

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 автомација 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 заплнета (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 бинарноста 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.