

but right now it is in none of those fragments. We have the titles of the chapters of his book on nature, Epicurus's lost book on nature. But the book itself is lost. The fragments themselves mention nothing that suggests something like the "Παρέγκλισις."

However, Philodemus was a contemporary of Lucretius, but Philodemus was a true Epicurean. He studied in Athens and wrote everything in Greek. Lucretius was not an Epicurean scholar. He was not part of the indoctrinated orthodoxy of Epicureanism. He read it, but he took it as an inspiration for something else, and he's definitely modifying it. Anyway, my point here is that Philodemus does say, in only one place, that "Epicurus mentions "Παρέγκλισις." Probably it was a response to Aristotle's criticism of Democritus that there was no freedom in his philosophy. And Epicurus' response may have been something about the swerve. Does all matter swerve for Epicurus? Who knows! Is it just the human soul that swerves? Who knows! It's not clear. We just don't have the text.

So, if anyone starts talking to you about Epicurus's theory of the swerve, you should raise an eyebrow and say – where are you getting that? Because we have almost nothing about it. Nothing from primary sources. People writing after Lucretius might be making inferences about Epicurus. Meaning that they might have what Lucretius said and he said 'I'm sure Epicurus said something like that' because surely Lucretius was a good Epicurean. Was he? We don't know. I'm flagging this for you because the swerve is super important. Marx is pulling a lot on the swerve in his theory of dialectics. Where is he getting it? Lucretius! Not Epicurus! Marx has never read a single word about Epicurus'

swerve because it's not there! If it's out there, we don't have a record about it. Whatever Epicurus did, Lucretius takes the swerve and he makes it really important. He puts it all over the place. Turbulence and swerving and contingency and all these things end up in Lucretius and that is a key source for Marx.

The second thesis is about the atom. This is another interesting moment that is very consistent with Marx's reading. You know, Marx is not an atomist, just like Katerina said, the atom is just a concept. Nature is a process, but humans look at it and think "atom." But that is just one dialectical aspect of what is going on. And you know, Marx's answer is absolute immanent motion. Transformation, change, material processes...that process itself is what's going on. And then as the process emerges and produces humans, they look at the process and say 'oh it's like atoms, bouncing around, emerging and converging,' but that's not what is happening.

That was an idea that we had about the process, which is inadequate to the material process itself. Now, Lucretius knew that. This is consistent with Lucretius's position, and Lucretius never says the word "atom." There is not a Latinization of the Greek word in *De Rerum Natura*. He never uses the word "particle" to describe matter. Lucretius did not say anything about billiard balls bouncing around against one another. He uses many different words to talk about "matter." Also, there's never matter in the singular. He always uses "matter" in the plural. This is only obvious, when you start digging into the Latin. If you look at the English translation, they put the word "atom" in there. But it was never there! They've singularized matter, and this is a bias of English translators, who are influenced by the

history of modern reception, thinking of Bacon, Newton and so on...

These were scientists who were thinking about mechanistic causality and wanting a world that is definable by natural laws. So, they kind of had a bias when reading Epicurus and Lucretius. If you go back to the Latin text, without that modern bias, and just bracket it for a moment, that Lucretius was some kind of Epicurean fundamentalist, things look different. I give you the following 3 words, which have nothing to do with the particles, billiard balls, etc., of the modern scientific revolution in Europe... Instead of saying "atom," Lucretius says "semina."

"Semina" is a Latin word that can mean sprout, branch, graft – like when you graft a tree branch into the tree and it starts to grow. It is a kind of outgrowth. It can also mean seed... seeds are not billiard balls. If you know anything about biology, you know that seeds are not billiard balls. Seeds are insanely dynamic processes that fold out of themselves. I mean, Marx loved seeds. It is totally dialectic; you know he has these images in *Capital*, especially in Chapter 1, where he is very poetic. He gives these images of kinds of plant growth, and eggs, like he's talking about eggs, you know, they're dynamic. They are not just billiard balls that are causal and self-identical. The idea of the atom, the way that most people think about it – 'oh, it's this perfectly harmonizing thing.' You know, that's not possible in physics, it is also not true for Lucretius either.

The second term is "corpora." So, again, these all are used in the plural and they are singularized afterward in the English translation. So, "corpora" in Latin can mean body

(which means bodies or bodyness)... like corporeal in English. We have this word "corporeal," which just means bodily. This may be the best way to think about matter instead of a single homogeneous body. It can also mean tree trunk or ... under the bark of the tree.

The other word is "materies." This is the closest word to the English "matter." I have a lot to say about this particular word. The Latin word "mater" is related to our English word "matter" but also to the word "mother." So, matter means mother; this word is also matrix, which is tree. So, this connection between tree, mother and matter, you might think-what the heck, tree is associated with matter...and the Latin answer it comes from the Greek usage which was Aristotle's. Prior to Aristotle, there was not a Greek word for "matter" in general. Aristotle was the first person who tried to do that with the Greek word "hyle"; and "hyle" just meant tree or forest or woods. This has to do with the archaic Greek tradition and even pre-Greek tradition of tree worship. To sum up, about the atom, there is no atom for Lucretius. There are trees and sprouts and branches and growth. That's the image of matter for Lucretius. Not billiard balls knocking around. Trees, branches and growth, those are the words that he uses, and that is what they mean.

Ok, next concept- stasis. This is a bit different. So, in Epicurus, there's a lot of usage of the word "atom" and that's a whole separate thing. What did he exactly mean by that? You could take that to mean continuous and indivisible, or you can think about an atom as particles, bouncing around. Lucretius has a very different idea, which is much more consistent with what Marx was saying. The next idea,

which is much different between Epicurus and Lucretius, is stasis. So, for Epicurus, there are two different types of pleasure. There are static pleasures and kinetic pleasures. Epicurus is against the kinetic pleasures. He wants static pleasures, which for Epicurus is the ethical ideal of contemplation. The highest kind of pleasure that you can have is just the elimination of pain.

For anything beyond that you're risking engaging in something that is going to cause you pain. You are desiring something that you might not or can't have; something that can result in pain, and the best thing is to eat bread and drink water, and hang out in the garden and contemplate the gods. That is very important, it is a kind of immobile pleasure that happens through the mind. Epicurus was a rationalist. That is part of the ethics, part of the structure of contemplation.

For Lucretius, this is very obviously not what is going on. In fact, there is a handful of wonderful passages that I would love to go through, if I had the time to show you, but I'm going to highlight just one, which is the beginning of book 3 "De Rerum Natura" in lines 32 or 36, where Lucretius is saying, ... I am like a bee that buzzes around in the field of flowers when I read Epicurus' books on nature. Lucretius says that he is like a bee, drinking from the flowers, and he is spilling it...he is kind of getting intoxicated off of the pollen from the flowers and he's getting intoxicated from Epicurus' writing.

There is a great footnote in the Harvard Loeb edition of De Rerum Natura that says "Lucretius could not possibly mean he is spilling the nectar," because this would imply

that he wasn't taking Epicurus' pages seriously. It seems weird because Lucretius is doing something Epicurean, like yeah, that should be a red flag for you that more is going on than just him as a receiver of Epicurus. Anyway, so he reads all of these pages and then he goes into this absolutely ecstatic rapture, and the entire universe unfolds before Lucretius's eyes, and he starts to shake in all of the universe. And like, NO. If Epicurus knew that Lucretius wrote that, he would have said-that's not what I've intended, that's not the purpose. When you read my text, you should be a good rationalist, contemplate the unchanging peaceful gods outside of the universe and just chill out! Anyway, there's a million things we could say, but that is my favorite and most traumatic, that no Epicurean would ever say, no Epicurean could ethically support that.

So, this is my last point about the gods. Epicurus believed in gods. You know, people think that Epicurus is a radical materialist, and for Lucretius too, but they often say things like- Epicurus believed in the gods and also Lucretius believed in the gods. So, Epicurus definitely believed in the gods. There's a special word, it means between the worlds. So there are many worlds and gods live between the worlds. It's really funny and it's actually kind of crazy that people still use this word *intermundia*. Marx actually does it in *Capital*. There's a footnote about Epicurus and *intermundia*. But the thing is that *intermundia* is a Latin word. Not a Greek word. The idea is that Lucretius also believed in the gods living between the worlds. Just like people talking about the Clinamen in Epicurus. No, there is no Clinamen in Epicurus. That's a Latin word which is never used by Epicurus. Παρέγκλισις would have been the Greek

word. But again, no evidence of usage in Epicurus, either. It is really a kind of crazy oversight, in my opinion, in the scholarship that it could be so distorted. In any case, the word *intermundia* does not appear in “De Rerum Natura.” Lucretius never says that gods exist or that they exist outside of the world. Here’s what he actually says, he’s giving a kind of history, where humans came up with this idea, and he says that it was in dreams. Humans had dreams about gods, and they imagined that they were gods. They are just images that are in our heads. The gods are not outside of the world. They are our ideas that we’ve come up with, and they are very naturalistic... There is more to say about the mythology that Lucretius evokes, but Lucretius is very explicit in Book V that the gods do not exist, and that we came up with them in our dreams. The other thing to say about the gods is...but it also changes the ethical possibilities for Lucretius – if there are no gods outside the world, then there is nothing static to contemplate. Again, for Lucretius everything is moving, everything is swerving. If that is true, you cannot have Epicurean ethics, because Epicurean ethics is a rationalism about stasis and peace. Gods are peaceful, they have everything they want. They don’t care about anything, and that’s why when you contemplate them, you don’t care about anything either and just feel good. You feel ‘not bad’ and that is the highest pleasure for Epicurus. But if you don’t have static gods, and you don’t have static bodies, and you don’t have a static rational soul to contemplate those gods outside of the world, you do not have Epicurean ethics. So, Lucretius cannot have Epicurean ethics, because there are no gods, there are no stases, there’s only swerving. We can have moments of ecstasy, there are a lot of things that

are going on, but I can’t get into them at this moment, but one last thing and I will stop, which is about Epicurus. One of the consequences of Epicurus’s belief in the gods is that Epicurus himself, and he instructed his followers, is to participate in religious rituals of sacrifice and honoring the gods and Epicurus said that this is an important thing that we should do, even though the gods will never reward or punish us, because they are outside the world and they don’t care about us and they are just fine on their own. *Ataraxia* is this peaceful idea, the unpainful world of the gods. Epicurus says even though the gods don’t care about us and they cannot affect us, we should still participate in religious rituals and sacrifices and so on, just to keep up the social fabric of society. Now, Lucretius is extremely against it, this is what happens in Book I with the sacrifice of Iphigeneia when Agamemnon has to go out on a big storm with his troops to go in this Trojan war, but the storm is keeping them from leaving. He says, you know, actually a seer says, this is Artemis and she is upset and you need to appease her by sacrificing your daughter. Agamemnon goes to sacrifice his daughter on the altar actually he says she is going to marry a guy, she was very excited and she shows up and he is like – sorry we are going to kill you instead, and you are not getting married. So, that was a dark moment for her, but the good news is that at the very last moment, Artemis swings down, saves Iphigeneia and gives her quasi-immortality. One story is that she is quasi-immortal, and the other is that she became the lover and companion of Artemis. But anyway, she is rescued from her horrible father and sort of given a place. I mean, it’s weird that she is awarded in that way. Anyway, it’s complicated, you have to read the passages

by yourself. The point is, Lucretius's whole story is – look what believing in gods does to you, you start sacrificing to them. When you think that gods will reward or punish you, you start doing crazy stuff like sacrificing your daughter. Religious worship, in terms of the idea that the gods will reward or punish you, if you keep doing that, it is going to lead you to terrible consequences. And this is very weird, Lucretius is very against it, Epicurus is very much for it, in his life.

Now I am going to stop...

Katerina Kolozova: Are you sure, don't you have closing sentences?

Thomas Nail: No, these were the closing fragments. The whole point is that the things I've just said – no gods, no stasis, no atoms and the swerve is very important. These are all features of Lucretius's work that very few people have seen, and Marx was one of the people who saw them. And this is just my hypothesis about it, is that Marx read Lucretius like crazy, and when he says Lucretius is the only one who understand Epicurus, it is kind of like, he's saying – I'm really reading Lucretius here, I'm reading Epicurus through Lucretius, but I'm reading Lucretius in a very different way. That's why I think Marx has a wonderful contribution and inspires his version of materialism. It comes out of a very unique, and I think thorough, reading of Lucretius.

Katerina Kolozova: So, we are moving through this part of the discussion, but before that I would like to ask you something. I don't know if you've studied this closely, we

have examined the dates, the fact whether Lucretius appears in "The Nature of Gods" by Cicero, where he accuses Epicurus of inventing the swerve, and therefore distorting Democritus, and through science, or what is good in atomism? Do you believe that's perhaps Lucretius's influence, or the influence of the Epicureans in Rome? That he does not get it directly from Epicurus or earlier fragments in Greek?

Thomas Nail: It is a good question. I think, ultimately, we don't know, we don't have enough textual evidence but here's what I would say, just based on what we do have is that Philodemus was a serious Epicurus scholar. If he said it, it's probably true. It would be pretty unlikely, again, we cannot say for sure, that Philodemus would have invented Παρέγκλισις and then contributed it to Epicurus. That would be very uncharacteristic of Philodemus. So, the fact that Philodemus says that Epicurus had this idea, it is the closest that we are going to get to believing it. In my opinion, Philodemus as a B source, that is the most reputable, that is the closest that we're going to get to saying Epicurus actually had this idea about the swerve. Then, after Philodemus and after Lucretius, you get Simplikias, Cicero, Plutarch... all of them are going to be both aware of Philodemus and of Lucretius, and that's when I think it becomes much messier, because they are writing after Lucretius and they might have assumed that Lucretius was just echoing Epicurus, when that's not obvious. We don't have evidence to suggest that that's what is going on because we don't have any direct evidence of Epicurus talking about the swerve, so we can't say 'here is Epicurus's idea of the swerve' and 'here is Lucretius's.' We just don't know. All we have is Lucretius's idea of the swerve.

Katerina Kolozova: But Cicero is older than Lucretius, right?

Thomas Nail: Yes, and that's why I'm saying it. Once Cicero is writing about the "swerve," even though he's saying 'Epicurus's swerve,' it's not obvious to me that he is not necessarily not just reading Lucretius and assuming this. All of the sources after Lucretius are to me slightly more problematic, because we don't know how much they are just attributing to Epicurus, based on Lucretius. That is why Philodemus to me is the real source...

Katerina Kolozova: Philodemus is which century?

Thomas Nail: He is first century BC. He is a bit older than Lucretius but they are contemporaries. They are living at the same time. So, Philodemus was living in Rome but he was a Greek scholar of Epicurus. The truth is nobody is actually sure how accurate that is. It is a good point that you bring up that nobody likes the swerve. And in his dissertation Marx is like, looking at these people, who totally didn't understand the swerve. He hated it... and these are people from ancient times, writing after Lucretius like, this is the worst idea in the history of philosophy. It makes no sense, there's no way that matter can just swerve on its own, how dare you undermine science, knowledge? The project of totality is impossible now, because of the swerve, and it doesn't have any sense to them. I think that this is one of the things that attracts Marx to the swerve, and that for him what makes it a truly materialist idea is that it is not about mechanism, cause, causality, billiard balls etc., and, in *The Poverty of Philosophy*, Marx has a very large section about the history of materialism. If you want to see what

Marx thinks about the history of materialism, that is a very good section to read, because he just goes through the history of materialism, and he is like, 'here's why all the other materialists are wrong,' and he is not saying that Lucretius was right but it is in the dissertation. If you read the dissertation, you are like –oh, because Marx doesn't spell it out in *The Holy Family* – here is my theory of materialism. He mainly just criticizes everybody else and then you have to know that he wrote the dissertation, which was his theory about what matter was, based on Lucretius, but he does say things like, these other readers totally misunderstand Epicurus and Lucretius, but he doesn't say – I wrote a whole dissertation about it, or anything... you just have to know that he did. But I think that it is crucial that very few materialists have ever been able to seriously affirm the swerve, and I think that people that got the closest, I mentioned it before: Deleuze, Badiou, Althusser. They took it seriously. They read it, they saw that it is important, they see it as a part of the materialist tradition, as a part of Marxist tradition, which is great. They are in the minority of people who think that the dissertation and the swerve is really important to Marxism, but their interpretation is that they are just willing to affirm the thing that Cicero thought was bonkers, which is that matter just swerves randomly, out of nowhere... and this is what it is for Badiou. And I don't think like that. Read Marx's dissertation. He doesn't think that it is random. He says that it is about the swerve and the repulsion. It's matter moving within itself; against itself; transforming itself. It's a constant imminent dialectic. Importantly, an imminent dialectic. Which is not at all what Badiou says, Badiou does not have an imminent dialectic. It's something completely fragmented, for-

malist, mathematical, that he calls dialectic, for reasons I can't possibly imagine. His explanation is very unsatisfying. Anyway, Katerina, maybe you have some questions or points about Badiou or Althusser. I would like to hear them.

Katerina Kolozova: Well I don't know enough about Badiou and his stance on the swerve. Actually, I don't know. I have never encountered it but never really noticed, but it is interesting. I learned a lot. I'll probably read what he has to say about the matter.

Cary Wolfe

Experimental Forest: Notes Toward an Installation

(Transcript of a lecture given as part of the School of Materialist Research's Intensive Study Program)

Bionote: Cary Wolfe is Bruce and Elizabeth Dunlevie Professor of English at Rice University, where he is Founding Director of 3CT: Center for Critical and Cultural Theory. His books and edited collections include *Animal Rites: American Culture, The Discourse of Species, and Posthumanist Theory* (Chicago, 2003), *Zoontologies: The Question of the Animal* (Minnesota, 2003) *What Is Posthumanism?* (Minnesota, 2010), *Before the Law: Humans and Other Animals in a Biopolitical Frame* (Chicago, 2012) and, most recently, *Ecological Poetics, or, Wallace Stevens's Birds* (Chicago, 2020) and *Art and Posthumanism: Essays, Encounters, Conversations* (Minnesota, 2021). In 2007 he founded the series Posthumanities at the University of Minnesota Press, which has published more than sixty-five volumes to date by noted authors such as Donna Haraway, Roberto Esposito, Isabelle Stengers, Michel Serres, Vilem Flusser, Jacques Derrida, Vinciane Despret, and others.

Rice University
cewolfe@rice.edu

Welcome to “Experimental Forest,” a multi-media installation project I’ve been working on for about five years that’s based on a US Forest Service research site in the high alpine zone of the Front Range in Colorado, near the Continental Divide and the headwaters of the Colorado River in Rocky Mountain National Park. About nine years

ago, I started wandering around the site, almost always with my dog, and I kept running into weird things in the middle of what felt to me like a remote wilderness. I’d be in the middle of the woods, or tracing a mountain stream, and come across a strange structure, like something out of a sci-fi film, and I started taking pictures of these weird objects on my phone, not really knowing why—or what, if anything, I would ever do with them. I was just collecting pictures of Weird Shit in the Forest, and that was it. And then, with each new walk and each picture, I gradually realized that these were studies, in a way, for the project I’m going to talk about today. But I really didn’t have any idea what was percolating at the time.

“Experimental Forest” is in part a loving portrait of this particular place where I have spent hundreds of hours over a nearly ten-year period; in part a forensic documentation of the strange aesthetics of scientific practice as a sign system in its own right; and in any case, an inquiry into the changing meanings of the concept of “ecosystem” as those are materialized, visibly and invisibly, on the site. As scientist turned anthropologist Natasha Myers writes about her “Becoming Sensor” project based in a Black Oak Savannah in Toronto—which I think of as a kind of sister project—one of the aims here is “to interrogate the self-evidence of approaches to conservation ecology and environmental monitoring by throwing open the question of what it means to pay attention to all these beings who have been paying attention for so many millennia,” an undertaking that questions “the techniques and practices of ecology beyond the normative, moralizing, economizing discourses that ground conventional scientific approaches.”¹

¹ <https://becomingsensor.com>

Here, in the “Experimental Forest,” “green” (organic) and “gray” (technological) ecologies meet, but in a wonderfully out of synch way—a way inscribed and bodied forth in the forest itself. The project centers on how the strange and uncanny experience of stumbling upon the symbolic and material network of scientific monitoring, tagging, measuring, and cataloging devices in the middle of a seemingly primeval forest—like stumbling upon the lost symbolic system of another civilization for which one does not have the key—is a kind of visual equivalent for the contrasting, asynchronous communications and monitoring networks that we have before us in the site: one visible above ground (a network of monitoring stations scattered throughout the forest, devoted to air quality, hydrology, forest management, and snowpack, among other things); and one invisible and beneath the soil, what has recently been labeled “The Wood Wide Web”: a vast and complex network of interconnections between plants and trees in the forest made possible by the fine network of mycorrhizal fungi connecting root system to root system, a network that some have compared to a kind of “brain” of the forest itself.

The visual and formal characteristics of “Experimental Forest” therefore evoke a place that is both intensely real and, at the same time, eerily virtual—not in the rather hackneyed sense of “virtual reality” made popular by mass media and now being mined by the pathetic morphing of Facebook into Meta and the Metaverse. Rather, “virtual” here means not “less real” but “*more* real,” because it calls attention to how any environmental space is a concatenation and co-existence of different forms of life, different

“worlds,” none of which may exhaustively see or describe the environment it shares with others.

The site in question in this project, the Fraser Experimental Forest, is a 23,000 acre (36 square mile) site about 50 air miles northwest of Denver, and ranges across areas from 8800 feet in altitude to nearly 13 thousand feet, bordering the Vasquez Peak Wilderness Area to the east and the Byers Peak Wilderness Area to the west. In operation since 1937, it is part of the Rocky Mountain Research Station’s Experimental Forest and Range System, founded in 1908, which comprises 14 research sites in a 12 state area in the American West, ranging from the Coram site in Montana, near the Canadian border, in the north, to the Black Hills site in South Dakota to the East, to the Priest River and Boise Basin sites in Idaho to the West, and the Sierra Ancha site in southern Arizona to the South.

In the forested areas below timberline on the site, Engelmann spruce and subalpine fir are predominant at higher elevations, on north-facing slopes, and along streams, while Lodgepole pine is the predominant tree at lower elevations and on drier, south-facing upper slopes. The majority of the forest began growing, sometimes slowly, after a fire that cleared much of the area in 1865, though there are pockets of older trees in riparian areas and at higher elevations, including the oldest Engelmann spruce tree in the world, estimated to be 870 years old. The flat, low elevation portion of the forest was logged in the early 1900s, traces of which remain throughout in the form of old overgrown logging roads, trails, and paths, many of which I’ve explored over the past nine years.

As for wildlife: elk, deer, moose, black bears, and mountain lions are the forest's big animals. The elk mostly live in the alpine grassland and high cirque basins in the summer, but they winter outside the forest. Mule deer are more common than elk, and in the summer, they graze in the timbered areas and openings of the forest. Moose live in the area year-round, and are more commonly seen than elk and even the mule deer. Black bears, unlike the elk and deer, are very shy, and are rarely seen—I've only encountered them twice in nine years, though their scat is regularly seen. Mountain lions are occasional visitors and are very rare sightings. Many small, furred animals live in Fraser, such as marten, mink, badger, musk rats, red and gray fox, coyote, bobcat, lynx, and beaver, who live along the water courses. Snowshoe hares, pine squirrels, mice, gophers, shrews, and voles are also abundant in the area. Numerous game and non-game birds, such as ptarmigan, various kinds of hawks, and bald eagles live throughout the forest. Trout live in many of the streams, beaver ponds, and lakes.

Though many different kinds of research have taken place at the Fraser Experimental Forest—on riparian habitats, invasive species and insects (including the Mountain Pine Beetle, which ravaged the area in the early 2000's), wildlife, soils, and, especially, snowpack depths and density--the main research focus of the Fraser Experimental Forest has traditionally been on how different forest management practices affect water yield and water quality downstream.² And this is not surprising, given the site's location. About half of the almost 3 million people in the greater Denver metropolitan area receive 50 percent of

their water from the rivers, streams, and reservoirs in the area that surrounds the Experimental Forest³ and the creeks, rivers, and streams are heavily managed by the Denver Water Board, in conjunction with the US Forest Service.

Equally significant—though of less pressing immediacy for the residents of the state of Colorado--is the proximity of the site to headwaters of the Colorado river in nearby Rocky Mountain National Park, about thirty minutes away by car. St. Louis Creek originates in the Fraser Experimental Forest, and flows into the Fraser River in the valley below, which in turn joins the Colorado river about 20 miles to the west, near the town of Granby. The Colorado, as is well known, is crucial to the history and survival of Los Angeles, Las Vegas, and the city we're in right now, Phoenix, but the river's flow "has already declined by nearly 20 percent, on average, from its flow throughout the 1900s, and if the current rate of warming continues, the loss could well be 50 percent by the end of this century." As a recent overview in *The New York Times* of the increasingly untenable situation noted, "Phoenix expanded more over the past 10 years than any other large American city, while smaller urban areas across Arizona, Nevada, Utah and California each ranked among the fastest-growing places in the country....These statistics suggest that the climate crisis and explosive development in the West are on a collision course." In fact, roughly 40 million people depend directly upon the river, but its huge significance, the article notes, "extends well beyond the American West. In addition to providing water for the people of seven states,

² <https://www.fs.usda.gov/rmrs/sites/default/files/documents/FraserEXF-WEB.pdf>

³ <https://www.denverwater.org/tap/where-does-your-water-come#:~:text=Denver%20Water%20collects%20around%2050,side%20of%20the%20Continental%20Divide.>

29 federally recognized tribes and northern Mexico, its water is used to grow everything from the carrots stacked on supermarket shelves in New Jersey to the beef in a hamburger served at a Massachusetts diner. The power generated by its two biggest dams—the Hoover and Glen Canyon—is marketed across an electricity grid that reaches from Arizona to Wyoming.” In fact, “about 70 percent of water delivered from the Colorado River goes to growing crops, not to people in cities,” and the “majority of the water used by farms—and thus much of the river—goes to growing nonessential crops like alfalfa and other grasses that feed cattle for meat production. Much of those grasses are also exported to feed animals in the Middle East and Asia.” And this is why “water usage data suggests that if Americans avoid meat one day each week, they could save an amount of water equivalent to the entire flow of the Colorado each year, more than enough water to alleviate the region’s shortages.”⁴ Ironic, given how iconic the cattle ranching industry is not just in the state of Colorado, but in the Rocky Mountain West as a whole.

The area in and around the Fraser Experimental Forest, in other words, is woven into what we think of normal everyday life in the US—having a cheeseburger, going to a swimming pool, having a glass of tap water—in surprising, and surprisingly capillary, ways. And it also woven into the international flows of capital and its distribution and transportation networks in equally significant ways—not least, the international meat trade whose environmentally devastating effects, especially with regard to global warming, have been made clear time and time again. As such, the

site encourages us to think about ecology, as I have put it elsewhere, in “topological” rather than “topographical” terms—as ecological relations that are not given *prima facie*, subject to a fixed set of coordinates (as in Cartesian grid), but rather *made*, performatively.⁵ Philosophically, this point extends to what Jakob von Uexküll calls the “*umwelt*” (or lifeworld) of any individual organism and its specific capacities and ways of organizing its world (in which things nearby may be irrelevant and distant for the organism in question, and things remote or at a distance, a pheromone on the wind, let’s say, may carry heightened significance—a point we’ll pick up on later with Heidegger’s concept of “nearness”). More literally, this “topological” understanding of ecology is made even clearer by the mountain pine beetle infestation in the early 2000s, which literally inscribed on the landscape in this area (on entire mountain ranges, in fact) the fact of global warming which, scientists agree, led to the “perfect storm” of conditions (repeated years of drought, warmer than normal winters, etc.) that led to the infestation, leaving up to 70 percent of the pine forest in some areas of the infestation in Colorado either dead or dying.⁶

From the vantage point of a topological rather than topographical concept of ecology, places that are physically far apart in terms of distance, climate, flora and fauna—alfalfa being grown downstream of the Colorado River in California, let’s say, versus a feedlot in the Middle East or Asia—can in fact be tightly bound in other, quite material

⁵ For a discussion of this distinction in several different registers, see my *Ecological Poetics, or, Wallace Stevens’s Birds* (Chicago: University of Chicago Press, 2020), 20, 46, 65-66, 83, 110-111, 114, 127, 147-148m 151.

⁶ Cary Wolfe and Maria Whiteman, “Landscape and Inscription,” *Environmental Humanities* 18:1 (May 2016): 145-146.

⁴ <https://www.nytimes.com/2021/08/27/sunday-review/colorado-river-drying-up.html>

(but also quite abstract) ways. In my book *Ecological Poetics, or, Wallace Stevens's Birds*, I draw upon Michel Serres' way of explaining the difference between topology (with its lexicon of folds, knots, and paths) and geometry. While "geometry emphasizes fixed identities and clear distinctions, topology emphasizes connection and transformation," the advantages of which would seem clear for living systems, which are dynamic, changing, and time-based. As Serres puts it,

If you take a handkerchief and spread it out in order to iron it, you can see in it certain fixed distances and proximities. If you sketch a circle in one area, you can mark out nearby points and measure far-off distances. Then take the same handkerchief and crumple it, by putting it in your pocket. Two distant points suddenly are close, even superimposed. If further, you tear it in certain places, two points that were close can become very distant.⁷

From this vantage, a topological querying of the concept of ecology would ask questions such as, what is closed?; what is open?; what is a connective path versus a tear or rupture?; what is continuous or discontinuous; what is a threshold versus a limit? Or to borrow Jacques Derrida's language from the second set of seminars on *The Beast and the Sovereign*, what does "coming closer or distancing mean?" What is "near" and what is "far" if such terms are not, from this vantage, simply given?"⁸

I'll return to these questions more than once as our discussion moves forward, but it's probably worth pointing out

⁷ Michel Serres with Bruno Latour, *Conversations on Science, Culture, and Time*, trans. Roxanne Lapidus (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995), 60.

⁸ Wolfe, *Ecological Poetics*, 110.

that I have never been to the Fraser Experimental Forest site in winter, in part because it is difficult to access that time of year: you need snowmobiles, snowshoes, backcountry ski equipment, or a combination of all three—but here's the kind of terrain it is in winter, as shown in a video from nearby Berthoud Pass, a famous backcountry skiing destination that is literally on the Continental Divide, right across US highway 40, just a few miles from the Experimental Forest.⁹ [The seminar views a video of a dog buried for twenty minutes in an avalanche being rescued by backcountry skiers.]

The dog miraculously surviving dog in the video we just watched has a sort of cousin—two cousins, actually, and three if you count my dog, Zena—in my presentation today. Rising like a Phoenix (pardon the expression!) from beneath the snow, that retriever finds another iteration in a story told by forestry scientist Suzanne Simard, whose work on what would come to be called "The Wood Wide Web" forms part of the conceptual spine of my project. Simard tells the following story of her dog, Jigs, who inadvertently helped her germinate her theories about the forest for which she is now famous, in a radio interview:

Suzanne Simard:

And all of a sudden we could hear this barking and yelping and we were all like, Oh my goodness, Jigs is in trouble. And so the whole family and uncles and aunts and cousins, we all rush up there.

Robert Krulwich:

But they followed the sound of the barking and it leads them to an outhouse.

⁹ <https://www.youtube.com/watch?v=G33lRoXjZUE>

Robert Krulwich:

And when they go in. . .

Suzanne Simard:

There is Jigs at the bottom of the outhouse. Probably six feet down at the bottom of the outhouse pit.

Robert Krulwich:

Oh dear.

Suzanne Simard:

You know, where we've all been, you know, doing our daily business. He'd fallen in, he's looking up at us, quite scared and very unhappy that he was covered in, um, and toilet paper. And of course we had to get Jigs out. I mean, Jigs was part of the family and...

Robert Krulwich:

Since he was so deep down in there,

Suzanne Simard:

We had to dig from the sides.

Robert Krulwich:

To sort of like widen the hole.

Suzanne Simard:

Basically expanding it from a kind of a column of a pit to something that we could actually grab onto his front legs and pull them out. And so we were digging away and Jigs was, you know, looking up with his paws, you know, looking at us waiting.

Robert Krulwich:

And they're digging and digging and digging and all of a sudden she says she looks down into the ground and she notices all around them where the soil has been cleared away. There are roots upon roots upon roots in this thick, crazy tangle.

Suzanne Simard:

We're sitting on the exposed root system, which was like, it was like a mat. It's, it's like, it's just a massive mat of intertwining, exposed roots that you could walk across and never fall through.

Robert Krulwich:

She says, it was like this moment where she realizes, Oh my God, there's this whole other world right beneath my feet.

Suzanne Simard:

Jigs had provided this incredible window for me, you know, in this digging escapade to see how many different colors they were, how many different shapes there were, that they were so intertwined. As abundant as what was going on above ground. It was magic for me.

Jad A.:

Well, what, so what's the end of the story? Did Jigs, did Jigs emerge?

Suzanne Simard:

Jigs emerged. We pulled Jigs out and we threw him in the lake with a great deal of yelping and cursing and swearing, and Jigs was cleaned off.

Robert Krulwich:

But that day with the roots is the day that she began thinking about the forest that exists underneath the forest.¹⁰

If we fast forward thirty years from the story of Jigs, we land at the discovery, by Simard and others, of how the forest is something very different from what we thought it was—a mutualist community whose cooperative behavior is nothing short of astonishing, in which individual trees very distant from each other (even of different species) are connected not just by a complex, highly articulated root system, but also by a network of mycorrhizal fungi that connects those roots in a highly complex communications network.

In a straightforward evolutionary way, this makes perfect sense. As Peter Wohlleben writes in *The Hidden Life of Trees*, these mechanisms are “a good example of what trees can do to change their environment. As foresters like to say, the forest creates its own ideal habitat.”¹¹ Above ground, as he notes, coniferous forests in the Northern Hemisphere—of the sort we find in the Fraser Experimental Forest—“give off terpenes, substances originally intended as a defense against illness and pests. When these molecules get into the air, moisture condenses on them, creating clouds that are twice as thick as the clouds over non-forested areas. The possibility of rain increases, and in addition, about 5 percent of the sunlight is reflected away from the ground. Temperatures in the area fall. Cool and moist—just how conifers like it.”¹²

¹⁰ <https://www.wnycstudios.org/podcasts/radiolab/articles/from-tree-to-shining-tree>

¹¹ Peter Wohlleben, *The Hidden Life of Trees: What They Feel, How They Communicate*, trans. Jane Billinghurst, fwd. Tim Flannery (Vancouver: Greystone Books, 2016), 100.

¹² Wohlleben, *The Hidden Life of Trees*, 107.

But many of the claims of “the new forestry” go well beyond this. Wohlleben, for example, writes, “when trees are really thirsty, they begin to scream. If you’re out in the forest, you won’t be able to hear them, because this all takes place at ultrasonic levels. Scientists at the Swiss Federal Institute for Forest, Snow, and Landscape Research recorded the sounds, and this how they explain them: Vibrations occur in the trunk when the flow of water from the roots to the leaves is interrupted. This is purely mechanical event and it probably doesn’t mean anything. And yet?”¹³ Wohlleben’s work has drawn harsh criticism from much of the scientific community. A recent *New Yorker* article summarizes many of the objections. As the author of the piece writes of *The Hidden Life of Trees*, “in one of the book’s more nonsensical moments, he explains that some trees can detect animal saliva and therefore concludes that trees must ‘have a sense of taste,’ which is roughly equivalent to saying that, because a cat can hear a bat squeaking, the cat is also capable of echolocation.”¹⁴ He continues,

Wohlleben’s detractors have three main objections to his work. First, he humanizes trees, a cardinal sin in popular science writing dating back at least to the “nature fakers” debate of the early nineteenth-hundreds. Second, they charge that Wohlleben cherry-picks and exaggerates many of the scientific findings that underpin his book. And, lastly, they argue that he portrays forests as cartoonishly cooperative.¹⁵

¹³ *Ibid.*, 48.

¹⁴ Robert Moor, “The German Forester Who Wants the World to Idolize Trees,” *The New Yorker* (June 10, 2021): <https://www.newyorker.com/books/under-review/the-german-forester-who-wants-the-world-to-idolize-trees#:~:text=Peter%20Wohlleben%2C%20the%20German%20Forester,Idolize%20Trees%20%7C%20The%20New%20Yorker>

¹⁵ Moor, “The German Forester.”

Even Simard says that, “Some of the anthropomorphizing was just over the top. Even I was, like, ‘Ugh, I can’t read this.’”¹⁶ Wohlleben’s aim is to push back against “the reductive understanding of Darwinism as a merciless, perpetual war of all against all”—a worthy task, and one that I myself am dedicated to in my own work. But the fact is, as the author notes, that

Arboreality is often much uglier than Wohlleben lets on. Black walnuts poison other plants with a natural herbicide called juglone; some eucalyptus trees continually shed their oily bark, fueling fires that immolate their competitors; various species of fig tree plant themselves high in the branches of other trees, then slowly creep downward, either strangling the host tree or splitting it apart. Trees of all species shade the ground, depriving seedlings—including their own offspring—of light, allowing only the fittest to survive. “If humans were like trees, we would go into a hospital and eliminate ninety-nine per cent of the babies, and keep only the best ones,” Christian Messier, a professor of applied forest ecology, told me.¹⁷

Of course, I don’t like that familiar neo-Darwinian reductionist narrative either, and that’s part of what this project (and a lot of my other current work) is about. I know from experience that the forest is a very, very special place, in no small part for the reasons that these scientists have described in an increasing flood of books. But I’m also deeply suspicious of the danger of anthropomorphizing the forest

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid.

that has overtaken much of this work—no doubt with the best of intentions: a danger to which I’m especially sensitive given my own intellectual and scholarly background. I began to wonder if the difference of the forest in all its alterity weren’t somehow being domesticated and anthropomorphized by the very attempts to capture its special character and its complexity—a question I had spent quite a bit of time navigating for much of my scholarly career around “the question of the animal” and the persistent charge of “anthropomorphism” routinely mobilized by the scientific community against those who wanted to do justice to the complexity of the life-worlds of at least some non-human animals.

So another way to put it is to ask what we do when we come across material like the following, from an article in *The Guardian*:

One of Simard’s most thrilling beliefs is that trees can recognise us. “Trees perceive many things. They know when they’re infected and have an instantaneous biochemical response. When we manipulate trees, they respond.” Would she go as far as to suggest a tree can feel pain or grief? “I don’t know. Trees don’t have a brain, but the network in the soil is a neural network and the chemicals that move through it are the same as our neural transmitters.” She is currently collaborating on research to see whether trees can distinguish us as humans.¹⁸

And I think we’re forced to push the question even further when we remember, as the article notes, that Simard’s

¹⁸ <https://www.theguardian.com/environment/2021/apr/24/suzanne-simard-finding-the-mother-tree-woodwide-web-book-interview>

book, *Finding the Mother Tree*, revolves around a “grafting of events from her life – the tragic death of her rodeo-rider brother, the birth of her daughters, the end of her marriage to a fellow forester, her new relationship with a woman, her recent breast cancer – on to her experience of the forest.” In other words, the forest has done a lot of therapeutic work for Simard. As she puts it in that same article, “the forest accepts me. There’s no judgment. You’re just there with it. When I was going through cancer treatment, all I wanted was to be there.”¹⁹

Giovanni Aloï, in his introduction to the edited collection, *Why Look at Plants?: The Botanical Emergence in Contemporary Art*, captures the problem (and the challenge) well when he writes,

underneath the unwillingness to acknowledge that plants are active agents, that they want and desire, that they are aware of their surroundings, and that they might even feel pain in very different ways from ours lies a form of deep anxiety that is entirely human and exclusively about us.... At what point are we prepared to seriously acknowledge that our sensorial is just as partial as, and in many cases more limited than, those of other nonhuman beings? At what point can we acknowledge that we only access a very superficial notion of nonhuman perceptiveness and that ultimately all animals and plants see, hear, smell, sense, and feel the world in ways we cannot even conceive?²⁰

¹⁹ Ibid.

²⁰ Giovanni Aloï, “Introduction: Why Look at Plants?,” *Why Look at Plants? The Botanical Emergence in Contemporary Art* (Leiden: Brill Rodopi, 2018), 6-7.

This, it seems to me, is precisely the rub, but it is one that pulls us—or at least me—in two opposite directions at once. To put it bluntly, in acknowledging that plants “feel,” “desire,” and so on, aren’t we avoiding the challenge, or at the very least domesticating it, that forms of non-human life “see, hear, smell, sense, and feel the world in ways we cannot even conceive?”

An immediate default response to this question is to take recourse to the more fundamental (and as it were, positionless) language of science and chemistry, showing, for example (as Simard points out), that some of the chemicals that move through the underground mycorrhizal network in forests are the same ones found in our neural transmitters. But surely, as we know from decades of debate in philosophy of mind and cognitive science, we don’t want to leap to the reductionist claim that “mind” just *is* the wetware, anatomy, and chemistry of the “brain” and nothing more. That would be to canonically confuse “brain” and “mind,” and—equally canonically—to confuse empirical and philosophical claims, something underscored by Derrida’s reading of Heidegger, which we’ll take up later.

Hence the need, in my view, to “keep the forest weird.” But this is a different weirdness from that which is most associated with the forest in the Western canon of art, literature, and philosophy: namely as the domain of the Sublime in both the Burkean and Kantian senses. As Aloï notes,

In a Kantian sense, the forest is a site capable of embodying both the mathematical as well as the dynamic conception of the term. The forest is sub-

lime in size and in the frequent repetition of similar trees, which makes it a place of disorientation. Likewise, the forest can materialize or amplify the wind and the violence of a storm to dynamical sublime effects. In both instances, the rapid alternation between the specific pleasure found in being overwhelmed and the fear of such instance metaphorically inscribes the very drama of humanity against nature. The “greatness of dimension” and “infinity” of the forest became the essential counterweight to the relentless, gritty ugliness imposed upon cities and countryside by the industrial revolution.²¹

As Aloï notes, this sense of the sublime (and its association with national identity) is embodied in the great tradition of landscape photography that we find in figures such as Ansel Adams, “whose images capture an unspoiled paradise defined by monumental drama and sacred timelessness: an environment closely managed by man but simultaneously one from which man’s presence must be categorically negated, at least representationally”—which is one reason my project is emphatically *not* in the tradition of landscape, and hence its commitment to a forensics which lays out a formal aesthetics of scientific practice in the services of human management whose meaning as a sign system is far from clear.²²

Not doing the Ansel Adams thing, *not* doing the Sublime, is part of the point of the poems included in the installation, and a couple of different reasons the forest remains weird

²¹ Giovanni Aloï, “Lost in the Post-Sublime Forest,” *Why Look at Plants? The Botanical Emergence in Contemporary Art* (Leiden: Brill Rodopi, 2018), 43.

²² *Ibid.*, 43-44.

are teased out by the remarkable, scientifically literate poet A.R. Ammons, whose work I’ve been writing about off and on since I was a graduate student. Remembering my point earlier about the “virtuality” of worlds (in Uexküll’s sense) and the related point about a topological vs. topographical understanding of ecological space, we can appreciate the humor, but also the brilliance and insight, of Ammons’ discussion of trying to locate the tree in his back yard—a remarkable passage that sets up a progression—a *task*, you might say—for philosophy’s understanding of what it does, what we might call its self-image.

Here’s the passage from his amazing long poem, “Essay on Poetics,” where—after ruminating on the shared etymology of *tree* and *true*--he speculates that he

ought to do a booklength piece on the elm in the backyard here:

I wish I had done it now because it could stand for true, too:

I did do a sketch one day which might suggest the point:

I guess it’s a bit airy to get mixed up with
an elm tree on anything
like a permanent basis: but I’ve had it
worse before—talking stones and bushes—
and may

get it worse again: but in this one
the elm doesn’t talk: it’s just an object, albeit
hard to fix: unfixed, constantly
influenced and influencing, still it hardens and enters
the ground at a fairly reliable point:

especially since it's its
 general unalterability that I need to define and stress
 I ought to know its longitude and latitude,
 so I could keep checking them out: after all, the ground
 drifts:
 and rises: and maybe rises slanting—that would be
 difficult to keep track of, the angle
 could be progressive or swaying or
 seasonal, underground rain
 & "floating" a factor: in hilly country
 the underground mantle, the
 "float" bedrock is in, may be highly variable and variable
 in effect:
 I ought to know the altitude, then, from some fixed point:
 I assume the fixed point would have to be
 the core center of the planet, though I'm perfectly
 prepared to admit the core's involved
 in a slow—perhaps universal—slosh that would alter the
 center's position
 in terms of some other set of references I do not
 think I will at the moment entertain
 since to do so invites an outward, expanding
 reticulation
 too much to deal precisely with:

true, I really ought to know where the tree is: but I know
 it's in my backyard.²³

Ammons' musings here open onto the necessary progres-
 sion—to give a nod to my sponsors—from epistemology

²³ A.R. Ammons, *Selected Longer Poems* (New York: Norton, 1980), 37-38.

and logic to a different order of complexity associated with
 the very shaggy term "materialism." As I have argued else-
 where, it forces upon us a deconstruction of the supposed
 opposition of ontology and epistemology, and confronts
 us fully with the mostly overlooked complexities (especial-
 ly these days, at least, in the era of Big Data) of what the
 term "empirical" means. To put it another way, it captures
 in a nutshell what Deleuze meant when I said, "I have al-
 ways felt that I am an empiricist, that is, a pluralist."²⁴

The second point here is that we can approach this fact
 about singularity and *quidditas* from a number of van-
 tages. Ammons opens his remarkable essay "A Poem Is A
 Walk" with a quotation from the poet Lao-tse: "Nothing
 that can be said in words is worth saying"—and then elab-
 orates brilliantly, explaining why art is better than philos-
 ophy for exploring what the thin, bare bones discourses of
 epistemology and logic cannot:

Nothingness contains no images to focus and
 brighten the mind, no contrarities to build up mus-
 cular tension: it has no place for argumentation and
 persuasion, comparison and contrast, classifica-
 tion, analysis. As nothing is more perfectly realized,
 there is increasingly less (if that isn't contradictory)
 to realize, less to say, less need to say. Only silence
 perfects silence. Only nothingness contributes to
 nothingness.²⁵

"For example," he continues,

²⁴ Gilles Deleuze and Claire Parnet, *Dialogues*, trans. Hugh Tomlinson and Barbara
 Habberjam (New York: Columbia University Press, 1987), vii.

²⁵ A.R. Ammons, "A Poem is a Walk," *Set in Motion: Essays, Interviews, & Dialogues*, ed.
 Zofia Burr (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996), 12.

All is One, seems to encompass or erase all contradictions. A statement, however, differs from a work of art. The statement, All is One, provides us no experience of manyness, of the concrete world from which the statement is derived. But a work of art creates a world of both one and many, a world of definition and indefinability. Why should we be surprised that the work of art, which overreaches and reconciles logical paradox, is inaccessible to the methods of logical exposition? A world comes into being about which any statement, however, revelation, is a lessening.²⁶

And so, "Unlike the logical structure, the poem is an existence which can incorporate contradictions, inconsistencies, explanation and counter-explanations and still remain whole, unexhausted and inexhaustible; an existence that comes about by means other than those of description and exposition."²⁷

Ammons draws not just an epistemological or ontological lesson from these facts, but an ethical one as well. As he writes at the end of that essay,

Poetry leads us to the unstructured sources of our beings, to the unknown, and returns us to our rational, structured selves refreshed. Having once experienced the mystery, plenitude, contradiction, and composure of a work of art, we afterward have a built-in resistance to the slogans and propaganda of oversimplification that have often contributed

to the destruction of human life. Poetry is a verbal means to a nonverbal source. It is a motion to no-motion, to the still point of contemplation and deep realization. Its knowledges are all negative and, therefore, more positive than any knowledge. Nothing that can be said about it in words is worth saying.²⁸

Now Ammons, as some of you may know, is taken to be the main inheritor of the Emerson/Wallace Stevens line of American Romanticism in poetry, and Ammons' point here is one I tried to elaborate, with the help of Gregory Bateson, on a larger canvas when reading Stevens as an ecological poet in my book, *Ecological Poetics*, zeroing in on Stevens' poem "The Region November" (1954)—one of the last poems Stevens ever wrote, published only after his death:

"The Region November"

It is hard to hear the north wind again,
And to watch the treetops, as they sway.

They sway, deeply and loudly, in an effort,
So much less than feeling, so much less than speech,

Saying and saying, the way things say
On the level of that which is not yet knowledge:

A revelation not yet intended.
It is like a critic of God, the world

²⁶ Ammons, "A Poem is a Walk," 13.

²⁷ Ibid., 15-16.

²⁸ Ibid., "A Poem is a Walk," 20.

And human nature, pensively seated
 On the waste throne of his own wilderness.
 Deeplier, deeplier, loudlier, loudlier,
 The trees are swaying, swaying, swaying.²⁹

So let's remind ourselves of Ammons' statement touched on a moment ago: "Why should we be surprised that the work of art, which overreaches and reconciles logical paradox, is inaccessible to the methods of logical exposition?" And then we can zero in on the central question of the poem: what kind of "saying" is at work in this "swaying," "So much less than feeling, so much less than speech." And yet—indeed, *for that very reason*, the poem suggests—"Deeplier, deeplier, loudlier, loudlier."

Here are a couple of speculations on that question by the remarkable reader of poetry from the 1960s, Roy Harvey Pearce, who writes,

The poem see-saws between "sway" and "say"—the movement of meter and sensibility being enforced by the outrageous adverbs, "deeplier" and "loudlier".... The effort of the treetops is "So much less than feeling, so much less than speech." Yet it proves a feeling and speech of some sort; and the poet can suppose that they "say / On the level of that which is not yet knowledge." "On the level of . . ." is "philosophic" diction, and so bids us think with this lyric, not sing mournfully with it. The "not yet intended" of the seventh line is in fact a bit of tech-

nical language out of Stevens' dabbling in phenomenology, in whose logic all revelations are nothing if not "intended." Now he decides that, spontaneously, without intention, to be is to say: to say what "It is hard to hear." In short, Stevens is claiming that if the treetops do "say," it is not in the language of any "speech."...He will not let himself be trapped in the anthropocentrism, as often as not masked as theocentrism, of his "romantic" forebears and contemporaries. He will be a radical humanist to the end. But his humanism now forces him to acknowledge both the virtual life of the non-human and its virtual capacity to "say."³⁰

As we know from our discussion at the outset, "virtuality" is indeed the point here, and the question is then how we ramify that point, you might say—something brought into focus by Pearce when notes that Stevens' "humanism," here associated with a Husserlian take on phenomenology, attributes "saying" to the trees even as Stevens assiduously marks the self-reference (to use systems theory language) of that attribution in way that "theocentrism" (the voice of god speaking, equally as it were, through the whole of creation) does not. That's what makes Stevens a "modernist" and not a stereotypical Romantic poet, after all.

We can push the trajectory of this investigation to the next station by pausing briefly over a poem by an illustrious contemporary of Ammons, John Ashbery, in his beau-

²⁹ Wallace Stevens, *Opus Posthumous: Poems, Plays, Prose*, ed. Milton J. Bates (New York: Vintage Books, 1990), 140.

³⁰ Roy Harvey Pearce, "Wallace Stevens: The Last Lesson of the Master," in *The Act of the Mind: Essays on the Poetry of Wallace Stevens*, ed. Roy Harvey Pearce and J. Hillis Miller (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1965), 130.

tiful and nuanced poem, “Some Trees,” which is one of the most celebrated early poems in his celebrated—and remarkably long—career. The opening stanza is almost a conceit for what Simard imagines going on not just above but also below ground in the forest:

“Some Trees”

These are amazing: each
Joining a neighbor, as though speech
Were a still performance.
Arranging by chance

To meet as far this morning
From the world as agreeing
With it, you and I
Are suddenly what the trees try

To tell us we are:
That their merely being there
Means something; that soon
We may touch, love, explain.

And glad not to have invented
Such comeliness, we are surrounded:
A silence already filled with noises,
A canvas on which emerges

A chorus of smiles, a winter morning.
Placed in a puzzling light, and moving,
Our days put on such reticence
These accents seem their own defense.³¹

Ashbery’s use of slant rhyme (or “off-rhyme”) here is, for my purposes, brilliant. While rhyme canonically unites

³¹ John Ashbery, *Some Trees* (New Haven: Yale University Press, 2019), 21.

maximum semantic difference with maximum acoustic similarity (the rhyming of “king” and “thing” would be a classic example) what we might call the “fuzzy logic” of slant rhyme is “the same and not the same.” And here, it opens onto a phenomenological progression. The last two stanzas—and in particular the lines “glad not to have invented / Such comeliness”—provide a kind of elaboration of Stevens’ line from “The Region November,” “a revelation not yet intended,” and kick the phenomenological orientation here from a Husserlian register into a Heideggerian one. This is a poem *not* about intention and agency but *reception*, canonically put front and center in Heidegger’s emphasis on the common etymological root of “thinking” and “thanking,” with its figure, the open, upward facing hand, in the background, which both Derrida and Stanley Cavell underscore in their readings of Heidegger.³² All of which, in Ashbery’s poem, depends upon *hearing it from the trees*.

Heidegger’s weird but wonderful way of putting this, which Cavell has emphasized in his conjugation of Heidegger, Emerson, and Wittgenstein, is that what Heidegger calls the “near” can’t be *forced* nearby (as it were) prehensible “grasping,” using philosophy as analytical apprehension and capture. Rather, it has to be allowed to *come* near, it has to be allowed to approach, on its own (as it were), and the job of philosophy is to prepare us for that approach through a kind of attunement. Without going down the involuted rabbit hole that Heidegger invites us

³² See Derrida’s essay “Geschlecht II: Heidegger’s Hand,” trans. John P. Leavy, Jr., in *Deconstruction and Philosophy: The Texts of Jacques Derrida*, ed. John Sallis (Chicago: University of Chicago Press, 1987), 161–197, and Cavell’s “Finding as Founding: Taking Steps in Emerson’s ‘Experience,’” in Stanley Cavell, *Emerson’s Transcendental Etudes* (Stanford: Stanford University Press, 2003), 111–140.

to explore on this topic, let's just note that this nearness is not a matter of empirical measure or extension. As Heidegger writes at the opening of his enigmatic late essay "The Thing," from 1950--which has remarkable resonance not just for our own moment of the Internet and social media, but more directly for our questions about the new forestry—and also, especially, for the short film which will be the last component of the "Experimental Forest" installation:

All distances in time and space are shrinking. Man now reaches overnight, by plane, places which formerly took weeks and months of travel. He now receives information, by radio, of events which he formerly learned about only years later, if at all. The germination and growth of plants, which remained hidden throughout the seasons, is now exhibited publicly in a minute, on film.... The peak of this abolition of every possibility of remoteness is reached by television, which will soon pervade and dominate the whole machinery of communication....

Yet the frantic abolition of all distances brings no nearness; for nearness does not consist in shortness of distance. What is least remote from us in point of distance, by virtue of its picture on film or its sound on the radio, can remain far from us. What is incalculably far from us in point of distance can be near to us. Short distance is not in itself nearness. Nor is great distance remoteness.

What is nearness if it fails to come about despite the reduction of the longest distances to the shortest intervals? What is nearness if it is even re-

pelled by the restless abolition of distances? What is nearness if, along with its failure to appear, remoteness also remains absent?

What is happening here when, as a result of the abolition of great distances, everything is equally far and equally near? What is this uniformity in which everything is neither far nor near—is, as it were, without distance?

Everything gets lumped together into uniform distancelessness. How? Is not this merging of everything into distancelessness more unearthly than everything bursting apart?³³

If you're thinking Big Data, the Internet, and the Google-ization of everyday life, I am too—and I want you to linger for a moment as well over the many tones of "unearthly" in the last sentence.

Thinking back to our earlier discussion of Michel Serres, we can see how this passage exemplifies what has been called the "topological" character of Heidegger's thought.³⁴ And for Heidegger, the point here is to be taken within the larger context of the sharp line he draws between empirical and scientific knowledge, on the one hand, and the philosophical and existential domain, on the other. Derrida rightly criticizes Heidegger's uncharacteristically "dogmatic" thesis that the animal "has no world" or, at best,

³³ Martin Heidegger, "The Thing," in *Poetry, Language, Thought*, trans. Albert Hofstadter (New York: Harper Colophon, 1971), 165-166.

³⁴ As in the large body of writings on Heidegger by the philosopher Jeff Malpas. See among others, *Heidegger's Topology: Being, Place, World* (New York: Bradford Books, 2008).

is “poor in world,” or “has a world in the mode of not-having,” but he also respects Heidegger’s ultra-philosophical insistence on the difference between scientific and philosophical knowledge.³⁵

Derrida highlights this turn toward the “near” in Heidegger’s thought in the second set of seminars on *The Beast and the Sovereign*, framing Heidegger’s essay as “a great text on death, on the mortality of *Dasein*, in opposition to an a-mortality or even immortality of the beast”—and, it goes without saying within these Heideggerian parameters, the a-mortality of plants and trees.³⁶ This is surely born out in the closing pages of Heidegger’s essay, where he famously asserts, “Only man dies. The animal perishes,” because only humans are capable of “death as death.”³⁷

Now, we know Derrida’s deconstruction of this aspect of Heidegger’s thinking, on the “as such” of death—human beings don’t have access to the “as such” of death either, so that (as I’ve put it elsewhere) “having a world in the mode of not-having,” which Heidegger attributes to animals, is as good a definition of *Dasein* as we’re likely to get (and the same could be said, of course, for the rigorous line between “reacting” and “responding” that Derrida deconstructs with regard to the human/animal divide).³⁸ But what I want to draw attention to here is a remarkable, but very short, turn in Derrida’s engagement of this question of “the near” in the second set of seminars, where he picks

³⁵ See in particular Jacques Derrida, *Of Spirit: Heidegger and the Question*, trans. Geoffrey Bennington and Rachel Bowlby (Chicago: University of Chicago Press, 1989).

³⁶ Jacques Derrida, *The Beast & the Sovereign*, Vol. 2, ed. Michel Lisse, Marie-Louise Mallet, and Ginette Michaud, trans. Geoffrey Bennington (Chicago: University of Chicago Press, 2011), 120.

³⁷ Heidegger, “The Thing,” 178.

³⁸ See Cary Wolfe, *Before the Law: Humans and Other Animals in a Biopolitical Frame* (Chicago: University of Chicago Press, 2013), 63-86.

up on Heidegger’s reference to Meister Eckhart’s discussion of the thing (where Eckhart uses the word “thing,” *dinc*, for God as well as the soul). Derrida quotes Eckhart’s assertion that “love is of such a nature that it changes man into the things he loves,” and comments in a remarkable passage that

This quotation matters to us here, because it is a question of *love*, indeed, but a love that appropriates what it loves to make of it the thing it loves.... We shall be wondering whether, in death and in mourning, things are not the same as they are in love, and whether loving, then, does not mean loving so as to make it one’s lovable thing, to the point of having it at one’s disposal. . . which can also be as far as can be from oneself. Everywhere.³⁹

I think that this is exactly what’s going on in a lot of work in “the new forestry,” some of which we discussed above, and the point here would not be admonition, but rather to take seriously Derrida’s fundamentally deconstructive relationship to this question of “the near”: that the very things that bring the world near are also, and unavoidably, the very things that push it away. To put it another way, in attempting to make the forest a very special “here,” the domestication and anthropomorphization of the forest makes it, to use Derrida’s term, not just an “us” but actually, an “everywhere.”

Two contemporary tree-centric works that really get at what I’m talking about are Eija-Liisa Ahtila’s *Horizontal* and Mark Dion’s *Neukom Vivarium*. The artist’s synopsis for the former reads as follows:

³⁹ Derrida, *The Beast & The Sovereign*, Vol. 2, 121.

Horizontal is a six-channel moving-image work of a living spruce tree. The idea of the work is to show the tree in its entirety, as far as possible retaining its natural size and shape. Because the life-size tree does not fit in a standard-sized human space, the tree is presented horizontally in the form of successive projected images. The work is a portrait of the tree. It is a record of its existence as a living organism.⁴⁰

But as the artist put in a conversation that we did together for *Bomb* magazine in New York a few years ago,

Everything that this excerpt of the text says concerning the spruce is, we could argue, not true. What we see and hear in an exhibition space is a huge tree moving in a heavy wind. But if we take a closer look, we'll see that it's not (only) a portrait of a tree but an image of the technical apparatus constructed as an extension of the human eye and perception.

Any attempt to show a fully grown spruce or some other tall tree using the moving image is bound to run into difficulties. First comes the problem of film frame: You cannot get the entire tree into one horizontal frame. Special lenses will distort the image. If one steps back what one gets is a landscape not a portrait of a tree. We filmed our spruce tree on a windy day in early October. The preparations had taken much longer than we had anticipated. Al-

though we had decided to shoot the tree in parts in order to avoid distortion and maximize the amount of visual information, finding a tree of suitable size was difficult. The proportion of the width to the height of the tree was important to allow us to present it using five projectors. Second, the background had to be "empty" to give prominence to the tree and its form. The tree also needed to grow in a place where we were able to set up scaffolding or use a scissor lift. We discussed what kind of a camera and lens we should use and how many would be needed. We knew from experience that using multiple cameras would also multiply the horizon and the background, which would be visible in more than one picture in the final work. We weighed different solutions both for the shooting and for postproduction. It soon became obvious that the more we tried to reproduce in the portrait of what we saw standing next to the tree and combine that with our ideas about the portrait of the tree, the more the final work would be about the devices and technology of cinematography and about us humans as observers. Again, the spruce returned us to Uexküll's ideas about the coexistence of separate spatial and temporal worlds of different living beings and to the idea of existence next to and with something else.⁴¹

Ahtila's observations will recall for you, I hope, our earlier discussion of the poems by Ammons, Ashbery, and Stevens, and especially Ammons' musings on the elm-tree in his back yard in "Essay on Poetics."

⁴⁰ "Eija-Liisa Ahtila, by Cary Wolfe," *BOMB* 120 (Summer 2012): 142. Also available at <https://bombmagazine.org/articles/eija-liisa-ahtila/>.

⁴¹ "Eija-Liisa Ahtila, by Cary Wolfe": 142.

A second remarkable work, Mark Dion's *Neukom Vivarium*, in Seattle, consists of many elements, the main components of which are a Western hemlock nurse log retrieved from the forest in 2006, and a large glass-enclosed building which was designed as a life support system and viewing area for the log and its various other inhabitants.

As Dion puts it in an interview about the piece:

I think that one of the important things about this work is that it's really not an intensely positive, back-to-nature kind of experience. In some ways, this project is an abomination. We're taking a tree that is an ecosystem—a dead tree, but a living system—and we are re-contextualizing it and taking it to another site. We're putting it in a sort of Sleeping Beauty coffin, a greenhouse we're building around it. And we're pumping it up with a life support system—an incredibly complex system of air, humidity, water, and soil enhancement—to keep it going. All those things are substituting what nature does, emphasizing how, once that's gone, it's incredibly difficult, expensive, and technological to approximate that system—to take this tree and to build the next generation of forests on it. So, this piece is in some way perverse. It shows that, despite all of our technology and money, when we destroy a natural system, it's virtually impossible to get it back.... In some way, I want to acknowledge or even enhance the uncanniness of nature and the wonder of the vast complexity and diversity within a natural system. I want to show how difficult it is for us to grasp, not just conceptually but also practically. How diffi-

cult it is for us to figure in all of the variables that you would need to replicate a forest.⁴²

There's a lot going on in both of these works, particularly Dion's, which consists of many more elements than I've covered here. But one of the things both works dramatize, for me, is how, in an attempt to bring other forms of life "near," in an act of appreciation—in this case, trees—we gradually realize, in fact, how different they are, and how that act of "nearing" simultaneously makes them "far"—in Ahtila's case, by foregrounding the inescapably constitutive role of technology as we try to provide as "accurate" as possible a picture of a single tree, and similarly, in Dion's case, in realizing just how much technology is needed to simulate the "natural" conditions of the ecosystem in which the nurse log lived. And in that "farness," Dion suggests, a kind of "nearness" is achieved, in the sense of a greater appreciation of the alterity and complexity of ecology and ecosystems.

* * * * *

So in the brief time I have left, let me lay out for you as quickly as I can the elements of my own installation project, "Experimental Forest."

The basic layout is easy enough to describe and even imagine. It's a two-room installation with a small ante-room in the second, and an exit annex. In the larger main room, we find two decommissioned or recreated research structures: one self-consciously "high tech," like the ones beings used to monitor the snow pack and beam informa-

⁴² "Interview: 'Neukom Vivarium,' Mark Dion," *Art21*, <https://art21.org/read/mark-dion-neukom-vivarium>.

tion about it to satellites in space, in a cooperative venture with NASA and one self-consciously in the “garage” aesthetic mode, like the primitive structures made of ladders, coolers, and modified milk urns used to collect rain water and insects that are scattered about the site. On these research structures, the text of the poems about trees and the forest discussed earlier in this presentation are printed on the silver and blue metallic material used for tagging trees throughout the forest, and the poems are hung from the structures themselves, one word per tag. It’s hard to be much more specific about this because it would depend on the size, volume, etc. of the room.

At the center of the room is a large rectangular terrarium, roughly five feet long by three feet high by three feet wide, spot lit from the four corners of the room, that contains live mycorrhizal fungi connecting roots and rootmats of trees native to the Experimental Forest. If possible, (and I can’t imagine that it would be, but who knows, maybe someday...) I’d like to also grow psilocybin mushrooms as part of this fungal culture, to suggest that the underground forest, as a kind of unconscious of the “brain” of the forest above ground, is dreaming, but in a language we can’t understand—that is to say, tripping.

The room itself is occupied by a sound field that is composed of the sounds of creeks and streams recorded on-site in the forest slowly morphing into satellite transmission static and then back again. It’s probably worth noting that the sound field reflects the original research emphasis of the Fraser Experimental Forest on water and hydrology, but it also raises the issue of digital vs. analog forms of communication and their networks (which would be an

other entire essay in itself, of course), which itself tethers to the seriality and iterability of the metal tree tags and their photographs, of the poems themselves, and of the video that concludes the installation space.

The walls of the main space are populated, as the space allows, by groups and grids of photos arranged by type: tree blazes, cables, silver tree tags, blue tree tags, culverts, research structures large and small, signs, detritus, and so on—and in some situations the types will be mixed serially, left to right, so that the number of photos will match the number of syllables or beats per line, with the same line breaks, as the poems hanging on the research structures.

The second, smaller room will continue some of the forensics of the first, but will also be different in tone and formal bearing. There will be a display case of the sort found in natural history museums, containing “Objects Found in the Experimental Forest”—some will be natural items and some, cultural artifacts. Three walls will be occupied by large photo diptychs of research structures old and new, and the geometry of the room will guide the viewer to a small anteroom, where the “Dog Shrine,” will be installed.

The “Dog Shrine” is a latecomer to the project—in fact it only came onto the scene last summer. As I was hiking in the Experimental Forest in an area known as the Dead-horse/Spruce Creek loop, I noticed something at a bend in the trail, at a distance, and I realized it was a faded picture of a dog, roughly 4x6 inches, the picture itself unprotected from the weather, nailed to a tree at the four corners of the photograph. As I came closer, I saw at the base of the tree what I am guessing are the ashes of the photographed

canine in question, so none of this could have been there that long, but it's hard to say how long. Needless to say, this was a poignant and moving discovery for me; it sort of took my breath away, and it made me happy and sad, all at the same time, thinking about how formative my experience with my dog in this area has been, year after year, hours and hours spent wandering in the area, just the two of us, just as I imagine was the case for that dog and his or her human companion. There had to be something special about that particular site too, but that we'll never know.

So I decided that the "Dog Shrine" needs its own little anteroom in the second room space. I haven't designed the piece yet, but it will be a diptych or a triptych, with images of the dog photo and the ashes at the base of the tree, and the whole thing will be framed in the largest dog biscuits I can find, in part to keep the piece from being too mournful and maudlin, and in part to remind us of the joy that those two companions must have shared in the Experimental Forest, just as my dog Zena and I have shared ours—because, well, we know how much dogs love dog biscuits!

In terms of the "Dog Shrine's" larger relationship to the project, I don't want to say a whole lot more. All the dogs in the project—the Berthoud Pass avalanche dog who miraculously survived that avalanche in the YouTube video, Suzanne Simard's dog Jigs who fell into the latrine and inadvertently helped her discover the Wood Wide Web, my dog Zena, and this unnamed but obviously much-loved dog of the "Dog Shrine"—they are all, as my friend Donna Haraway would put it, "kin." They are all the same dog, in a way: the dog who wanders the Experimental Forest.

The final component of the installation is something you come across as you exit the anteroom/second room space: a video monitor with headphones that plays the short film I will play for you now, called "Flynt's Blues." It's a roughly eight-minute 1080p video composed of a series of slow-motion passing shots of cell phone towers, most of them in the desert, shot with my Samsung Galaxy phone on a drive from Phoenix to the Grand Canyon a few years ago. The music for the film is the first eight minutes or so of Henry's Flynt's instrumental drone piece, "Purified by the Fire," a 41 minute and 41 second composition recorded in 1981.⁴³

* * * * *

⁴³ A nice short take by Marcus Boon on Flynt's piece may be found at <https://marcus-boon.com/purified-by-the-fire/>.

Ahmad Makia

The Extinctionist Man

Bionote: Ahmad Makia is a writer and publisher from the United Arab Emirates. He currently operates under the publishing alias HOUSE and heads the publications department of the Sharjah Art Foundation.

Independent Researcher
ahmad.makia@gmail.com

Abstract: This essay explores how critical necropolitical frameworks bring to light, not only exploited subjugation, but the quality of doom, destruction and collapse embedded in masculine expression. It elaborates on how the proto-patriarchal view of death, or more accurately the prospective view towards it, emerges from a skewed narrative fixture, in which 'life' is determined by what it isn't, 'death'. Similar to the dissociative and occultive schisms in the patriarchal rationale of life forms, such as the opposition of 'man' to 'woman' or 'human' to 'animal,' the concept of death is realized into an abject non-place inhabited by subjectivities of "fucking" and "killing." Puncturing this staging of 'alive' patriarchal function, the necropolitical presents the condition of death as a possible flourishing identity and an already-present frontier of human expression, where 'life' and 'death' aren't separate entities to one another but enmeshed, as if in masquerade of one another. The essay also provides critique and caution on how fiction and theory transpire into 'staged' realities, especially in the manifestation of the abject body. Its concluding remarks support the inclusion of "straightness" in fluid sexual discourse by highlighting how the appropriation and posses-

sion of traditional and existing social roles, rather than only those in defiance or at their fringe, has birthed the concepts of kineticism and fluidity in sexual expression.

Keywords: death drive, necropolitical, sexual spectrums, maleness, feminism, serial killers, bug chasers, environmentalism

"If I know that he's negative and I'm fucking him, it sort of gets me off. I'm murdering him in a sense, killing him slowly, and that's sort of, as sick as it sounds, exciting to me"¹ offers Carlos to Gregory Freeman, the journalist who first published on bug chasing in *the Rolling Stone* in 2006. Bug chasers are men who long to be HIV+ and seek to be diseased – dead even, sometimes known as the "fuck of death" – and to transmit disease and death through sex. Bug chasing revealed the legacy of HIV's association with the queer community at the start of the 21st century in San Francisco.

What sometimes is considered more "fucked up" about bug chasing is that perpetrators of the virus are sought out, identified as "gift givers" in the subculture's lingo, by self-proclaimed bug chasers, like Carlos, who are then called "self-delusional" by doctors. The community was founded online, and remains active on the internet – forums, Grindr – where one can be introduced to the world of "conversion ceremonies," for givers and chasers exchanging in fluids, namely "liquid gold" ie., HIV+ semen.²

¹ Gregory Freeman, "Bug Chasers: The Men who Long to be HIV+," *Rolling Stone* (November 16, 2006). https://web.archive.org/web/20061116220955/http://www.rollingstone.com/news/story/5939950/bug_chas/print

² Ibid.

Bug chasing, I believe, signals not a celebration of homosexual rights and their ability “to fuck” – literally – in the 21st century, but about how they are fucked, or, more poignantly, fucked over, by gaining the ability to fuck. Having the right “to fuck” means somehow to die from sex and emerge anew. This is because the literalized autonomy “to fuck” or “get fucked” or “be fucked” has mostly been achieved by sexual identities, women and queers, who have been anthropomorphized as subjects of “fuck.” This subjectification is experienced because representing “a fuck” means one can get killed or murdered for “a fuck.” The labor of death and killing through fucking, especially for women and queers, is no longer imposed by an external patriarchy, but rather self-imposed: fucking is not unlike dying – more even, it is already dead – especially when it comes to the field of “fucking men,” so contemporary sex achieves liberty by practicing sex as a retroactive murder of the male form.

Bug chasing shows how male sex, especially queer male sex, performs separatist somatics so as to inoculate from what it might consider to be its Other, from female sexuality to mainstream proto-heterosexuality. Bug chasing, today, is considered a multilayered practice and a power negotiation, which attempts to perpetuate the identification of HIV with gay male culture in order to question gayhood’s “deviant” sexual status in society.³

The interesting aspect of bug chasing is how its practice of seeking to “become positive” sits in relation to contemporary culture which celebrates “positive sexuality”:

³ Jaime García-Iglesias, “Wanting HIV Is ‘Such a Hot Choice’: Exploring Bugchasers’ Fluid Identities and Online Engagements,” *Deviant Behaviour* 1:12 (2019).

the genderless, post-humanistic culture governed by individual desire and free will, sometimes described as “fluid,” which can be further described as a politics in the sexual murder of the male form. If contemporary thinking is satisfied with sex being a search for positive individual meaning, and self-affirming fulfillment, especially under the “fluid” framework, but practices such as bug chasing illuminate a bigger question: is sex complete by being an act that humans perform for their individual pleasure, or is sex an act that searches for experiential qualities that signify “more than that?” This is the tension I explore in this essay.

As an example, the rather concerned tone offered by Freeman in his 2006 article “Bug Chasers” has shifted towards, in the recent past, a celebration of sexual health and expression in academic and social realities, this is because sex in itself is no longer a demeaning or deviant practice today but thought of as a cosplay of shared social experiences. Even if one desires to “fuck to death.” Bug chasing, under the “fluid sex” umbrella, is considered a “playful negotiation,” disassociating it from “a stable identity category resulting from a process of linear deviance.”⁴ Carlos’s “playful negotiation,” as an example, is on full-view in the article where he acknowledges all of the moral contradictions for chasing the bug, but his claim stays the same: he is not ashamed of desiring it.

Whether actually getting the bug or longing for it, it shows that sex is not only about its physical practice, i.e., not simply satisfied with orgasm, but about how it functions as part of larger self-narration and personal construction. In

⁴ Ibid.

bug chasing, sex is had so that one can more permanently inhabit a state of alterity and transformation through biopolitical techniques such as disease, immunity, life, death, activeness, and passiveness; a biopolitical self-governing, almost.

I find bug chasing caustic, because it is a prospective act, as if an investment, which seeks to cultivate immunity across generations of queers – the question is, “immunity against what?” More so, bug chasing is exclusively understood as a queer sex expression and this perception is held because hetero-normativity is not considered as “fucked up,” hence why chasing the bug is more rife in “fucked up” cultural spaces. It is the “fucked up-ness” of queer sex expression that has contributed to the evolution of sexology from being a pleasure-centered practice to an intellectual one through critical insights on the patriarchal function over the female AND the male body. Feminism is not really only interested in reorienting collective mind culture on how to better perceive and regulate the female identity, but male ones, and this essay is a broadcast of that vantage point.

Bug chasing twists, or supposedly queers, the sexual fulfillment and destiny one experiences by being a male in the patriarchy, which is that the male, through possessing women, children, and animals, finds individual meaning. It pays homage to the predetermined fate of the patriarchal male: unable to satisfactorily fulfill his possession – which is the most definite result – the male experiences a distress and thus performs his gender in an approximation of the “real thing.”⁵ In this way, males in the patriarchy perform their gender in “lack” because they are unable to embody

⁵ Sue Taylor, *Hans Bellmer: The Anatomy of Anxiety* (Cambridge, MA: The MIT Press, 2002), 5.

the full possession of others.⁶ This breeds a disassociative syndrome where the male is found trapped between what he is told, which is perfect and complete, and what he experiences, which is partial and scattered.

What this existing psychoanalysis tells us is that there is palpable philosophical reasoning and justification for “pained” male behavior, especially in how it sexually translates itself in a prospective future (see the upcoming section on serial killers). Because of this, we *should*, not could, consider the engineering of male identity as a mass reproduction of bodies in occultation.⁷ Occultation can be simply interpreted as “a body in the closet” because a male, in technical accordance of this lineage, must perform fulfillment externally, but is actually experiencing a deep, internal, absence or lack within his private realm of intimacy and feeling.⁸ And so, the male is always hiding something “real” about himself, which is the struggle with his self-idealized image. The very fact that this thinking applies, which understands and empathizes with this behaviour, necessitates intellectual labor on gender and identity because it can uncover and question the authenticities of human expression. This is why I believe bug chasing exists: to directly reflect on what’s inside the closet and is creative by being *in it, of it*, and not its faraway fringe cousin: “The mask is not simply hiding the real state of things; the ideological distortion is written into its very essence.”⁹

⁶ Hélène Cixous and Annette Kuhn, “Castration or Decapitation,” *Signs* 7:1 (1981), 41-55.

⁷ Is this why many male radical thinkers propose and embrace “opacity” as a framework for knowledge production? See “Le droit à l’opacité” for Édouard Glissant, as an example.

⁸ See: Taylor, *Hans Bellmer*, 22-5; D.A. Miller, “Anal Rope,” *Representations*, 32 (1990), 120–24.

⁹ Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology* (New York: Verso, 1989), 28.

How did Occultation come to Signify the Patriarchy?

The coming out of the feminist in the 20th century proclaimed that a female existence or reality was a masquerade or folly performed on behalf of the mythologies penned by male producers and reified by male consumers. The default male identity status, exposed by women-feminists, made the “woman,” in and of herself, make-believe and a site that is assessed for its approximations to unnatural “womanly” characteristics. It presented to the thinking public that if it had conceived of the woman as a byproduct of “nature,” it meant that the world lives in a masquerade because the woman doesn’t exist, and that the masquerader and the woman are one and the same.¹⁰

This shift took place in the 20th century, when the social role of “woman author,” or ‘character,’ an already present tool for the production of narrative, was appropriated to instead narrate a crisis in public self-conception: the default social body is recognizable only in how it is different to “other” forms. One of the most distinct representations of this division is the image of man against woman: “humanity is male and man defines woman not herself but as relative to him.”¹¹ By self-imposing the category of “woman” on the woman herself, the feminist intellectual shift took shape. This kind of insurgency within existing social roles, not only produces new identities, but the manipulation of existing devices so that identities *can show how they can express differently* to the default status. The “woman author” which sometimes became synonymous with the

“feminist,” was a deliberate recovering and authoring of social roles and ideals away from patriarchal men and instead (over)performed by those who supposedly represent those roles in “real” life. A hyperstition, almost.

The cultivation of a new, self-authored, self-aware imagery of women led not only to legal and economic betterment – in a world of not only patriarchy but machismo culture and body narcissism too – it also offered needed complexities for how the body is envisioned in social, political and individual realms. This was very much needed because so far the public body was understood to be a perfect and complete male entity, and it was mostly through feminist philosophy that the psychological disassociation experienced by male identities came to light, especially in relation to how it impacts the wider human and geographical world, in overt and hidden ways (the message being that the male’s “pained” behaviour is inflicted everywhere). By displacing the default and self-enclosed state of the male producer and author, we saw the emergence of new media and new ways of thinking about the agile body as an intellectual frontier.¹²

The gender discipline today is attempting to reconcile its canon on the body from inherited male “defaultness.” Progressive sexuality today supports the adaptation of the body into fluidity and readdresses gender within the scope of the attributes discussed so far such as: masquerade, conversion, in transition and construction site; concepts owing to the feminist intellectual canon. It reveals that contemporary labor on gender and the body is no longer

¹⁰ Joan Riviere, “Womanliness as a Masquerade.” In *The Inner Work and Joan Riviere: Collected Papers 1920–1945*, ed. Athol Huges (London: H Karnac Books, 1991), 94.

¹¹ Simone de Beauvoir, *The Second Sex* (London: Cape, 2009), 46.

¹² Marjorie Garber, *Vested Interests: Cross Dressing and Cultural Anxiety* (New York: Routledge, 1997)

monolithic but an elusive, and deeply philosophical trade. Gender is no longer assessed for physical endowments, but, rather, in collective and individual movement and physics, or hydraulics and kinetics: the precept that sex is ongoing, in transition, or in more scholarly terms, a performance.¹³

Through the manipulation of the gender device, of active gendering, of the Woman Othering herself from the version that was expected to be, of exposing “occultation,” is how the research sciences of “self-technology” were pioneered: the biopoliticization of one’s already biopolitical body.¹⁴ The self-immunizing HIV chase is a poignant illustration of this gender self-technology, in how occupying the authorship of ideals *already existing* in society pave way for the “Total Body” to become a construction site; in development; not developed. Hélène Cixous, a champion of feminist thought, said that “Woman must put herself into the text – as into the world and into history – by her own movement.”¹⁵ This movement of “putting oneself in something” is the kinetic self-technological body: it is understanding what influence one’s body holds in the collective realm, and appropriating that perceived knowledge in one’s living conditions for discreet or large purposes.

Under this knowledge pedigree, both man and woman are considered performances, yet there remains a fundamental difference between them: self-technology

¹³ Cixous and Kuhn, “Castration or Decapitation.”; Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (London: Routledge, 1990).

¹⁴ Michel Foucault, “Technologies of the Self,” In *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, eds. Martin Luther, Huck Gutman and Patrick Hutton (Cambridge, MA: The MIT Press, 1988.)

¹⁵ Hélène Cixous, “The Laugh of Medusa,” *Signs* 1:4 (1976), 876.

propelled women to “come out” from a repressive closet, while males in the patriarchy still relish in “being in the closet.”. This kind of male torment is no longer inflicted on an individual level but now understood as a planetary affair: patriarchal structures bring ruin not only on a body or public health, but in the atmosphere, in the creation of radioactive zones, and in extracting potential from all kinds of species.

More important is how much “death and murder” ruin is generated because of “hidden” and “in the closet” tendencies of males in the patriarchy. Learners of the body understood with the feminists that sexual or physical practice in the patriarchy is a limited and liminal reality, and that inside these realities it was overcrowded. This does not mean they are fringe or queer, rather they are a more vivid and authentic sexual reality. They exist in these confined sexual corridors because the supposed “wide” and “real” reality is occupied and performed by men, and they sit in relation to them only as subjects and spaces of abjection, to repent, to learn, to tolerate, to lust, over a male sense of anguish and malaise. It is through this relational dynamic how man comes to understand his purpose, in knowing whether he is alive, and, for him to ascertain this, he needs to know others are dead, or, in killing them, himself.¹⁶

Even though the patriarch thinks of this liminal space as unfortunate and Other to him, it is indeed a result of his own manufacturing from within his “closeted” psychodrama, because patriarchs are not able to feel reconciled with

¹⁶ Julia Kristeva, *Powers of Horror: An Essay on Abjection* (New York: Columbia University Press, 1982); Cixous and Kuhn, “Castration or Decapitation.”

their wide and real realities, and so their paths in life are dimly lit. A subject of abjection, on the other hand, has no path, has no engineering, it is all tucked far away. The frustration and contradiction arising from the masquerade envisioned for a man in the patriarchy is then projected as a woman, even though a woman can biologically birth life, she embodies what he isn't, dead. Under this logic, the woman's authentic state is dead and is given function and articulation to, and so the body is no longer a gender subject or discipline, but a universe on the flurried and varied authentic experiences of a body and its realization in public space. Those who exist on this abject threshold construe them "selves" as Other and continue to produce an endless stream of possible Others, of Otherness that flows in and out of the words of text. The liminal abject is a body that is always flowing, continuously producing fecund signifiers.¹⁷

Is male Sex an Exercise in Death Fucking?

Serial killers proved to be a relevant case study for this essay, especially male subjects who have sex with their victims or kill their victims during sex, which is a great majority of serial killers, who are almost all men. Serial killers are an invention of fictional novels, considered to have been first written about in *Murder in the Rue Rogue* by Edgar Allan Poe, known as the father of the English modern novel. Poe's publishing of the novel later spawned the detective and crime fiction genre and many of its evolving sub-genres, such as the murder mysteries by Agatha Christie and noir pulp crime in America, especially after the Great Depression.

¹⁷ John Charles Hawley, *Divine Aporia: Postmodern Conversations about the Other* (Lewisburg: Bucknell University Press, 2000), 175.

Police crime fiction from the 1960s-70s is considered to be the original appearance of the "serial killer" in full: brute, calculated, psychologically disturbed. Always a "he," the serial killer usually leaves red herrings for the police after he enacts several cold-murder cases that piece together a large narrative puzzle. What's especially interesting to note about serial killers is that they are an invention of media and literature and later became a lived social reality. This statement rings true to postmodernist thinking must make the postmodernists happy, which proposes that the world has already experienced an oversaturation of media and because of that humans today are unable to distinguish between what's real and what isn't. Case in point, serial killers.

Colin Ireland is known as Britain's "Gay Slayer." After murdering his first victim, Ireland contacted *The Sun* to lead them to the dead body of Peter Walker, in the early days of 1993. He told them, on the phone, that he wanted to become famous for being a serial killer, adding that "It was my New Year's resolution to murder a human being." He succeeded when the main detective inspector of the case later reported that "The motivation seems to have been this quest for infamy – to be a serial killer." This is a shared quality of modern serial killers: the search for fame and recognition on media platforms, especially their search for understanding of themselves and for others to contemplate.¹⁸

Serial killers' "quests for infamy" are predestined plans. Ireland became a major news sensation in 1993 in Britain

¹⁸ "Colin Ireland Crime Files," *Crime and Investigation UK* <https://www.crimeandinvestigation.co.uk/crime-files/colin-ireland>

after he targeted and murdered five homosexual men. He later confessed that it wasn't that he was homophobic or had a vendetta against gays but that he needed a group that he could "easily pick on" so as to become a media sensation, and earn his infamous title as The Gay Slayer. After being penalized for his murders in Britain, Ireland then stood tall making a place for himself next to other murderer legends such as Jack the Ripper. Yet, this time, the serial killer is not a hologram but alive and uttering. What the "real" serial killer usually utters is the horrors experienced by the now-out-of-the closet serial killer who was on extreme social margins, leading to enlightenment and comfort in mediated representations of other serial killers. Ireland was enabled through the media to become thirsty, in a lustful manner, for murder. Even possibly achieving a sense of sexual bliss or nirvana: "Ireland compared the 'buzz' of his first kill to that of losing his virginity."¹⁹

Ireland seized, and didn't kowtow to, the media on what it had to say about serial killers. What is interesting is that serial killers understand the influence media has on people and become wise in learning that they can manipulate it too to get their own story across. They, like the genderists, appropriate given categories for the development of new sexualities. Serial killers, in this way, get to orate their stories as not ignorant, blood-thirsty people, but rather as intelligent – which is as far away as one can be from innocence – and resourceful. "He also placed two teddy bears in a 69 position on top of Peter. Ireland would often leave such items as symbols of innocence lost" claims the

¹⁹ Ibid.

investigative report on Ireland regarding how he left the scene of his first crime".²⁰ Serial killer crime cases are full of plot devices, hidden messages and tricks learned from deep immersion with fictional narrative which are then recreated and queered in social reality. Except, in "reality," serial killing is not meant to deliver entertainment but crude transparency about the experience of a body's sexualization.

Moreover, Ireland especially targeted homosexuals who were into sadomasochism. In one of the psychological reports on Ireland, it claimed "In his mind the homosexual man who indulged in sadomasochism became akin to the pedophile that has a similar 'relationship' with his victim: both are relationships of power and acquiescence."²¹ The report is referring to several male pedophiles, from an optician to a lurker in a toilet cubicle, who had propositioned Ireland when young. They never got physical but all of them promised rewards or money if young Ireland would let them touch him. Many offered money because Ireland grew up in economic destitution for most of his life. His father abandoned his seventeen year old mother when she gave birth to him and a life of displacement, homelessness and degradation populate Ireland's child and adult history. But one thing known throughout much of his time is that Ireland is straight and heterosexual, having even been married twice in his adult life.²²

Ireland's own confession that "I'm surprised that I grew up to be a sadist, and not a masochist" is recreated in

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid.

²² Ibid.

his murder scenarios, in which the endowed abuse of power by Ireland's propositioners is usurped and becomes possessed by Ireland instead, through his act of murder. He comes to be the power who picks on others and, in that way, becomes immune from being picked on – this is similar to queer somatics.²³

Could it also be that Ireland was not really looking at murdering homosexual men exclusively, but looking to experiment with death more truly, and sadomasochism proved to be an opportune route, some of which is practiced by gay men, because of aligned histories of marginalization: those who are conditioned to feel sexually gratified by performing pain, torture and near-death. Sadomasochism is attributed to gay culture because gay sex exceeds in expressing more homicidal qualities than the homosocial through its sexual performativity.²⁴ It is no surprise, then, to discover that Ireland's first murder, his initiation let's say, was coincidentally performed on 45-year old Peter Walker, who was suffering from HIV.

At Mr Walker's flat, and with his consent, the theatre director was tied naked to the bed and hit and whipped. Then Ireland took a plastic bag and held it over his victims' head until he lost consciousness and died. He then singed his victim's pubic hair, to see what it smelt like.

Ireland spent the night in the flat, mainly watching television, during which he discovered his victim was HIV-positive. Before leaving, as was

to be his habit, he meticulously cleaned away all evidence of his visit; he threw away his clothes and the rope.

As a final touch, he stuffed knotted condoms into the mouth and nostril of his victim ... It was, he later told police, an expression of disgust at Mr Walker's condition. He left during the morning rush-hour so as to be less conspicuous²⁵

Sex and the Media

The criminal language of detective fiction is subject to the same liability to backfire as crime itself.²⁶

The media component in both contemporary positive and fluid sexual practice and serial killing proved to be the most relevant point for how sex is a site of murder. Bug chasing, as an example, is conceived as an "online" identity, i.e. a practice that is only possible because of the availability of the internet. It is similar to many expressions of sex today, which are realized because of the availability of media channels, with 1 in 3 marriages in America being the result of internet dating, and the ubiquity of transnational internet coupling today through apps such as Tindr.²⁷

Pornography, the most searched item on the internet, is another great example, as porn doesn't show how people

²⁵ Terry Kirby, "Calculating murderer who preyed on gays: Terry Kirby builds up a picture of a man with a lethal wish to prove he was someone of consequence," *The Independent* (December 21, 1993). <https://www.independent.co.uk/news/uk/calculating-murderer-who-preyed-on-gays-terry-kirby-builds-up-a-picture-of-a-man-with-a-lethal-wish-1468747.html>.

²⁶ D.A. Miller, "Language of Detective Fiction: Fiction of Detective Language," *Granta* (March 1, 1980). <https://granta.com/language-of-detective-fiction-fiction-of-detective-language/>.

²⁷ Vicki Mayer, "Guys Gone Wild?: Soft-Core Video Professionalism and New Realities in Television Production," *Cinema Journal* 47:2 (2007) 99-101.

²³ Ibid.

²⁴ D.A. Miller, "Cruising," *Film Quarterly* 61:2 (2007), 70-3.

have sex, it *changes* how they have sex and is similarly understood to be a “prospective” act for how people can develop in their “having of sex.” Today, pornography caters to a wide variety of sex and fetish genres, many of which exist because the media exists, not because these are sexual practices that existed in society prior to their mediation. So, sex practitioners, like serial killers, read and see fiction in the media and then go on to perform it in their own lives. Media is a refraction of body entities to living bodies via packaged, commodified sensory culture – patriarchal culture in sum – while ensuring that there is no clear boundary between the two – the viewer always operates under the illusion that the actors are “not acting” – but fully enmeshed with each other; possibly even fucking each other.²⁸

But more than only the parallel of fucking and killing, I think the case studies of Carlos and Ireland show that the relationship between fucking and killing is mostly achieved by “manning”: that of “being a man,” which I am considering to be interchangeable with being masculine. Masculinity does “take on a functional rather than self-identifying form; it seeks to determine the changing limits for the performance of masculinity”.²⁹ The masculine subject in the media, as an example, is usually perceived by consumers in attributes that are violent and competitive, not necessarily through costume or biology. More so, the male character is either vindicated or celebrated through his acts of terror, violence, war and murder.

²⁸ Idem.

²⁹ Katerina Kolozova and Suzana Milevska, “Casting Žižek: Part1. Imperialist Symptomatology of the Phenomenon Žižek,” *The International Journal of Humanities*, 5 (2007).

Is the entire function of masculinity, the main software for the patriarchy, to be the profession of murdering and killing, then? Is murder the cover up for every sentiment of lack experienced by a man? How are males different to serial killers then? Serial killers, who are almost exclusively all men, *know* that they can be famous and celebrated if they murder and kill, just like Adolf Hitler, Saddam Hussein, and Josip Broz Tito. How are serial killers, though, different to their more influential and celebrated murderers? Is the serial killer a “hidden” orator and mask from the sanctioned male performer of murder and death; the hidden orator between male producer and male consumer? If for women, men are in masquerade, then can we question if serial killers are in media or in reality? Are bodies fucking or killing in the postmodern mediated landscape?

Women, the Masculinist Professionals of Death Fucking

Although, the “search” and “longing” for death in male sex continues, with women, sex begins at this very rupture, where sex is already dead. For the female sex, it has been argued, there exists an implanted knowledge and understanding of the body as death, as zero, as non-place, as abject, and this place, we are still learning, is not mystical but philosophical.

The legend of the severed breast in the early sadomasochistic Christian period is an example of how abstaining or deadening sex leads to the conception of ‘truer’ identities. The legend of Saint Agatha of Sicily speaks of a young and virginal Agatha who experienced a series of sexual advances by Quintianus, a consular

official from Sicily, yet she denied his requests to remain true to her religious convictions. In turn, Agatha endured horrific torture and imprisonment yet she never submitted to Quintianus's demands and delighted in warriorizing herself to further torments for the sake of abstinence and pure, spiritual love. Because of her virtuosity, Agatha's breasts were eventually torn off with iron hooks, and she starved in prison, in which she was later miraculously healed when spoken to by one of the apostles. Agatha, like many other saints, such as Dorothy, Margaret of Antioch, Fides, and Spes, Caritas, represents a selection of female protagonists who have their breasts amputated as a result of the psychological warfare inflicted on their body because they were self-guarding their personal sense of chastity and abstinence.³⁰

The sexual humiliation experienced by the female saints through the most prominent feature of their gender, breasts, was never envisioned in the same way in male saints. The torture scene documentation of female legends and saints is extremely pornographic and disproportionate in volume to the legends of the male saints, whose legends ensure that their "maleness" is never hindered; they are fully sexed. Some have even claimed that these detailed torture scenes of female saints might have operated as public erotica, especially if one is to consider the "real" Christian reality in which sexual restraint was extremely self-enforced.³¹ One thing to also keep in mind is that the legends are not "true," like how serial killers are not in principle true. The legends, like the serial killers, are there

to transmit narratives and moral messages through the "staging," of an obscenity.

The symbolic message of the severed breast is dead sex. The Church Fathers, who were authoring the legends, created the figure of the female virgin saint with a severed breast because it was meant to signify her detachment from corporeal life.³² This woman didn't care about the body, about its sexual blossoming, because it found greater truth and meaning when it channeled its obedience to God. The female is especially illustrative of this because the female can practice withdrawal from one's body through self-initiated body discipline: remaining virginal from sex and sexualization; to remain unsexed.

The severing of the breast was effective in holding permanent weight on female virginity, because under Roman law a virgin cannot be executed, because prior to sex, a subject makes "pure" or "true" decisions. This is why the legends were effective because they queered a law that could never be imagined to be broken: severing a female breast is like taking away her virginity.³³ Fast forward to the eighteenth century, much after Roman law, where the literal "taking away," or "capturing" of female virginity, i.e. without consent, or the "defloration rape scene," became a major literary trend. In these stories, the female victim is always opiated and this exactly represents the comatose conditions which shape the roofied rape victim in reality today. The staging of women's bodies, especially for their sexual or intimate qualities, is indistinguishable from images in which her death is staged and conditioned within her.³⁴ *Women die for love, men kill for love.*

³² Ibid.

³³ Ibid.

³⁴ Jolene Zigarovich, *Sex and Death in Eighteenth-Century Literature* (London: Routledge, 1997).

³⁰ Kirsten Wolf, "The Severed Breast: A Topos in the Legends of Female Virgin Martyr Saints," *Arkiv för nordisk filologi*, 112 (1997), 96-112.

³¹ Ibid.

Another interesting aspect about legends between male and female saints, is how the male upholds his struggle for determining his sexuality, as something nonexistent, wondering whether it is secondary or primary to his being. In his narrative, the sexual determination of a woman is in her virginity because it is a virtue already implanted in the female form and so it isn't something to be searched for, it is an already present condition. More yet, what the severed breast of a female saint signified was not only her exteriority to the body and submission to the soul, but also that she had repudiated all sex in order to assume a true nature of "man," a man who didn't necessarily exist in "reality": a man premised on nobility, steadfastness, strength, and courage.³⁵

In fact, it is only the transvestite female saint who can embody the "true" and "authentic" nature of man if one is to truly understand the "behind the scenes" logic of the female saints, as authored by male Church Fathers.³⁶ The female characteristic or physicality, in this early Christian period, focuses on the breast and its desertion, and emerges not as a "problem but as a solution," to speak from.³⁷ It is identical to the device technique we find underwriting the feminist practice and the appropriation of the "woman author" or "female character." Both practices show that the female body is not attached to physical or sexual attributes but in its metamorphosis through time; in its coming out. Yet, the narrative of the male sex today, is that he is searching for sex in the 2000s and today in the 2020s he still searches.

³⁵ Wolf, "The Severed Breast."

³⁶ See Saint Pelega for transvestite female saints.

³⁷ Wolf, "The Severed Breast."

In fact, if metamorphosis underwrites feminist practice, then, for male sex, it is the quest for identifying the aliveness of his sex through the "staging" of killing. Take *The Art of War's* legend on General Sun Tse, who was ordered by the King to take his wives and make soldiers out of them.

So Sun Tse had the women arranged in two rows, each headed by one of the two favorite wives, and then taught them the language of the drumbeat. It was very simple: two beats— right, three beats — left, four beats— about turn or backward march. But instead of learning the code very quickly, the ladies started laughing and chattering and paying no attention to the lesson, and Sun Tse, the master, repeated the lesson several times over. But the more he spoke, the more the women fell about laughing, upon which Sun Tse put his code to the test. It is said in this code that should women fall about laughing instead of becoming soldiers, their actions might be deemed mutinous, and the code has ordained that cases of mutiny call for the death penalty. So the women were condemned to death. This bothered the king somewhat: 180 wives was a lot to lose! He didn't want his wives put to death. But Sun Tse replied that since he was put in charge of making soldiers out of the women, he would carry out the order: Sun Tse was a man of absolute principle. And in any case there's an order even more "royal" than that of the king himself: the Absolute Law ... One does not go back on an order. He therefore acted according to the code and with his saber beheaded

the two women commanders. They were replaced and the exercise started again, and as if they had never done anything except practice the art of war, the women turned right, left, and about in silence and with never a single mistake³⁸

The heart of male sexual practice does not kill out of need or necessity, but has to create a “staging” of killing to communicate about morals important to men. More yet, these mediums and devices are legible and reasoned with that they have made the “real” functions of life and sex to be destruction and collapse, hopefully in reach of something outside of this “real” life. It is at this intersection of death, especially performed by women and queers, which yields and attests to the patriarchal view that enlightened knowledge is made possible on the governing, primordial rule of death. This is the tale of “man”; realizing a hypothesis in which you become more free, more wise, by the murdering of The Other.

There is an important difference between the women’s and queer performance of the death drive, moreover: the former possesses a strong foundation in the authenticating narrative of gender, a “woman.” A “queer,” on the other hand, is about literal disfiguration, about literal executionism, as illustrated in bug chasing. Seeing the complexity of queerhood only through ideas of who it likes to “fuck” forgoes the queer variety of labor performativity in the staging of death through sex. Queerness includes masturbation, incest, pedophilia, hermaphroditism, those sexually impotent or disabled, and much more. In this way, queers are not bodies who are fighting for their

rights to fuck but corpses of instruction and narrative.³⁹ It is where the boundary between life and death is absent, or in masquerade.

Today, sexual and identity practice is about taking away the death and murder narratives set up by sadistic, confused patriachs to be fulfilled, not by make-believe legends, but in those who have literally anthropomorphized into biopolitical subjects of a mythology, like serial killers, like “women authors” or “characters,” such as the feminist, like bug chasers.

But this shift presents a new challenge: Does this mean the identity struggles are at such great odds anymore? Is contemporary sex also experiencing diffusion and disintegration, not only through destructive, amputated annihilation, but in one’s own biopoliticization of one’s biopolitical body? Now that the devices of masculinity have been exposed, is contemporary sex satisfied by achieving semblance and ruin follies of the desires and privileges of masculinity?

Where is Male Sex Today?

I write woman. Woman must write woman. And man, man. So only an oblique consideration will be found here of man; it’s up to him to say where his masculinity and femininity are at: this will concern us once men have opened their eyes and seen themselves clearly.⁴⁰

That masculinity is rife with death would be the simple conclusion to this paper’s question. Yet, the contemporary

³⁹ Zigarovich, *Sex and Death in Eighteenth-Century Literature*.

⁴⁰ Cixous, “The Laugh of Medusa,” 875.

³⁸ Cixous and Kuhn, “Castration or Decapitation,” 42.

fluid discourse is positioned, today, to offer some relief, some horizon, that by the male adapting into a more fluid understanding of himself and others, he displaces his sense of male default-ness, his sense of lack, and his thirst for murder. I myself am a male author and have benefited from contributing to sexual and gender discourse by presenting ideas through the veneer of fluidity. But I do not think I am fluid and writing about fluidity does not alleviate my own sense of inherited default-ness. I am indistinguishable, actually, from the serial killer, from the bug chaser, at least on paper and in the tools I use, because I perpetuate and allot room for their ideas. However, the creation and presentation on fluidity in sexual discourse does not mean that the social reality is fluid, rather, it is a presentation on why fluidity in sexual understanding is necessary. Yet, I have my own hesitations around fluid bodies, because it champions a negation of fixed-ness, and has resulted in what I would consider to be a mass reproduction of fluidity and transition in form and imagery, especially as self-realization, rather than as a self-technology. It causes great stress to propagate collective thinking about fluid bodies, because even though they go against the grain, it pretends to not observe or desire traditional morals and social fixations on gender. The discourse rather wants to discard with it. But, in fact, fluid bodies can only be labeled as “fluid” because fluidity is discounting another, that is, the traditional or classical moral codes on gender. Fluidity, in essence, is only a possible reality because it has to simultaneously recognize fixity. Further, why is fixity a necessarily negative quality?

I believe that fixity, or male-ity, is part of the labor of gender performance and that it is active, not stagnant, because performance observes structures of fixity not

even around it, but *in it, of it*. So, why would masquerade even observe fixity if it truly wants to run away from it? Could it mean that fixed, straight things are not only an imposition on us, but perhaps fixations are what some bodies do indeed want to possess, to become. It is also possible that this performance is enjoyed? Bodies see something in straight and universal sexual expression and it does not only represent a biopolitical statecraft and media condition put upon them in which they emerge as externally-tailored gendered subjects. If we can celebrate sexual expression of bug chasing, then we must create a culture of acceptance for straight things, because in the fluid discourse the straight is in threat of becoming naturalized as a state of defaultness. Being straight is evolutionary, inter-generational and in extreme flux; so my essay is not about supporting fluidity only, but also straightness in fluid discourse. To ignore it and place it at the backwater of contemporary sexology, as a redundant “mass” public attitude, is to forgo the versatile trade of sex and murder, of the performance of gender. Actually, the reader can consider this essay a murder story on its own, in which my own quest for sexual liberation through intellectual production, which should have lead me towards fluidity, has in turn uncovered my true desire for being straight, being fixed, being controlled. Further, if we are to treat straightness as an oppressive rule, then it must be considered as an oppressive rule of two, folie à deux, of man and woman, of consumer and producer. This is where I find contemporary sexuality, in the “in between” and liminal graveyard of the two oppressors; it is spectral but within a spectrum of death, nowhere anywhere close to either, but extremely limited by them at the same time.

Prologue: How did we get to this Mass Graveyard of Sex?

It is evolutionary scale that the discourse on patriarchy and sex is lacking, where “man” is not connected to immediate sex and blood, but in envisioning man in grand connection with worldwide and interplanetary nature, from the ape to the flea; the evolutionary Darwinian man. It is through this line of inquiry who “man” seeks to fuck and kill and eventually reach. Most of the contemporary media show man hunched over the computer screen, as in, his evolution ends at the screen, at media. But the media man is a distraction from the “self-realization” of the evolutionary man, who is not in domestic or corporate dystopia but in wildlife and galactic bliss.

The “man” as an environmental engineer, landscaper and observer of the “field” is how man became scientifically enlightened and realized that the real host for his inscriptions of sexual lack are in nature. This is everything from castrating bulls for fattier meats to cave and wall drawings, in which man and species are seen intertwining with each other. It is decades long researchers who collect fauna at the bed of the Arctic. It is in situating the body in alienation of itself, of “something more than,” that has come to roost: wildlife, outer space, nature, oceans. Man discovered at the depths of the world, at the depths of the “south,” things die and then are rebirthed, and this is contemporary sexology.⁴¹

It is no only in the fleshy or libidinal motivations of a body – semen, sweat, urine, blood – but in its rapture

with what is more than its body, and it is usually in alien landscapes, in alienated spaces, in alienated identities, in the Anthropocene; a process of alienation that is not atomization or disintegration, but the search for “more than” feeling human, of being inside a body. Man, unlike animals, seeks that which transits and radiates outside of the body. The public image of wildlife men who survey distant alien foreign lands, are never violent or murderous men, but disarmed men. Somehow, outside the functions of their body, operating in greater harmony with a wider nature, outside their own flesh. This is what man’s “nature” is like, it is about him being an evolutionary man, not an identity politics man, who prevails as an environmental or civilizational champion, as maybe even sexless. It is only in nature, which he cannot mutilate for its sheer power over him, in which he finally submits to his death.

Is a positive sexual identity a body-located expression, or is it what can be expressed despite of our bodies? I believe that the sexual search of ‘MAN’ is for alienaty, not humanity. The spectre of the man as enslaved and interlinked with nature lifts the entitled sense of power from the human body and sees it displaced by nature. In this process, “man” discovers they are not a consumer or producer, but a dead man. “Man” in nature is decomposing to enrich and nourish nature. This is man’s final frontier: being dead in natural terms. This is where sexuality is today; in a sense of alienation from nature and its fixities. Nature knows what it is doing, meanwhile, humans are flawed. This is man’s personification of his lack. Nature is great and powerful, man is not.

Identity politics man saw the non-Western evolutionary body, of the Tropics, Orient, and Africa as a proximal figure

⁴¹ Greta Gaard, *Critical Ecofeminism* (Lanham: Lexington Books, 2017).

for sex with nature, or the sexless in nature, and continues to exploit it when it doesn't yield immediate results. The non-West, to the evolutionary man, offers an imagination of sex as otherworldly, mythological, or serendipitous, manifested in practices such as mutilating, circumcising, stoning, geishaing, beheading. This interface between man and the non-Western body believes that the natural state of sex is not in seeking immediate gratification but in its supposed bliss with the "nature of things." This supposedly "arrived" or fixed sexuality of the non-Western evolutionary body, which is usually displayed out in figures such as a passionate Hispanic character or an overly-veiled Muslim woman, are symbolic representations of connections between the non-Western body and forces outside of the performance of its body, as if towards "nature."

I have noticed a similar trend in the arena of knowledge producers, such as academics, curators, and thinkers. Many are encouraging the integration of the non-Western evolutionary body – indigenous, subaltern, minorities – for how they interpret "nature," which is usually imagined to be a practice that is in harmony and equilibrium with the "order of things," especially the order and mediation of nature-mystics rather than the sociopolitical. This, à la nature methodology, is perceived to alleviate the weight of Western modernism and imperialism. It is noticeable in social practice too, from climate justice to emerging thinking on the non-human, digitization, and singularity. The search in sex is no longer in freedom, or in identity, but with the "natural" and "nature"; it is biomimicry: the "greening" of sex.

In 1926, Wyndham Lewis wrote on the operations of masculinity as "a carefully nurtured secondary development above the normal and womanly" and that if the "arbitrary psychological machinery that [...] constitutes the mere male 'a man'" was removed, "he collapses and becomes to all intents and purposes a woman."⁴² So my question is what if man did not collapse and become a woman, but instead stepped over both woman and man, and has entitled himself to a new elation, to become a prophet of nature; guilt free. In nature, man has finally discovered that his sex, his mating, with other men, signifies very little. The man is not only an evolutionist, or necropolitical, he is an *extinctionist*.

⁴² Wyndham Lewis, *The Art of Being Ruled* (Santa Rose, CA: Blacksparrow, 1990), 194-6.

I. ARTICLES IN MACEDONIAN LANGUAGE

Нина Пауер Преиспитување на Вториот бран на феминизмот во светло на неодамнешните контроверзи

Биографија: Нина Пауер е филозофка и писателка, авторка на многу статии поврзани со политиката, феминизмот и културата. Таа е авторка на Еднодимензионална жена (2009) и на претстојната Што сакаат мажите? (2021). Во моментот предава на Мери Вард (Mary Ward), додека пак претходно предаваше на Универзитетот на Роехамптон (University of Roehampton) и многу други институти.

Независна истражувачка
ninapower@gmail.com

Апстракт: Овој труд ги разгледува елементите на Вториот бран на феминизмот – во неговите психоаналитички, радикални, материјалистички, марксистички и деконструктивистички аспекти – за подобро разбирање на тоа како би било најдобро да се дефинира половата различност денес. Вознемирувачкото прашање на сексуацијата (произведеното од пол) за тоа што значи да се биде жена особено, денес генерира големи тензии на теориско, правно и филозофско ниво. Оваа статија е обид да се наврати на аспектите на вториот бран – недовршениот проект каде многу трајни феминистички проблеми беа за првпат темелно и метафизички артикулирани – подобро да се одбрани важноста на половата разлика. За таа цел, ќе бидат дискутирани трансценденталните и паралаксичните димензии на половиот живот, заедно со одбраната

на централноста на мајката за нашето мислење околу релевантноста и нужноста на зачувувањето на важноста на сексуалната различност, не само во мисловниот, туку и во политичкиот и правниот живот.

Клучни зборови: пол, род, произведено од пол, сексуална различност, втор бран на феминизмот, паралакса, мајчинство, право

Постојат неколку концептуални недоуменија во срцето на современата феминистичка мисла. Веројатно, тие произлегуваат од недовршената работа на вториот бран на феминизмот, со централни прашања поврзани со политиката, економијата, трудот и сексуалноста каде беа најдлабоко поставени. Денес, можеме да ги опсервираме негативните и позитивните дефиниции на објектите на материјалистичкото и радикално феминистичко знаење и да се запрашаме што тоа значи за кој било феминизам денес. Материјалистичкиот феминизам ја разбира женската позиција во релација со нивната историска експлоатација во однос на продукцијата и репродукцијата, додека пак радикалниот феминизам го идентификува коренот на женската борба во патријархатот. Така, постојат два „негативни“ објекти во срцето на секоја позиција: првата, капиталистичкиот начин на производство и вториот, мажот, поспецифично, машката доминација.

Во меѓувреме, прашањата на „есенцијализмот“ го мачат феминистичкото филозофско мислење. Како што Катрин Малабу вели во Разлика која менува: „Во

пост-феминистичкото раздобје, фактот што „жената“ се наоѓа себеси депривирани од сопствената „есенција“, само ја потврдува, парадоксално, прастарата состојба на нештата: „жената“ никогаш не била способна да се дефинира себеси на ниту еден друг начин освен според условите во кои насилството било извршено врз неа. Самото насилство ја осуштествува – без разлика дали станува збор за домашно или социјално насилство или пак теориско насилство“. ¹ Овој труд ќе го оспори предлогот на Малабу дека „насилството“ онтолошки ја дефинира жената или женскиот род, како кај Малабу, повторно ќе го разгледа прашањето на есенцијализмот во однос на дебатите поврзани со полот и со родот во однос на тензијата помеѓу материјалистичкиот и радикалниот феминизам и ќе го постави прашањето дали е возможно да се дефинира жената на таков начин кој не се потпира на негативните скриени објекти (капитализмот и патријархатот).

Моето убедување е дека феминизмот слободно наречен „втор-бран“ се уште не е заклучен, што значи дека во интересите на феминизмот од овој период во насока на односот со Марксизмот, историјата, културата, екологијата, расата, мажите, технологијата и т.н., остануваат живи прашањата кои се уште не трансцендирале или не се поместени од ниту една промена на социјалните, технолошки или историски развои, покрај желбата, можеби, тоа би требало да биде така, на пример, во потеклото на технофилскиот феминизам од Шуламит Фајрстон до Ксенофеминизмот денес. Развоите во репродуктивната технологија сметам дека

не биле придружени со револуционерност на ниво на род и на класа. Со други зборови, техно-феминизмот не го избегнал техно-капитализмот.

Би сакала да продолжам со тензиите и потешкотиите на радикалниот, материјалистички, Маркстички, деконструктивистички и психоаналитички феминизам во светло на постојната потешкотија за дефинирање на „жената“ и „жените“ во ништо друго освен во негативни термини – карактеристика навидум инхерентна на мислата, јазикот и реалитетот – како на пример, „немаж“, „вториот пол“ или како што Малабу истакнува во 2011:

Тоа што „жената“ се наоѓа себеси сега во ерата на пост-феминизмот лишена од сопствената „есенција“ само парадоксално ја потврдува прастарата состојба на нештата: „жената“ никогаш не била во можност да се дефинира себеси, освен преку насилството извршено врз неа. ²

Предлогот на Малабу за дефинирање на жената како „празна но резистентна есенција, како есенција која резистира затоа што е празна и резистенција што ја отфрла можноста да исчезне засекогаш“ може да не потсети, на почетокот, на раната формулација на Карл Маркс на класата со радикални ланци, сталеж што е распад на сите сталежи. Дефиницијата на Малабу не е позитивна идентификација, исто како што Марковата дефиниција на пролетеријатот не е, но аналогиите помеѓу жените и пролетеријатот, продуктивни во некои аспекти, секако се проширени на различни начини.

¹ Catherine Malabou, *Changing Difference: The Feminine and the Question of Philosophy*, trans. by Carolyn Shread (Cambridge: Polity Press, 2011), 'Note', p. v.

² Ibid., 'Note', p. v.

Малабу сугерира дека денес феминизмот може да се гледа како феминизам без жени. Парадоксот продолжува: „доколку го именуваме како женски, доколку го инкорпорираме нескршливото [Дерида така ја именува женскоста – белешка од авторката] запаѓаме во опасност да го зацврстиме кршливото, доделувајќи му престој и правејќи фетиш од него. Доколку одолееме на тоа, одбиваме да го отелотвориме нескршливото, тоа станува сè и сешто со изговор дека се однесува на секого“.³ Што е феминизмот, прашува таа, „доколку го вклучува искоренувањето на неговото потекло, жената?“⁴ додавајќи подоцна дека, „деконструкцијата на сексуалните идентитети не имплицира напуштање на борбата за слобода на жените“.⁵ Потпирањето на Малабу на насилството за дефиниција на „жената“ – „жената не е ништо повеќе од насилство во кое нејзиното „небитие“ продолжува да суштествува“⁶ – не може а да не изгледа тажно, иако таа сугерира дека тоа отвора нов пат за феминизмот кој ги надминува и есенцијализмот и анти-есенцијализмот. Но зошто секоја филозофски – информирана дефиниција за жената треба да биде негативна? Нема начин да се избегне повикувањето на позитивниот бинарен термин чиј празен спротивен пол е означен како „жена“? Зошто жената треба да биде поврзувана со насилство, наместо со некои други попозитивни обединувачки идентификувачки карактеристики?

Тука мора да се свртиме кон методологијата на нашиот пристап. Се чини дека полот, навидум, е очигледен

³ Ibid., p. 35.

⁴ Ibid., p. 36.

⁵ Ibid., p. 93.

⁶ Ibid., p. 98.

кандидат за мислење на паралакса, или „паралаксичко“ мислење, доколку зборуваме за начините на гледање, или пак местата, и позициите од кои може да се гледа и да се мисли. Ја користам паралаксата тука во смисла на тоа кога се чини дека еден објект ја менува неговата позиција, тоа е така поради тоа што личноста или инструментот ја промениле нивната позиција. Можеме да кажеме, многу едноставно, дека светот изгледа различно во зависност од тоа дали си маж или жена. Како различно изгледа, или како ние можеме да ги разбереме термините „маж“ или „жена“ како позиции, било биолошки, лингвистички, правни, егзистенцијални и така натаму, е комплексна работа. Последниве години беа крајно емотивни и, од време на време, насилни, оспорувачки за значењето на тие термини и то кој може да ги употребува.

Дебатите во Велика Британија, но и на други места, околу предлозите за промена на значењето на полот од „биолошка дефиниција“ во „себе-иденфитикациска“ просведочиле напади врз жени кои со желба да учествуваат на состаноци и да дискутираат за предложените законски измени, поради што многу жени, но и мажи, изгубиле работни места откако биле обвинети за застапување на „трансфобични“ позиции (иако лицата обвинети за ова не би го прифатиле овој израз): така кажано, тие биле нападнати поради тоа што кажале дека полот е реален и дека оваа разлика има последици, и поради успорување на идејата дека да се биде маж или жена е предмет на чувствување, поради критикување на идејата дали некој може да каже дека е маж или жена затоа што така се чувствува(а). Но

што би се случило доколку се согласиме дека полот „не е реален“ или со други зборови, не одлучуваме преку полот кој е маж а кој жена? За транс активистите, полот се постулира како нешто што може да се промени, или преку изјава или преку хируршка или хемиска интервенција. Значи, тука имаме два сопернички искази: првиот, дека полот е реален, и вториот, дека полот не е реален, или можеби, полот не е толку реален колку нешто друго позначајно – без разлика што тоа друго е: желба, слика, фантазија, чувствување.

Од оваа кратка скица очигледно е дека има сериозен и длабок судир на позиции тука во современиот живот што значи да се биде „маж“ или „жена“. Каква улога има и каква улога може да игра психоанализата во вакви турбулентни времиња? Тие кои сметаат дека мажот и жената се реалитети кои имаат различни карактеристики се често критикувани дека држат „есенцијалистички“ позиции, така кажано, таа преданост на биолошкото суштествување на два разделени полови носисо себе, или се заканува со, идеи за тоа како секој пол треба да се однесува (т.е. мажите треба да се однесуваат на „машки“ начин, жените на „женски“ начин, на пример како што наложуваат некои традиционални религиозни позиции).

Сепак е веројатна можноста и двата да бидат следбеници на реалитетот на биолошкиот пол, но да не се следбеници на идејата дека одреден начин на „родовно“ однесување следува од прифаќањето на реалитетот (докторот вели: „девојка е“ или „машко е“, но не вели како овие факти треба да изиграат во сечиј индивидуален живот). Понекогаш се повикуваат

на „интерсексуалните“ лица за да го комплицираат поимот на полот, да сугерираат дека полот е спектар а не бинарност, меѓутоа дури и во тие ретки случаи, очигледно е дека нема трет пол, со тоа нарушувањата на половиот развој се секогаш нарушувања на машкиот или женскиот полов развој, односно тие ја потврдуваат бинарноста на полот.

Како што феминизмот од вториот бран тврдеше, прифаќањето на биолошката основа на полот не значи дека момчињата или девојките, мажите или жените, треба да се однесуваат на одредени начини поради фактот дека едното е родено како машко а другото како женско. Всушност, можеме да кажеме, родовите улоги и стереотипите се токму оние кои треба да се отстранат, заедно индивидуално и колективно. Овој аргумент историски се филтрираше во образованието и во општеството пошироко две или три децении следејќи ги идеите на „родовото укинување“, со тоа имаше и ослободување на родовите стереотипи и поголема слобода во однос на облекувањето, интересите и однесувањето, вклучително сексуалното однесување (т.е. само затоа што некој е феминизирано момче или маж и го привлекуваат други момчиња, на пример, не ја прави таа личност девојка или жена).

Психоаналитичката позиција, особено во Лакановите дела за женската сексуалност, пристапува на прашањето од малку поразличен агол. Како што вели Жаклин Роз: „Лакан не ја отфрла различноста („доколку немаше различност како би можел да кажам дека немаше сексуален однос“...), но тоа што за него останува отворено како прашање е наводната

„конзистентност“ на различноста – на телото или на што и да е друго – поделба која ги наложува дефинициите за жените кои ги произведува”.⁷ Се чини како да има повеќе мистерија во психоаналитичката позиција, повеќе флексибилност. Како што Жулиет Мишел смета:

[Фројдовото] објаснување на сексуалната желба го доведе Лакан, како што го доведе и Фројд, до неговото непоколебливо отфрлање на каква било теорија на различноста помеѓу половите во услови на пред-дадени машки или женски ентитети кои се комплетираат или задоволуваат едни со други. Сексуалната различност може ссамо да биде последица на поделба; без оваа поделба ќе престане да постои. Човек мора да заземе позиција како маж или жена. Оваа позиција, во никој случај не е идентична со биолошките сексуални карактеристики, ниту пак е позиција во која некој може да биде многу сигурен – како што демонстрира психоаналитичкото искуство.⁸

Длабоката несигурност на постојната амбиваленција во однос на неизбежната полова природа на суштествувањето, признаена од психоанализата, и покрај тоа веројатно променета во пошироката култура со желба за да, понекогаш, комплетно се раздаде со признавањето на оригинерната поделба на различноста. Секој означувач кој се однесува на сексуацијата (изведеното од пол) се чини дека само

⁷ Jacqueline Rose, 'Introduction – II', *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the école freudienne*, ed. By Juliet Mitchell and Jacqueline Rose, trans. by Jacqueline Rose (London, New York: WW Norton & Company), p. 56.

⁸ Juliet Mitchell, 'Introduction – I', *Feminine Sexuality*, op. cit., p. 6.

плови, нешто што го прави прашањето на полот прашање на моќ, кој има моќ да именува. И покрај тоа што можеби експедитивно беше во одреден момент да се критикува сексуалната бинарност во име на напаѓачката хиерархија на оваа бинарност (долгогодишната идеја во Западната мисла дека мажот е „подобар“ од жената), обидот да се искорени бинарноста сега на многу начини може да се гледа како воведување во нова ера на анти-феминизам во кој правото жените да се дефинираат себеси повторно е искоренето.

Тука сакам да упатам два запоставени аспекти на прашањето на сексот. Прво, брзото лизгање помеѓу сексуацијата (изведеното од пол) и сексуалноста, како проблемот на сексуалната различност би се надминал со вклучување на желбата (паралаксата на сексуацијата/сексуалноста). Второ, релативното занемарување на наследството и историјата на вториот бран на феминистичката теорија во современата психоанализа, особено со оклузијата на мајчинската фигура, во метафорична смисла и во секојдневна смисла (паралаксата на мајката).

Сексуација/Сексуалност

За да биде јасно, во последниве години, се појавува нов поим на „род“, што го забележавме како идеја на „чувствување“. Оваа идеја не нужно има основа во биолошкиот пол, т.е. човек може едноставно да каже дека „е“ или се „идентификува“ како жена или маж (или ниту едното ниту другото) и тоа за него/неа да биде „вистинито“. Каква е улогата или релацијата на

психоанализата во овој подоцнежн поим? Идејата за полот како „афирмација“, каде некој/акажува е доставно дека „е“ маж или жена е онеспокоен од идејата дека не може никогаш вистински да се тврди дека некој/а е (или не е) воопшто. Истовремено, психоанализата ја онеспокојува идејата за некритички пристап до такво нешто како што е биолошкиот реалитет, односно дека постои пред-лингвистички простор на тела или желби до кои можеме да пристапиме.

Сепак, живееме во секојдневно двојно-врзување кога станува збор за сексуацијата (изведеното од пол). И веруваме и не веруваме (до одреден степен) во реалитетот на полот. И го забележуваме тоа и го игнорираме. Дали полот е „трансцендентален“ услов за можно познание? Или во смисла дека го гледаме светот низ леќите на полог, т.е., го гледаме полот како да е во светот, и/или го гледаме светот на полов начин, т.е. од гледна точка на сопствениот пол, свесно или несвесно. Можеме да го наречеме дека е трансцендентален услов во обете значења.

Така го гледаме полот и го отфрламе. Не постои неполово искуство или познание. Не постои можност за човечко суштество да го разбере светот надвор од полот, дури и да има различни видови познанија кои не се однесуваат на полот како таков (математичките вистини не се „машки“ или „женски“, на пример, иако и ова на пример беше оспорувано од мислителки како Лис Иригаре). Можно е да се зборува за начините во кои различни работи – јазикот, дискурсот, искуството, историјата – се сексуирани, или живеат на сексуиран начин, што е нешто од кое ниту едно човечко суштество

не може да излезе целосно, дури и доколку „нечиј“ пол е секогаш проблем или прашање за секого.

Психоанализата, во нејзиниот фокус на желбата, често прескокнува преку сексуацијата (произведеното од пол) кон сексуалност, подоцнежниот реалитет како да е единственото место во кое претходното живеело. Но сексуацијата (произведеното од пол) е многу повеќе од тоа како едното се однесува кон другото: тука би можеле да заземеме многу по егзистенцијалистички пристап, како оној во делото на Симон де Бовоар: „[жената] е најмногу отуѓена од сите женски цицачи и таа го отфрла тоа отуѓување најнасилно; во ниеден друг случај субординацијата на организмите кон репродуктивната функција не е помоќна ниту пак прифатена со поголема потешкотија... Овие биолошки податоци се од исклучителна важност: тие играат севажечка улога и се есенцијален елемент на женската ситуација.“⁹

Доколку ја земеме сериозно идејата дека полот е трансцендентална категорија на паралакса, ние ќе сметаме дека а) не е само полот услов за можно познание, но исто така б) гледањето од овие две различни перспективи, машко и женско, може да биде можност во фузиран или дисјунктивен начин, т.е. да се гледаат нештата од машка и женска перспектива, или од машка или женска перспектива. Но дали полог го менува нашето гледање на нештата? Можеме да зборуваме и зборуваме „човечко“ познание, познание на и за и стекнато од видот, но дали ова познание е

⁹ Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, trans. by Constance Borde and Shelia Malovany-Chevallier (London: Jonathan Cape, 2009), p. 44.

вистинито „надвор од полот“? Не постои трета половина позиција, иако има „неутрално“ познание кое не зависи од полот на лицето кое спознава.

Истовремено, не постои позиција надвор од полот како таков. Андрогинот, со комбинација на посакувањето на двата и мажите и жените, привлекуван од обата без да биде редуциран во ниту едно од нив, претставува моќен алхемички симбол, но сепак знае што маскулизираната жена или феминизираните маж можат да научат за желбата. Не постојат вистински хермафродити – така да се каже, не постои човечко суштество коешто поседува комплетно два сета функционални репродуктивни органи, еден машки, еден женски. Таканаречените интерсекс случаи се нарушување на половиот развој и не конституираат трет пол. Значи ние сме оставени на бинарност, без разлика колку можеме да си играме со неа.

Како што Аленка Зупанчиќ истакнува во „Што е сексот?“ „доколку некој „го отстранува полот од сексот“, го отстранува самото тоа што го осветлува проблемот кој се однесува на половата разлика. Не го отстранува проблемот, туку начинот со кој може да се види истиот како оперира“.¹⁰

Кога Фројд зборува за човековата бисексуалност во изданието од 1905 година Три есеи за сексуалноста во дискусијата за „машките инверти“ (односно, мажите хомосексуалци), Фројд пишува: „Изражувајќи ја најгрубата форма на теоријата на бисексуалноста,

претставникот за машките инверти опиша дека тоа е женски мозок во машко тело. Но ние не знаеме што карактеризира „женскиот мозок.“ Ниту пак има потреба од замена на психолошкиот проблем со анатомски.“¹¹ Тоа што Фројд го идентификува е одреден вид на искушение: тоа е можно да се разбере или „да биде“ опозитниот пол во однос на сексуалниот избор на објект. Така, хомосексуалниот маж е „како“ жена затоа што неговиот објект на избор е ист како на хетеросексуална жена и следствено, има нешто анатомско што го разликува него од хетеросексуален маж. Но ова е многу едноставно, како што гледаме оживување на овој начин на мислење денес помеѓу некои застапници на трансродовиот наратив, имено дека може да се родиш „во погрешно тело“ или дека машки или женски мозок може да постои во машко или женско тело.

Значи, што е психолошкиот – или за целите на овој труд – трансцеденталниот проблем на полот? Доколку сериозно се зафатиме со Хегеловиот критички односкон Кант, исто така треба да го историцизираме прашањето на сексот. Еден од најголемите проблеми на денешниот технолошки-ориентиран, трансхуманистички наратив, во кој е некако замислено, преку дроги и/или операција, да се трансформира материјалниот реалитет во некакво исполнување на желби, е тоа што е оставено позади е нецелосно запознавање со психоанализата и со феминизмот. Ова може да се види особено во фигурата на отсуството на мајката во многу современи

¹¹ Sigmund Freud, *Three Essays on the Theory of Sexuality: The 1905 Edition*, trans. by Ulrike Kistner, ed. and introduced by Philippe van Haute and Herman Westernik (London: Verso, 2016), p. 8.

¹⁰ Alenka Zupančič, *What Is Sex?* (London, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2017), p. 44.

психоаналитички дискурси. Тука, вториот бран на феминизмот се карактеристика и како „мајчиниот“ дискурс, кој е генерациски стар за да биде концепт за мајката денешна, несомнено инфантилизирани дискусии за полот, и како збир на прашања и мисли кои правилно ја застапуваат и и даваат значење на мајката, и сега повторно се замрачува.

Паралаксичка мајка

Живееме не само низ период на екстреман реалитет и виртуелна мизогинија, туку и низ уште една реакција против феминизмот, особено, против оној вид на феминизам кој кажуваше нешто за половата диференцијација, сексуалните релации, насилството и патријархатот. Гледано на одреден начин, ова може да се гледа и како културен и историски широко распространет напад на мајката генерално, иако можеме да кажеме исто така дека историјата на човештвото не е ништо друго освен бескрајна серија на реакции на една група против друга, обично на основа на погрешно прикажување или погрешна проекција.

Не сум тука со намера да ја редуцирам женственоста во мајчинство, ниту женственоста ниту пак мајчинството во каква и да е нормативна идеја на што тоа и да значи, туку пред сè да ги поставам прашањата, можеби отворено и општо, кои би се однесувале на односот меѓу матрицидот, феминизмот и меморијата. Тука јас се фокусирам на вториот бран на феминизмот, не како историски артефакт, туку пред сè како пристап кон светот кој става политички акцент врз ослободувањето на жената, неговиот теориски фокус на патријархатот

како историски но исто така и други академски дисциплини – исто така како социјално прашање во врска со тоа како мажите и жените би можеле да живеат заедно. Загриженоста со матрицидот тука е исто така дека ние сме во процес и на заборавување и на убивање на согледувањата на н.т.н. втор бран. Се сомневам дека можеби треба излеземе со некакви парчиња, фрагменти, смешни и незавршени начини на адресирање на прашањето: „како би живееле заедно“, и позади сето ова е тоа што психоаналитичката феминистичка теорија на хуморот може да биде виз-а-ви прашањето на половата различност и на социјалните релации помеѓу мажите и жените (меѓутоа, ова е за друг пат).

И „вистините“ на психоанализата и феминистичките „вистини“ се чини дека претрпуваат слична судбина во последниве години – прескокнати, игнорирани или замислувани дека се нешто друго, генерациски преместени, како овие дисциплини дане ги поставуваат точно истите прашања, како што човештвото одново и одново прави од себе.

Значи, зошто фокус на матрицидот, феминизмот и меморијата? Ми остава впечаток дека постојат најмалку три главни теми, на различни но поврзани нивоа, дека иницијално ми паднаа на ум, и пред да ги нафрам, сакам набрзина да воведам една значајна дистинкција помеѓу „не-заборавањето“ на една страна и „потсетувањето“ на друга. Ова е дистинкција што Алан Бадју ја изнесува во неговата Етика:

Конкретните околности во кои некој е одземен од лојалност: љубовна средба, ненадејно

чувство дека оваа песна е испратена до тебе, научна теорија чија иницијалност ја замаглува убаваната која те обзема, или активната интелигенција на некое политичко место ... Мора да сте се сретнале, најмалку еднаш во вашите животи, гласот на Господарот ... доколку е вистинито – како што Лакан сугерира – цел пристап кон Реалното се состои во поредокот на средбата. И доследност, која е содржина на етичката максима „Продолжи!“ [Continuer!], продолжува да чекори следејќи ја нишката на ова Реално. Можеме да го поставиме и вака: „Никогаш не заборавај што си сретнал“. Ние можеме да го кажеме ова само доколку разбереме дека не-заборавањето не е меморија.

12

Значи сакам да се обидам да бидам верна на идејата на не-заборавање. Но тоа што сме го сретнале и коешто не треба да го забораваме, особено кога станува збор за тие работи кои се структурно заборавени најмногу? За кој „Господар“ зборуваме кога зборуваме за мајките и како можеме овој збор да го употребуваме во таа насока? Оптиката на паралаксата на господарството и мајчинството предизвикува краток-спој уште на почеток.

Треба да се забележат материјалните околности на матрицидот. Пописот на фемицидност во 2017 година нотираше дека во 2016 година 7.1% од 113 убиените жени во Англија, Велс и Северна Ирска биле убиени од машки член од семејството, односно од синот, таткото,

¹² Alain Badiou, *Ethics*, trans. by Peter Hallward (London: Verso, 2001), p. 52.

братот, или некој внук.¹³ Извештајот истакнува дека некој од контекстите на овие убиства би можеле во извештаите на вести да бидат контекстуализирани како „убиство од милост“ или ситуација на „домашно дете-родител“, на пример. Додека матрицидот е релативно редок и истиот претставува мал дел од вкупните случаи на фемицидот (повеќето жени се убиени од нивниот сегашен или претходен партнер), можеме да се запрашаме дали постои поширока култура на анимозитет кон мајките, секако без наше исклучување од ваквите убиства, или во најмала рака амбивалентно чувство. Сите ние сме способни за насилство и агресија, нешто што е целосно заборавено во некои од дискурсите помеѓу „me too“ или „токсична машкост“, но насилството е всушност, нерамномерно распределено кога станува збор за жените и мажите.

Жените не се секогаш на пасивната страна, на негувањето и така натаму. Капацитетот за грижа е исто така и секогаш капацитет за создавање штета. Но жените историски и практично се најнепосредната и очигледна таргетирана група кога и да се изрази незадоволство. Како што Жаклин Роуз вели во еден од нејзините скорешни текстови Мајките: Есеј за љубовта и суровоста „мајчинството е, во западниот дискурс, местото во нашата култура каде ние се сместуваме, или поточно погребуваме, реалитетот на нашиот сопствен конфликт, на тоа што значи да се биде целосно човек. Тоа е последната жртва за нашите лични и политички чувства, за се што не е во ред со светот, кое станува задача на -- мајката да го поправи“.¹⁴

¹³ Available here: <https://www.womensaid.org.uk/wp-content/uploads/2018/12/Femicide-Census-of-2017.pdf>

¹⁴ Jacqueline Rose, *Mothers: An Essay on Love and Cruelty* (London: Faber & Faber),

Слично, во Мајката во психоанализата и отаде: Матрицидот и мајчинскиот субјективитет, уредниците Росалинд Мајо и Кристика Мутсу, се согласија со дијагнозата на (Жаклин) Роуз, сугерирајќи дека сите ние поседуваме „мајчинска одговорност за различни лични и социјални несреќи и проблеми, во кои мајчинската ранливост е отфрлувана и замолчувана“.¹⁵

Има отворена и јавна дискусија, иако можеби се уште недоволна, за тешкотиите на мајчинството во последниве години. Во популарната статија на Шарлот Наутон со наслов „Зошто не се грижиме за новото страдање на мајките?“, таа пишува, „За многумина кои имаат бебе, тоа е незамисливо тешко. Современото општествено заштитува од повеќето штети од природата – сериозни болести, студ, непријатност и болка. Но при породувањето и грижата за новороденчето, ние ги искусуваме најсуровите реалитети на нашата базична егзистенција; се зближуваме со нашето примарно јас. Ние на тоа не сме навикнати. Депресијата после породувањето и психозата помеѓу мајките се зголемуваат, според неодамнешното истражување на здравствени посетители, и породувањето и смртноста на новороденчињата се се уште сериозен проблем во многу држави во светот“.¹⁶ Како што Роуз коментира, „една причина зошто мајчинството е секогаш вознемирувачко се чини дека поради непријатната близина со смртта“.¹⁷

¹⁵ ‘Opening’.

¹⁵ Rosalind Mayo and Christina Moutsou, eds., *The Mother in Psychoanalysis and Beyond: Matricide and Maternal Subjectivity* (London: Routledge, 2017), p. 1.

¹⁶ Available here: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2018/jul/02/baby-blues-suffering-new-mothers-mental-health>

¹⁷ Rose, op. cit.

Проектот на Роуз во нејзиниот есеј и во кој било психоаналитички исказ за мајчинството кое ја признава блискоста со смртта, мора исто така да биде прашање за еросот. Роуз пишува:

Пред сè, секогаш кога некој аспект на мајчинство се претставува како амблем на срцето, љубовта и посветеноста, можете да бидете сигурни дека цел комплексен спектар на емоции кои луѓето се способни да го чувствуваат, се замолчува или е потиснуван. Ваквите наредби ги бришат задоволството и болката, еросот и смртта од таблицата. Зошто француската психоаналитичарка Жан Лапланш гласно размислува, не постојат уметнички претставувања или какви биле признавања во пишувањата на психоанализата, за еротското задоволство кое мајката го добива во при доењето на своето дете? Може да се каже дека доењето е во ред (наистина задолжително), но не е толку во ред неговото придружно задоволство.

Задоволството на мајката од доењето, можеби претставува прилика само во религиозните претстави на Дева Марија со Исус на нејзината града, кое укажува, можеби, на подлабокото прашање на зависта. Зависта на жената, на мајчинството, на женското задоволство генерално е закопана длабоко во нашата култура. Се однесува на пошироката криза на дефиниција што се однесува на терминот „жена“, идентификувана погоре, која има импликации за тоа како мајчинството се поклопува и не се поклопува со овој термин. Не

сите жени се мајки, но сите мајки се жени. Мајките се витални но постојано се бришат. Нејасноста на мајката е дел од лебдечкиот квалитативен дел на означувачот „жена“.

Многу работи предизвикуваат проблеми тука во тековна смисла. Одржувањето на границата на женскоста отсекогаш било тешко – во рамки на психоаналитичката жена, жената е „не-се“, но во поширока социјална смисла се чини дека женскоста е повеќе или помалку целосно пропустлива. Тоа е термин „за грабнувањето“ (up for grabs), како да бее, серии од слики и зборови отворени за секого, но исто така чудно нејасни.

Во последните години во Велика Британија имавме жестока дебата во врска со, на пример, употребата на зборот „не-маж“ од страна на Зелената партија во 2016 година со цел да ги вклучи и жените, и транс жените и небинарните луѓе – терминот „мажи“ не беше променет со цел да стане „не-жена“ – со групата на „Зелената партија на жените“ сугерираа дека „како целост, жените се среќни со употребата на терминот како „не-мажи““. ¹⁸ Во последно време, имаше гнев во врска со промената на јазикот употребен околу телото, со Истражувањата на канцерот во ВБ кои твитнаа дека „сервичниот скрининг (или смеар тестот) е релевантен за сите на возраст од 25-64 години со сервис“. ¹⁹ Во март 2017 година, популарната феминистичка писателка Лори Пени запраша на твитер: „Да ми каже

некој, кој е најкраткиот не-есенцијалистички начин да се реферира на „луѓето кои имаат утерус и сите тие работи?“ ²⁰ Интернет форум во ВБ наречен, не безначајно, „Мамснет“ (Mumsnet), со над 12 милиони посетители месечно, има многу членови кои слично реагирале со интензивен гнев за сугестиите дека тие не можат да рефереираат на жена користејќи ја дефиницијата „возразна жена човек“. ²¹

Со самото дискутирање на ова прашање во овој момент, станува речиси невозможно да се избегне позиционирањето на една или на друга „страна“, но од гледна точка на психоанализата и филозофијата ние би можеле да поставиме неколку потешки прашања за тоа како „биолошкиот пол“ функционира или не функционира, во овие дискусии, и зошто „жената“ повеќе од „мажот“ станува толку оспоруван термин во последниве години на социо-политичко ниво. Тешко е да се избегне заклучокот дека жените се повеќе се прикриваат и концептуално и политички.

Во трудот од 1938 година во врска со семејството, Лакан го пишува следното:

Биолошкото сродство: Друга целосно контингентна сличност е фактот дека нормалните компоненти на семејството како што тие изгледаат во современиот западен свет – татко, мајка и деца – се исто што и тие на биолошкото семејство. Овој идентитет всушност не е ништо друго освен нумеричка еднаквост. ²²

²⁰ Quoted here <https://sisteroutrider.wordpress.com/2017/03/15/the-problem-that-has-no-name-because-woman-is-too-essentialist/>

²¹ www.mumsnet.com

²² Available here <https://www.scribd.com/document/73359960/Jacques-Lacan-Family-Complexes-in-the-Formation-of-the-Individual>

¹⁸ Quoted here <https://medium.com/@julian.vigo/woman-by-proxy-2b42c1572392>

¹⁹ <https://www.telegraph.co.uk/news/2018/06/14/cancer-research-removes-word-women-smear-campaign-amid-transgender/>

Ние знаеме дека акцентот врз, или поточно, редукцијата во, биолошкото или „биологизмот“ е комплетно антитетички на разбирањето на симболичкиот поредок, на нашиот влез во јазикот, но постои и криза на идентитет во нивното срце, честопати крајно оптоварени дебати. Се чини дека се помрднавме од разбирањето на идентитетот кој прифаќа дека сите идентитети се конструирани во сложено преговарање едни со други и со пошироки социјални услови, до екстремни позиции на социјална перцепција, во кои барателот бара од другите да го признаат дека тој е тоа што е. Признавањето на социјалното и историско ниво не може да продолжи со индивидуална желба и барање како нејзина централна карактеристика.

Заклучок

Полот (како изведен од пол, наместо како сексуалност) е конститутивен проблем или прашање, за сите, мажите или жените. Нема излез од ситуацијата во која се наоѓаме, без разлика на сличностите или различностите кои можат да се помеѓу половите и колку овие позиции се менуваат за време на историјата. Не е доволно да се прескокне сексуацијата (изведувањето од пол) во полза на сексуалноста, дури и доколку изведеното тело од пол насочува на подлабоки прашања на различност, секако тоа не го дозволува избегнувањето на реалитетот на животот изведен од пол (сексуација). Без оглед на тоа кои би биле разликите помеѓу мажите и жените, тоа е императив за колективен здрав дух на човештвото дека ние се држиме цврсто за фактот дека има разлика, како и да тоа се доживува. Ова држење за дефиницијата за половата различност има значајни

импликации кои се позитивни за правото, историјата, општеството и мислата. Животот станува екстремно комплицира доколку ние не се придржуваме на различноста помеѓу мажите и жените, како и да ги разбираме овие зборови.

Можеме да ја задржиме паралаксата на самиот пол со цел да го придвижиме ова се повеќе оспорувано прашање. Но за да биде тоа возможно ние не треба да го фрлиме зборот „жена“ на ветрот, како да нема историска или концептуална тежина и без позитивно значење за иднината. Вториот бран е, се уште, незавршен проект.

Томас Неил

Етиката на смртта

Етичката валоризација на животот над смртта целосно погрешно ја разбра пошироката космичка ситуација во која се јавува нашиот живот. Животот е кинетички нуспроизвод на движењето на неживата материја кон растечките расходи. Материјалната смисла на животот е да помогне во подобрувањето на трошоците на универзумот. Така, тенденцијата на животот е да се умре заедно со другите. Етиката на животот, сепак, нема да ни помогне етички да одговориме на поголемиот дел од земјата и универзумот – кои не се живи. Понатаму, бидејќи ни недостасува комплетно знаење и контрола дури и на нашата неизградлива планета, безумно е да претпоставиме дека знаеме, или дека би можеле да знаеме, како правилно да управуваме со неа, а камоли пак со универзумот, за доброто на животот. И всушност, во случајот на поголемиот дел од Западната цивилизација, веќе се покажа дека не знаеме како да го правиме тоа.

Смртта е поинаква. Нашите тела знаат материјално како да трошат енергија и да умрат трошејќи го најголемиот дел од енергијата што ја конзумираат. Наместо да се обидуваат да управуваат со светот, тие полека и великодушно се предаваат на смртта. Односно, тие се предаваат себеси на остатокот од светот да ги конзумира и троши најдобро што може без претходно поставен план за тоа како да се зголеми стапката на трошење. Со други зборови, патот кон зголемувањето на потрошувачката не може да се изгради пред нашето умирање и живеење заедно, како што заминуваме.

Етиката на кинетичката потрошувачка е целосна инверзија на кинетиката на животот. Сепак, тоа не е едноставна инверзија. Инверзијата го менува односот, од однос на зголемена акумулација и инструментализација во однос на загуба и великодушност. Смртта не е несреќен дел од животот; наместо тоа животот е дел од смртта што се репродуцира – не со цел да живее, туку со цел да умре и да им помогне на другите да умрат.

Не сакам да сугерирам со оваа етичка теорија дека космосот треба да умре и дека луѓето и другите битија треба да му помогнат. Тоа би била натуралистичка заблуда. Не постои никаде во природата такво нешто како апсолутно треба. Кинетичката етика на потрошувачката има строго хипотетичка структура: доколку сакате да преживеете и да напредувате во овој конкретен универзум, како што е тенденцијата досега, тогаш најдобрата шанса е да го следите текот на пораст на вашата колективна стапка на расходи.

Дури и ова не гарантира ништо. Ништо не ја контролира природата, дури ни самата природа, која постојано експериментира, исто како громот. Метеор може да удри, или бројни организми можат да предизвикаат масовно изумирање. И можеби некои извршни директори од областа на фосилните горива повеќе би сакале да ги живеат индивидуалните животи во луксуз, за сметка на долгорочниот опстанок на човечкиот вид. Но, доколку ние останатите сакаме да преживееме, како нашиот вид би се трошел со останатите во иднина, тогаш треба да се откажеме од зависноста од фосилни горива и да го укинеме капитализмот.

Доколку сакаме да живееме и да опстанеме на земјата како едно од нејзините животни, тогаш мораме великодушно да и ги вратиме нашите животи на земјата и да и помогнеме да ја забрза нејзината дисипација. Со поткопување на ефикасноста на земјиното трошење (преку уништување на биомасата, итн.), класите кои користат фосилни горива не дозволуваат земјата да умре, ниту пак да живее за да умре. Класите кои користат фосилни горива ги уништуваат условите за сечија потрошувачка. Тие акумулираат енергија како би ја користеле во име на животот. Парадоксот е во тоа што инструментализацијата и зачувувањето на животот сега резултираат со истребување.

Проблемот не е во тоа што премногу од биосферата умира, туку во тоа што недоволно од неа умира во форма на дисипација на енергија. Животот е способен за значително поголема потрошувачка доколку му се дозволи да ја доживее својата смрт и да и помогне на остатокот од земјата да го стори истото.

Повторно, ваквата етичка инверзија на животот и смртта не е каприц или полемика. Ставањето на смртта на прво место целосно ја менува нашата ориентација кон животот и смртта. Животот и смртта добиваат сосема ново значење. Животот повеќе не е за акумулација и зачувување, туку за трошење, и смртта повеќе не е крајна состојба, туку е самиот процес на потрошувачка.

Можеме, или да станеме тоа што сме (животни што трошат), или можеме да дејствуваме како нашата цел да е да го зачуваме, акумулираме и инструментализираме

животот. Второто има тенденција да предизвика изумирање, првото да го продолжи животот. Парадоксот е впечатлив и длабоко контраинтуитивен од рамките на западната традиција. За да живееме, мораме да се предадеме на смртта, потрошувачката и загубата, со доверба во другите истото да го возвратат. Валоризацијата на животот (биополитика) го произведува спротивното од себе: изумирање и смрт. Паскал не можеше повеќе да згреши велелејќи дека „нашата природа се состои од движење. Апсолутното мирување е смрт“.¹ Требал да каже дека „нашето движење почива во природата; ние сме нејзината смрт“.

Доколку, 6 трилиони дрвја сè уште беа живи на оваа планета денес, земјата би трошела двојно повеќе енергија отколку што троши моментално. Класите кои користат фосилни горива, себично ја спречуваат земјата од нејзината колективна дисипација - нејзиниот дарежлив отпад назад во космосот. Сакале или не, ние сме директни учесници во поголема космичка драма. Цената на нејзиното игнорирање и обидите да го трупаме сопствениот живот, најверојатно ќе биде нашето изумирање. Можеби следните видови кои ќе дојдат после изумирањето, ќе се движат со протокот, наместо да пливаат наспроти него, како што тоа го прават одредени човечки групи – инсистирајќи дека борбата против текот на природата е „знаење“ и „прогрес“.

Дарот, што класите кои користат фосилни горива можат да го вратат е да го напуштат своето арогантно верување дека знаат повеќе за природата, отколку

¹ Blaise Pascal, *Pensées and Other Writings*, trans. Honor Levi (Oxford: Oxford University Press), 126.

таа самата. Можат да го жртвуваат економскиот човек (*homo economicus*). Можат великодушно да ја вратат својата смрт, без цел, без очекување на инструментален поврат на нивната инвестиција.

Прашањето не е дали севкупната човечка употреба на енергија расте или опаѓа, туку дали стапката на земјините и космичките расходи тоа го прави. Обичните квантитативни зголемувања на човековата енергија, над одредено ниво, се причината за моменталниот пад на стапката на расходи. Уништувањето започнува најпрвин за нечовечкиот живот, а потоа се шири кон населението погодено од екстракција, и конечно влијае на биосферата како целина.² Зголемената потрошувачка на енергија од страна на класите кои користат фосилни горива не ја зголемува глобалната стапка на потрошувачка, туку ја намалува, бидејќи енергијата што се користи не се употребува повторно, ниту се компостира или дополнително разградува.³ Наместо тоа, потрошениот јаглерод се складира во атмосферата и океаните, од каде што се ослободува низ бурите и пожарите кои дополнително ја уништуваат способноста на земјата ефикасно да ја зголеми стапката на потрошувачка.

Против конзервацијата

Ова е причината поради која идејата за конзервацијата во сите свои форми (еколошка, економска, епистемолошка, итн.) е „расудување наопаку“, како што вели

² Vaclav Smil, *Energy in Nature and Society: General Energetics of Complex Systems* (Cambridge, MA: MIT Press, 2008), 386

³ Ibid.

Лукрециј.⁴ Клучно е да се зголемат стапките и шемите на кинетичката потрошувачка, на начин што шемите би биле самоодржливи, како би продолжиле да експериментираат и да трошат, како древна шума. Со други зборови, нуклеарното уништување, капитализмот на фосилните горива, и секој процес што ги уништува шемите на ефикасната кинетичка потрошувачка, на крајот се самоуништувачки. Тие се изливи на потрошувачка кои предизвикуваат нето намалување на планетарното кинетичко експериментирање, разновидност и дисипација.

Ова е контраинтуитивно и предизвикувачко тврдење: опстанокот на биосферата и на човечките животни не е примарното значење на нивното материјално, кинетичко и историско постоење. Континуираното преживување на животот, овој мал дел од природата, е последователен ефект на космичката и планетарната потрошувачка. Животот преживува, се стреми и се репродуцира не директно за себе, или за своја корист, пораст, експанзија и прогресивна еволуција, туку заради нешто сосема друго: за потрошувачката и смртта на космосот. Појавата и еволуцијата на животот со сите негови кинетички морфологии немаат директно за цел, развој. Животот е подарок што му се дава на организмот да го интензивира сопственото трошење, како и трошењето на космосот. Со доброто умирање, успева да живее добро.

Конзервацијата и акумулацијата не се цел на животот, туку се, напротив, последици од смртта и потрошувач-

⁴ Lucretius, *On the Nature of Things: De Rerum Natura*, trans. Walter Englert, ed. Albert Keith Whitaker (Newburyport, MA: Focus Publishing, 2003), Book IV, line 833.

ката. Зачувуваме само за да трошиме повеќе. Ваквата инверзија не е „нов инструментализам“ што само го користи животот „за“ потрошувачка. Самата потрошувачка нема никаква цел или корист, точно затоа што не се работи за реинвестирање со неопходна гаранција или некаква еднаквост на размена. Смртта може да го врати последователниот ефект на животот, или може и да не, во зависност од поширокиот релациски експеримент. Смртта како подарок за еден организам, не одлучува што ќе го добие дарот на животот за возврат. Ова е значителен пресврт што ја превртува западната мисла.

Така, дарот на смртта има двојна смисла: животот му се предава на космосот преку смртта, но смртта (неживата материја) се дава предава себеси како дар на животот, во космички реципроцитет. Реципроцитетот никогаш не е еднаква размена бидејќи космосот има тенденција да се движи кон растечки стапки и различни форми на потрошувачка: кон смрт. Нема симетрична рамнотежа. На крајот на универзумот, не мора нужно да има хомогена топлинска смрт, бидејќи материјата во основа е во педетско движење.

Космосот, дарувајќи се себеси со дарот на смртта, си дава исто така и дар на животот, со евентуална контракција, укинување на ентропијата и со производство на големо крцкање и уште една голема експлозија (big bang). Но, бидејќи секој живот и секоја смрт на космосот се поврзани со неговите претходни проширувања и контракции низ почетните и крајните состојби на квантна неодреденост, односот останува асиметричен и неодреден. Космосот е релациски, но не е одре-

ден, пропорционален или симетричен. Така, животот и смртта на космосот го отсликуваат животот и смртта на сите космоси во тековни циклуси на создавање и уништување.

Логиката на конзервација, како примарна цел на еколошката етика, нè поттикнува да живееме живот исполнет со штедење, едноставност и лични доблести. Таа го отфрла нашиот порив да уништуваме, да загадуваме, и да трошиме без корист или цел. Доколку луѓето сакаат да преживеат, велат конзервационистите, мораме да ги рационализираме нашите ресурси, да ги стегнеме нашите појаси, да се откажеме од нашите желби за бесмислено трошење, и понатаму да го развиваме нашето рационално и морално себство.⁵ Длабоките екологисти и поддржувачите на движењето за Земјата на прво место (Earth First!) дури одат дотаму што се одрекуваат од самите човечки суштества како вирус на земјата. Тие велат дека мора да се намали популацијата, така што суштински вредната и природно конзервативна биосфера би можела самата да напредува.

Размислувањето за етиката во однос на потрошувачката, сепак не е само формална промена во толкувањето што нè наведува кон истата практична конзервација. Логичките заклучоци на етиката на конзервацијата – како што се управувањето со населението, зачувувањето на дивниот свет на сметка на животите на луѓето од Третиот свет (Third-world), „проектот за доброволно човечко истребување“ преку стерилизација, како и сведувањето на човековата активност на обично пре-

⁵ За одлична критика на конзервацијата, види Stoekl, *Bataille's Peak*

живување – не произлегуваат од етиката на потрошувачката. Киноцената етика на потрошувачка е сосема поинаква од логиката на конзервационистите. Логиката на конзервација е логика на одрекување, аскетизам и негација.

Умерените и радикалните енвайронменталисти подеднакво, дури и кога го напаѓаат антропоцентризмот, се фундаментално човеко-центрични и рационални во извесна смисла. Тие го проектираат на целокупниот живот, идеалот за конзервација, самоодржување и биолошки опстанок, бидејќи луѓето се живи и се чини културно ја вреднуваат конзервацијата. Меѓутоа, конзервацијата и зачувувањето, едноставно не се она што го прави природата, во 90% од времето.⁶ Она што ние го нарекуваме „конзервација“ е индиректен нуспроизвод на потрошувачката.

Животот е еден од најрасипничките потрошувачи и корисници на енергија по маса, за кој знаеме – по стапка на површина која е многукратно поголема дури и од онаа на самото сонце! Дрвјата, на пример, ни покажуваат точно што мислат за идејата за конзервација, преку конзумирање на јотацули енергија, само за да излачат 99% од истата, повторно. Дрвјата „конзервираат“ 1%, само доволно за да се зачуваат себеси, како би продолжиле да трошат. Натурализмот не е во согласност со конзервацијата.

Капитализмот и антропоцентризмот ја уништуваат планетата, и мораме да ги сопремене доколку сакаме да

⁶ Дури и нео-материјалистичкиот витализам проектира живот врз неорганската материја. Види, Chris Gamble, Josh Hannan, and Thomas Nail, “What Is New Materialism?” *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities* 24, no. 6 (2019): 111–34. Види, исто така Nail, *Being and Motion*, chapter 3.

преживееме. Меѓутоа, логиката на конзервацијата ја следи истата инструменталистичка логика како капиталистичкиот био и антропоцентризам, само насочена кон други цели. Резултатите од длабоко еколошкиот, Нео-малтузијански антихуманизам биле и ќе бидат погубни за жените и обоените луѓе широм светот.

Наместо да го правиме она што мислиме дека дрвјата го прават (конзервација), треба (доколку сакаме да преживееме) да го правиме она што тие и нашите сопствени тела, навистина го прават. Сите дрвја великодушно се трошат себеси во светот, земајќи го само она што им е вратено назад, во реципроцитет, за повторно да го потрошат. Тешко е да се отфрли поривот за управување и конструирање на природата кон она што замислуваме дека е подобра цел, или она што веруваме дека е во согласност со благонаклоноста на Гаја (Gaia). Меѓутоа, тоа е она што етиката на кинетичката потрошувачка го бара од нас.

Во грчката митологија, Питон, змијата што умира, беше гласот на Гаја. Клучната идеја тука е дека вистината на земјата се искажува и спознава низ чинот на дисциплина (гнилата змија Питон). Како свештеничките на Делфи, мораме да ја слушаме земјата и да го следиме нејзиното водство, доколку сакаме да преживееме.

Реципроцитет

Реципроцитет во овој контекст значи да дадеме колку што можеме повеќе во форма на потрошувачка и да го земеме она што природата ни го дава за возврат. Конзервацијата е малиот последователен ефект на овој

попримарен кинетички процес, кој заштедува доволно за да продолжи со трошење. Ова значи дека реципроцитетот е фундаментално колективен, или заеднички се одржува. Тоа значи дека кинетичката етика за Киноценот се однесува на умирање или трошење добро заедно. Тоа значи дека сè на земјата треба да троши или да фрли во оптек колку што може повеќе, но не толку за да го поткопа поголемиот капацитет на земјата и другите да го прават истото. Сè на земјата, живо и неживо, ни помага на нас останатите добро да се истрошиме заедно. Тоа е великодушност на смртта, која дарува живот.

Проблемот не е во тоа што капитализмот на фосилните горива троши премногу, туку во тоа што не троши доволно и не зема доволно од земјата. Пумпањето на јаглерод во атмосферата и уништувањето на земјината биомаса, ги уништува условите за зголемен интензитет на потрошувачка и не го зема подарениот јаглерод кој се нуди за возврат. Потрошувачите на фосилни горива исфрлаат јаглерод во атмосферата и во океаните во енормни количини: вкупно 2×1.023^7 џули во последните дваесет и пет години, само во морињата. Тоа е енергетски еквивалент на три експлозии на атомски бомби во секоја секунда, дваесет и пет години.⁸ Ова ја спречува земјата и од трошење и од примање. Го нарушува реципроцитетот на јаглеродниот циклус, чија крајна цел е ослободување на енергија назад во космосот.

⁷ Lijing Cheng et al., "Record-Setting Ocean Warmth Continued in 2019," *Advances in Atmospheric Sciences* 37 (2020): 137–42.

⁸ C. Dyke, "Cities as Dissipative Structures," in *Entropy, Information, and Evolution: New Perspectives on Physical and Biological Evolution*, eds. Bruce H. Weber, David J. Depew, and James D. Smith (Cambridge, MA: MIT Press, 1988), 355–67; 365.

Реципроцитет значи давање на другите, за тие да можат да дадат на уште други – притоа не уништувајќи ги условите за давање. Реципроцитет значи преземање на она што го дава природата, не одбивајќи го или уништувајќи ги условите за давање. Сурова иронија е што самиот материјал на животот, јаглеродот, сега ста на големиот предвесник на уништувањето: смртта на смртта.

Против капитализмот

Капиталистичката економија е поставена, во директен контраст со овој кинетички реципроцитет, на фундаментално погрешната идеја за еднаквоста на размената: еквивалентноста. Имајте на ум дека во природата, такво нешто не постои. Природата ниту е идентична самата на себеси во било кој момент, ниту помеѓу различни моменти од себеси, ако не од друга причина, тогаш поради просторно-временската разлика. Материјата секогаш тече асиметрично, ентропски и во метастабилни шеми на зголемување на нерамнотежата. Еквивалентноста и рамнотежата се, физички гледано, прекршувања на историската тенденција на универзумот, за дисипација и кинетичко ширење.

Постапувајќи на начин како еквивалентноста, рамнотежата, идентитетот и размената да се реални аспекти на природата, економијата и особено капиталистичката економија, го имаат значително оштетено капацитетот на земјата да ја зголеми стапката на потрошувачка. Кога некој се однесува како природата да се движи на одреден начин, кога всушност се движи на друг, се случуваат огромни нарушувања во тие движења. Ка-

питалистичките конструктивисти се однесуваат како да можат да измислат или да создадат збир на правила врз природата и да живеат во нивната реалност. Тие се како некој што плива спроти течението на реката, кој инсистира дека тоа е најлесниот, најприродниот начин.

Класичната, неокласичната и ортодоксната економска теорија исто така се однесуваат како економската размена да е реверзибилен процес, кога, физички гледано, не е. Филозофската претпоставка на економијата уште од Дејвид Хјум е дека недостатокот е основа и почетна точка на економијата, кога всушност, како што покажавме, такво нешто не постои во природата. Идеите за еквивалентност, рамнотежа, реверзибилност и недостаток се погрешни – односно досега физички не се пронајдени во природата.⁹

Класичната и неокласичната економија исто така веруваат дека производството и потрошувачката се кружни. Тие мислат дека тоа што луѓето го произведуваат е точно она што го конзумираат, без потрошувачка, екстерналии, отпад или деградација. Ова е повторно, термодинамички невозможно. Движењето секогаш стреми кон зголемена дисипација. Како што вели Харолд Моровиц, „Енергијата тече, материјата движи во циклуси.“¹⁰ Како што материјата движи во циклуси,

⁹ Harold J. Morowitz, *The Kindly Dr. Guillotin: And Other Essays on Science and Life* (Washington, DC: Counterpoint, 1997), 121.

¹⁰ „Ниту една друга концепција не може да биде подалеку од правилното толкување на фактите. Дури и ако се земе предвид само физичкиот аспект на економскиот процес, овој процес не е кружен, туку еднонасочен. Што се однесува само до овој аспект, економскиот процес се состои од континуирана трансформација на ниската ентропија во висока ентропија, односно во неотповиклив отпад или, со актуелен термин, во загадување“. Nicolas Georgescu-Roegen, *The Entropy Law and the Economic Process* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), 281.

енергијата тече низ неа. Тоа што е конзумирано никогаш не е идентично со она што е произведено.¹¹ Според тоа, физички гледано, не може да има еднаквост на размената.

Однесувајќи се како стоката да е строго идентична со нејзината разменска вредност (колку пари некој разменува за неа) капиталистичката економија не успева да ги земе во предвид влијанијата врз животната средина од уништувањето на шумите, загадувањето и климатските промени. Ги игнорира исто така и човечките импликации од социјалното обезвреднување (во форма на расизам, сексизам и класизам), како интегрални и конститутивни аспекти на економскиот процес. Овие аспекти немаат вредност во капиталистичката економија.

Како што Маркс со право вели, капиталистите се однесуваат како производите да се апстрахирани или независни од процесот на кој ги произвел. Монетарната вредност на старо дрво е доведена на 1% од својата енергија, што е употребливо за луѓето како биомаса или како „граѓа“. Остатокот од 99% од неговата потрошувачка е „отпад“ без никаква вредност. Ако доделиме макар и скромна монетарна вредност на енергетската потрошувачка на дрвото, или на женскиот домашен труд, или на миграцијата и раселувањето на луѓето (на пример), профитот би бил невозможен. Тоа не значи дека треба да се трудиме да доделуваме монетарна вредност на природните процеси! Тоа значи дека целокупната идеја за капиталистичка економија и за „вредност“ е крајно апсурдна. Вредноста нужно нала-

¹¹ За подолга одбрана на ова тврдење, види Nail, *Marx in Motion*.

га конститутивно исклучување на материјално-кинетичките услови кои го поддржуваат нејзиниот процес на апстрактна размена.¹²

Затоа што го привилегира животот, акумулацијата, конзервацијата и корисноста, капитализмот исклучува и уништува сè што се поврзува со смртта, потрошувачката, реципроцитетот и некорисниот отпад. Оттука и привидната и логичката неопходност од екоцид, домороден геноцид, ропство, патријархалност, принудна миграција и биополитика.

Етика на компостирањето

Компостирањето функционира врз основа на различен етос. Тоа е потрошувачка на потрошувачката. Во таа смисла, тоа е дарот на смртта: спротивно на капиталистичката корисност и акумулација. Компостирањето ја споделува искористената и потрошената материја со минерални, атмосферски, растителни, габични и животински други, да се користи и троши повторно и повторно. Секој циклус на компостирање дополнително ја деградира и троши енергијата, бидејќи го зголемува капацитетот на земјата за понатамошна деградација.

На пример, компостирањето на остатоците од градината и храната, овозможува создавање на нови габи и бактерии. Откако ќе го разградат компостот, тоа се враќа во почвата за да се зголемат симбиотските врски помеѓу габите, бактериите и растенијата, во земјата. Луѓето потоа јадат дел од компостот што станува хра-

¹² За добра, кратка историја, види Raj Patel and Jason W. Moore, *A History of the World in Seven Cheap Things: A Guide to Capitalism, Nature, and the Future of the Planet* (Oakland, CA: University of California Press, 2018).

на. Тие го согоруваат најголемиот дел во воздухот како топлина кога се движат, а нивниот цврст отпад може да се врати на земјата, повторно да биде разграден од бактериите.

Проблемот е што кога ќе го закопаеме нашето „ѓубре“ на депонии, тоа всушност го успорува или дури го запира процесот на компостирање. Пронајдокот на небиоразградливите нафтени продукти е модерниот израз на нашиот страв од смртта и нашата потрага по бесмртност. Не дозволуваме дури ни нашиот отпад да умре. Депониите го негираат дарот на смртта, а со тоа и дарот на животот. Тие ја спречуваат потрошувачката со спречување на потрошувачката на потрошувачката.

Компостирањето нема врска со конзервација; туку со отпад, споделен помеѓу широка заедница на потрошувачи кои темелно, ефикасно и побрзо ја разградуваат и трошат енергијата на отпадот назад во космосот, како загуба на топлина во вселената. Рециклирањето и повторната употреба не е конзервација; тоа е начин како повеликодушно да се извлекува, троши и споделува материјата со земјата, како сите би можеле добро да умреме и да се истрошиме заедно.

Секвестрацијата на јаглеродот е исто така компостирање. Океаните, атмосферата, растенијата и животните, сите секвестираат и компостираат јаглерод. Биолошката секвестрација дури и може да е одговорна за регулирање на климата на земјата во текот на милијарди години, додека сонцето континуирано станува поголемо и пожешко.¹³ Проблемот е во тоа што класи-

¹³ J. E. Lovelock and M. Whitfield, "Life Span of the Biosphere," *Nature* 296 (1982): 561–

те кои користат фосилни горива ги уништуваат нашите купови компост преку нивно преполнување. Секој компостер знае дека активниот компост произведува топлина, но ако фрлиш атомска бомба во твојот компост би произвело толку многу топлина што би го уништила целиот метастабилен процес на кинетичка деградација. Тоа е она што моментално го правиме.

Како што океанот складира повеќе топлина, почнува да нараснува преку термичка експанзија, предизвикувајќи пораст на нивото на морето, зголемена ерозија, и зголемен азот и на тој начин дополнително зголемување на температурата во страшна повратна врска. На крајот, како во секоја историска доба на стаклена градина, циклусот ќе го заврши својот тек и ќе достигне нова метастабилна состојба. Но, ако сакаме да го преживееме процесот, треба да започнеме со компостирање многу повеќе и многу побрзо. Тоа всушност значи, дека треба да потпомогнеме за зголемена стапка на потрошувачка на постоечкиот отпад, не да го чуваме.

Диверзитет

Општествениот и еколошкиот диверзитет ја зголемуваат стапката на кинетичка потрошувачка. Старите шуми кои ја достигнале својата кулминација се најголемите дисипативни системи на планетата бидејќи се најразновидни. Во старите, разновидни екосистеми на шумите и џунглите секој организам живее од отпадните производи од другите. Колку повеќе начини на живот има, толку повеќе начини има да се конзумираат и трошат различните видови на енергија: па оттука и бр-

зиот интензитет на потрошувачката. Ниту еден организам не може да ги користи сите извори на енергија, така што природата бара армија од специјализирани нивоа, односи и посебни техники со цел да се долови, и целосно деградира и потроши 99% од целосната дојдовна сончева енергија.

Меѓутоа, високите стапки на потрошувачка на енергија, како во кулминираниите екосистеми, не треба да се мешаат со „високата“ вкупна потрошувачка на енергија, како што е случајот со фосилните горива. Употребата на фосилните горива, на пример, не мора нужно да бара или да создава општествен или културен диверзитет. Изборот помеѓу различни видови на стоки не е исто со општествениот или еколошкиот диверзитет. Каде што потрошувачката на енергија од фосилните горива е најголема по количина, ги гледаме некои од највисоките полови, расни и класни разлики во богатството и образованието.¹⁴

Луѓето се дел од природата, па оттука човечкиот диверзитет е дел од еколошкиот диверзитет. Технологиите создадени од луѓето се исто така дел од природата, и според тоа исто така се дел од диверзитетот на животната средина. Човековата пластичност е истовремено социјална, технолошка и еколошка. Колку повеќе видови луѓе и технологии има, кои живеат на повеќе различни начини, толку потемелно ќе бидеме способни да ја деградираме и трошиме планетарната енергија. Сепак, тоа ќе е така само доколку некои од овие начини не го намалуваат капацитетот на другите (живи и неживи) за разновидна дисипација.

Човечкиот диверзитет е исто така како дендритски удар на гром што се обидува да живее на различни начини, на различни места, со различни техники, култури и технологии. Колку повеќе форми на размислување, правење и постоење има, толку се поразновидни методите на енергетска потрошувачка. Исто како што не постои еден единствен организам или начин да се извлече енергијата во екосистемот, не постои ниту една единствена човечка социјална екологија, исто така.

Доколку сакаат да преживеат, луѓето треба да ја зголемат стапката на долгорочна планетарна потрошувачка. За да го направат тоа, потребни им се мноштво техники кои одговараат на посебностите на нивната географија. Со други зборови, луѓето треба да ги умножат нивните вредности, навикки, технологии и култури, со и како дел од еколошкиот диверзитет пошироко.

Глобалната урбанизација, екстрактивниот капитализам и климатските промени ги принудуваат луѓето да мигрираат од различни географски области и начини на живот, во градови со заеднички економски, правни и политички форми. Новата Киноцена етика на потрошувачката, мора исто така да го поддржува слободното движење на луѓето и нивното право да останат дома и да се спротивстават на екстрактивниот капитализам. Намалувањето на биодиверзитетот и порастот на глобалните температури како резултат на екстракцијата и плантажното земјоделство, исто така придонесуваат за пораст на политичките конфликти, општествена нестабилност и присилна миграција.¹⁵

¹⁵ Lorraine Chow, "The Climate Crisis May Be Taking a Toll on Your Mental Health," *Salon*, 22 May 2017, [https://www.salon.com/2017/05/22/the-climate-crisis-may-be-taking-](https://www.salon.com/2017/05/22/the-climate-crisis-may-be-taking-a-toll-on-your-mental-health_partner/)

Колонијализмот ги искорени, и понатаму продолжува да ги искоренува разновидните домородни народи, кои исто така имаат тенденција да живеат во некои од историски најразновидните и дисипативни екосистеми на земјата. Екоцидот е на тој начин целосно заплеткан со геноцидот на домородните народи кои се потпираат и се идентификуваат со нивната земја. Убивањето на биволите во Северна Америка, на пример, влијаеше на целокупниот екосистем и врз домородните народи на секое ниво.¹⁶

Плантажното земјоделство базирано на фосилните горива исто така ја намалува нето потрошувачката на земјата. Хомогенизацијата на семињата од страна на Монсанто како и индустриското земјоделство не само што го ограничуваат диверзитетот на земјоделските услови, туку и создаваат едно-културни насади кои се ранливи на болести и на климатските промени.¹⁷

Руралните и домородните жени се особено ранливи на еколошкото уништување, затоа што зависат од шумите и земјиштето за храна, сточна храна, вода и градежни материјали.¹⁸ За многу жени, уништувањето на нивните шуми е еквивалентно на нивно убиство и убиство на нивните семејства.¹⁹ Кога посевите не успеваат, жени-

a-toll-on-your-mental-health_partner/.

¹⁶ Winona LaDuke, *All Our Relations: Native Struggles for Land and Life*, 2nd ed. (Chicago: Haymarket Books, 2016).

¹⁷ Vandana Shiva, *Who Really Feeds the World? The Failures of Agribusiness and the Promise of Agroecology* (Berkeley, CA: North Atlantic Books, 2016).

¹⁸ Види Greta Gaard, "Ecofeminism Revisited: Rejecting Essentialism and Re-Placing Species in a Material Feminist Environmentalism," *Feminist Formations* 23, no. 2 (Summer 2011): 26–53; и Deane Curtin, "Recognizing Women's Environmental Expertise," in *Chinnagounder's Challenge: The Question of Ecological Citizenship* (Bloomington and Indianapolis, IN: Indiana University Press, 1999), 73–88.

¹⁹ Види Karen Warren, ed., *Ecofeminism: Women, Culture, Nature* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1997); и Greta Gaard and Lori Gruen, "Ecofeminism: Toward

те и девојчињата се тие кои што се несразмерно погодени од глад.²⁰

Покрај тоа, институциите и навиките на патријархатот, со ограничување на тоа што на сите, а особено на жените, им е дозволено да прават со своите тела и животи, хомогенизираат редица родови и сексуални диверзитети и начини на потрошувачка на енергија.

Уметноста, културата и сексуалноста се исто така техники кои трошат енергија. Кога ја ограничуваме слободата и експериментацијата во тие области, завршуваме, повторно, со помалку начини луѓето да ја трошат својата метаболичка енергија. Природата е квир и сака да размножува полови, родови и сексуалности да види дали стапката на потрошувачка може да се зголеми преку нови начини на живот.²¹ Доколку сакаме да преживееме, треба да најдеме нови и разновидни патишта за да уживаме во потрошувачката на нашата енергија – се додека тие не ги уништуваат условите за понатамошно експериментирање и потрошувачка на другите.

Прехранбеното земјоделство, ловот и собирањето што се одвиваат во многу држави, изгледаат како сиромаштија за капиталистите затоа што имаат мала или воопшто немаат монетарна вредност на светскиот пазар. Меѓутоа, со користење, трошење и компостирање на нивните традиционални земјишта, домородните народи поддржуваат повисоки стапки на еколошка и планетарна потрошувачка.

Global Justice and Planetary Health," *Society and Nature* 2 (1993): 1–35.

²⁰ "Women and Hunger Facts," *World Hunger: Hunger Notes*, <https://www.worldhunger.org/women-and-hunger-facts/>.

²¹ Catriona Mortimer-Sandilands and Bruce Erickson, eds., *Queer Ecologies: Sex, Nature, Politics, Desire* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2010).

Доколку сакаме да пронајдеме нови извори на енергија која може да се компостира, треба да поддржиме колку што можеме повеќе, различни начини на живеење, кои не ја уништуваат можноста за ваквиот „кинетички плурализам“. Намалувањето на еколошкиот диверзитет исто така ги уништува човековите начини на живеење, говорење и спознавање. Мигрантите како резултат на користењето на фосилните горива, се принудени да ги напуштат своите домови за да направат место за плантажното земјоделство и екстракција на енергијата, и истовремено се присилени да се населат во западните економии кои користат фосилни горива. Така, постои двојно уништување на човечкиот и еколошкиот диверзитет и двојно намалување на планетарната потрошувачка, бидејќи одржливите човечки/природни екологии и луѓето кои живеат во нив се принудени да мигрираат и да ги репродуцираат општествата кои користат фосилни горива.

Со овозможување на поголемиот дел од светското население да јаде, а не да гладува, поддржувајќи што е можно повеќе различни начини на живеење, би значело зголемување на планетарната стапка на потрошувачка, бидејќи човечкиот метаболизам е неверојатно ефикасен во однос на неговата маса. Сиромаштијата, капитализмот и колонијализмот, се оттука, спротивни на човековиот диверзитет и потрошувачка, бидејќи ги спречуваат луѓето да трошат вишок на енергија. Вистинскиот примарен проблем, не е нивото на човечката популација, како што тврдат некои енвайронменталисти, туку капитализмот на фосилните горива и патријархалната контрола врз женската репродукција.²²

²² See Betsy Hartmann, *Reproductive Rights and Wrongs: The Global Politics of Population Control*, 3rd ed. (Chicago: Haymarket Books, 2016).

Општествената доминација, од кинетичка и термодинамичка перспектива, е намалување на можноста на човекот да експериментира слободно со нови и различни начини на потрошувачка. Не постои ништо во природата (нема голем синџир на постоење) што ја оправдува општествената доминација врз другите. Во природата постои само тенденција да се дозволи зголемување на отпочнатите експерименти и потрошувачката што не ги поткопуваат понатамошните експерименти кон зголемување на потрошувачката.

Метаболички комунизам

Етиката на потрошувачката во Киноцената, исто така подразбира и нов однос кон „заедничките добра“. Историски гледано, под заеднички добра луѓето подразбирале заеднички фонд на ресурси кои се управувале колективно. Под капитализмот, овие ресурси се директно присвоени преку примитивна акумулација (со кражба, убиство, колонијализам, екстракција и приватизација). Иако сосема различни, и двата пристапи кон заедничките добра ги подразбираат како „фонд на ресурси“ за човечка употреба (дали управуван, конзервиран или уништен).

Кинетичката теорија на земјата бара многу подлабок и поширок пристап кон заедничките добра. Доколку сакаме да преживееме, потребен ни е материјалистички пристап кон заедничките добра, каде што секоја главна шема на движење на земјата, ја третираме како заедничко добро за другите. Сите материјални процеси на земјата се заедно симпоетски еден на друг и на тој начин „управуваат“ еден со друг и со себе како заедничко

добро за другите. Потребно ни е реципрочно заедничко добро, каде секое тело станува заедничко добро за другите, насочено кон зголемување на потрошувачката. Така, наместо да размислуваме за „заедничкото добро“, треба да размислуваме за кинетичкиот процес на „заедништвување“ како создавање и преработка на материјалните (и не само повеќеvidните) заеднички добра, кои континуирано ги трошиме, компостираме и трансформираме.²³

Ова ново заедничко добро, или она што јас го нарекувам „кинетички комунизам“, би се засновал не на конзервација, туку на потрошувачка. Што доколку сите управуваме и ги делевме меѓусебе храната и отпадот, не заради нивно натрупување, ограничено трошење или штедење, туку заради нивно трошење во вселената. Конзервацијата е само мала и привремена фаза потребна за да се одржи најоптималната потрошувачка што нашата планета може да ја издржи.

Ова не е само земска, туку и космичка задача. Метаболичкото заедничко добро е исто така и космичко заедничко добро, каде сонцето, сончевиот систем и поширокиот универзум учествуваат во самодеградација. Космосот е заедничко добро за себе, со цел да се разоткрие. Земјата е заедничко добро кое сонцето го користи за да ја деградира својата енергија, додека пак

²³ Види Silvia Federici, *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation* (Brooklyn, NY: Autonomedia, 2014); Silvia Federici and Peter Linebaugh, *Re-Enchanting the World: Feminism and the Politics of the Commons* (Oakland, CA: PM Press, 2019); Floraine Clement, Wendy Harcourt, Deepa Joshi, and Chizu Sato, "Feminist Political Ecologies of the Commons and Commoning," *International Journal of the Commons* 13, 1: 1–15; Peter Linebaugh, *The Magna Carta Manifesto: Liberties and Commons for All* (Berkeley, CA: University of California Press, 2009); David Bollier and Silke Helfrich, eds., *Patterns of Commoning* (Amherst, MA: The Commons Strategies Group, 2015).

сонцето е заедничко добро за земјата да троши назад во вселената.

Не постои единствен „најдобар“ начин за управување со нашите заеднички добра. На колку повеќе начини се обидуваме заедно и колку повеќе дозволуваме на новите материјални еволуции да експериментираат, толку поголема е веројатноста оптимално да трошиме енергија. Колку повеќе притоки има една река, толку е побрза нејзината дифузија. Дотолку повеќе, бидејќи земјата постојано се менува, така треба да се менуваат и нашите стратегии за дифузија. Кинетичкиот, или метаболичкиот комунизам е процесот на зачувување на заедничкото добро, онолку колку е потребно за оптимизација на неговата потрошувачка и зголемување на процесите на негова дифузија. Природата постојано се обидува да стане поинаква од што е, со цел да се истроши себеси побрзо.

Кинетичкиот комунизам би подразбирал практично, колективно, метаболичко управување на целокупната планетарна форма на движење. Кинетичкиот комунизам не е ништо друго освен практично и разумно управување на трикратниот (природен, човечки и општествен) метаболички и материјален процес на таков начин како би се избегнало уништувањето на неговите сопствени услови за колективна планетарна потрошувачка.

Доколку оваа кинетичка етика треба да се врами во три, директни и лесни за паметење етички императиви, во стилот на Епикур, тие би биле:

Доколку сакаме да преживееме, тогаш нашата најдобра шанса е да ги следиме овие водечки максими:

- 1) Зголемете ја планетарната потрошувачка.
- 2) Компостирајте сè!
- 3) Зголемете го диверзитетот.

Низ целокупниот материјален спектар, ова се условите под кои се случува зголемена планетарна потрошувачка.

* * *

Сигурен сум дека луѓето погрешно ќе ја разберат оваа етика на потрошувачката, па дозволете ми да се обидам да разјаснам две точки:

- 1) Не изведувам универзално „треба“, од натуралистичко „е“. Етиката на потрошувачката е строго хипотетичка и експериментална: „доколку сакаме да преживееме, тогаш нашата најдобра шанса е да се обидеме да ја зголемиме колективната планетарна потрошувачка.“
- 2) Исто така, не вела дека сите човечки етички практики може да се објаснат или да се сведат на етиката на потрошувачката. Човечките етички практики не се неважни или нерелевантни пред космичките и планетарните процеси; баш напротив. Човечката етика е дел од природата и нејзините процеси – нешто што често го забораваме. Зголемувањето на природниот диверзитет истовремено значи и зголемување на диверзитетот на човечки вредности, етика и начини на постоење. Според тоа, етиката на потрошувачката не е наменета да го реши

секој етички спор помеѓу луѓето. Таа има за цел да ја смести самата човечка етика во природата, како би го ограничила нашиот сегашен проблем на неконтролирано човеко-центрично однесување и конструктивизам.

Етиката на кинетичката потрошувачка не е универзално етичко поле, туку хипотетичко етичко поле. Ни дозволува да кажеме не само дека капитализмот е дескриптивно погрешен за природата, туку и дека е неетички (под претпоставка дека сакаме да преживееме) бидејќи води до намалување на планетарната потрошувачка (вклучувајќи и до намалување на човековиот и еколошкиот диверзитет и просперитет).

Дополнително, етиката на потрошувачката се однесува на материјалните услови на целокупното човечко општество, како такво. Ако воопшто сакаме да имаме хуманистичка етика, мора да има живи луѓе да ја практикуваат. Оттука, имплицитно во целата хуманистичка етика, е претпоставката за планетарно постоење и опстанок. Накратко: доколку сакаме човечка етика, мора да сме живи и да преживееме, а доколку сакаме да преживееме, тогаш треба да се обидеме да ја зголемиме планетарната потрошувачка (со сè што тоа подразбира). Киноцената етика, во тој случај е можеби „метаетика“.

Не ми е целта да ја валоризирам смртта над животот, или природата над луѓето, на начин кој сведува сè само на бесмислени природни процеси – со што ќе ја поткопам општествената критика и човековата етика. Се обидувам повторно да ги спојам натурализмот и ху-

манизмот со цел да се избегне погрешната дихотомија помеѓу човечките вредности и природа без вредности. Човековата етика не се јавува во конструктивистички вакуум, туку под специфични природни и историски услови кои се директно значајни за нашето живеење, и за доброто живеење. Ова е она што се обидов да го покажам.

Аленка Жупанчич

Рез на полот (во Лакановска смисла)

(Авторизиран транскрипт од предавањето одржано во рамки на Школата за политика и критика 2020)

Биографија: Аленка Жупанчич е словенечка филозофка и општествена теоретичарка. Таа работи како истражувачки советник на Институтот за филозофија, научно-истражувачки центар на Словенечката академија на науките. Таа исто така е професор на Европската постдипломска школа Graduate School во Швајцарија. Позната по нејзината работа на пресекот на филозофијата и психоанализата, таа е авторка на бројни статии и книги, вклучувајќи ги: „Етиката на реалното: Кант и Лакан“, „Најкратката сенка: Ничеовата филозофија на двојното“, „Зошто психоанализа: три интервенции“, „Чудниот внатре: за комедијата“, а нејзино најново дело е „Што е полот?“

Апстракт: Овој разговор ќе се обиде да ја истражи природата на поделбата или резот што е имплицитен, исто така етимолошки, во терминот „пол“. Тој ќе се обиде да развие концепт на поделба што не имплицира некаква предегзистентна целина, туку постои како ентитет сам за себе, втемелен во своја сопствена реалност. Што доколку поделбата имплицирана во „полот“ не е едноставно таа помеѓу два пола (или повеќе), туку нешто што го означува немирот на самата сексуалност? Како ова може да се поврзи со современата феминистичка борба и каков вид концепт на универзалноста тоа би подразбирало?

Клучни зборови: феминизам, полова поделба, репродукција, политика, универзалност

Мојата филозофска работа строго се однесува на психоанализата и инсистира како на концептуалната, така и на политичката значајност на поимот на субјектот; исто така е критична на некои начини во однос на она што циркулира под името на нови реалистични онтологии. Во оваа смисла, таа директно не се вклопува или услогласува со генералната ориентација на годишната програма, но многу сум среќна што сум дел од неа без оглед на сè и што имам можност да го презентирам тука мојот случај, моите аргументи. Од друга страна, се плашам дека мојот труд може да биде сочинет во одредена мера премногу механички од два различни дела и расположенија: почетокот и крајот се подиректно и генерално политички, додека централниот дел повеќе е „тврда“ презентација на една теориска точка, за која мислам дека е важно да се разработи идејно, дури и ако не е директно политичка.

Затоа дозволете ми да започнам со една доста општа политичка рамка во која подоцна ќе се обидам да ја сместам мојата конкретна интервенција, поврзана со насловот „Рез на полот“. Би можеле да кажеме дека додека, од една страна, воопшто не е јасно што е женственоста и нејзината суштина, и, се разбира, не е јасно ниту тоа дали постои нешто такво, од друга страна, релативно е јасно што е феминизмот. Феминизмот е политичко и општествено движење, борба на жени (и мажи) за значително различно мапирање на општествениот простор и општествените односи, вклучувајќи ги економските односи, кои може да резултираат во еманципаторско придвижување во пристапот до механизмите кои ги определуваат овие односи. Така, она

што е во прашање не е едноставно подобра позиција на жените во дадениот општествен простор, туку исто така моќта да се влијае врз неговиот понатамошен развој, да ги преиспита неговите основни параметри и сл. Исто така би рекла дека феминизмот е модерна политичка борба, под која подразбирам дека, иако, се разбира, имаше жени кои би можеле да ги опишеме како „феминистки“ што живееле уште во антиката, средниот век и понатаму, феминизмот како политичка борба сепак суштински ѝ припаѓа на модерноста и на начинот на кој зборот отвори нов хоризонт на универзалност.

Во оваа општа дефиниција на феминизмот што ви ја предложив, може да видите дека терминот жени („женска борба“, „положба на жените“) се употребува на прилично непроблематичен начин, како нешто очигледно и саморазбирливо; и не мислам дека многу луѓе имаат проблем со ова, вклучувајќи ги феминистите што можеби ги посветиле своите животи да го демантираат секој поим на женска суштина. Значи, сè уште можеме да кажеме дека феминизмот има смисла во однос на категоријата „жени“ на одреден начин, дури и по модерната „деконструкција“ на секоја суштина на женственоста. Зошто? Мислам дека еден од одговорите е: бидејќи во феминизмот „жените“ пред сè се појавуваат како политичка категорија. Тие се појавуваат како нешто што не само што покажува над себе, туку вклучува и димензија на универзалност што не е едноставно сеопфатна шапка или капа, туку нешто друго, и на ова ќе се навратам подоцна. На сличен начин како што, во марксистичката теорија, не мораме да ги дефинираме „работниците“ или пролетаријатот на

каков било есенцијалистички начин со цел да ги гледаме нив како двигатели/субјекти на еманципаторската општествена борба.

Значи, жените. Можеме исто така да започнеме од една многу едноставна фактичност. Во многу делови од светот, жените сè уште не се признати како еднакви политички субјекти, тие се третирали и малтретирали на грозоморни начини, и, се разбира, има многу опиплив нов регресивен бран што се појавува во општествата што претходно низ децениите биле многу прогресивни во овој поглед. Како за пример, тоа е новиот обид да се оди напред и да се истапи од Истанбулската конвенција – не знам дали ова беше случај и со Македонија – но Словенија беше изречно поканета од Полска да се повлече од Истанбулската конвенција, иако таа е многу бенигна конвенција, која нагласува работи како што се правата на жените да гласаат итн. Исто така, мора да сме свесни дека иако многу еманципаторски битки биле добиени во изминатиот век, тие сè уште се многу скорешни битки и сега навистина изгледа дека ништо што е добиено во овие битки не е неповратно; брзината на неодамнешните реакционерни поместувања е прилично запрепастувачка, нешта што биле потполно невозможни да се замислат пред една година, брзо стануваат дел од некој нов здрав разум. Дозволете да ви укажам на неколку потсетувања, кои мислам дека сè уште се на некој начин шокантни, ако сме родени во она што се нарекува либерално демократско општество, да речеме, во втората половина од изминатиот век. Жените го добија правото да гласаат дури во 1920 година во САД, во 1944 година во Фран-

ција, во 1971 година во Швајцарија (на сојузно ниво), а дури во 1984 во Лихтенштајн. Значи, барем на нивото на правото на глас, ние навистина зборуваме за нешто што е многу скорешно, и повторно доаѓа под напад, заедно со други работи, како што е правото на абортус.

Верувам дека сегашното регресивно движење во голема мера се должи на комбинација на два фактори. Глобалната политичка и економска криза или, едноставно, кризата на доцниот капитализам – дефинитивно мислам дека тој самиот е во криза, а што сè повеќе и повеќе насилно влијае врз целото општество и на начинот на кој општеството се распаѓа и чудно се „прекомпонира“ на нови начини, иако тие изгледаат архаично. Вториот фактор се однесува на начинот на кои популарните, популистички десничарски идеологии сакаат да ја препишат оваа криза на, помеѓу другите работи, „нарушената космичка рамнотежа меѓу половите и нивните општествени улоги“. Всушност, имаме многу вакви разговори, дури и во главните медиуми, припишувајќи му ги сите видови народни фрустрации и непријатности на „фактот“ дека жените повеќе не се однесуваат како жени, а на мажите не им е дозволено да бидат навистина мажи, дека половите повеќе не го знаат своето место (во космичкиот или општествениот поредок)... И ова се претставува како самиот извор на нашата општа општествена неволја, вклучително и економската нерамнотежа, тоа почнува да ја отелотворува општествената Нерамнотежа како таква. И тоа сугерира дека треба да се зафатиме со справување со глобалните нерамнотежи преку (повторно) воведување на некој поредок и рамнотежа „дома“.

Наместо едноставно да се отфрли овој идеолошки наратив како опскурантистичка регресија, треба да се обидеме да го најдеме неговиот „разлог“ – не неговото оправдување, туку она што може да ја објасни неговата ефикасност, леснотијата со која ги убедува не само глупавите луѓе дека таму има нешто, некоја вистина...

Сигурно не сум првата што сугерира дека овој „разлог“ треба да се лоцира во либерализмот и, уште поконкретно, во начинот на кој (доцниот) капитализам комбинираше или произведе мошне особено соединие на граѓанскиот и економскиот либерализам (или социјалниот и економскиот либерализам). Монетарната апстракција и апстрактниот универзализам на капиталот многу добро се комбинираат со комунитарните партикуларизми и идентитетските тврдења, како и со „идентитетската политика“.

Ова беше остриот суд на Алан Бадју на „идентитетска политика“ уште во 1998 година во неговата книга „Свети Павле: Темелите на универзализмот“:

„Капиталот бара постојано создавање на субјективни и територијални идентитети со цел неговиот принцип на движење да го хомогенизира својот простор на дејствување; идентитети кои, згора на тоа, никогаш не бараат ништо освен правото да бидат изложени на ист начин како другите на униформните прерогативи на пазарот. Капиталистичката логика на општиот еквивалент и идентитарната и културната логика на заедниците или малцинствата формираат артикулирана целина“.¹

¹ Alain Badiou, *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, trans. Ray Brassier (Califor-

Нема да навлегувам во дискусија околу ова и не велам дека „идентитетската политика“ (како особено доцно-капиталистичко соединение на економскиот и граѓанскиот либерализам) е виновникот за сегашната регресија, само кажувам дека нејзиното долготрајно прилагодување во рамките на монетарната апстракција прави денес да биде многу едноставно политичките реакционери да ја нападат, исто како и нејзините симболички маркери, како главна и „очигледна“ причина за сето општествено зло. Тие се далеку повидливи од монетарната и другите апстракции. И не треба да забораваме дека реториката на екстремната десница честопати е антикапиталистичка реторика, а сепак она што таа го напаѓа е токму и само „симболичката“ димензија (симболичките маркери, животниот стил) на либерализмот, а не неговата вистински разорна економска логика.

Во овој контекст, мислам дека феминизмот денес мора да се спротивстави на тоа исто така да реагира само на нивото на симболичките маркери. Бидејќи тоа значи да се реагира само на старите добро-препознатливи карактеристики на „патријархатот“, наместо да ѝ се посвети внимание на сегашноста, на посложените општествени конфигурации, кај кои имаме работа со „тотална хегемонска фузија на корпоративното и контракултурното, на прогресивизмот, модерноста и пазарот.“²

Феминизмот како политичка борба значи дека еманципацијата се сфаќа како инхерентно универзалистичка борба, а овој универзализам не може да биде прикачен

за овој или оној идентитет, туку за нешто како политички субјект. Не затоа што субјектот е поширок, поопшт или понеутрален од секој посебен идентитет, туку затоа што тој ја претставува точката на здруженото универзално. Тоа не е инклузивно поради својата ширина, туку поради својата многу прецизна конкретност; а тоа доаѓа оттаму бидејќи тоа е поврзано со многу конкретното постоење на еден општествен антагонизам.

Се разбира, ова исто така бара да се разгледа прашањето што претставува еден субјект и што е тоа универзално во овој случај, што е универзалистичко. Во она што следи, сега ќе предложам кратка, и се надевам не многу набиена, концептуална екскурзија што ќе го поврзи прашањето на субјективитетот со она на феминизмот, на полот, и со проблематиката на универзалноста.

Со цел да го направам тоа, ќе донесам малку тешка лакановска артилерија – не за да ве измачувам со мачното изложување на Лакан, туку затоа што мислам дека некои од овие идеи навистина можат да помогнат во оваа дебата и ќе ни помогнат да го поставиме во поинаква перспектива старото прашање за односот помеѓу културното/симболичкото и природното/биолошкото кога станува збор за полот и за „половите“.

Ако полот е врзан за симболичкото, тоа не е едноставно на нивото каде симболичкото влијае или го конституира него, полот, туку на многу поосновно ниво на конституирањето на самото симболичко. Полот не е едноставно само предмет на симболички интервенции или присвојувања, тој има многу „поинтимен“, како и генеративен однос со симболичкото. Ова е идеја што

nia: Stanford University Press, 2003) 10-11.

² Angela Nagle, "The Market Theocracy," *Jacobin*, (May 10, 2017). <https://jacobinmag.com/2017/05/handmaids-tale-margaret-atwood-trump-abortion-theocracy>.

ја наоѓаме најексплицитно формулирана во некои поенти од „Семинарот XI“ на Лакан. Особената приказна, или нишка, на која ќе инсистирам ретко ја кажувале или инсистирале на неа дури и лаканијанците, поради доста смелиот наратив што таа го имплицира, но токму поради тоа одлучив да инсистирам на неа овде денес.

Сето започнува – со смртта и со нејзината улога во репродукцијата на животот.

Знаеме дека половата поделба, во онаа мера во која таа владее со повеќето живи суштества, е она што го осигурува опстанокот на видот... Да кажеме дека видот опстанува во обликот на неговите единки. Сепак, опстанокот на коњот како вид има значење – секој коњ е минлив и умира. Така, гледате, врската помеѓу сексот и смртта, сексот и смртта на единката, е темелна.³

Врската што Лакан тука ја воспоставува помеѓу сексот и смртта има малку заедничко со идеите за оргазмот како „мала смрт“ и со некоја екстатична димензија на уживањето. Наместо тоа, поврзано е со резот во континуитетот како внатрешен момент на овој ист континуитет. Видот продолжува на таков начин што ги повторува резовите (умирањата), поврзани со самиот принцип на сексуална репродукција. Сексот, произведеното од пол (sexuation) е пред сè и над сè рез во континуитетот на животот, рез во кој нешто се губи; тоа е дисконтинуитет (на животот), губиток на живот; и, парадоксално, токму повторувањето на овој губиток

³ Jacques Lacan, *Jacques Lacan, The Seminar of Jacques Lacan, Book XI, The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, ed. Jacques-Alain Miller, trans. Alan Sheridan (New York: W. W Norton & Company, 1998) 150-51.

го претставува континуитетот на животот. Како таков, сексот е точката на појавата на смртта во животот.

Веднаш по горечитираниот пасус Лакан продолжува така што сугерира дека елементарните структури на општественото/симболичкото функционирање и нивната темелна комбинаторика се нераздвојно поврзани со сексуалната реалност, со парењето, затоа што главната побуда на репродукцијата (и нејзиното имплицирање на индивидуалната смрт) се наоѓа тука. Дозволете ми да цитирам еден друг исклучително важен – и концептуално многу дрзок пасус – во неговата целост:

„Постоењето, благодарение на половата поделба, почива на парењето, акцентирано во два-та пола што долговечната традиција се обиде да ги карактеризира како машки пол и женски пол. Тоа е така бидејќи главната побуда на репродукцијата се наоѓа токму тука. Околу оваа фундаментална реалност, секогаш се групирале, хармонизирале, другите карактеристики, повеќе или помалку врзани преку финалноста на репродукцијата (...) Денес знаеме како, во општеството, цела распределба на функции во игра на алтернација е втемелена на овој терен. Модерниот структурализам е тој што го изложи ова најдобро, покажувајќи дека на нивото на матримонијалниот сојуз, спротивно на природното создавање, на биолошкото линеарно наследство – оттука, на нивото на означувачот – се случува фундаменталната размена и таму повторно откриваме дека најелементарните структури на општественото функционирање се врежани во смисла на комбинаторика.

Интеграцијата на оваа комбинаторика во сексуалната реалност го потегнува прашањето дали ова не е начинот на кој означувачот доаѓа на свет.

Она што го прави легитимно тврдењето дека преку сексуалната реалност означувачот доаѓа на свет – дека човекот научил да мисли – е неодамнешното поле на откритија што започнуваат со попрецизно проучување на митозата.⁴

Тука имаме дрско силно тврдење што ја афирмира изворната коинциденција на сексуалноста и на означувачот, на сексуалната реалност и на симболичката реалност. Лакан, во времето на неговите предавања, сè уште осцилира и се повлекува од ова изречно тврдење во следниот пасус, сугерирајќи „аналоген“ однос помеѓу двете. Но, тука ја имаме оваа сугестија ставена на масата доста изречно: означувачот дошол на свет преку сексуалната реалност и половата поделба, поради нивната вклученост во репродукцијата, репродукцијата што вклучува смрт (недостаток) како свој услов; означувачката комбинаторика воведува друга логика од онаа на биолошкото линеарно наследство. (Тоа исто така имплицира дека апсолутно нема ништо природно или натурализирачко во она што денес го перципираме како екстремна точка на патријархалната организација, трговијата со жени како објекти на општествената интеракција: сето тоа е дел од една моќна симболичка комбинаторика, дури и кога властите сакаат да ја евоцираат и да се повикуваат на „вечните“ природни или космички закони.)

Попатно да кажеме: ако го сфатиме сериозно тврдењето на Лакан, тоа може да нè води кон тоа да испитаме што се случува кога и ако сексуалната реалност станува потполно одвоена од репродукцијата, регенерацијата. Очигледно, практиките како контрола на раѓањето или дури вечтачкото оплодување не можат да го постигнат ова, бидејќи тие само вршат одвојување од сексуалното уживање, или едноставно помеѓу актот на парење и репродукцијата. Сепак, самата репродукција, дури и кога е „вештачка“, останува сексуална, дури и кога станува одвоена од животите што ги произведуваат половите клетки. Сексуалната репродукција не значи дека мора да имаме секс за да се репродуцираме како вид (иако долго време тоа навистина беше предуслов); тоа значи дека ви се потребни два различни видови на полови клетки или сетови на хромозоми. Клонирањето беше единствениот обид досега да се заобиколи сексуалната репродукција (и редуцијата/губитокот што таа го вклучува), имплицирајќи можност за луѓето (и не само за луѓето) да се репродуцираат на некој друг начин покрај сексуалниот... Ако тоа, или нешто слично на тоа поврзано со новите технолошки достигнувања, би можело да функционира и да стане главен начин на репродукција, навистина ќе има смисла да се покрене прашањето околу импликациите од тоа по симболичкиот поредок: дали ова имплицира потполно поинаков симболички хоризонт, или можеби крај на симболичкиот поредок како таков?

Враќајќи се на нашиот главен аргумент, ние тука имаме многу силна сугестија, која ја сместува сексуалноста (сексуалната репродукција) во самото средиште на

⁴ Ibid., 150-1

создавањето на јазикот и на симболичкото. Не едноставно во смисла дека едното е потеклото на другото, туку во смисла дека тие инхерентно заедно постојат. Треба исто така да кажеме дека појавата на јазикот е евентуалност што се врзува, при самото свое создавање, за половата поделба.

Но, има и друга важна поента која е имплицирана тука, името дека оваа „полова поделба“ не е првенствено поврзана со делењето на видот на два (пола), како во Платоновата позната приказна од „Симпозиум“ туку со појавата на смртта (што е некој вид губиток или недостиг) како инхерентен услов за репродукцијата на животот; поделбата на полови е, така да кажеме, колатерално на ова. Со други зборови, она што е во прашање е „... не половата поларност, односот помеѓу мажественоста и женственоста, туку односот помеѓу живиот субјект и она што тој го губи за да помине, поради својата репродукција, низ сексуалниот круг.“⁵

Симболичкото и неговото последователно ретроактивно влијание врз концепциите на „полова поларност“ (женственост и мажественост) почнува, или ја добива својата потпорна точка тука.

Со други зборови, половата поделба (Лакан речиси никогаш не зборува за „полова разлика“), иако е полова, таа едноставно не се однесува на поделбата помеѓу „мажите“ и „жените“. Оваа поделба е споредна на губитокот на живот, имплицитен на половата репродукција, а овој губиток им се случува на двата пола. Половите се поделени од нешто што им е заедничко, а не од

некоја првична разлика. Тие се поделени од тоа како тие го субјективизираат овој рез или негативност.

Нешто од „животот“ се губи овде, а симболичкото влегува на оваа точка, наоѓа своја потпорна точка во овој рез, кој не е по себе „симболички“. Броењето не започнува со еден, туку со минус што станува токму она место каде што се појавува (симболичкото) броење; тоа започнува со нешто што се губи (или што може да се перципира само како губиток). Не се работи за тоа дека тоа прво постоело и потоа се изгубило, туку тоа прво настапува во некој вид на постоење како губиток.

Како резултат на оваа типологија втемелена на минусот, врската помеѓу симболичкото и органското никогаш не е едноставно надворешно (на пример, таа на присвојувањето и определувањето на органското од страна на симболичкото), туку претставува онтолошка реалност сама по себе, несведлива ниту на „органското“ ниту на „симболичкото“.

Оваа инхерентно тополошка врска исто така е причината зошто она што овде влегува во сликата не е едноставно дополнителен, симболички живот и неговата комбинаторика (автономниот живот на означувачите во нивната материјалност), туку и нешто друго: еден вид на необичен и необично перзистентен „немртов живот“, што Лакан го концептуализира под името на потстрек (*pulsion*), како клучна точка на сексуалноста во нејзината димензија на уживањето. И различно од половата поделба вклучена во репродукцијата, овој потстрек не се диференцира, туку напротив се „недиференцира“. Можеме да кажеме дека на нивото на пот-

⁵ Ibid., 199.

стрекот, има само „еден“ пол, а сепак дури и ова веќе премногу кажува, бидејќи никакво соодветно „едно“ не се конституира таму. Станува збор само за делумни објекти.

Што е овој „немртов живот“? Тој се однесува на начинот на кој она што е (митски) изгубено повторно стапува на сцената преку дефиле на означувачи, како да паразитира на нив, како нивна неодвојлива притаеност *undercurrent*.

Токму на оваа точка Лакан славно ја воведува сликата на недофатливото, „лажниот“ орган (на потстрекот), нарекувајќи го ламела (*lamella*).

„Ламела е нешто што е исклучително рамно, што се движи како амеба. Само што е малку покомплицирано. Но, се движи насекаде. И затоа што е нешто – ќе ви кажам накратко зошто – што е поврзано со она што половото битие го губи во сексуалноста, тоа е, како амебата во однос на половите битија, бесмртно – бидејќи ја надживува секоја поделба, секоја делбена интервенција. И може да лута наоколу.

Ах! Ова не е многу охрабрувачко. Но, замислете дека тоа доаѓа и го опфаќа вашето лице додека вие мирно спиеете.

Не гледам зошто да не се вклучиме во борбата со битието што има вакви способности. Но, тоа не би била многу прикладна борба. Оваа ламела, овој орган, чија карактеристика е да не постои, но кој сепак е орган (...) е либидото.

Тоа е либидото, како чист животен инстинкт, што ќе каже, бесмртен живот, или нескротлив живот, живот што нема потреба од органи, поедноставен, неуништулив живот. Токму тоа е она што е одземено од живото битие преку доблеста на фактот дека е подложен на кругот на полова репродукција. И поради ова сите облици на објектот а што можат да се набројат се претставници, еквиваленти. Објектите а се само негови претставници, негови фигури.⁶

Ова повторно е многу важен и густ пасус. Направен е околу разликата помеѓу битијата слични на амеба (не-индивидуализирани битија што ја надживеале поделбата, бидејќи нема губиток/минус/смрт што е вклучен во тоа) и полови битија за кои поделбата која е во прашање при репродукцијата вклучува минус, губиток (исто така и на хромозомско ниво), смрт, и оттука ја поврзува репродукцијата, како континуитет на животот, со умирањето. Така ние тука доаѓаме до идејата за врската помеѓу сексот и смртта, сексот и смртта на поединецот како врежана во опстанокот на видот.

А потстрекот, или либидото, се појавува како враќање (враќање преку „дефилеа на означувачите“) на она „што е одземено од живото битие преку доблеста на фактот дека е подложен на кругот на полова репродукција.“ Митскиот бесмртен, нескротлив живот, кој по дефиниција се губи, се враќа како нешто што подобро може да се нарече немртво, нешто неуништуливо поради тоа што е немртво (либидо, потстрек). Уште подобро: митскиот нескротлив живот-инстинкт един-

⁶ Ibid., 177-8.

ствено постои во реалноста како потстрек на смртта: не како потстрек кој цели кон смрт, туку како потстрек да се повтори вишокот (уживањето) што се појавува на местото на резот/минусот што е вклучен во половата поделба. Во лаканската топологија, резот во континуитетот на животот, како средство токму на овој континуитет, претставува местото на кое се појавува вишок уживање: „бескорисен“ вишок што не задоволува никаква предегзистентна физиолошка потреба, туку создава, со самото свое појавување, „потреба“ од свое повторување. Во овој контекст, Лакан исто така ја истакнува рабната структура на ерогените зони, нивниот афинитет кон резовите, ивиците, отворањата во телесната структура.⁷

И така, точно ова е точката каде фројдовското спротивставување помеѓу животниот инстинкт или животниот потстрек (кој исто така се именува како „сексуален потстрек“) и инстинктот на смртта или потстрекот за смрт станува неодржливо од лаканова перспектива. Тие се исто.

„Односот кон Другиот е токму она што, за нас, го исфрла на површина она што е претставено од ламелата – не половата поларност, односот помеѓу мажественоста и женственоста, туку односот помеѓу субјектот што живее и она што тој го губи поради тоа што мора да помине, заради својата репродукција, низ сексуалниот круг. Вака јас го објаснувам суштествениот афинитет на секој пострек со зоната на смртта и ги помирувам двете страни на потстрекот – кој, во исто

време, прави сексуалноста да биде присутна во несвесното и претставува, во својата суштина, смрт.“⁸

Многу, многу работи можат и треба да се кажат дополнително во однос на ова. Но, јас тука ќе направам остар прекин, со цел едноставно да ја истакнам значајноста на оваа топологија за поимот на политички субјект, исто така во смисла на политичка сила – субјектот не е еднаков на поединецот, туку е еднаков на јазот, на прекилот преку кој поединецот опстојува (и се репродуцира). Субјективитетот е прекин, или поточно, тоа е начинот на кој прекилот се врежува во симболичкиот поредок, станува „видлив“.

Во оваа смисла, „субјективитетот“ исто така е многу поврзан со она што го губи живото битие кога поминува, заради својата репродукција, низ сексуалниот круг. Половата разлика е втемелена врз „минусот“ што е универзален (Лакан подоцна ќе го формулира ова во поформалниот термин на универзалноста на кастрацијата како симболички маркер на овој губиток). Женската и машката позиција, според оваа теорија, се дефинирани од начинот на кој тие се однесуваат кон овој минус, и, оттука, кон Другиот. Околу ова расправам поподробно во мојата книга „Што е полот?“ и ова не е место каде треба да се повтори целата аргументација. Доволно е да се каже дека половата разлика е концептуализирана не како разлика помеѓу два сетови од карактеристики, туку како разлика помеѓу два можни видови на универзалност. Едниот што се потпира на конститутивниот исклучок и другиот што не дозволува

⁷ Ibid., 168.

⁸ Ibid., 199.

никаков исклучок и кој, токму поради тоа, никогаш не претставува „целина“. Овој вториот е поврзан со женската позиција, во која вклучувањето на исклучокот го претставува токму местото на силата на негативитетот. Да се вклучи исклучокот не значи едноставно да се вклучи сето она што сè уште е надвор, туку да се активира – преку нејзиното вклучување – точката на исклучокот како конкретна и клучна точка на универзалното. Токму во оваа смисла, а тоа ќе каже, поради овој модалитет на универзалното што функционира во овој модалитет на субјективизација, „женската позиција“ може да се гледа како инхерентно еманципаторска позиција.

Феминизмот е еманципаторска политичка борба, или воопшто не постои. Што исто така значи, филозофски гледано, дека тој има врска со мобилизирањето на субјективитетот. Субјектот не е неутрална категорија, која потоа се дели на мажи и жени. Субјектот не е основно средство на еманципацијата, затоа што е неутрален и асексуален или сеопфатен, туку затоа што не присилува да се конфронтираме со резот, со негативноста инхерентна на симболичкиот поредок, и да му одговориме на конкретен начин. Бидејќи она што е вклучено во овој рез секогаш е однос кон нешто друго, кон Другиот, а што исто така значи општественото и заедничкото.

Услов за универзалност не е неутралноста, што секогаш е апстрактна универзалност, туку конкретната поединечност. На пример, ако кажеме дека еманципаторската борба мора да се застапува за „сите угнетени“ (а не за една одредена група), тоа не е погрешно,

но е формулирано на погрешен начин, започнуваме на погрешниот крај: од универзализмот како апстракција во однос на поединечните барања кои сите ќе бидат вклучени. Наместо тоа, треба да кажеме: секогаш кога одредена борба изгледа дека ја подразбира поделбата и противречноста инхерентна на универзалното, таа веќе сама по себе функционира како во принцип да ги претставува сите, дури и кога некој не припаѓа на таа посебна група. („Сите“ ние може да ја сфатиме нужноста од оваа борба).

Земете го како пример глупавото надоврзување на паролата „Црните животи се важни“: „Сите животи се важни“. Да, но поентата е дека не им даваме на сите, да кажеме, некоја универзална правда, преку повторување дека треба да ја има неа, туку преку фокусирање на точките што го отелотворуваат нејзиното отсуство и преку политичко субјективизирање на овие точки во универзалистичката борба. Уште една многу важна поента: рамката и текстурата на универзалноста се менува со и поради овие борби. Не треба да ја замислуваме, да кажеме, „правдата“ како предодредено поле на кое едни се вклучени, а други не се, па овие други легитимно се борат за својата вклученост во него, во едноставната смисла на „НИЕ исто сакаме да влеземе таму“. Еманципаторската борба не кажува: „Ние исто сакаме да бидеме во овој брод, па надвор оние што го узурпираа него толку долго!“ (Иако огорченоста е разбирлив политички афект, таа исто така ја има грозната карактеристика да го деполитизира општествениот простор.) Еманципаторската борба кажува: „Ние мора да го промениме бродот!“ Или уште подобро: нашата

борба сама по себе е начин да се изгради, да се кон-
струира поинаков вид на брод.

Катерина Колозова
**Марксизам без филозофија и
 неговите феминистички импликации:
 Проблемот на социјалистичките
 проекти фокусирани кон субјективноста**

(Авторизиран транскрипт од предавањето одржано во рамки на Школата за политика и критика 2020)

Биографија: Проф. Д-р Катерина Колозова е Виш научен соработник и редовен професор во Институтот за општествени и хуманистички науки – Скопје. Во Институтот предава студии по политика (Policy Studies), политичка филозофија и родови студии. Предава и филозофија на правото на Универзитетот Американ Колеџ-Скопје на докторско ниво. На Универзитетот Сингидунум, Faculty of Media and Communications - Белград: Оддел за критички политички студии, професорка е по современа политичка филозофија. Во 2009 година, под супервизија на Проф. Џудит Батлер била и визитинг професор на Department of Rhetoric at the University of California, Berkeley. Таа е член на бордот на директори на the New Centre for Research and Practice – Seattle, WA. Колозова е прва со-директорка и основачка на Регионалната мрежа за род и родови студии на Југоисточна Европа (2004). Нејзини последни монографии се *Capitalism's Holocaust of Animals: A Non-Marxist Critique of Capital, Philosophy and Patriarchy* објавено од Bloomsbury Academic, UK во 2019, додека пак *Cut of the Real: Subjectivity in Poststructuralist Philosophy*, објавено од Columbia University Press, NY во 2014, продолжува да биде нејзината најцитирана книга.

Институт за општествени и хуманистички
 науки – Скопје
 katerina.kolozova@issshs.edu.mk

Апстракт: Јас ја проширувам категоријата на не-филозофската концептуализација на себството со цел да вклучам други форми на теориски-методолошки излез од филозофската доволност како негов принцип, со тоа и Маркс исто така, психоанализата и лингвистиката, не ја редуцираат радикалната дијада на физикалноста/автоматичноста во еден од нејзините конституенти. Детерминирано е од радикалната дијада како нејзин идентитет во последната инстанца и е детерминирана од материјалноста на реалното на последната инстанца. Реалното е тоа на дијадата, на нејзината внатрешна унилатералност и меѓупросторност во нејзиниот центар. Ова го нарекуваме реалитет на себството на не-човечкото: меѓупросторот е ненадминлив; физикалното и автоматичното се едно под идентитетот во последната инстанца, но унификацијата не зазема место. Физикалното, анималното и природата, е материјалност на „употребна вредност“ и реална продукција која треба да биде распределена од експлоатацијата, не само „работниците“, особено затоа што многу од светската работна сила се лишени од статусот (работници). Потребата да се направи не е само единствената морална, туку исто така и политичка во смисла на политичката економија: капитализмот е втемелен на недостатна погрешна фантазма дека универзумот од чиста вредност е себе-доволен на одржлива основа, втемелен на апстрактна материјалност како бескраен

променлив извор. Политичката економија отклонета од материјалното е неодржлива.

Клучни зборови: материјалистички феминизам, Франсоа Ларуел, радикална дијада, реална апстракција, спекулативен реализам

Ќе разгледаме некои од темите кои беа дискутирани во претходните денови. Некои од темите и некои од авторите се осврнаа на неправдата, како во презентациите на говорниците така и во презентациите и во дискусиите на другите учесници. Повторно ќе се навратиме на не-филозофијата на Ларуел, на мојот обид да го поврзам Ларуел со текст на Карл Маркс и како неговата поврзаност, оваа фузија на два методи може да се одигрува во феминизмот и исто така во некои нови филозофии, политички филозофии или епистемиологии. Може да послужи како парадигма на нова политичка филозофија која ќе ги промени позициите на концептите на субјективноста и предметот, да го согледа повторно Маркс како поим на објективност, кој како што претходно кажав нема никаква врска со позитивистичкото поимање на објективноста. Тоа всушност е интересна перспектива. Со изведување на истото ќе видиме дали тоа ги доближува филозофијата и науката, секако не научните дисциплини, туку начинот на размислување во науката или научните навики, да речеме метафизичко поставување на науката, нејзиното третирање на реалното (импровизирање со терминологијата), и во таа смисла креирање на наука која е Марксистичка и која е во линија со Ларуелово-

то третирање на филозофијата од научна гледна точка. Во таа смисла на зборот, тоа ќе биде наука, преку соединувањето со друга наука, всушност со некоја од постоечките науки.

Во обидот да се воспостави дијалог со науката, дијалог воспоставен на одредено ниво на рамна онтологија – иако имам проблем со поимот онтологија, но ќе го употребам во овој контекст за да го поедноставам воведот – иако би можело да биде многу посложено да ги поедноставам, можеби поедноставно би било само да се прочита текстот. Ќе зборувам за дијалогот помеѓу филозофијата и науката на начин кој нема да дозволи филозофијата да заземе мета позиција, позиција на супериорност – или едноставно „мета“ – и да коментирам во рамките на нејзините услови, со свои сознанија што се случува во науката и како тоа може да се одрази на филозофијата и преку тоа и на општеството, на можноста одново да се концептуализира општеството во однос на последниве теркови на развојот во науката, особено технологијата.

Сето ова на некој начин беше допрено во претходните разговори, од другите, не само преку моите коментари... Повторно се навраќам на овие веќе отворени прашања преку мојата перспектива. Како што реков, ова ќе биде комбинација на Ларуел применета на Маркс што значи додаток на Марксовата амбиција да ги направи неговите мисли научни. Како што сите можеби се сеќавате, амбицијата на Маркс беше да се оддалечи што е можно повеќе од филозофијата и да воспостави одредена наука за политичка економија, наука која воспоставува знаење за видовите како битија на чо-

вештвото, која го објаснува општеството на начин што сè повеќе го одалечува од филозофијата. Тоа главно беше неговото суштинско несогласување со Хегел за цело време, доколку се сеќавате од неговите текстови. Така, на ова јас додавам еден вид на постапка на суперпозиција или преку Ларуеловото клонирање како имитирање на позиција, вклучително и таа на суперпозиција, методот на не-филозофија, не-филозофијата на Франсоа Ларуел. Би ја третираше улогата на Ларуел овде како чисто формална, чисто методолошка, која дава концептуална смисла за да ги идентификува принципите на филозофијата присутни во текстот на Маркс. Забележав постојана тенденција на Маркс да се оддалечи во филозофија. Тоа помага да се забележат принципите на остатоците од филозофијата, филозофските ставови наспроти Маркс во наследството од марксизмот, не толку кај самиот Маркс. Тоа објаснува зашто престанувам во голем дел со понатамошното наследство на марксизмот, затоа што му приоѓам на текстот на Маркс директно преку Ларуел или понекогаш едноставно директно. Не прибегнувам кон медијација. Понекогаш прибегувам кон епистемиологијата која ја согледувам повторно како повистинска претстава на тоа што за Маркс е епистемиолошко. Премногу често е ова недоразбирање помеѓу не-марксистите или нестандартните марксисти и другите марксисти кои го сфаќаат светот буквално и тотално не го разбираат неговото значењето, мислејќи дека тоа не е Маркс. Не! Немарксизмот е едноставно кратенка за нефилозофски марксизам или филозофски нестандартен марксизам кој го вклопил пристапот на Ларуел во текстот на Маркс. Зборот не-марксизам е користен во тој кон-

текст. Може да се стави и во пошироката категорија на пост-марксизмот, иако го сметам за радикален марксизам или со многу компатибилности со ортодоксниот марксизам („ортодоксен“ се мисли првенствено на Ленин).

Ќе го претставам концептот на радикалната дијада на нечовечкото. Нечовечкото е разбрано во смисла на Ларуеловата не-филозофија, така што тоа е човекот без филозовска човечност. Тука нечовечко е зборот кој го користиме за тоа. Така, целта на концептот е да се презентира радикалната дијада на нечовечкото во обид да се размислува за радикална човечност во смисла на Маркс и материјализмот, што е производ од пристапот на пишувањата на Карл Маркс за реалното и физичкото. Ова се негови зборови, би сакала да истакнам дека тој многу почесто во своите текстови прибегнува кон зборовите „реално“ и „физичко“ а помалку кон „материјалното“. Претпоставувам тоа е затоа што требал да ја проблематизира Фоербах и материјализмот од неговата ера како премногу филозофски и тој таму видел проблем. Затоа изгледа ги преферирал овие два збора (физичко, реално) наместо материјално. Ја разгледуваме сега оваа радикална човечност, која ја надминува филозофската човечност и всушност целосно го уништува концептот на човечното во филозофска смисла и со централноста на организација на нашите мисли, филозофски или научни. Ова метафизичко јадро околу кое сите ние се поставуваме, без разлика на тоа дали сме во наука или во филозофија или во уметност.

Односот што го претпоставуваме кон човечното и неговата можна централност на нашата мисла е еден вид на метафизички принцип на организирање. Така, повторно се навраќаме на човечното и размислуваме на начин на радикален хуманизам во таа смисла. Во смисла која веќе ја отргна централноста на човечното како остаток од филозофијата во Маркс која беше посочена од самиот Маркс. Значи, за разлика од пост-хуманистизмот инспириран од критичката теорија и од методот на пост-структурализмот, теоријата на нечовечкото како радикална дијада на технологијата во генеричка смисла на зборот, како што е *tēchnē* или грчки *τέχνη*, што значи вештина, занает, но исто така и вештина на говорење на мајчин јазик. Во неговата оригинална смисла, тоа може да се однесува на користење на некаква алатка, но во денешно време исто така се однесува и на развивање и користење на технологии на вештачка интелигенција (ВИ). Сето ова е генерички ставено во *tēchnē* или во посовремена варијанта „технологија“. Теоријата на нечовечноста како радикална дијада на технологија во генеричка смисла на зборот, почнувајќи од „*tēchnē*“ на говорење на мајчин јазик до ВИ технологијата од една страна и органското сфаќање како физичноста од друга страна, го отргнува антропоцентризмот. Покрај тоа, таа ја отргнува антропоморфологијата на мислата на начин што ќе се одделечи од мисла во чиј центар е предметноста. Исто така ја отргнува антропоморфологијата од мислата која е неразделлива од кое било теоретизирање или филозофија центрирана кон поимот на човечната субјективност. Било која филозофија која е центрирана кон поимот на човечната субјективност е неизбежно

антропоморфна. Значи, субјективноста како принцип на организирање на мислата дава каков било тип на антропоморфна мисла. Може да биде мисла за наука одвнатре во науката но не мора да е научна или пак може да биде филозофија. Така се отстранува антропоморфологијата на мислата неразделлива од било какво теоретизирање или филозофија која е центрирана кон поимот на субјективност, кое е човечна субјективност или да го позајмам изразот на Ларуел, кое било држење (*postur*) на мислата кое е моделирано согласно структурата на размислување кое е центрирано кон субјективноста. Иако семантички може да се разликува. Проблем е структурата на начинот на мислењето во чиј центар е субјективноста.

Маркс оперира со поимот за реалното, честопати истовремено со тоа на физичкото. Ги користи скоро како синоними. Јас пристапив на концептот на Маркс со помош на суспензија на принципите на филозофската доволност на Ларуел, односно на еден начин преку бегане од маѓепсаниот круг на филозофијата што ја легитимира филозофијата и во тој процес го поставува и создава реалното како постојано/непостојано, релевантно/ирелевантно како и, што е реално а што е илузија. Сето ова ја создава идејата за пресоздавање на реалното како филозофија. Не само што одлучува што е реално туку на еден начин озаконува што е реално. Ларуел гледа проблем во самата структура на филозофијата. Тој не може да му одолее на антропоцентричниот импулс затоа што во него постои структурирана композиција, резултат на неговите суштински закони, не само да одлучуваат или да аргументираат што е ре-

ално, не само да утврдуваат или да постулираат, туку едноставно да озаконуваат што е реално. Затоа вчера го имавме тоа практично метафизичко соочување... „Што е реално? Дали родот е реален? Дали е полот реален?“ Ова е производ на суштинското филозофско размислување – традиционалното филозофско теоретизирање за да се утврди што е реално. Не, ние преку оддалечување од филозофијата и нејзиниот проблем на филозофска доволност, се оддалечуваме од оваа тенденција, притоа зачувувајќи дел од концептуалниот материјал кој филозофијата ни овозможила. Ова е тоа што Ларуел прави со него, ова е тоа за што Ларуел во суштина се залага. Неговото поимање и равенство помеѓу вистинското и реалното, што честопати биле мистифицирани и третирани, понекогаш речиси теолошки, всушност има многу практична функција или многу спечифична функција што го прави овој начин на размислување научен. Ќе се придвижам кон тој дел, што објаснува како дошло до тоа. Тој предлог подетално го образложив во мојата најнова книга „Холокаустот на животните“ (*The Holocaust of the Animals*), која како што објаснив на првиот ден, не се однесува на животни туку повеќе на третирањето на физичкото, вклучувајќи ја анималноста во историјата на западната филозофија, но исто така и на други форми на физичност или физичка реалност, кои не мора да бидат живи суштества, не мора да претставуваат животи. Тоа не е витализам. Ви кажав, можеме да го користиме терминот „физичко“ исто така во и смисла на предмети, но не и како стоки – единствено во смисла на употребна вредност. Значи, сето ова е образложено во книгата и нема да одам подлабоко во предлагање позадина на

читање, но претпоставувам дека овите интервенции се неопходни за да може да се следи аргументот. Книгата е експеримент што ги комбинира Ларуел и Маркс, на кои им се додадени феминистичката филозофија на Лус Иригарај и поимањето на нечовечкото на Џон О’Меилика.

Ларуел не различно од Маркс, тврди дека мислата која бара да ја трансцендира кружноста на филозофијата треба да се потчини на реалното. Но за да го направи тоа, таа мора да ја избегне самата можност за релативност помеѓу двете. Така, секое ја избегнува грешката на амфибологијата, како што тој ја нарекува, на заменувањето на вистина со реалното и обратно. Постигнување на единство на двете, тоа го прави филозофијата, ја заменува вистината со реалното и обратно, достигнува унија на двете, при што тоа што е реално мора исто така да биде вистинско и обратно – ова е тоа што го сочинува принципот на доволна филозофија. Пост-филозофската или не-филозофската мисла мора да го имитира научното држење на мислата, каде што мислата се потчинува на секогаш веќе запленетото реално, но онтолошко запленетото не ја спречува мислата од барање да го клонира реалното. Реалното не е супстанца, тоа е оперативна категорија. Тоа не е супстанца, тоа е онтолошки модификатор или поточно епистемиолошка категорија. Тоа е, во оваа смисла, исто така „вистинското“. Значи, во оваа смисла е вистинското. Ќе ви објаснам како е дојдено. Зошто? Ако е скоро епистемиолошка категорија, мора да биде вистинското! Еднострано позиционираните елементи на дијадата, а физиологијата и *téchnē*, технологијата, јазикот и сл. на другата страна.

Еднострано поставените на елементи на дијадата водат кон механичко продуцирана смисла. Поентата е следна: дијадата е радикална заради технологијата, која го вклучува како што кажав и јазикот, и областа која ја вклучува физичноста не постигнуваат единство или помирување, дури ни во форма на парадокс јазикот овозможува субјективизација, учество во дискурсот или во светот, било како, па така на една страна го имаме јазикот а на другата страна го имаме реалното, физичкото и тн. Она што Ларуел би го нарекол „радикална дијада“ е дијадата помеѓу мислата и реалното. За него тоа е епистемиолошко нешто. Неговата поента е дека реалното секогаш избегнува, секогаш е речиси исклучено од мислата, тој го употребува терминот „мисла“ за да ги избегне предмет или предметност. Мислата се обидува да го објасни реалното и овој однос е едностран бидејќи реалното е предјазично. Реалното не поседува јазик. Реалното не влегува во дијалог со мислата. Тоа едноставно е безчувствително реално, рамнодушно реално. На овој начин ја преместува врската помеѓу мислата и реалното и така го имитира начинот на кој науката го третира реалното. Така, она што го имам направено со радикализирањето на пост-хуманото, кое првично е пост-структуралистички концепт, пост-хуманистичкото поимање на човекот е да го сместам во марксистичката онтологија и методологија. Додавајќи му го на тоа ларуеловиот пристап кон Маркс или кон било која филозофија, дополнително го радикализирав концептот на хибридноста или киборгот, што е основната идеја на пост-хуманизмот. Така, ако Дона Харавеј и сајбер феминизмот ни кажуваат дека ние сме овој хибрид на технологија и органост

или органско, како што вика Дона Харавеј, ние го прифаќаме предлогот и го радикализираме со ослободување од принципот на доволната филозофија и негово сместување во материјализмот. Што се однесува до „органското“, Харавеј исто така го нарекува и „анималното во нас“, знаете, животните кои што сме. Таа тоа го кажува во Манифесто, таа често не смета нас (луѓето) како комбинација на животни и технологија.

Доколку го прифатиме овој предлог на пост-хуманизмот и доколку јас го прифатам и го втемелиме во марксизмот преку ларуеловиот пристап на не-филозофијата, со ова можеме целосно да го расклопиме. Значи, оваа дијада на технологија и физичко не претставува никаков вид на единство. Не бара никаков вид на единство ниту пак бара начини да се претстави себеси како било каков вид на единство. Сега, зашто ми е потребен Ларуел тука? Кај тие што ја коментираат Харавеј, огромното толкување на хибридот (киборгот) е дека тоа е парадоксално единство. Не мислам дека го гледам тоа во нејзините текстови дека дијадата претставува парадокс. Ова е парадоксално единство бидејќи таму мора да има некакво единство и овој тип на единство ја претставува вистината за тоа што сме ние. Така, вистината е дека ние сме овој хибрид. Тоа мора да стане реалноста или реалното за тоа што сме ние и тоа е така, бидејќи е вистината за тоа кои сме ние. Тоа е реалното и тоа е вистината и од нас се очекува да постапиме според овој онтолошки декрет. Ние сме ова! Поради она што Ларуел го нарекува филозофска спонтаност, тоа доаѓа повторно - единството, ова парадоксално единство. Коментирањето продолжува без да

се земат предвид постојаните објаснувања на Харавеј дека овој хибрид не наметнува никаква супериорност на техничкото над физичкото или анималното. Тука нема хиерархија.

Моето користење тука на Маркс и Ларуел помага да се втемели нејзиниот аргумент во материјализмот на Маркс редоследно и потоа да се зајкне ова втемелување со не-филозофијата на Ларуел со цел да се избегне ова филозофско спонтано создавање на единството, по претпоставката дека таму постои некакво единството. Дури и во форма на парадокс или ова поништување од кое нацртаваме конкретна содржина или дефиниција или што и да е. Не! Ние ја тврдиме радикалноста и невозможноста да се усогласат двата елементи. Значи, во дијадната мисла и реалното, слично, не толку многу, за разлика од Лакан, се одземени на едното и другото. Во таа смисла, физичкото во нас, материјалното во нас, тоа е според ортодоксноста на пост-структурализмот, тоа е нешто кое што припаѓа во областа на реалното и немаме што да кажеме за реалното, бидејќи тоа е она што Лакан наводно не учи, како што е објаснето во Телата како материја (*Bodies that Matter*) од Џудит Батлер. Телото станува ирелевантно, ние не зборуваме ништо за него бидејќи е предјазично, не учествува во јазикот, во производството на знаци, во знаковна автоматизација каква што е јазикот, без разлика на тоа дали е природен или е вештачки.

Јазикот или производството на знаци значи производство, не е ништо друго, туку тоа. Според структуралната ортодоксност, ова е тоа што има смисла, ова е тоа што ни зборува, ова е местото каде што можеме да го тол-

куваме значењето, каде реалноста е заплета (според доктрината на Лакан, но исто така и според Ларуел). Според мене, на погрешен начин, следејќи ја доктрината на Лакан, можеме едноставно да заклучиме дека физичкото не учествува во јазикот, во правењето знаци. Затоа, тоа припаѓа на областа на реалното и затоа едноставно можеме да го отстраниме преку неговата релевантност за нашата дискусија. И сега, како резултат на таквото расудување, можеме да кажеме дека сè е производ на знак, на правењето знаци. Реалното е оставено таму, исклучено, како што наводно требаше да биде, бидејќи не може да учествува во изработка на јазик, во изработка на знаци. Не е дел од знаковниот автомат. Затоа, ставено е на страна и се смета за ирелевантно и фактички непостоечко. Ова е интересен заклучок: ваквото расудување е повторно производ на ова видување на филозофската спонтаност, како што би кажал Ларуел. Бидејќи припаѓа на реалното и не можеме да продуцираме вистини за него, бидејќи реалното е надвор од јазикот, не постои. Значи, она што постои е правење знаци, што значи правење, и според тоа, дискурс, дискурсивна конструкција и тн. ова е единствената можна онтологија, ако некој ја прифаќа пост-структуралистичката епистема. Зашто е тоа така? Затоа што таму можеме да произведеме вистини. Реалното не ни помага да конструираме вистини и вистината очигледно е земена во филозофска смисла на зборот, како амфибологија на реалното и сознајното. Што е вистинско или што е вистината или онтолошка вистина е исто така реално и она што е реално е вистина. Ова е почетокот, потеклото на целата филозофија, од почетокот на грчката филозофија и сè уште се провле-

кува. Тоа се нарекува принцип на доволна филозофија, во речникот на не-стандардната и инспирирана од Ларуел филозофија, и е една од причините што ние не можеме да комуницираме со научниците. Кога научниците сакаат да направат одреден проект за општествена, историска или филозофска релевантност, тие исто така ја следат оваа филозофска спонтаност. Така, тие се наоѓаат заробени во истата метафизичка грешка. Затоа, јас се залагам и претпоставувам дека е покорисно или има повеќе смисла, или едноставно е попродуктивно да се признае дека не можеме да избегнеме да бидеме поместени во нашето видување од страна на метафизиката дури и во науката, во иновациите, вклучително и во технолошките изуми. Тоа е она кое нè придвижува, ние сакаме да воспоставиме одредена врска со надворешноста. Ние сакаме да знаеме што е реално, а што не е, сакаме да го контролираме тоа и тн. Сакаме да го преобликуваме. Преку преобликувањето сакаме да разбереме до каде се неговите граници. Сите овие прашања фактички се поттикнати од метафизиката, тие на еден начин се филозофски, но научното држење на мислата ги прави да се не-филозофски. На страна од сомнежот, овие прашања се метафизички. Пристапот кон ова прашање што ги легитимира реализациите, заклучоците, создајните производи, вистината како легитимна реалност... така, филозофскиот рефлекс е импулс кој што мора да го избегнеме за да продолжиме со научен тип на мислата. Сакам да дојдам до прашањето за легитимниот субјективен принцип на мислата и зашто треба да го отстраниме и да мислиме на двете категории- технологија и физичка реалност на начин дека се над субјективноста.

Ако некој се обиде да го заобиколи најголемиот хуманистички сон на трансхуманизам, тој самиот треба епистемолошки да се репозиционира, претпоставувам дека Маркс тоа ќе го наречеше „гледите на третата страна“. Значи, ова е поништување на насочувањето на мислата кон субјективноста за која говорев. Мораме да го претпоставиме ставот на третата страна, перспективата на третата страна е предметна. До сега колку што ја имитира позицијата на околните предмети, вклучувајќи ги и надворешните активности на човековиот субјект, како предметна реалност, предметностите или предметите, ако сакате. Тоа не е позитивистички став кон предметноста бидејќи човечкиот вид, како што го нарекува Маркс, е заплеткан во чувствителното и физичкото, кои се исто така зборови на Маркс, додека социјалните односи се вистински апстракции, како што ги нарекува марксистичкиот епистемолог Алфред Сон-Ретел. Затоа, апсолутното автономно јас, одвоено од самото себе и од околната материјалност, светските социјални релации и природата кои се искачуваат кон чисто научна мисла водена од предметни вистини е невозможно од марксистичка гледна точка. Ставот на третата страна, како што е елаборирано од Маркс, создава предметност што бара субјектот кој рамислува да се третира себеси како предмет, исто така, монолотот на филозофското јас, когитото е укинато. Ова не е ни онтологија ориентирана кон предмети (ООП), бидејќи ООП-то всушност произведува концепт на предмет, при што предметот го имитира субјектот, што е сосема спротивно на она што тука го говорам. Така, перспективата на третата страна се наоѓа над бинарностата на субјект – предмет.

За да помине преку предложувањето на субјективноста како предмет помеѓу предметите, Маркс не ја брише субјективноста, не ја отфрла како форма на агенција (манифестирање на капацитетот на делување), спроведувајќи предметност на мислата. Наместо тоа, тој сугерира субјектот да ја имитира структурата и статусот на надворешноста на предметот, отколку обратно. Тоа е поточно мислење центрирано кон субјектот што ја дефинира филозофијата и ја спречува да стане вистинска материјалистичка наука. Затоа дијалектиката на Хегел структурно пропаѓа, генерално кажува Маркс во неговата „Критика на хегеловата филозофија“. Субјективноста на предметните суштински сили, чии дејствија, значи, мора исто така да бидат нешто предметно, ќе ја зборуваме преку Маркс. Предметното суштество се однесува предметно и не би се однесувало предметно ако предметот не престојувал во самата природа на неговото битие. Тој само создава или поставува предмети бидејќи тој е поставен од предмети, затоа што во последна инстанца, тој е природа во чинот на поставување. Затоа, ова предметно суштество не паѓа од својата состојба на чиста активност во создавањето на предметот. Напротив, неговиот предметен продукт само ја потврдува неговата предметна активност. Неговата активност како активност на предметно природно суштество или кажано поинаку, да биде предметно, природно и есенцијално, и во исто време да има предмет, природа и чувство надвор од себе или пак самиот да биде предмет, природа и чувство за третата страна е едно те истото во истиот текст (И на парафразата на Маркс). Природата е иста апстракција како Антропос. Природата е иста апстракција, фило-

зофска апстракција или може да биде социјална апстракција или научна... не е важно, тоа е апстракција и нејзината филозофска смисла мора да биде расплетена со достигнувањето до нејзините материјални или бетонски елементи како што би кажал Маркс. Само за да ги принесеме апстракциите кои ја дефинираат и ја објаснуваат како концепт – поими продуцирани од третата страна.

Ќе мораме да прибегнеме кон нашиот метод за разградување на концептуалното единство на апстракциите кои ги проблематизираме, досега апстракциите како генерализации, а не апстракциите што се создаваат кога се одвојуваат од бетонот, на начин како што Маркс и Сосир тоа го прават. За да се дојде до бетонот или поточно до трансценденталниот материјал што ја конституира чората (*chôra*), неорганизираниот топос (*topos*) на концепти, поткован од реалното или физичкото. Со осиромашување на природата на просветлувањето и современата филозофија од обврзувачките услови на принципот на филозофската доволност од класичните бинарности како што се природа – култура или технологија, тело – ум, анимално – човечко, сите овие бинарности се карактеристики кои се однесуваат на филозофскиот концепт за човекот и природата, на двете, можеби ќе можеме да дојдеме до бетонот како што би кажал Маркс и до определувањето во последната инстанца на тие кои се од физичкото, колку што е реално. Како што кажав, не физичко во витална смисла, физичкото може да биде производ на човечкиот труд исто така, или материјално во таа смисла. (Користам физичко бидејќи е поверодостојно на оригинални-

от текст на Маркс.) По пат на примена на ларуеловиот метод на едностраност, тоа е обликување на концепт, производ на мислата кој подлегнува на реалното, скоро и го клонира или го имитира, можеби ќе можеме да стигнеме до определување и до последната инстанца на поимањето на природата. Согледувајќи ја природата на начин на аристотелово имитирање, ларуелово клонирање или витгенштајновиот Мавстаб (*Maßstab*) бидејќи тој исто така зборува за еден вид на клонирање, скала која се применува во реалноста, ако се сеќавате од неговиот Трактат (*Tractatus*), стигнуваме до концепт кој не е далеку од оној кој го користат научниците од природните науки. Тоа е во последна инстанца, органското кое што може да се дефинира на компатибилни начини од страна на еволутивната биологија, хемија, невронауките. На овој начин, преку примената на ларуеловиот метод и марксовиот материјализам, преку (не) филозофијата пристигаме до истото разбирање на поимањето на природата. Да нагласиме, јас не го употребив зборот „исто“ туку „компатибилно“ (со други науки, така да треба да ја намалиме дефиницијата за неа, до органско).

Во ретки случаи ја наоѓаме природата поддржана од или редуцирана на органското како што е кај Шелинг и други филозофи, толкувани од Јук Хуи и неговата книга „Рекурзивност и непредвидени ситуации“ (*Recursivity and Contingency*), но исто така и кај некои критички теоритичари како Дона Харавеј. Јук Хуи објаснува дека слична онтологија ги поткрепува двете, и природата и технологијата и на еден начин, работејќи преку германскиот идеализам, тој доаѓа до материјалистички

заклучок за двете реалности. Хуи демонстрира дека производството на значење, создавањето јазик, трансценденталното, рамнината каде што се одвива мислата и физичкото или материјалното се две работи кои се поткрепени од иста онтологија што е фактички и во последна инстанца – материјално. Тој го идентификува движењето на рекурзијата или рекурзивноста во физичноста, во физичката реалност и како онтолошки принцип, Хуи демонстрира дека не е многу различно од знаковното автоматизирање кај компјутерите. Рекурзивноста како онтолошки принцип е суштинска механичка процедура, како што демонстрира Хуи. Рекурзивноста открива одредена парадоксална форма на телеологија. Тоа е телеологија која нема телос надвор, тој на самоодржување и идно усовршување. Принципот на рекурзија кај компјутерите е оддалечување во експанзија и сепак потоа, постојано навраќање за да ја интегрира грешката од непредвидената ситуација или инцидентот во нешто што има смисла, во органски (во смисла на Шелинг и Хуи) функционална целина. Да резимираме, Хуи заклучува дека истиот процес се случува и во природата. И покрај прибегнувањето кон германскиот идеализам, механичкото елаборирање на органското го прави аргументот на Хуи материјалистички.

И тука стигнуваме до уште една точка, која е важна во однос на реалното или вистинското и позицијата на поимање на бинарноста кај Ларуел. Ако го примениме третманот на филозофијата на Ларуел, да го отстраниме тој став што го прави самодоволен и фактички успева да ја имитира надворешната реалност иако е забра-

нет; ако се согласиме со Маркс дека сè е во последна инстанца некако материјално утврдено, тогаш оваа дијада (на нечовечкото) и улогата на вистинското кога ќе го објасниме и реалното станува појасно. Дијадата на правењето знаци, како на пример во структуралистичка лингвистика, кај компјутерите, имаме бинарности или дијади, но овие бинарности не создаваат единство. Тие не се парови што имаат смисла. Тие не изнесуваат некакво значење, тие не произведуваат дијалектично обединување или синтеза на трето мислење. Тие се дијади на радикален начин во смисла дека тие секогаш ќе останат дијадни бинарности без било какво репомирување, без било какво рекреирање на третата смисла, без било каква дијалектика таму. Што има во оваа дијада? Значи, да ве потсетам – дијадата на реалното и мислата, дијадата на физичкото и технологијата. Ако ги погледнеме од структуралистичка гледна точка, гледна точка на структуралистичка лингвистика и дозволете ни да посочиме дека сè што сме прочитале во пост-структурализмот што произлегува од Фуко или Лакан или другите кои се декларирани за структуралисти е епистемиолошки поставено првично во структуралистичката лингвистика. Значи, што се случува таму, во овие бинарности, овие парови кои всушност не се парови, со цел да се создаде смисла? Она што таму се случува е чиста механика. Еден од елементите во бинарноста треба да се однесува како реален во однос на другиот елемент, за да создаде смисла. Релацијата или релативноста содржана во другиот елемент да биде границата на првиот; да се однесува всушност како реален кон другиот, и обратно. Ми требаат две фонемии една до друга со цел првата фонема да се изговори на

одреден начин и да се спари со другата, за да механички произведе одреден звук. Покрај тоа, условувањето за тоа како овие работи се спарени е исто така физичко бидејќи зависи од одредена физиологија на фонетиката. Значи, правењето знаци, а со тоа и правењето смисла, е механичка работа. Ако радикалната дијада е, како само што елабориравме, ситуација каде што едниот елемент служи како хемунг (Hemmung – германски) на другиот елемент, за механички да ја направи работата на создавање на знаци, на создавање на траги, на создавање на јазик, на создавање на списи, на знак кој е јазик, и механички и органски, едниот се храни од другиот.

Во јадрото на јазиците, исто така и во природата како процес кој може да се калкулира или да се пресмета, се среќаваме со механичност која работи на принципот на органоста и можеби и ја создава. Оваа реализација не значи дека мислата и реалното се исти, бидејќи тие ја имаат истата материјална или онтолошка основа. Тие остануваат да бидат радикална дијада на мислата и реалното. Реалното останува да биде радикално блиску до мислата, но мислата сè уште бара начин да се поврзе со него, да го објасни, да продуцира наука или знак или смисла за тоа, исто како што се случува во природата и компјутерите и тн.

Ако сакаме да го отргнеме хуманизмот и да го радикализираме пост-хуманистичкиот аргумент, тогаш треба да дојдеме до овие сосема различни категории на физичноста и техничноста без да претпоставиме дека тие претставуваат некакво органско единство или, дури иако претставуваат, тогаш основата на ова орган-

ско единство е процес кој е механички и материјален. Сега ќе заклучам. Претпоставувам дека е имплицирано како е ова релевантно за феминизмот, како е ова релевантно за родовите односи или родовите идентитети кои ги дискутиравме вчера. Релевантно е во смисла дека ни овозможува да размислуваме за физиологија и природа и материјалноста и технологијата на посложени начини отколку што е филозофската спонтаност. Различни и формализирани категории не формираат единство на некој спонтан филозофски начин и тврдиме дека треба да ги гледаме како радикални дијади. Затоа, јазикот е релевантен, но физиологијата, материјалноста а со тоа и биологијата е релевантна исто така. Нема хиерархија помеѓу двете и како што објаснив во книгата за анималното, каде што има хиерархија, има и експлоатација.

Блер Тејлор Од социјално дистанцирање до општествена трансформација

Невидените поплави во Германија и во источните и југоисточните држави во САД, комбинирани со пандемијата ковид-19, што донесе рекордни бројки на заразени во САД и на други места, се должат на штедењето како дел од децениското владеење на неолиберализмот. Поради оваа причина, болниците се преоптоварени и немаат доволно кревети. Сестра ми работи како социјален работник во итна помош во болница во Америка и тие се во процес на отпуштање на сите работници и повторно вработување за да можат да платат помалку. Тоа е таа типична капиталистичка логика. Исто, имам пример од болница, која се изгради неколку милји подалеку од моето родно место среде ковид-19 и што беше затворена, повторно среде пандемијата поради непрофитабилност. Се чини повторно, вкрстената, здравствено-еколошка општествена криза е засенета од ковид-19. Болеста, исто така, расте заедно со бранот на масовни теории на заговор и дезинформации, кои поттикнуваат нова реконфигурација на екстремната десница, комбинирајќи се со новата, „антиваксерска“ и антистатусна реторика, и секако со другите неодамнешни системски шокови како финансиската криза во 2008 година и тековниот бран на десен популизам. Резултатите беа политичка нестабилност и еколошки хаос. Но, каков беше одговорот на левицата, десницата и центарот? Од една страна, ништо од ова не беше оспорено, видовме општестве-

ни движења организирани низ целиот свет што создаваат поинаков свет, каде што никој друг не може да го затрупува системскиот за каков било вид закана и системска алтернатива. Имаше леви изборни единици, очигледно Сандерс и Корбин, најистакнатите кои инспирираа, но не успеја да ја добијат власта, досега. А во меѓувреме, комбинацијата на Трамп, Брегзит и подемот на партии како АФД во Германија растеше. Други популистички шокови на други места беа проследени заедно со пандемијата на ковид-19 и самите „локдауни“. Сето ова колективно создаде копнеж за „нормалност“ од страна на центарот, особено желба за одговорни лидери и вакцини за да можеме да се вратиме во нормала, како и обично, и на некој начин, Бајден во САД настапи со преттрамповски нормален пристап, во голема мера сличен на типот на респектабилен неекстреман политичар, како Обама. Како што велиме во Соединетите Држави за либералите и за професионалната, менаџерска, класа, „луѓе што само сакаат да се вратат на бранч“ - класичната викенд активност на либералите. „Назад на бранч“ (“Back to brunch”) стана многу популарно меме во Америка. Оваа желба да се вратиме на нормалата, пред Трамп и пред ковид-19 ерата, беше огромна.

Имаше многу дебати меѓу левицата во Америка за РМС - професионалната менаџерска класа (РМС – the professional managerial class) како замена на работничката класа и како тоа му дава на нашето движење одреден класен вкус што го прави многу ограничено. Дури и меѓу политичарите на естаблишментот, постои признание дека работите едноставно не можат да бидат

како порано. Најновиот извештај на Меѓувладиниот панел за климатски промени повика на црвена тревога за човештвото, што се совпадна со повеќекратните екстремни временски настани низ светот и секако масовните социјални и економски дислокации поради ковид-19. Така, по децении на неолиберално штедење и физички конзерватизам, сегменти од владејачката класа во САД и многу други држави, беа принудени да се вратат на кејнзијанската владина интервенција во економскиот модел во огромни размери, вклучувајќи директни плаќања и проширување на социјалните служби. Ова е прилично шокантен пресврт на повеќе деценискиот неолиберализам. Се чини дека финансиската криза во 2008 година придонесе да се спаси капитализмот само преку „инфузија“ со многу пари. Американската левица се обиде да го искористи моментот, да изврши притисок за трајна реорганизација на политичкиот и економскиот систем. Како резултат на тоа, екосоцијализмот одеднаш се дискутираше во мејнстрим-медиумите. До неодамна, ова беше само француски дискурс и сега е многу шокантно не само што се дебатира во главните медиуми туку се дебатира и во Конгресот. Така, Зелениот Нов Договор се врати назад од францускиот дискурс, од страна на луѓе како: Александрија Окасио-Кортес, Берни Сандерс и „Одредот“ („The Squad“) на демократските социјалисти на Америка за да стане визија на Демократската партија, актуелната владејачка партија во Америка. Дури и прекарот „Заспаниот Џо“ за Џо Бајден нè изненади по ова, работејќи блиску со Берни Сандерс за управување на платформата на која тој работеше во однос на проширување на владините услуги и помош. Алексан-

дрија Окасио-Кортес во април 2021 ја воведо резолуцијата на домот 3-32, која ја препознава должноста на федералната влада да создаде нов договор за зелените. Значи, ова не е предлог-закон, тоа е резолуција за создавање широка рамка и визија или транзиција кон зелена економија и создавање зелени работни места. Иако ова не успеа во Сенатот, повеќе од десетици закони кои ја опфаќаат оваа рамка и се занимаваат со теми од транспортот, имиграцијата, електричната мрежа и земјоделската отпорност се веќе воведени и всушност веќе се дебатираат.

Очекувано, ова беше осудено од десницата како што еден претставник од Кентаки го нарече „социјалистички супер пакет, кој само ќе ги обрмени даночните обврзници што напорно работат, со долгови, и милиони Американци ќе ја загубат својата работа“. Ова беше како остварување на сонот на десницата, за кои културниот капитализам е всушност притаен социјализам, и кај кои постои страв дека прашањата за животната средина се како лубеницата - однадвор зелена, однадвор црвена. Се чини дека ова станува вистина и никој друг освен Џо Бајден не го турка ова додека десницата ужива во критикувањето. Зелениот нов договор стана организациска тема на демократските социјалисти на Америка и да споменам, јас сум нивен член. Исто така, оваа група ја оживеа кампањата на Берни Сандерс, но и основните фрустрации на генерацијата млади луѓе, кои никогаш нема да имаат вакви можности како генерациите на нивните родители и баби и дедовци, дури и во современиот капитализам. Значи, ова е најголемата современа група од 70.000 членови што има седишта во

секоја од државите. Иако 70.000 членови за САД звучат како незначителна бројка, сепак влијанието е поголемо од самите бројки. Има луѓе како Александрија Окасио-Кортес и Рашида Тлаиб, Илхан Омар и други, така што постои директна линија помеѓу социјалистичките интелектуалци и луѓе кои сега го имаат вниманието на веројатно, најмоќниот човек во светот, Џо Бајден, кој подготвува закони со експлицитно екоосоцијалистичка содржина.

Демократските социјалисти на Америка се основани во 70-тите години и порано беше прилично изборно фокусирана група, беше еден вид лево крило на Демократската партија, но тоа сосема се промени во 2016 година со кампањата на Берни Сандерс. Сега предложуваат кандидати, имаат изборна компонента и има голема пратеничка група на либерални социјалисти, така што е голема „шаторска“ лева организација. Исто, беше важен играч во популаризацијата на Зелениот договор за работи како што се медицинска нега за сите и многу други политики на социјалистите од работничката класа. Поврзани се со Александрија Окасио-Кортес и „Одредот“, Рашида Тлаиб, Илхан Омар и други. Повеќето се жени од различни раси, кои се идентификуваат како екоосоцијалисти. Ова е исто така сосема ново затоа што во еколошкото движење во САД досега доминираа претежно белци и тоа белци од повисока класа. Грасрут движењето за климатска правда беше важно во популаризирањето на овој дискурс, особено групи како *Extinction Rebellions* и *The Sunrise Movement*. Тие го земаат Зелениот нов договор како главна појдовна рамка и користат тактики за директна акција за да

извршат притисок врз демократите и корпоративните лидери да го поддржат планот. Другите групи повеќе се фокусираат на недржавните мрежи како: *Symbiosis Network* како нова северноамериканска мрежна конфедерација што Институтот за социјална екологија ја започна пред неколку години. Има групи како: *Corporation Jackson* која е демократска антикапиталистичка мрежа за заемна помош и *Jackson Mississippi* и *Black Socialists of America* и други организации. *Symbiosis Network* повеќе се фокусира на градење облици на антикапиталисти и директно демократска двојна власт, што би работеле преку изборниот систем. Овде, во Европа, во Германија, Движењето *Ende Gelände* прави одлична координирана масовна акција за да ги задржи фосилните горива на теренот. И тие го направија тоа за време на пандемијата. Им се придружија учесници од цела Европа во Келн, летото 2021 и сега почнаа да никнуваат и во други места како Чешка и Полска. Исто, постои друго движење во Германија *Ums Damsa* кое правеше блокади за време на Меѓународниот саем за автомобили во Минхен. Ова спојување на две тенденции е многу интересно, и во САД и во Германија, и се работи повеќе или помалку за еколошко, антиурбано и антикапиталистичко, скоро марксистичкото движење. Нивното сè поголемо здружување го гледам како многу позитивен момент. Друга група е *Top Berlin* која работи на меѓународна и антинационална левица... Во Обединетото Кралство, постои група - *Plan C*, која работи против штедењето и против капитализмот. Ова се некои од европските движења што ми се чинат најмногу ветувачки и интересни.

Овие групи започнаа успешно да артикулираат еколошки политики пред работничката класа. Слично како и движењето Жолти елеци што направи интересна работа за конечно да се убие долготрајната пристрасност против работничката класа во голем дел од еколошкото движење. Имено, тоа подразбираше долгогодишна навика моралистички да се сведуваат еколошките проблеми на индивидуални модели на потрошувачка или да се обвинуваат луѓето дека се заглавени во општествените системи врз кои навистина немаат контрола. Сметам дека Жолтите елеци протестирајќи против даноците на гасот, успеаја во краток период да убедат многу еколошки здруженија, дека се во право, што беше многу позитивна работа. Така, и во двата случаи, овој тренд на еколошка политика во многу погледи беше опозициски настроена кон мнозинството од работничката класа и ги обликуваше еколошката политика и еколошките проблеми на начини што им дозволија на вистинските корпорации да се спасат. Како што знаеме од официјалните извештаи од претходните години, дека најбогатите 1%, испуштаат 175 пати повеќе јаглерод по лице во просек од најсиромашните 10%, додека други истражувања покажаа дека 100 компании се одговорни за речиси 2/3 од сите стакленички гасови. Од почетокот на 19 век, само 50 компании, приватни и државни, се одговорни за половина од сите денешни индустриски емисии.

Значи, фокусот на индивидуалната шема на потрошувачка го „пропушта бродот“ на важни начини. Тоа е поголемо од она што го направи еколошкиот политички дискурс во левицата за кратко време. Додека

најранливите луѓе во светот се несразмерно погодени од суши, поплави, бури и зголемување на нивото на морето, одговорноста очигледно паѓа на најбогатите во светот. Ќе ја додадам суштинската мисла на Мареј Букчин, кој е коосновач на Институтот за социјална екологија, и на некој начин, главниот мислител на социјалната екологија. Еколошката криза како социјална криза не може да се реши без алтернативен економски општествено политички систем. Ова беше одговорот и визијата на левицата, но што е со десницата? Тие очигледно имаат многу поинаков поглед. Значи, десницата има многу поинаква еколошка визија, бидејќи станува многу тешко да се игнорира кризата на капитализмот и природниот свет. Сè повеќе ги напушта климатските негирања и го фаворизира екофашизмот. Јас лично го дефинирам екофашизмот како групи и идеологии кои нудат авторитарни и расистички анализи и решенија за еколошките проблеми. Ова навистина беше истакнато во последните неколку години поради престрелките во Крајстчерч и Ел Пасо. Во двете имаше левичарски манифест со експресивен екофашизам кој ги обвинуваше имигрантите, Мексиканците и муслиманите за еколошките проблеми и што уште не... Иако не е ограничено на „осамени волци“ или државни актери, десницата привлекува раширени идеи за природата како крајно оправдување за хиерархијата, конкуренцијата и е многу поприсутна отколку што сугерираат експлицитните екофашистички актери. Не е изненадувачки тоа што десничарскиот одговор на еколошката криза се состои со истото опишување на другите проблеми како: сидови, граници и исклучување кое се одржува со насилство. Младите десничари денес растат во свет, каде

што има многу начини да се нормализира екологијата за да можат тие да ја преточат војната против теророт и антиимигрантската реторика во еколошка реторика. „Белината“ на еколошкото движење го прави многу привлечно за крајната десница, особено за групите од традиционалниот конзерватизам кои имаат тенденција да ги негираат климатските промени. Подемот на пост-идеолошката политика, мистичната политика на новото време и теориите на заговор во голема мера ја проширија потенцијалната публика, особено за екофашистичката политика, која честопати тврди дека не е „ниту лево, ниту десно“. Така, би рекол дека ова постидеолошко чувство што неолиберализмот помогна да се поттикне, создава позитивна средина којашто ги прифаќа овие идеи. Иако екофашистичкиот дискурс се претставува како критичар на аморалниот глобален космополитизам на неолибералниот капитализам, тој всушност ги радикализира штедењето и конкуренцијата. Ова дава радикална форма. Можеме да го наречеме „екосоцијализам на будали“ што се потпира на традицијата на реакционерен антикапитализам, кој се движи од различни форми на комунитаризам, етнонационализам и мистични форми на екологија до апокалиптично преживување.

Екофашистите црпат од овие нови тенденции. Овие актери, исто така, свесно се обидуваат да го рехабилитираат раното расистичко потекло на екологијата за кое денес многумина не се свесни, почнувајќи од расистичкиот германски натуралист Ернст Хаекл (Ernst Haeckel), кој го скова терминот „екологија“ и е претходник на германскиот романтичен национализам и Хитлер, преку длабоката екологија за која мислиме дека е

типична лева идеологија, но во 1980-тите во САД се залага против имиграцијата, и го фали вирусот ХИВ како разредување на човечката популација, па сè до раниот американски конзерватор Медисон Грант, кој ја напиша книгата „Умирањето на големата раса (The Passing of the Great Race)“ во 1916 година, чија содржина говореше за заштита на природата од имигрантските орди. За истата книга, Хитлер му напиша: „Ја обожавам твојата книга, таа стана моја библија“, и се чини извршила многу директно влијание врз холокаустот. Значи, всушност екофашистичката десница силно се повикува на наследството на еколошката мисла, а заживувањето на овие идеи има фокус на намалување на населението и ограничување на неприродниот поредок, како и извлекувањето на националистичките и на многу начини расистички импликации на оваа идеја. Надвор од Германија, многу луѓе не се свесни за оваа историја на еколошкото крило на нацистичката партија и ваквите десничарски романтични идеи... и се разбира, Букчин тој има такви идеи кои говорат против мизантропските и технократските форми на екологија. Тој ја напиша својата книга „Нашата синтетичка средина“ во 1962 година, а кратко по неа излезе и книгата на Рејчел Карсон „Тивка пролет“, која е заслужна за лансирањето на модерното еколошко движење. Таквата идеја дека екологијата е дискурс на левицата е многу модерен феномен. Имаме обичај да забораваме дека всушност има долга историја. Поголемиот дел од таа историја има традиција на висока класа, бели Европејци и расисти.

Букчин напишал памфлет во 1962 година, наречен „Екологија и револуционерна мисла“. Овој памфлет е

одговорен за воведување на екологијата во радикалната левица и тоа не беше земено „здрavo за готово“. На многу начини луѓето го исмејуваа. Дури и неортодоксните левичари во 1968 година го нарекоа „анархистичка мечка“ (*“the Bear anarchist”*) затоа што се грижел за дрвјата, мечките и животната средина. Тие му возвраќале со „Ние се грижиме само за работничката класа“. За среќа, тој беше дел од таа променлива струја во последните 40 години и многу од неговите идеи што ги истакна во 1964 година, сега се здраворазумски за левницата. За жал, пандемијата на вирусот корона создаде одлична платформа за екофашистичкиот дискурс да биде пошироко распространет. Во раните денови, беше многу вообичаено да се слушне дека „луѓето се вирусот“ или дека „короната е начинот на кој природата воспоставува рамнотежа и му се одмаздува на аргантното човештво“. Оваа мизантропска идеја за дегенеричко, корумпирано, декадентно човештво „општо“ е клучната поента за којашто зборува десничарскиот еколошки дискурс. Претходно, како што напишав, оваа идеја беше поврзувана со групи како „Длабоко зелен отпор“. Тие се еден вид радикални еколошки групи. Можеме да погледнеме и други неодамнешни примери од левницата, како што е веб-страницата „Common Dreams“ која објави напис дека „ковид-19“ е одговор на човечкиот „престап“, како и други написи кои опишуваат дека мајката природа се врти против луѓето кои не ја слушаат и не ја почитуваат. На многу начини, ова е некако примамливо „ти реков“ (I told you so) за левичарите, но јас би рекол дека антропоморфирањето на природата на овој начин е многу опасна работа. Проектирањето на човечките нешта на природниот свет е

секогаш сомнителен потфат. Затоа изразот „ти реков“ не е добра рамка за вирусот корона. Затоа и десницата ја презема. Кога ќе почнете да слушате дека вашите изрази се преземени од десницата, веројатно е време да се преиспитате.

Во 2019 година, Мајкл Мур го продуцираше еден од неговите последни филмови наречен „Планета на луѓето“, кој покажа многу слична поента; го обвини недиференцираното човештво за еколошките проблеми. Би рекол дека антропоценскиот концепт го има ова. Мило ми е што луѓе како Џејсон Мур во *“Capitalocene”* зборуваат за ова. Не е само човештвото; токму капитализмот и другите специфични облици на општествени односи се одговорни за еколошките проблеми. Не само човештвото, општоземено. Од една страна, ова е технократскиот пристап на Римскиот клуб, но исто така сè повеќе го презема десницата. Ова не е некоја геолошка доба која се карактеризира со негативно влијание на човекот, но треба да се прецизира - кои луѓе и какви специфични општества ги создаваат овие проблеми?

Друг познат пример е документаристот на Би-би-си Дејвид Атенбороу со неговата серија „Планета Земја“. Серијата е многу популарна, но за жал заклучокот на крајот испаѓа дека повторно промените произлегуваат повеќе од порастот на популацијата, а не од капитализмот, колонијализмот итн... така што овие наративи во поголем обем резонираат на екофашизмот бидејќи заедничкиот акцент на растот на населението ја насочува вината кон небелиот глобален југ, истовремено игнорирајќи ја надворешната потрошувачка на северното население. Очигледно, ние сме поодговорни за

поголемата потрошувачка, не ние како луѓе, туку нашите општества и нашето население, е или статично или опаѓа. Значи, ова е целосен корсокак, освен за екстремната десница.

Овој тип екологија, исто така, резонира со теоријата за големата замена. Белите Европејци се заменети од небелите муслимани кои побрзо се размножуваат. Оваа теорија, исто така, се нарекува и теорија на „бел геноцид“. Еден од најпопуларните автори меѓу десницата е токму финскиот еколог Пенти Линкола, кој, почина минатата година. Во мојата книга „Поглавје“ има повеќе теоретски пристап со одличен преглед и европски примери... Мислам дека нема македонско поглавје, но има српски и куп други европски примери. Овде, поради процесот на движење, поради посиромашната парламентарна структура, исто така, е повообичаено политичките партии да ги прифаќаат овие идеи. Во контекст на десничарските и насилните групи постојат групи како: „*The Base*“ and „*The Atomwaffen division*“, што убиваат луѓе и вршат терористички напади.

Екофашизмот е сè поентузијастички. Ова е интересен нов тренд на крајната десница. Често се артикулира како „идеологија на забрзување“, што значи дека тие сакаат да ја забрзаат општествената криза и да создадат колапс за да може да има прочистувачка преродба на вистинско бело општество. Оваа идеја дека сè треба да се влоши пред да се подобри, исто така, има привлечност и за крајно левите и крајно десните групи. А групите како „*Atomwaffen Division*“ прифатија личности како *Unabomber* кој претходно беше херој на радикалното еколошко движење, но сега десницата

го презема. Има повеќе вознемирувачки примери на радикални левичарски активисти за заштита на животната средина, еден вид на вкрстувања и преминувања, како што е затвореникот на *Earth liberation Front* по име Натан Егзил Блок кој стана неопаган, неонацист додека беше во затвор и сега е мистичен фашист. Еден од најистакнатите членови на „*Atomwaffen Division*“ е Вилијам Стаузер, кој претходно бил член на „*Earth First!*“ и садач на дрвја, така што има некои чудни вкрстувања помеѓу овие идеологии и актери. Бидејќи антиавторитаризмот е една од главните теми, треба да бидеме свесни за некои од овие нови збунети антиавторитарни вкрстувања помеѓу лево и десно. Треба да имаме поголема строгост во нашата анализа кога зборуваме за точките на вкрстувањето помеѓу левицата и десницата.

Една од најновите конвергенции е таканареченото „Движење за конспиритуалност“, кое е спој на теорија на заговор и духовност. Тоа е синтеза помеѓу заговор, духовност, антиваксерство, понекогаш веганство и алтернативно здравје. Тие градат терен неколку години, а земаа сила со почетокот на пандемијата. На пример, еден од најпопуларните луѓе во Германија, имигрант и вегански готвач, ги предводеше протестите против вакцините. Еден од главните организатори во Нов Зеланд е момче од племето на Маори. Ова се вознемирувачки факти за тоа кои се крајно десничарските актери. Во тоа е убавината на нивната идеја за етноплурализам, што подразбира живеење едни покрај други, но со одделни обврски. Можеби некои од вас ги виделе сликите на припадникот на движењето алт-рајт, обле-

чен како шаман, еден од најмногу фотографираните момци при упадот во Капитол Хил. Човекот беше со голи гради, насликано лице, капа со рогови... Тој бил поранешен климатски активист и неопаган. Значи, тој е дел од „QAnon“ и е еден вид симбол на ова преклопување на различни политички и квази политички текови. Овие актери често промовираат антисистемска, антистатусна реторика, па дури и реторика против големите бизниси кои се контраст на добрите мали бизниси. Овие збунети и конспиративни гледишта се блиску до тенденциите што навистина зајакнаа во Партијата на зелените во 1990-тите и 2000-тите. Многу случаи беа радикализирани со експлозијата на теории на заговор што се случија по 11 септември 2001. Изгубивме многу строгост во нашите анализи што создаде можност за десничарските актери. Накратко кажано, левицата и десницата го предизвикуваат традиционалниот центризам, но дали центарот може да издржи и како?

Непосредно пред неговата трагична и неочекувана смрт, Дејвид Грабер, мој пријател и соработник, анархист и антрополог, напиша напис што неодамна беше објавен во списанието Јакобин - „По пандемијата, не можеме да се вратиме на спиење“. Тој напиша „Реално, кризата што штотуку ја доживеавме беше будење од сон, конфронтација со вистинската реалност на човечкиот живот, а тоа е дека ние сме збирка кривки суштества кои се грижат еден за друг и дека оние кои го прават лавовскиот дел од оваа работа за грижа што нè одржува во живот се претерано оданочени, недоволно платени и секојдневно понижувани, и дека многу голем дел од населението воопшто не прави ништо

освен што спинува фантазии, извлекува кирии и генерално им пречи на оние кои прават, поправаат, преместуваат и транспортираат нешта или се грижат за потребите на другите живи суштества. Неопходно е да не се лизнеме назад во реалност каде што сето ова има некаква необјаслива смисла, како што често прават бесмислените работи во сон“.

Значи, и покрај новите отвори на екосоцијализмот, што ги опишав погоре, постои опасност, постои ова ресетирање кое оди наназад, како што беше претходно. Треба да се има предвид дека фантастичниот лав од романот на Џузепе ди Лампедуза „Леопардот“ вели: Мора сè да се промени за сè да остане исто. Мислам дека ова ќе биде водечката мантра на владејачката класа денес. Во англискиот јазик имаме една фраза и велиме: „Леопардот не може да си ги смени дамките“. Леопардот во овој случај е капитализмот или статус квото. Така, по генерации на неолиберализам, за мене е многу убаво да слушам термини како социјализам и социјалдемократија кои широко се користат во САД, нешто што досега не било случај. Оваа фраза треба да ја сфатиме како предупредување; владејачката класа ќе направи сè што умее за да управува со промените, без всушност да ја оспори основната социјална логика на капитализмот. Едно од моите главни истражувања и интерес е кооптацијата, која претпочитам да ја наречам закрепнување. Јас го дефинирам закрепнувањето како процес на инкорпорирање на опозициските движења и идеи во воспоставените расположенија на моќ. Иако е сличен на процесот на кооптирање или „зелено перење“, што претпоставува стратешка акција на елитите за да

ги фрустрираат политичките цели на движењата, закрепнувањето јас го теоретизирам како многу поспап и повеќенасочен процес, имено како процес кога моќните актери намерно се обидуваат да преземат идеи или луѓе за да ги заштитат нивните интереси.

Закрепнувањето може да биде искрено или цинично или поверојатно, некоја комбинација од двете. Не може да се сведе на елитен заговор. Така, ова гледиште ги нарушува симплистичките концепции за моќ, нивната засилена дихотомија е ред и опозиција, или одозгора надолу и од долу нагоре. Наместо тоа, закрепнувањето сугерира - ние мора да ги гледаме социјалните движења како социјални ресурси, кои исполнуваат различни корисни улоги. Тие служат како дијагностичка функција, како авангарда за откривање општествени конфликти. Тие, исто така, дејствуваат и како социјални претприемачи. Нови идеи, алатки и актери за решавање на јавните социјални проблеми и како бонус, тие ги обезбедуваат овие имагинативни решенија за општествените проблеми бесплатно. Значи, го гледаме овој премин на долгогодишните барања на движењето за Зелен нов договор. Тие ги презедоа посредничките овластувања на Александрија Оксио-Кортес и „Одредот“ и ги ставија на бирото на Бајден. Што ќе се случи во овој процес на преминување? Како можеме да ги задржиме нашите очи на наградата за да нема промена? Во книгата „Новиот дух на капитализмот“ од Болтански и Чапело, тие нудат вистинска поучна теоретизација за закрепнувањето. Тие ја објаснија француската нова лева уметничка критика на капитализмот. Во основа, француските фирми и корпо-

ративната култура мораа да ја намамат генерацијата од 1968 година да се врати назад во работната сила преку создавање на неолиберална работна култура на децентрализација; поголема автономија; „лежерни петоци“ (casual Fridays) итн.

Сето тоа започна со барања дури и од социјалистите во левицата, но ненамерно го создаде овој нов дух на капитализмот кој стана неолиберализам. Дури и ако најрадикалните критичари од 1968 година можат да бидат авангарда на неолиберализмот, што можеме да направиме? Што ќе правиме? Мораме да предвидиме нови форми на закрепнување. Затоа што историјата на левите движења е исто така историја на закрепнување, од работничкото движење во капитализмот преку синдикатите, социјалдемократските партии до неодамнешното препакнување на антиглобализацијата и окупаторските движења како етичка потрошувачка или како антистатусни комунитаристички проекти за помош која речиси не се разликува од милосрдие. Значи, овој неоанархизам сам по себе беше одговор на закрепнувањето. Прво, тоа беше обид да се изгради радикалната левица ослободена од авторитаризам, а од друга страна тотална апсорпција на социјалдемократските партии и синдикатите. Мораме да запоминиме дека воглавно социјалдемократските партии од Европа до Бразил беа слугинки на неолиберализмот и штедењето. Нивниот пристап беше да почнат да ја артикулираат оваа политика, која ја отфрли државата и фаворизираше директна акција. Мојот докторски труд се фокусираше на тоа како неоанархистичките движења во 1990-тите и 2000-тите беа делумно зак-

репнати, поради нивните нереализирани ренесценции и афинитети со неолиберализмот. Од една страна, во Америка, одите во Старбакс и го гледате целиот овој дискурс за етичка потрошувачка. Во основа, тоа е движењето од 1990-тите...така што, мојот аргумент дисертацијата беше дека актерите на социјалното движење не беа во можност сами да ја преведат оваа желба за поетички и еколошки свет, па капиталистичките актери го зедаа ова, го модифицираа и го вратија назад како пакет за етичка потрошувачка и корпоративна општествена одговорност.

Ако го погледнеме дискурсот на движењата и капитализмот денес, тие се речиси идентични, што е прилично шокантно, но на некој начин нешокантно, бидејќи тие движења се силна премија за индивидуалниот начин на живот и шеми на потрошувачка, стануваат луди, читајќи го составот на продукти за сите состојки за да бидете сигурни дека се вегански итн... капитализмот ќе се спаси со тоа што ќе ви го даде наводниот етички производ што всушност не ни може да постои. Друг пример би бил „*Occupy Sandy*“, што беше подоцнежна реинкарнација на движењето „*Occupy Wall street*“. Имено, „*Occupy Wall street*“ беше исфрлено од паркот и сите паркови во Америка, за во 2012 година повторно да се роди како резултат на супер бурата Сенди, која го погоди истокот на САД. Тие ги искористија своите вештини и создадоа мрежа за обезбедување храна и сместување за илјадници луѓе во кампови, за да им помогнат на жртвите од бурата. Така, ја имавте оваа многу чудна ситуација, каде што Федералната агенција за управување со вонредни состојби и полицајците подоцна пристигнуваа на местото на настанот, каде

што анархистите веќе беа, ги хранеа, згрижуваа и им помагаа на луѓето. Во еден момент, дури и полицајците примаа наредби од активистите на „*Occupy Sandy*“ што е сосема чудно, а во еден момент дури и заедно извикуваа „друг свет е можен, ние сме незапирливи“. Дури и многу омразената, орвеловска, Канцеларија за домовинска безбедност што ја создаде Буш, објави извештај во кој го пофали движењето „*Occupy Sandy*“. Од настанот произлезе извештај под наслов „Одржлива социјална мрежа“. Таму се истакнува дека за разлика од традиционалните организации за одговор при катастрофи, немаше назначени лидери, немаше бирократија, немаше регулативи што треба да се следат, немаше однапред дефинирана мисија, повелба или стратешки план. Имаше само олеснување“.

Ваквото свртување кон директна взаемна помош, резонираше со многу од вредностите на неолиберализмот, иако беше наречен антинеолиберален одговор. Значи, извештајот всушност ги заклучи слабостите идентификувани низ успехите на „*Occupy Sandy*“, со цел да се обезбеди подготвена и отпорна нација. Очигледно, нешто е многу чудно кога Федералната влада на САД ги фали самонаречените анархистички револуционери. Таквата антистатусна комунитарна политика во овој период сè повеќе беше привлечна не само за левицата, туку и за десницата. И двете понудија поглед на потенцијалниот нов дух на капитализмот кој исто така беше прилагоден за потребите на зомби неолиберализмот. Зомби-неолиберализмот, како криза на неолиберализмот во 2008 година, го создаде овој масовен колапс, а сепак што добиваме? Повеќе неолиберализам! Всушност, „*Occupy Wall Street*“ не се

појави; на левиот одговор на кризата му требаше цела година. Десничарите во Америка беа тие што првично одговорија, веројатно велејќи дека она што ни треба е уште поголема дерегулација, па така се појави десничарската *Tea Party*. Тоа беше првичниот одговор на финансиската криза и беше прилично чудно што „Осциру Wall Street“ кој се надоврза на критичарите, па дури и на идеите на некои луѓе на антиглобализациското движење, кое буквално го таргетираше неолиберализмот од 1990-тите до 2000-тите, никаде го немаше.

Ова се, исто така, непризнаени афинитети во антидискурсите. Овој пристап на зомби неолиберализам, ја обезбеди благосостојбата во должностите за социјална репродукција што државата ги имаше напуштено. Наместо да се легитимира во име на штедењето, тоа се прави со јазикот на зајакнувањето, автономијата и социјалните движења. Според ова гледиште, дури и радикалните општествени движења можат да играат улога во легитимизирање и рестабелизирање на капитализмот. Ова не е изненадувачки, веќе во 1848 година, Карл Маркс ги издвојува за другите, кои на многу начини се радикалните хоризонти на „Осциру Wall Street“ и „Occupy Sandy“; всушност активист на „Occupy Sandy“ се обидел да основа за друга за обнова по налетот на невремето. Во 1848 година, Маркс предупредил „Зошто, оние членови на владејачките класи кои се доволно интелегентни за да ја согледаат неможноста за продолжување на сегашниот систем - а тие се многу - станаа наметливи и најгласни апостоли на кооперативното производство“.

Дури и во 1848 година, тој го виде начинот, како може да заштедиме, но мора да им дадеме на работ-

ниците многу поголема контрола на работното место, но сепак ќе се организираме како конкурентни капиталистички индустрии. Мурај Букчин ќе предупреди многу подоцна, ќе рече: „Нема ништо што не може, барем хипотетички, да се кооптира, вклучително и анархизмот“. Значи, ако од една страна ги имаме синдикатите и Берни и Корбин како вид на социјалдемократска траекторија на закрепнување, а од друга, го имаме искуството на „Occupy Wall Street“ како неоанархистичка траекторија на закрепнување, какви нови форми ќе смислиме во сегашноста? Дали Зелениот Нов Договор ќе се користи за спас на капитализмот исто како што тоа го направија Новиот Договор и социјалдемократите по Големата депресија? Многу интересни критичари на Зелениот Нов Договор, велат од една страна дека е значително подобрување во споредба со претходниот, каде што не се гледа на производството туку на тоа како да се редистрибуираат стоките како и влијанието на тие стоки врз животната средина, така што корисно се редистрибуираат до производството, и како се одвива производството, но дали го предизвикува и зошто? Зошто производство? Така, обидувајќи се да ја надминеме оваа претходна многу здодевна дихотомија на работни места наспроти животна средина, со нивното синтетизирање, ќе ја спасиме животната средина со создавање нови работни места. Но од друга страна, Зелениот нов договор, исто така, може да остане заробен во постоечката капиталистичка парадигма, едноставно да стане еколошки неефикасен. Некои критичари сега, дури и во Конгресот, ја критикуваа парадигмата за индустриска реиндустријализација на Зелениот Нов Договор, а некои се обидуваат да го

преформулираат во нешто пофеминистичко, и насочено кон ниско-јаглеродна економија на грижа. Ова е она што треба да го поддржиме, а не да создаваме сончева енергија и зелена енергија. Дури и Џо Бајден прилично шокантно зборуваше за „економијата на грижа“.

Тековниот тренд на зголемени владини трошења, исто така, ги истакнува проблемите со универзалниот приход, кој беше барање или дебата водена од левицата, но отсутствуваше поширока социјална реорганизација. Ова се разбира може да служи како „капка“ инфузија што го одржува капитализмот во живот. Мора да го имаме на ум и ова.

Да сумираме, и капитализмот и левицата се соочија и претрпеа драматични трансформации во последните години. Како и двете, моќта и општествените промени се подвижни цели; закрепнувањето секогаш зазема место со постојано менување во историски и политички контекст. Поради овие причини, стратегиите кои движењата ги усвојуваат за да избегнат закрепнување во една ера, може да го забрзаат во друга. Овие опсервации го нагласуваат можеби најважниот фактор и разбирањето на закрепнувањето - неверојатната динамика на самиот капитализам. Стабилните основни карактеристики како стоковната размена, приватната сопственост и профитниот мотив постојат заедно со системскиот императив, кој поттикнува промени во убедувањето, во иновациите, акумулацијата и доминацијата на пазарот. Резултатот што се случува е опишан во книгата „Сè што е цврсто се топи во воздухот“ на големиот марксист Маршал Берман, „движењата кои го објавуваат нивното непријателство кон капитализ-

мот можеби се само еден вид стимулација што му требаат на капитализмот. Буржоаското општество, преку својот незаситен нагон за уништување и развој, и неговата потреба да ги задоволи ненаситните потреби што ги создава, неминовно произведува радикални идеи и потрошени средства кои имаат за цел да го уништат. Но, самиот нејзин капацитет за развој му овозможува да ги негира сопствените внатрешни негации: да се храни себеси и да се храни од спротивставувањето, да стане посилен наспроти притисокот и кризата отколку што некогаш би можел да биде во мир, да го трансформира непријателството во интимност и напаѓачите во ненамерни сојузници“.

Така, како резултат на тоа, капитализмот докажано е многу пофлексибилен и издржлив од неговите критичари или од неговите поддржувачи. Како што се менува организацијата на моќта, критичката теорија може да игра навистина важна, разјаснувачка улога. Болтански и Чапело го опишаа овој процес „делумно следен и интегриран во одредени точки, заобиколен или противречен на други, критиката мора постојано да се префрла и да создава нови оружја. Таа мора постојано да ја продолжува својата анализа за да остане што е можно поблиску до својствата што го карактеризираат капитализмот од неговото време“.

Така, иако не постои сребрен куршум кој ќе ни овозможи целосно да избегнеме закрепнување, бидејќи големото внимание на еволутивната моќ на односите и особено, како опозициските идеи и актери се инкорпорирани во статус кво то може да ни помогнат да се осигуриме дека левите движења, левата теорија оста-

нува критична наместо да стане афирмативна. Значи, за да ја задржиме нашата аналитичка моќ и нашата политичка релевантност, ние мора постојано да го преиспитуваме нашиот однос кон високо динамичниот и постојано еволуирачки наш капиталистички свет кој го населуваме и постојано прашуваме - кои политички барања би можеле да го негираат неговото антиутописко постоење дека постои и може да има алтернатива.

II. REVIEWS

Jeremy R. Smith

Freedom is a Point of Departure, Not a Horizon¹
Gilles Grelet, *Theory of the Solitary Sailor*, trans. Amy Ireland and Robin Mackay
(Falmouth: Urbanomic Media Ltd., 2022).

Bionote: Jeremy R. Smith is a PhD Candidate at the Centre for the Study of Theory and Criticism at Western University. He is a co-founder and co-editor of Oraxiom: A Journal of Non-Philosophy.

Western University
jsmit747@uwo.ca

Like the eponymous mountain hermit of Nietzsche's famous work, the solitary sailor personified by Gilles Grelet has returned to the land of culture after ten years at sea. The first of Grelet's published (anti-)books to be translated into English, *Theory of the Solitary Sailor* is a radical attempt at expressing anti-philosophy as rigorous gnosis, an endeavor in marine *herethics* (heretical ethics) in navigation. The solitary sailor, as both Grelet and the back matter attest to, steers in the same direction as François Laruelle's ordinary man and Jean-Jacques Rousseau's solitary walker. Whereas the former's ordinary man is the one who draws an inalienable essence from him/herself and the one who proclaims the right to rebel against philosophy, and the latter forced into exile seeking out love through tranquility, the solitary sailor as anti-philosopher loves the radical human, the nothing-but-human and weaponizes theory to

¹*Theory of the Solitary Sailor*, 29.

attack the worldly at its most radical root: sufficient s(p)ecularity, the hegemonic reflection and spiritualism of the world. That the solitary sailor is recognized directly within human life against the world's grand conformism, *Theory of the Solitary Sailor* offers a two-fold apparatus: 1) a canon (or can(n)on, as both a norm and an explosion at once), a theory of method, of circumscription as anti-politics, and 2) an organon, a method of theory, of sailing as anti-erotics.

However, unlike Nietzsche's *Thus Spoke Zarathustra*, Grelet's solitary sailor is neither for no one nor for everyone as he himself confesses. It is too nautical for intellectuals and too theoretical for seafarers. It is not for the theorist who is nothing but a tourist, spectating in their contemplation with the safeties and privileges guaranteed by their distance. Nor is it for the spiritualist watchdogs of the established order. Irreducible to theoreticism, tourism, or terrorism, Grelet's *theorrorism* (*théorisme*) is elsewhere defined as "the method (of) the one who has the world as an enemy and emphasizes no collaboration with the enemy."² Because *Theory of the Solitary Sailor* continues in this vein, such a return to the land of culture is not a simple coming back to dock at its ports, or a reversion back into the accustomed readership alongside the beach shores. Pithy, laconic, incendiary, *Theory of the Solitary Sailor* is a message in a Molotov cocktail cast back at war with the world. It is sovereign heresy enacted.

² *Le théorisme, méthode de salut public* (Montreuil: 2006), 31: "Le théorisme, action directe de la théorie, dans la théorie, et pour elle (à travers son peuple), est la haine méthodique de la pratique, le refus en acte de la prostitution (dont la raison est le cache-sexe et la transaction le nom usuel). Bref, le théorisme est la méthode (de) qui a le monde pour ennemi et met son honneur à ne pas collaborer avec l'ennemi." Translation is my own.

Theorrorism is the name of Grelet's method. I say method rather than practice, for, according to Grelet, practice is the matrix of the semblant.³ In stark contrast to the philosopher who is the watchdog of the world, the *theorrorist* or anti-philosopher is a gnostic who struggles against all forms of mastery, even (non-)philosophy, which I will discuss further below. Philosophy is the world and the world is philosophy, except that a first rebellion, the ultimate rebellion, is not of this world. It is of and within people, and its writing is impossible "[...] except to bypass the practical dimension of it, to invent a writing without substance, without worldliness."⁴ *Theory of the Solitary Sailor* is the realization of direct action within theory, of a rebellion that would not be of the semblant.⁵

In his anti-book that performs the very anti-philosophy he sets out, Grelet presents twenty points (and a zero-point identifying the solitary sailor) that shed light on the rebellious gnosis of humans who are in the world but not of it. The first ten points deal with the anti-political can(n)on and provide the materialist side of Grelet's anti-philosophy. They are, according to Grelet, the prolegomena to Brittany, this gnostic nowhere made up of Breton solitudes, a Brittany that is humanity itself. The second ten points that conclude the book pertain to the organon of

³ Ibid, 19: "La pratique est la matrice du semblant, le principe de la mondanisation de l'homme ou de la réalisation de (r), la fabrique du réel réalisé, de l'homme comme être du monde." English translation: "Practice is the matrix of the semblant, the principle of the worlding of man or the realization of the (r) [the real], the factory of the realized real, of man as a being of the world."

⁴ Ibid, 32: "Le théorisme rend l'écriture du théorisme impossible, sauf à en court-circuiter la dimension pratique, à inventer une écriture sans substance, sans mondanité." Translation is my own.

⁵ See Grelet's "Anti-phénoménologie," *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* 194 (2) (May 2004), 211-224; "Anti-Phenomenology," trans. Kris Pender <https://www.academia.edu/4624766/Gilles_Grelet_Anti_Phenomenology>.

an aleatory gnosis⁶ within that of the finisterre⁷ of the boat and Brittany, allowing for the creation of a people of angels to "[...] be a true cultural revolution whose impasse would have been commensurate with the force of its reversal into the worldly."⁸

Part anti-biography and, if you will, anti-Tractatus, *Theory of the Solitary Sailor* belongs to the period Grelet nominates Theorrorism II.⁹ According to Grelet, Theorrorism I "[...] combatted sufficient s(p)ecularity and the circles of the world whose principle it is, by opposing to them the straight line, in one direction, with no turning back[...it] did not exit from philosophy [...] because it took philosophy's ring road, mistaking it for a Route 66 of thought."¹⁰ Unlike the first period, which saw non-religious gnosis both in the company of, and being sparred with – rather one-sidedly – by Laruelle in *Struggle and Utopia at the End Times of Philosophy*,¹¹ this second period has inscribed non-philosophy in its place: *within* philosophy, a remark that may unsettle non-philosophers and seasoned Larualiens. The second Theorrorism "[...] opposes to sufficient s(p)ecularity the specularity of sailing, whose movement is that of mystery: development via self-devouring, flush with the all-devouring."¹² Indeed, anti-philosophy is definitively anti-philosophy as much as it is ante-philosophical, ante-worldly, and not another philosophy as non-philosophy is in its nomi-

⁶ A term coincidentally evoked by Jacob Vangeest and I in our article, "Aleatory Gnosis, In(ter)vention, and Quantagonism," *Philo-Fictions* 5 (2022), 103-117.

⁷ Deriving from the Latin, *finis terrae*, or "end of the earth."

⁸ *Theory of the Solitary Sailor*, 51

⁹ Ibid, 86.

¹⁰ Ibid, 60.

¹¹ François Laruelle, *Struggle and Utopia at the End Times of Philosophy*, trans. Drew S. Burk and Anthony Paul Smith (Minneapolis: Univocal Publishing, 2012); *La lutte et l'utopie à la fin des temps philosophiques* (Paris: Éditions Kimé, 2004).

¹² *Theory of the Solitary Sailor*, 60.

nation as “human philosophy.”¹³ Yet, what is singular of *A Biography of Ordinary Man*, along with Christian Jambet and Guy Lardreau’s gnostic cynegetics of the semblant, is writ large thematically. As with Plato’s remark that the ordinary man’s soul takes three thousand years to gain its wings,¹⁴ Grelet’s angelism provides two wings, a materialist and gnostic wing, for humans to take flight once more from this world.

One may be intimidated by reading Grelet in English for the first time, with or without knowledge of his writing and the milieus that he traverses without necessarily sojourning to them. This fear is immediately palliated with the stylistic presentation of *Theory of the Solitary Sailor*. Littered throughout the pages are quotations from philosophy, poetry, fiction, sailing travelogues, cinema, mystical meditations, militants, and Bretonists, ultimately as a means to present the anti(-auto)-biographical account of the author’s *I* who is crossed by himself, the one who is drowned in this deep of the sea’s specular void. Beyond the thrill of reading the material in its anti-philosophical development point by point, the reader may find some ease flipping back and forth from the body of the work to the endnotes. More than ease, even: it makes the reading more meditative, rigorous, focused.

With Grelet, one may see the need to invent a finisterre, an organon that circumscribes the solitary sailor. The finisterre is perhaps invented as a means to prevent the world’s encroachment, but to Grelet, it is a theorem of radical

movement transformed from Xavier Grall’s statement: “I am the seamarck of my own errancy.”¹⁵ One likewise learns about Grelet, his life in this anti(-auto)-biography, along with the method of his aleatory gnosis. Herethics, devoid of its non-ethical origin,¹⁶ allows for the right distance one can hold in sailing: “far enough from the world not to be sucked in and crushed, close enough not to fall into the void.”¹⁷ The solitary sailor is a new experience of the radical Two without the One nor the Multiple nor even the unity of the One and the Multiple, a Two that is the solitude of the subject and their boat, a loneliness with the boat.

Is this anti-book, *Theory of the Solitary Sailor*, a prototypical finisterre? I would like to think so, perhaps something of a pedagogical organon into radical, human simplicity beyond wealth and poverty. By inhabiting a finisterre through (anti-political) place and (anti-erotic) ritual, one is able to “[...] equip oneself with an organon of the end of the world, a theory and method of solving the problem posed to life by the world.”¹⁸ This anti-book is a means for which a community of solitudes may arise: an orientation into the radical Two, and an occidentation in worldliness.

To appreciate the development of Grelet’s work as a whole, *Theory of the Solitary Sailor* offers the possibility of further

¹⁵ *Theory of the Solitary Sailor*, 61.

¹⁶ François Laruelle, *Éthique de l’Étranger: du crime contre l’humanité* (Paris: Éditions Kimé, 2000), 367-368: “Si la conception techno-philosophique du corps permet des divisions antinomiques insolubles éthiquement, des identités en soi ou des différences opposées, la conception non-éthique autorise des activités de séparation, des activités (*her*)éthiques qui respectent les identités-de-dernière-instance.” English translation: “If the techno-philosophical conception of the body allows for ethically insoluble antinomic divisions, of identities in themselves or opposed differences, the non-ethical conception authorizes activities of separation, (*her*)ethical activities that respect identities-of-the-last-instance.”

¹⁷ *Theory of the Solitary Sailor*, 66.

¹⁸ *Ibid*, 77.

¹³ *Ibid*, 78, 87 n.12b. See also François Laruelle, *Philosophy and Non-Philosophy*, trans. Taylor Adkins (Minneapolis: Univocal Publishing, 2013), 27-30.

¹⁴ *Phaedrus*, 248e-249d.

translations to be done. That would include investigating *theorrorism* in its first implementation in works such as *Déclarer la gnose*¹⁹ and *Le théorisme*, and essays featured elsewhere such as his edited volume *Théorie-rébellion*,²⁰ in Non-Philosophie, Le Collectif's *Discipline hérétique*,²¹ and "Un théorème rigoureusement gnostique."²² Doing so may also alleviate the issues that previously happened with other thinkers whose earlier works were left untranslated for a number of years, leaving readers no chance to appreciate what was at stake earlier on. If this task is pursued following *Theory of the Solitary Sailor*, the original anti-philosophical stakes can be evaluated by a wider audience, to see further mutations potentially advanced. Amy Ireland and Robin Mackay's joint translation ought to be praised for initiating that conversation.

Some factors nevertheless remain, leaving me, as a reader of non-philosophy, desiring more. This will perhaps be seen as a fault on my end and others turning to it: because of, and/or despite one's, (un)familiarity with Laruelle. Anglophone readers will only know of Grelet through the lens of *Struggle and Utopia* and through the few translations of his work.²³ That expectation should be tossed aside. The

¹⁹ *Déclarer la gnose : d'une guerre qui revient à la culture* (Paris: Éditions L'Harmattan, 2002).

²⁰ *Théorie-rébellion: un ultimatum* (Paris: Éditions L'Harmattan, 2005). See "Tract(atus) des sans-philosophie," 148-149.

²¹ Non-Philosophie, le collectif, *Discipline hérétique : esthétique, psychanalyse, religion* (Paris: Éditions Kimé, 1998). See "Un bréviaire de non-religion," 182-216.

²² In *Cahiers de la Torpille* 4 (Paris: Éditions Kimé, March 2000), 116-118.

²³ For instance: originally published as "Anti-phénoménologie," in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* 194:2 (2004), 211-224; "Theory is Waiting," with a translation by Ray Brassier, in *Collapse: Philosophical Research and Development*, Volume VI, ed. Robin Mackay (Falmouth: Urbanomic, 2010), 477-479, republished as "Tract(atus) 23: Theory is Waiting" in *Identities: Journal for Politics, Gender and Culture* 15 (1-2) (2018), 104-111, with translations from Ray Brassier (English), Juan Pérez Agirregoikoa (Spanish), and the Museum of Contemporary Art in Antwerp or MuKHA (Dutch). "Proletarian

reader must chart a new course without that theoretical tourism and voyeurism involved, without that X-marks-the-spot attitude expecting a treasure to be found. Instead, read Grelet's concision:

Lean on the abyss. Do not start from the world, even from its nullity as nihilism does, in order to detach yourself from the world. Inscribe the consistency of rebellion in the very void itself, in the very radical inconsistency to which the human holds, lose yourself in it—for otherwise the world will always have won by serving as a support for that which refuses it. And the abyss, it grows by devouring itself. It is a matter of working flush with the abyss. Of failing: of holding fast to the real, not yielding to reality.²⁴

I agree with Grelet that non-philosophy is another philosophy: a human philosophy. There is some sense of redemption in this type of philosophy, to be redeemed by people who do not need it to be who they are, to no longer have their essence be defined by philosophy. Yet, if philosophy *tout court* is the world, the world-form par excellence, what happens to non-philosophy following the angelic blaze of the aleatory gnostic can(n)on or the TNT (*transcendance non-thétique*)? Is non-philosophy unable to be a finis terre because of its status as a four-headed counter-philosophy, hypo-philosophy, anti-philosophy and (human) philosophy? Is even the cretinous idea of a "human world" that is not of *this* world a semblant?

The "[...] radical independence from philosophy" or "[...] the] sovereign traversal of all philosophy"²⁵ in the form of

Gnosis," trans. Anthony Paul Smith, *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities* 19.2 (June 2014), 93-98.

²⁴ *Theory of the Solitary Sailor*, 75.

²⁵ *Ibid*, 78.

anti-philosophy is issued from the same declaration that it is right to rebel against philosophers. But the charted course, its destination, is elsewhere than in a philosophy that would present itself as human and elsewhere than in a human science that knows the nothing but human. It is the rigorous gnosis within people, the people as they are, the people who are a gnosis, the subjective that non-philosophy steers closer to in anti-philosophy. The objective, in the form of the organon that is no longer reducible to a prosthetic as with the back of the hand,²⁶ a finisterre that makes it *gnostic* – that’s what is missing. The solitary sailor is not the non-philosophically desired new figure of man: the superposition of the water-fish or the immanent swimmer.²⁷ At least on the surface of the sea with his boat, the free man will always cherish it.²⁸ It is a hope that the compactness of this short anti-book blows a gust towards the independence from this world, for us to take flight from it with these wings, for us to know that we may be in it, but we are not of it.

²⁶ François Laruelle, *A Biography of Ordinary Man: On Authorities and Minorities*, trans. Jessie Hock and Alex Dubilet (Cambridge: Polity, 2018), 119-121; *Une biographie de l’homme ordinaire: des Autorités et des Minorités* (Paris: Aubier, 1985), 131-133.

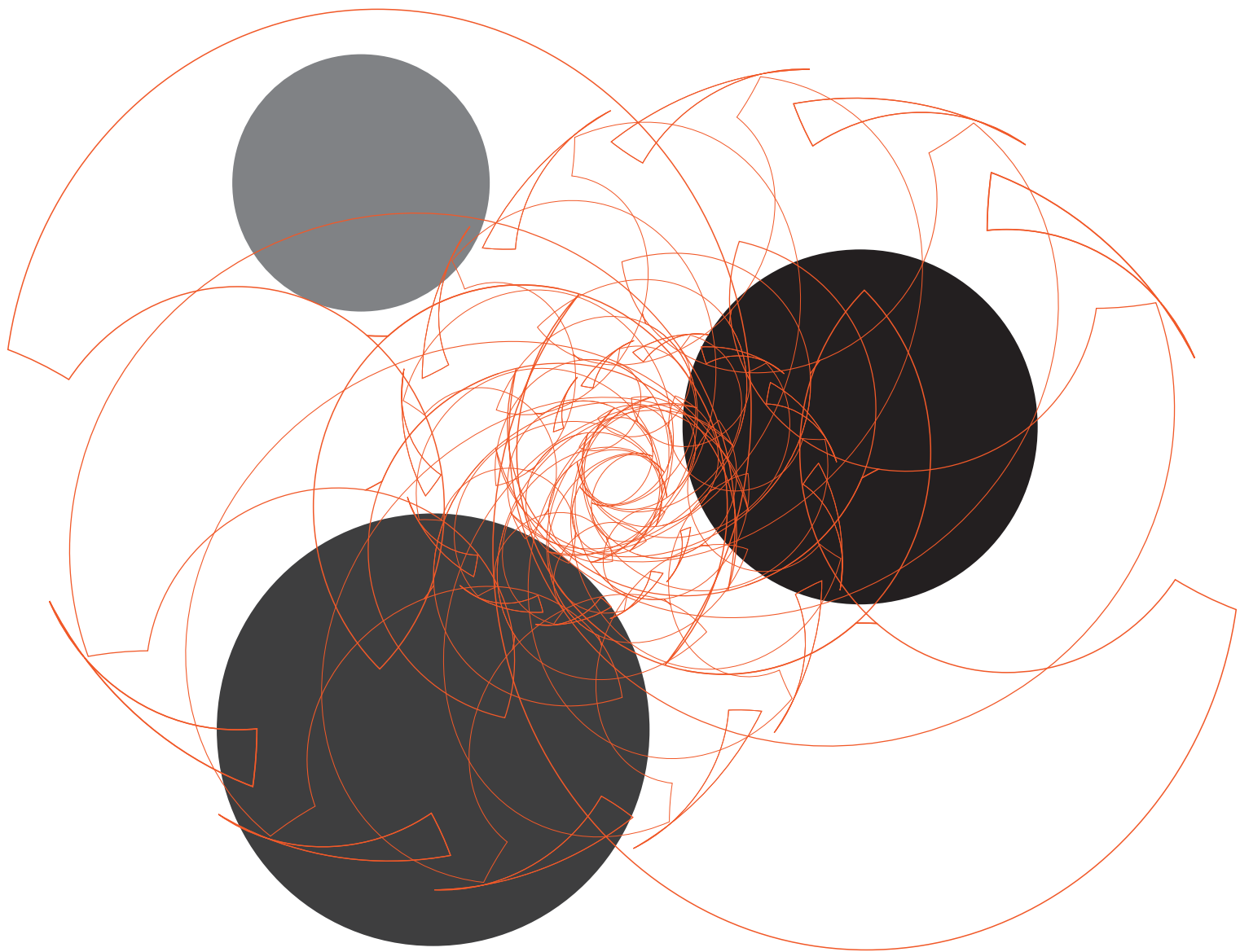
²⁷ François Laruelle, “The Tsunami and the Myth of the Water-Fish,” trans. Jeremy R. Smith, *Oscillations: Non-Standard Experiments in Anthropology, the Social Sciences, and Cosmology* (2021) < <https://oscillations.one/Assets/Publications/The+Tsunami+and+the+Myth+of+the+Water-Fish+-+A+Short+Essay+on+Fantastic+Zoology%2C+to+Add+to+Borges+and+Schr%C3%B6dinger> >; “Le tsunami et le mythe du poisson-eau : Petit essai de zoologie fantastique à ajouter à Borges et Schrödinger,” in *Philo-Fictions: La revue des non-philosophies* 2 (2009), 7-15.

²⁸ Charles Baudelaire, “L’homme et la mer,” *Les Fleurs du Mal*.

Идентитети: Списание за политика, род и култура
(ISSN 1857-8616)

Издавач: Институт за општествени
и хуманистички науки, Скопје

„20 Октомври“ бр.8 / 2 кат, 1000 Скопје
Република Северна Македонија
тел.: +389 2 3113 059
www.isshs.edu.mk
e-mail: info@identitiesjournal.edu.mk
www.identitiesjournal.edu.mk



www.isshs.edu.mk
www.identitiesjournal.edu.mk