

Катерина
Колозова

**Бунтот на голиот живот:
Концептот за животот
и неговото политичко
значење кај Спиноза,
Агамбен и Батлер**

**1. Спинозовски увод: Хибристичната суштина
на човештвото**

Поради неговата експресивност која суштински му припаѓа, спинозовскиот нагон за самоодржување може да се дефинира како интензивен, додека интензитетот се дефинира со бесконечност (Deleuze 1990). Во склад со иманентноста што го дефинира (нагонот за бескрајност), самоодржувањето е престапничко или хибристичко. Имено, ако човечкото тежнеење (*appetitio*) се состои од неопходната склоност кон бескрајна моќ на постоење, и ако бескрајноста го носи белегот на бесмртноста (или боголикото постоење), или ја обележува, т.е. ја дефинира бесмртноста (односно го обележува тоа боголико постоење), може да се заклучи дека човечкото постоење е хибристично. Тоа е вродена склоност на конечното битие, кое *секогаш веќе* учествува во Бескрајноста, бескрајно да си ја зголемува Желбата („свесното чувство“ на Спиноза) за усовршување на животот, односно, за живот што нуди што е можно поцелосна и понегибната состојба на задоволство.

Во еден спинозовски универзум, совршенството се остварува во заедница на човечки (и на други живи)

Katerina
Kolozova

**Sheer Life Revolting:
The Concept of Life
and Its Political
Meaning in Spinoza,
Agamben and Butler**

**1. A Spinozian Intro: The Hubristic Essence
of Humanity**

By virtue of expression intrinsic to it, Spinozian conatus of self-preservation can be defined as intensive whereas the latter, i.e., intensity, is defined by infinity (Deleuze 1990). In accordance with the immanence that defines it (the conatus of infinity), self-preservation is transgressive or hubristic. Namely, if human “appetite” consists in the necessary tendency toward an infinite power of existence, and if infinity bears the mark of – or gives mark to, i.e., defines – immortality (or godlike existence), we can conclude that human essence is hubristic. It is an inherent tendency of the finite being, *always already* participating in the Infinity, to endlessly increase its Desire (Spinoza’s “conscious emotion”) for perfection of life, that is, for a life that offers as complete and as undisturbed as possible state of pleasure.

In a Spinozian universe, perfection is achieved within a community of human (and other living) beings.

суштества. Совершенство, или состојбата на целосно задоволство зависи од нашата вродена меѓусебна поврзаност со другите. Замислата дека другите страдаат ни влијае врз сопствената благосостојба, врз сопствената состојба на задоволство, објаснува Спиноза (*E III, 30p.*). Замислувањето (*imaginatio*), според Спиноза, има образувачка улога во однос на умот, додака умот *секогаш веќе* во себе го вклучува чувството (Lloyd 1996: 53-58). Оттука, човечката единка сака, во и преку замислувањето, да го „исклучи постоењето“ од сето она што на другите им предизвикува тага (Lloyd 1966: 76). Стремежот кон „исклучување од постоењето“ на она што раѓа болка и тага во животот, кој отсекогаш и онака е неразделен од животите на сите живи суштества, ѝ е вроден на човечката суштина – на „гладта“ за одржување на (и во) животот (Spinoza *E III 29p, 30, 30p.*).

Оттука, може да се изведе заклучокот дека противењето (или критиката на) сè она што го нагрizuва животот со негативност му е вродено на нагонот (за самоодржување) на Спиноза. Занимавањето со спротивноста меѓу Доброто и Злото, себепоставувањето во однос на таа спротивставеност, изгледаат се сочинители на самоодржувањето, и обратно. Критиката е во битта на самоодржувањето. Револтот изгледа извира од чисто искусственото, речиси предјазичното, стојалиште на суштото самоодржување, од немата состојба на просто преживување.

Ако се изведе уште една импликација од оваа теза, може да се рече и дека потребата животот да биде што е можно понезагаден со болка го тера поединецот да внесува промени во општеството. Имено, за да може да си ја зголеми моќта за дејство, поединецот се труди во организираната мрежа на меѓучовечки односи да внесе за животот благотворни промени.

Perfection or the state of total pleasure depends on our constitutive interrelatedness with the others. Imagining the others suffer affects our own wellbeing, our own state of being-in-pleasure, explains Spinoza (*E III, 30p.*). Imagination, according to Spinoza, has a formative role in relation to mind whereas the latter *always already* integrates emotion (Lloyd 1996: 53-58). Therefore, the human individual wishes to “exclude the existence” – in and through imagination – of whatever affects the others with sadness (Lloyd 1996: 76). Striving toward the “exclusion of existence” of what brings about pain and sadness in one’s life, always already inextricable from the lives of all living beings, is immanent to human essence – immanent to the “appetite” for preserving (in) life (Spinoza *E III 29p, 30, 30p.*).

Consequently, one could infer that opposition to (or critique of) all that corrupts life with negativity is immanent to Spinoza’s conatus (of self-preservation). Concern with the opposition between Good and Bad, positioning oneself in terms of this opposition seem to be constitutive of self-preservation, and *vice versa*. Critique is at the heart of self-preservation. Revolt seems to stem from the purely experiential, almost pre-linguistic stance of sheer self-preserving, from the mute stance of merely surviving.

Inferring one further implication of this thesis, one might say that the need to maintain life as little as possible corrupt by pain urges the individual to introduce change in society. Namely, in order to be able to increase his/her power of activity, the individual seeks to introduce beneficial, life-increasing change in the organized network of interpersonal relations.

Ваквата логика на изведуваче вреди само во однос на активните и свесни чувства, т.е. на желбата. Страстите се пасивни (Spinoza *E III 56*). Страстите, во спинозовска смисла на зборот, се реактивни чувства на кои им недостигаат замисла (*imaginatio*) и разум (*ratio*) благодарение на кои би вовеле промена (*E III 49p, 56, 58*). Пасивните чувства не се желба за какви-годе промени освен за реактивни преврати – производи на *resentiuntur*. Впрочем, во еден спинозовски универзум, страстите воопшто не се желби. Желбата, во спинозовска смисла на зборот, е свесно и активно чувство (Spinoza *E III 9, 49, 49p, 58p, 1def., 1def.exp., “General Definition of the Emotions”*). Страстите се спротивни на активните чувства (Spinoza *E IV 23, 23p, 24, 24p, 33, 33p, et alibi*). Тие се производ на пасивната подложеност на задоволства и болки предизвикани однадвор (*E III 57p, General Definition of the Emotions*).

Можноста од бескраен вишок на „глад“ (*appetitus*) создава визија за иманентно хибристично Човештво. Сепак, во хипотетичниот апсолутно слободен свет на Спиноза, во неговата утопија на активни (свесни) чувства, конфликтот би бил невозможен. Она кон што сите се стремат, заедно со желбите што произлегуваат од „соодветни идеи“ (*E II, def. 4*), е благосостојба. „Доброто“ е нешто што иманентно извира од бескрајната моќ за постоење која конечните битија ја добиле како потенцијалност. „Доброто“ никогаш не е надворешно, никогаш не е нешто што му припаѓа на некој надворешен ентитет или тело што човек би се стремел да го добие лишувајќи го од него друго тело. Ова е неминовна импликација од тезата на Спиноза за „вистинската природа“ на сите конечни битија како модална суштина која учествува во особините на бесконечната Природа или на Бога. Меѓутоа, според Спиноза, во смисла на спротивноста

This logic of inference is valid only with reference to the active and conscious emotions, i.e., to desire/s. Passions are passive (Spinoza *E III 56*). Passions, the in Spinozian sense of the word, are re-active emotions lacking in imagination and reason in order to introduce change (*E III 49p, 56, 58*). Passive emotions are not desires for any sort of change except re-active reversals – products of *ressentiment*. In fact, in a Spinozian universe, passions are no desires at all. Desire, in the Spinozian sense of the word, is a conscious and active emotion (Spinoza *E III 9, 49, 49p, 58p, 1def. 1def.exp., “General Definition of the Emotions.”*) Passions are contrary to active emotions (Spinoza *E IV 23, 23p, 24, 24p, 33, 33p, et alibi*). They are the product of being passively subjected to external inflictions of either pleasure or pain (*E III 57p, General Definition of the Emotions*).

The possibility of infinite excess of “appetite” gives rise to a vision of an immanently hubristic Humanity. Still, in Spinoza’s hypothetical world of absolute freedom, in his utopia of active (conscious) emotions, conflict would be impossible. What everyone strives for, accompanied by desires formed by “adequate ideas” (*E II, def. 4*), is well-being. The “good” is something immanently originating from the infinite power of being that is given as potentiality to the finite beings. “Good” is never external, never something possessed by an external entity or body that one would strive to acquire by way of dispossessing of it that other body. This is a necessary implication of Spinoza’s thesis about the “true nature” of any finite being as a modal essence participating in the attributes of infinite Nature or God. Whereas, as far as the good/evil opposition is concerned, according to Spinoza, it does not exist in itself. Good and evil are always already relationally determined.

добро/зло, таа не постои сама по себе. Доброто и злото се и онака секогаш односно утврдени.

Затоа, отсега под „добро“ ќе го подразбирам она за што со сигурност знаеме дека е средство со кое повеќе ќе се доближиме до оној вид човечка природа што сме си го зацртале; под „лошо“ ќе го подразбирам она за што со сигурност знаеме дека ни пречи да се доближиме до споменатиот вид (Spinoza *E IV Preface*).

Меѓутоа, има две нешта за кои Спиноза тврди дека се добри или лоши *сами по себе*:

Задоволството, само по себе, не е лошо, ами е добро. Доказ: задоволството е чувство благодарение на кое телесната моќ за дејство се зголемува или се потпомага; болката е чувство поради кое телесната моќ за дејство се смалува или попречува, па затоа задоволството е добро само по себе, итн. Q.E.D. (*E IV, 41*)

Подложени на страстите (*E IV, 4c*), на реактивните чувства на пасивноста (*E III, def.3nb*) кои исходуваат со смалена моќ на постоење, конечните човечки суштества можат да бидат извор и на злото и на лошото (на сето она што е неблагоприятно за нашето постоење и за постоењето на ближниот). Второво може да содржи потенцијал да го претвори светов во постоење според една хобсовска визија (Spinoza *E IV 34, 34p, 34n*). Затоа, Спиноза тврди дека е потребен облик на контрола, заснован врз разумот (*E IV, 35, 35p, 35c1, 35c2, 35n*).

Обликот што ја трга можноста од хаотичен и насилан свет со кој ќе владеат напливи страст, според Спиноза, е Државата. Институционално наметнатите норми и вредности, како и законите со казна, заедно со средствата за спроведување, се „изум“ на умереноста, на контролата не врз можниот вишок од животен интензитет – зашто нема таква опасност – туку

In what follows, then, I shall mean by “good” that, which we certainly know to be a means of approaching more nearly to the type of human nature, which we have set before ourselves; by “bad,” that which we certainly know to be hindrance to us in approaching the said type. (Spinoza *E IV Preface*)

However, there are two things that Spinoza claims are good and bad *per se*:

Pleasure in itself is not bad but good: contrariwise, pain in itself is bad. Proof. – Pleasure is emotion, whereby the body’s power of activity is increased or helped; pain is emotion, whereby the body’s power of activity is diminished or checked, therefore pleasure in itself is good, &c. Q.E.D. (*E IV, 41*)

Being subjects to passions (*E IV, 4c*), to the re-active emotions of passivity (*E III, def.3nb*) resulting in a lessened power of existence, finite beings of mankind can be the source of evil or bad (all that which is not beneficial to our own or our neighbor’s being). The latter may contain potentiality for a world to come according to the Hobbesian vision (Spinoza *E IV 34, 34p, 34n*). Hence a Form-of-Control is required, based on reason, claims Spinoza (*E IV, 35, 35p, 35c1, 35c2, 35n*).

The Form that suspends the possibility of a chaotic, violent world ruled by fluxes of passion, in Spinoza’s view, is the State (*E IV, 37 n2*). Institutionally imposed norms, values as well as threats of punishment, accompanied by means of enforcement are the “invention” of moderation, of control over the possibility not of excess of intensity of life – since no such danger exists – but of passions.

врз можните страсти. Оттука, Спиноза повикува на почитување на законите на Државата и се повикува на нужноста од нормализација (*E IV, 37, 40*).

Сепак, би рекла, ова е формално тврдење. Со други зборови, Спиноза инсистира дека е нужно да има облик на контрола врз страстите на човештвото, а тој облик се вика „Држава“. Но, нема зошто да се мисли дека второво подразбира оти секоја држава, или конкретната држава во конкретната доба кога живеел Спиноза, е идеална. Етиката на Спиноза е “*ordine geometrico demonstrata*”. Дискурсот му е апстрактен, а терминологијата формална (или генеричка), па такво е и тврдењето за Државата (како и сите други искази за другите примери на опишливо општествениот човеков живот). Неговото залагање за почитување на „Државата“ е само застапување на структурната или формална нужност на инстанцата Закон (*E IV, 37 n2, E IV, 40*) и/или на постоење на организирано општество во кое се спроведуваат закони.

Во таа смисла, ставот 40 во четвртиот дел од неговата *Етика* може да се чита двосмислено, односно и како формален исказ за неопходноста на Законите со кои се внесува и крепи слогата меѓу поединците, и како потенцијално револуционерен повик:

Сè што му погодува на човековиот општествен живот или ги тера луѓето да живеат во слога, корисно е, а сè што внесува неслога во Државата е лошо.

Ако Државата е устроена на начин што внесува значителна неслога, несразмер на задоволство и болка, и несразмерно тишти еден нејзин дел, и предизвикува нерамнотежа, а со тоа и болка за целата граѓа на општеството – тогаш бива човек да

Accordingly, Spinoza calls upon respecting the laws of the State and invokes the necessity of normalization (*E IV, 37, 40*).

Still, I would argue, this is a formal claim. In other words, Spinoza insists on the necessity of a form of control over the passions of humanity, and that form is called a “State.” Yet, there is no reason to think that the latter implies that each state is – or that the concrete state of the concrete epoch in which Spinoza lived was – ideal. Spinoza’s ethic is “*ordine geometrico demonstrata*.” His discourse is abstract and the terminology is formal (or generic) and so is the claim about the State (just as all the other statements referring to other instances of the palpably societal human life). His advocating respect for the “State” is simply arguing for the structural or formal necessity of the instance of the Law (*E IV, 37 n2, E IV, 40*) and/or for an organized society of enforced laws.

In this respect, proposition 40 of the Part IV of his *Ethics* could be read in a double sense, as both a formal enunciation about the necessity of Law that introduces and sustains harmony among individuals and a potentially revolutionary call:

Whatsoever conduces to man’s social life, or causes men to live together in harmony, is useful, whereas whatsoever brings discord into a State is bad.

If a State is organized in a way which introduces a considerable lack of harmony, disproportion of pleasure and pain, an asymmetric extent of pain to a part of it causing imbalance and, hence, pain to the entire structure of society – then, one is called upon to re-evaluate all

ги преиспита сите вредности и да внесе коренити промени во општеството.

2. Сушт живот: Политичкиот суверенитет во предјазичниот свет

Во *Хомо сакер* (*Homo Sacer*, 1998), Џорџо Агамбен (Giorgio Agamben) изложува едно родословие на концептот на политичкиот суверенитет; имено, на оној што ѝ припаѓа на европската цивилизација. Почнувајќи со древниот Рим, родословието на Агамбен за европското културно изумување на политичкиот суверенитет овозможува едно откритие кое е пресудно за аргументот што го изнесуваме тука. Ќе се обидеме да покажеме дека родословието на Агамбен за поимот на политичкиот суверенитет ја расплетува иманентно предискурзивната подлога на второво. Имено, неговата анализа, поконкретно во *Хомо сакер*, покажува дека суверенитетот се темели врз основоположниот чин на жртвувањето на „голиот живот“. Тоа е изворната жртвена институција која претставува воведение во и на (европската) цивилизација. Самиот живот, суштиот живот определен преку неговата телесност и безгласниот напор да се остане во живот, мора да се убие на жртвеник за да се преобрази во *еикон*, во слика и лингвистички знак, за да стане политички универзум.

Во секој случај, светиот живот не може да постои во човековиот град: за преживеаниот верник, замислениот погреб дејствува како заменско исполнување на посветата што му го враќа поединецот на нормалниот живот; за царот, двојниот погреб овозможува да се залепи за светиот живот, кој мора да се збере и обожава во апотеозата; на крајот, кај хомо сакер пред нас се исправа исталожен и сушт живот што веќе не може да се ситни, кој мора да се исклучи и изложи на смрт од која не ќе можат да го избават ниеден обред и ниедно жртвување (Agamben 1998: 100).

values, called upon introducing fundamental change into society.

2. Sheer Life: Political Sovereignty in a Pre-Linguistic World

In *Homo Sacer* (1998), Giorgio Agamben proposes a genealogy of the concept of political sovereignty, namely of the one pertaining to the European civilization. Beginning with Roman Antiquity, Agamben's genealogical account of the European cultural invention of political sovereignty enables a discovery which is of critical importance for the argument we are making here. We will attempt to demonstrate that Agamben's genealogy of the notion of political sovereignty unravels the immanently pre-discursive grounding of the latter. Namely, his analysis, more specifically in *Homo Sacer*, shows that sovereignty is based upon the founding act of sacrifice of "bare life." This is the primal sacrificial institution which represents initialization into and of (European) civilization. Life itself, sheer life defined by its physicality and voiceless labor of staying-in-life, has to be sacrificially killed in order to be transformed into an *eikon*, into an image and a linguistic sign, in order to constitute a political universe.

In every case, sacred life cannot dwell in the city of men: for the surviving devotee, the imaginary funeral functions as a vicarious fulfillment of the consecration that gives the individual back to normal life; for the emperor, the double funeral makes it possible to fasten onto the sacred life, which must be gathered and divinized in the apotheosis; for homo sacer, finally, we are confronted with a residual and irreducible bare life, which must be excluded and exposed to a death that no rite and no sacrifice can redeem. (Agamben 1998: 100).

И навистина, тој „исталожен и сушт живот што веќе не може да се ситни, кој мора да се исклучи и изложи на смрт“ не можат да го избават ниеден обред и ниедна жртва. Суштиот живот е токму она што се жртвувало во име на Симболното. Тој е неопходниот предмет на жртвата за да се воспостави „Светот“. „Суштиот живот“ на *хомо сакер* или на средновековниот крал е жртвеното животно, организмот, телото што мора да се жртвува за да настане политичкиот универзум. Тоа е Реалното што мора да се поништи за на негово место да дојде Знакот. За да може да се создаде Означителот на Суверенитетот, мора да се жртвува суштиот живот на политичкиот субјект кој го отелотворува Суверенитетот: тоа може да биде овоплотениот живот на кралот или на граѓанинот/граѓаните (= „нацијата“). Како што покажува Агамбен, уште од древната римска доба – а, имајќи ја на ум институцијата *фармакон* (*pharmakon*), би рекла и уште од древна Грција – до глобализираното европско изумување на современата национална држава, политичкиот суверенитет се реализирал единствено врз основа на дереализацијата на отелотворениот живот на неговите субјекти. Животот како тело, животот како пулсирачки дармар од крв, каков што е организмот на човечкото животно, мора да се поништи за да може на местото што го упразнило заминатото Реално да се појави Означителот на Суверенитетот. Второво е Означителот што ќе ја овозможи преобразбата на суштиот живот во чисто (политичко) Значење. За да има значење човечкиот живот, животот во најкоренита смисла – како сушт живот или живот-и-ништо-друго – мора да се избрише. Но, процесот на бришење и онака *никогаш* не успева да се изврши без остаток. Остатокот што секогаш му бега на процесот на означување е суштиот живот – токму она што првенствено требало да се засити со значење.

Indeed the “irreducible bare life which must be excluded and exposed to death” cannot be redeemed by any rite or sacrifice. Bare life is precisely what has been sacrificed in the name of the Symbolic. It is the necessary subject to sacrifice so that “the World” is established. The “bare life” of a *homo sacer* or of the medieval king is the sacrificial animal, the organism, the body that ought to be sacrificed in order for the political universe to come into being. It is the Real that must be annihilated for the Sign to arrive in its place. In order for the Signifier-of-Sovereignty to be produced, the bare life of the political subject that embodies the Sovereignty has to be sacrificed: it may be the embodied life of a king or of the citizen/s (= “the nation”). As Agamben shows, from Roman Antiquity – and, referring to the institution of *pharmakon*, I would say from the Greek Antiquity – to the globalized European invention of the modern nation-state, political sovereignty is realized only on the basis of derealization of the embodied life of its subjects. Life as body, life as the pulsating bloody mess that the human animal’s organism is has to be annulled for in that void left behind by the departing Real the Signifier of Sovereignty to emerge. The latter is the Signifier that will enable the transformation of bare Life into pure (political) Meaning. In order for human life to possess meaning, life at its most radical – as bare life or nothing-but-life – must be effaced. The process of effacement, however, *always already* fails to be executed without a remainder. The remainder that always eludes the process of signification is bare life – precisely that which should have been saturated with meaning in the first place.

Политичкото (во европската цивилизација) било само незапирлив процес на сигнификација на животот во својата коренита иманентност (живот во неговиот аспект на Реалното) – бескраен процес на *веќе и онака* неуспешно кротење на Зловесното во Животот преку Значењето. Денес е јасно дека во средиштето на Политичкото се контролата и експлоатацијата – *шранцендирањето* на „биолошкото“.

Факт е дека една иста афирмација на голиот живот, во буржоаското општество, води до надреденост на приватното над јавното и на поединечните слободи над колективните должности, додека, пак, во тоталитарните држави, станува решавачки политички критериум и типично подрачје на суверените одлуки. И само благодарение на тоа што биолошкиот живот и неговите потреби станале *политички* пресуден факт, возможно е да се сфатат инаку несфатливата брзина со која парламентарните демократии во дваесеттиот век успеаја да станат тоталитарни држави и подеднакво несфатливата брзина со која овоековните тоталитарни држави успеаја, речиси без застој, да се преобратат во парламентарни демократии. Во обата случаи, тие преобразби настанале во контекст каде веќе од поодамна политиката се претворила во биополитика и во кој единственото вистинско прашање што требало да се разреши било кој облик на устројство најмногу би и одговарал на задачата да се обезбеди нега, контрола и користење на суштиот живот. (*Homo Sacer* 121-122)

Во древната доба, и во римската и во грчката, токму животот во својата сушност – како плотта, животното или „биолошкото“ – моралда се жртвува (да се жртвува со убиство) за да се појави политичкиот поредок. Во древна Грција, крвното жртвување, *хиереиата* (ἐνάγισμα), го имало за цел токму крепењето на *полисои*. Токму на олимписките богови им се принесувале *хиереи* (Burkert 1983, *passim*; Burkert 1977, *passim*). А олимписките богови го претставувале,

The political (of the European Civilization) has been but an incessant process of signification of life in its radical immanence (life-in-its-aspect-of the Real) – an endless process of an always already failed process of taming the uncanny of Life by way of Meaning. Today, it is clear that the Political is about controlling, exploiting – *transcending* the “biological.”

The fact is that one and the same affirmation of bare life leads in, in bourgeois democracy, to a primacy of the private over the public and of individual liberties over collective obligations and yet becomes, in totalitarian states, the decisive political criterion and the exemplary realm of sovereign decisions. And only because biological life and its needs had become the *politically* decisive fact is it possible to understand the otherwise incomprehensible rapidity with which twentieth-century parliamentary democracies were able to turn into totalitarian states and with which this century's totalitarian states were able to be converted, almost without interruption, into parliamentary democracies. In both cases, these transformations were produced in a context in which for quite some time politics had already turned into biopolitics, and in which the only real question to be decided was which form of organization would be best suited to the task of assuring the care, control, and use of bare life. (*Homo Sacer* 121-122)

In Antiquity, both Roman and Greek, it has been life in its bareness – as the body, the animal, or the “biological” – that had to be sacrificed (sacrificially killed) for the political order to emerge. In Ancient Greece, the purpose of the blood sacrifice, the *hiereia* (ἱερεῖα) is precisely the maintenance of the *polis*. It is to the Olympic gods that the *hiereia* are offered (Burkert 1983, *passim*; Burkert 1977, *passim*). And the Olympic gods represent, install and maintain order. The *enagisma* (ἐνάγισμα), on the

востоличувале и крепеле поредокот. Од друга страна, *енагисма* (ἐνάγισμα), односно принесувањето вино, мед, вода, сушено овошје и летина, секогаш им било наменето на мртвите и на адските божества (Alexiou 2002: 9-10, 16, 32; Mouliner 1950: 209, 210, 73, 111, 80-81, 109). *Хиереиа* секогаш се сведува на *холокаустиос* (ὀλόκαυστος) – палење на жртвата, на мртвото животно кое, во митологијата, може да биде и човек. Тоа е чиста, незагадена и незагадувачка жртва – таа ги носи светлината и разумот, логосот и полисот. Тоа е жртва на поништување, збришување, пеплосување на крвавиот дармар од биолошки живот. Врз одарот на чистото значење што останува по согорувањето на жртвено убиениот овоплотен живот, се гради Логосот кој му е еднаков на Полисот. (Vernant 1982: 50).

Енагисма, односно принесувањето течности и храна за мртвите и за божествата на смртта што обично го вршеле жени, се поврзувало со закопот и тажачките обреди кои по дефиниција се поврзуваат со загадување и валкање (Alexiou 2002: 10). Поимот *енагисма* (ἐνάγισμα) е изведен од зборот *агос* (ἄγος), чие значење е запрепастувачко валкање, негативно табу, морална гадост што произлегува од злостор. (Liddell-Scott 1968; Parker 1983: 5, 18, 322-23). Спротивното значење содржано во зборот *хагнос* (ἄγνός), свето и чисто, е изведено од зборот *агос* (ἄγος), исто како и *енагисма*, збор што значи морално богобојазно принесување жртви на (хтонските) божествени сили (Mouliner 1950: 9, 16).

Јасно е дека постои противречност во поимот за светост што се содржи во зборот *хагнос* (ἄγνός). Оваа противречност произлегува од фактот дека *хагнос* е изведенка од *агос* (ἄγος) или *хагос* (ἄγος), кој се однесува на конкретен тип валкање и престап. Второво се поврзува со допирањето мртво тело или со допирот со ужалените, со раѓањето или допирот со луѓето во

other hand, the offerings of wine, honey, water, dried fruits and crops, is always intended for the dead and the infernal goods (Alexiou 2002: 9-10, 16, 32; Mouliner 1950: 209, 210, 73, 111, 80-81, 109). The *hiereia* always yields into a *holocaustos* (ὀλόκαυστος) – burning of the sacrificed, dead animal that can be, in the mythology, also human. This is a clean, unpolluted and non-polluting sacrifice – it brings in the light or reason, the logos and the polis. This is a sacrifice of annihilation, effacement, burning to the ashes of the bloody mess of the biological life. Upon the plane of pure meaning that is left behind after the incineration of the sacrificially killed embodied life, Logos that equals Polis is built (Vernant 1982: 50).

The *enagisma*, the offerings in liquids and food to the dead and to the gods of death, normally performed by women is related to burial and mourning rituals that are by definition related to pollution and defilement (Alexiou 2002: 10). The term *enagisma* (ἐνάγισμα) is derived from the word *agos* (ἄγος) which means defilement that is owe-provoking, a negative taboo, moral pollution that is the result of crime (Liddell-Scott, 1968; Parker 1983: 5, 18, 322-23). The opposite meaning contained in the word *hagnos* (ἄγνός) – sacred and pure – is derived from the word *agos* (ἄγος); and so is *enagisma*, a word which means moral, god-observing practice of due sacrifice to the (chthonic) divine powers (Mouliner 1950: 9, 16).

Clearly there is ambivalence in the notion of sacred which is contained precisely in the word *hagnos* (ἄγνός). The ambivalence in question consists in the fact that *hagnos* (ἄγνός) is derived from the *agos* (ἄγος) or *hagos* (ἄγος) which refers to a specific type of defilement and transgression. The latter relates to being in touch with a dead body or being in touch with those affected by

чиј дом имало рожба, со сквернавењето храмови и кршењето на големите табуа како родосквернавењето, убиството и убивањето на сопствените родители. Со други зборови, валкањето во *(x)agos* се поврзува со престапувањето на границите што ја дефинираат цивилизацијата, со прегазувањето на цртите кои го исклучуваат сето она што ги дестабилизира разумот и поредокот (т.е. воспоставената нормалност).

(X)agos, всушност, се однесува на престапувањето на границите на разумот, на Законот, на полупросирното Трансцендентно – зачекорувањето отаде прагот на Значењето и на Поредокот. Хаос навира кога ќе се поматат границите кои ги гарантира придржувањето кон табуата. До дестабилизирање на границите што го крепат Законот и Симболниот Поредок доаѓа поради близината или допирот со „биолошкото“ – или како резултат на Стварното – на Животот во погребни, венчални и родилни прилики. Обредите за бележење и разбирање на трите видови настани, односно постапките на впишување во Симболното, ја имаат речиси истата структура и терминологија за именување на деловите на својата структура (Rehm 1994: 22ff). На пример, зборот *kêdeia* значи и погреб и здружување (низ брак) и родителство, додека *kêdeuô* значи средување невеста или мртовец, но и склучување сојуз преку брак (Alexiou 2002: 10). Погребот, венчавката и раѓањето се пригоди на непосредна средба со она што секогаш веќе ѝ бега на симболизацијата – што раѓа и стравопочит и грозење, што е на границата на насилството и крвавата бруталност на почнувањето и окончувањето живот.

Она што не може да се симболизира е тоа што непосредно учествува во Зловесното, во Реалното; Погледот кон тој „Свет отаде замислата (*imaginatio*)“, во кој нема Јазик, ниту Знак, ниту *Eikon*, предизвикува парализирачка стравопочит. Тоа е стојалиш-

mourning, to giving birth or being in touch with members of a household where a birth took place, to violating temples and to braking of the great taboos of incest, murder or parricide. In other words, the defilement of *(h)agos* is related to the transgression of the boundaries that define civilization, stepping across the lines of exclusion of everything that destabilizes sense and order (i.e., the established normality).

(H)agos is, in fact, about transgressing the boundaries of reason, of Law, of the translucent Transcendental – stepping across the threshold of Meaning and Order. Chaos is provoked by the blurring of boundaries that are guaranteed by the observance of taboos. Destabilization of the boundaries that ground the Law and the Symbolic Order takes place as the result of closeness to or being in touch with the “biological” – or of the Real – of Life in occasions of funeral, wedding and birth. The rites – i.e., the practices of inscription into the Symbolic – of marking and making sense of the three types of events have virtually the same structure and terminology to name the components of the structure (Rehm 1994: 22ff). For example, the word *kêdeia* means both funeral and alliance (through marriage) and parenthood, whereas *kêdeuô* means to tend a bride or a corpse but also to establish an alliance through marriage (Alexiou 2002: 10). Funeral, wedding and birth are instances of direct encounter with that which always already escapes symbolization – which provokes owe and disgust at the same time, which is on the border of violence and the bloody brutality of beginning and end of life.

The un-symbolizable is that which participates directly in the Uncanny, in the Real; the Glance at this “World-beyond-Imagination,” in which there is no Language, no Sign or *Eikon*, inspires a paralyzing owe. It is that stance of staring into the bare eye of full reality. It is the blinding

тето од каде човек се всира право во очите на суштата стварност. Тоа е заслепувачкиот поглед во Реалното – состојба во која сигнификацијата е попушта, *ипонос* што може да го населат само божества. Ете зошто во грчкото сликарство (на вази) Дионис или Горгона или човек лишен од разум (на пр. некој пијан) секогаш се сликаат ан-фас, додека нормалното прикажување е во профил (Vernant 1990; Vernant 1995). Ова за смртниците недостижно царство и подрачје кое никогаш не го огреала светлината на разумот, ова место-неместо, во грчката религија обично е место на мртвите, на хтонските богови и на богот на престапот, Дионис. И токму на тие божествени сили им се принесуваат *enagismata*, додека крвните жртви, т.е. *hiereiea* си се резервирани за олимписките богови. И вториве со стравопочит се соочуваат со овој дел на божественото. Средиштето на древна Грција, како што нè потсетува Буркерт, е каменот Омфал во Делфи, а тоа е место на либации, т.е. на принесување *enagismata* (Burkert 1977: 125).

Агамбена го збунува двојната смисла на поимот „*sacer*“ во случајот на римската верско-политичка институција „*homo sacer*“. (Agamben 1998: 71-74). *Homo sacer* е човек жигосан со загаденост поради престапувањето на границите на човештвото кои ги утврдила божествената власт: кога сторил злостор што подразбира прекршување на некое табу (како на пример убиство), тој стапнал во подрачје што може да им припаѓа само на боговите. Го изгнасило светото што е недостапно, неизустливо и немислимо. Престапувањето на границите на човечкото и изгнисувањето преку допир со царството на божественото е највисокиот облик на злосторство и загадување, бидејќи светото е *adyton*-от или *abaton*-от, недостапното, и *arrheton*-от, неизустливото (Burkert 1977: 403). Оној што ќе го добие статусот „*homo sacer*“ се загадил со злосторот престапување во

gaze into the Real – the instance where signification fails, a *topos* that can be inhabited only by gods. That is why in Greek (vase) painting Dionysus or the Gorgon or a person devoid of reason (i.e. a drunk person) is always presented en-face whereas the normal representation is always in profile (Vernant 1990; Vernant 1995). This realm beyond the reach of mortals and a territory upon which the light of reason is never cast, this place that is a non-place, in Greek religion, is usually the place of the dead, of the chthonic gods and of the god of transgression Dionysus. And it is to these divine powers that the *enagismata* are offered, while the blood sacrifices, i.e., the *hiereiea*, remain reserved for the Olympic gods. The latter also stand in awe in the face of this domain of the divine. The center of the world in Greek Antiquity is, as Burkert reminds us, the Omphalos Stone in Delphi – and this is a place of libations, i.e., of *enagismata* offerings (Burkert 1977: 125).

Agamben is puzzled by the double sense of the notion of “*sacer*” in the case of the Roman religious-political institution of “*homo sacer*” (Agamben 1998: 71-74). *Homo sacer* is a man marked by the pollution of transgressing the boundaries of humanity as stipulated by the divine authority: through committing a crime that implies a violation of a taboo (such as a murder), he has stepped into a territory that can only belong to the gods. He is defiled by the sacred that is the inaccessible, the unutterable and the unthinkable. Transgression of the boundaries of human and defilement by coming into contact with the realm of the divine is the highest form of crime and pollution, since the sacred is the *adyton* or *abaton*, the inaccessible, and the *arrheton*, the unutterable (Burkert 1977: 403). The one who acquires the status of “*homo sacer*” has been polluted by the crime of stepping into the *agos* – into the *topos* beyond reason, the impossible

agos-от – во *topos*-от отаде разумот, невозможното место отаде Јазикот, зашто сторил неизустлив злостор и чин што им припаѓа само на бесмртните. Со други зборови, стапнал во царството на светите.

Доаѓањето во забранетиот непосреден допир – т.е. преку злостор – со светото предизвикува дестабилизација на границите меѓу смртното и бесмртното. Чудото на поматување на границите меѓу двата света само по себе е запрепастувачка пројава на светото (односно, на неговото навлегување во светот на смртниците). Ваквата конкретна пројава на светото се вика *agos*. *Enagisma* е збор изведен од *agos*. Да се потсетиме, се однесува на обредното принесување дарови на хтонските богови и на мртвите. Покрај либациите што традиционално им се принесувале на мртвите и на боговите поврзани со смртта и со воскреснувањето, на некои хтонски богови им се принесувале и други дарови. На пример, на крстопатите во Атина жените и оставале на Хеката разно-разен смет од дома (Alexiou 2002: 16). Она што било на границата меѓу „чистото“ и „валканото“, меѓу уредното и неуредното, чие изземање претставувало чин на разграничување на умното и заумното, жените ѝ го принесувале како *enagisma* на божицата на црните врајби - Хеката. Либациите, или *enagismata*, за мртвите и за хтонските божества биле обредно-жртвени чинодејствија за кои по дефиниција биле задолжени жените, додека крвните жртви на олимписките богови им ги принесувале исклучиво мажи (Burkert 1983, Parker 1983, Alexiou 2002).

Agos-от се поврзува со бездната на божественото – со црната јама на немислимото што ги голта смртниците. *Agos* е местото каде боговите логосносноци од Олимп застануваат со страхопочит; во Ајсхиловата *Оресџија* сезборува за исклучивата власт која пред олимписките божества ја имале над престапувањето на *agos*-от,

place beyond Language, since he/she has committed an unutterable crime and an act permitted only to the immortals. In other words, he/she has stepped into the territory of the sacred.

Coming into the prohibited direct contact – i.e., through crime – with the sacred provokes destabilization of the boundaries between mortal and immortal. The marvel of blurring the boundaries between the two worlds is in itself an owe-provoking manifestation of the sacred (that is, its incursion into the world of the mortals). This sort of instantiation of the sacred is called *agos*. *Enagisma* is a term derived from *agos*. Let us remind ourselves, it refers to a ritual offering consecrated to the chthonic gods and to the dead. Apart from the libations traditionally offered to the dead and to the gods related to death and resurrection, to some chthonic gods other offerings were submitted as well. For example, at the crossroads of Athens women left sweepings from the house of all sorts of refuse as to Hekate (Alexiou 2002: 16). That which lies at the border between “clean” and “dirty,” between orderly and disorderly, that whose exclusion represents an act of delineation between sense and beyond-sense is what women used to submit as *enagisma* to the goddess of black magic – Hekate. Libations or *enagismata* to the dead and to the chthonic divinities were acts of ritual sacrifice which were by definition performed by women, whereas the blood sacrifice offered to the Olympians was performed by men exclusively (Burkert 1983, Parker 1983, Alexiou 2002).

The *agos* relates to the abyss of the divine – to that black hole of the unthinkable that devours the mortals. *Agos* is the point at which even the logos-bringing gods of Olympus stop in owe; Aeschylus’ *Orestia* speaks about the exclusive authority the pre-Olympic divinities had over transgressions of *agos* such as e.g. matricide (and

како, на пример, мајкоубиството (и за политичката борба на олимписките божества да се доберат до дел од таа власт). Ако изврши убиство, родоскверније или ако си убие родител, човек не станува само убиец, туку и олицетворение на неискажлива гнасост. *Homo sacer* е некој изгласан со *agos*. Загаден е. Затоа и не може да им се принесе на боговите како жртва. Од друга страна, тој е свет: врз себе ги носи трагите на *agos*-от; понатаму, и самиот станал негова трага.

За убиството на *homo sacer* нема замислива казна зашто оној што би убил свет човек и самиот би се загадил со *agos*-от. Но, така е и зашто неговиот живот на земјата сега е гол живот, човечки живот лишен од човештина. Во душата му цбарнал *agos*-от. Претрпела чудовишна преобразба – веќе не е човечка психа. Со прекршувањето на светото, токму како Едип во *Едип на Колон* од Софокле, *homo sacer* веќе им е посветен на боговите; светото што отсега го носи на себе како свој составен дел е *agos*-от. Затоа, тој не може да подлежи на *hiereia*, на крвна жртва што им се принесува на олимписките богови. Жив *agos* меѓу живите, овоплотување на за човека заумното што сега талка под сонцето кое го огрева полисот, тој нема никаква друга улога освен да се пролева (да биде *enagisma*) како обесчовечено човечко страдање што им се принесува на олимписките богови. Со чинот на посветување на *agos*-от, престапникот се преобразил во избавител, лек за човечките души – *pharmakon* (Sophocles *O.C.* 21:12).

Покрај улогата на *pharmakon* што го запоседнал *agos*-от, *homo sacer* е рането тело и ранета душа лишена од човечки облик. Тој е залунсан, ранет и ранлив гол живот лишен од човештина.

of the political struggle of the Olympians to gain a share of this authority). Through committing a murder, incest or a parricide one does not become a mere criminal, one becomes an incarnation of defilement beyond words. *Homo sacer* is somebody defiled by *agos*. He is polluted. Hence he cannot be offered as a sacrifice to the gods. On the other hand, he is sacred: he bears the traces of *agos* upon himself; moreover, he has become himself the trace of it.

Murdering a *homo sacer* is beyond punishment because the one who would kill a sacred person would himself already be polluted by the *agos*. But also because his life on the earth is a bare life, a human life stripped of humanity. His soul has been invaded by the *agos*. It has undergone a monstrous transformation – it is no longer a human psyche. Through the violation of the sacred, just like Oedipus in Sophocles' *Oedipus at Colonus*, the *homo sacer* has already been consecrated to the gods; the sacred he has come to bear as a constitutive part of himself is the *agos*. Therefore, he cannot be subject to *hiereia*, to a blood sacrifice offered to the Olympians. As a living *agos* among the living, as the instantiation of that-which-is-beyond-human-reason wandering under the sun that illuminates the polis, he has no other role than to be the flux (an *enagisma*) of dehumanized human suffering offered to the gods. Through the act of consecration of the *agos*, the transgressor has been transformed into a redeemer, a cure of human souls – a *pharmakon* (Sophocles *O.C.* 21:12).

Apart from the role of a *pharmakon* invaded by *agos*, *homo sacer* is a wounded body and a wounded soul stripped of human form. He is a wandering, wounded and vulnerable bare life devoid of humanity.

3. Ранливоста што ја предусловува човештината

Во *Несигурен живош* (2006) и во *Расплејување на родош* (2004), Џудит Батлер се зафаќа со прашањето на немото страдање на оние чии животи, чии „љубови и загуби“ станале „нестварни“ (Butler 2004: 27, 2006: 36). Безгласното страдање и исходното чувство на дереализација е резултат на фактот дека тоа се луѓе исклучени од едно „универзално“ читливо посредување на нивните искуства. Немаат пристап до јазичните средства на глобално доминантните дискурси кои би ги направиле нивните лични наративи универзално соопштливи. Овие човечки загуби претрпеле дереализација од доминантните дискурси во кои не успеваат да добијат значење, тврди Батлер (Butler 2004: 25, 27). Љубовите и загубите за кои станува невозможно да се обезбеди артикулација во рамките на универзално соопштливите дискурси се љубовите и загубите на не сосема универзалните човечки искуства, а тоа се аномалните животи на љубов и страдање (cf. Butler 2006: 33-34); второво претставува *џонос* што го населуваат разни отелотворени животи кои го нарушуваат и му бегаат на она што се востоличило себеси како Нормално, една разновидна група на „ненормални“ отелотворени субјекти меѓу кои се и квир луѓето и безбројните и безимените палестински жртви (Butler 2006: 35-36).

Структурните закони на „разбирливите дискурси“ ги прават загубиве безначајни, зашто не можат да се именуваат, а оттука не може ни да им се припише вредност, на начин читлив според универзално (т.е. глобално) доминантните дискурси, односно дискурсите на нормалноста. „Разбирливо“ е она што е мисливо и замисливо според глобално доминантниот модел на Нормативноста. Тоа значи

3. Vulnerability Preconditioning Humanity

In *Precarious Life* (2006) and in *Undoing Gender* (2004), Judith Butler tackles the question of the mute suffering of the ones whose lives, whose “loves and losses” have been rendered “unreal” (Butler 2004: 27; 2006: 36). The silent suffering and the ensuing sense of derealization is the result of the fact that these are people precluded from “universally” legible mediation of their experiences. They do not have access to the linguistic means of the globally dominant discourses that would render their personal narratives universally communicable. These human losses have suffered derealization by the dominant discourses within which they do not succeed to gain meaning, claims Butler (2004: 25, 27). The loves and the losses for which it remains impossible to provide articulation within the universally communicable discourses are the loves and losses of the not-completely-universally-human experiences, these are anomalous lives of love and suffering (cf. Butler 2006: 33-34); the latter represents a *topos* inhabited by a variety of embodied lives that disrupt and elude what institutes itself as the Normal, a diverse group of “abnormal” embodied agencies that include queer people as well as the countless and nameless Palestinian victims (Butler 2006: 35-36).

The structural laws of the “intelligible discourses” render these losses meaningless, since they cannot be *named* – and, hence, ascribed value – in a legible way of the universally (i.e., globally) dominant discourses, that is, the discourses of normality. The “intelligible” is that which is thought and thinkable according to the globally dominant model of Normativity. This means that the “intelligible” and the “normal” can also be “sensitive to the

дека „разбирливото“ и „нормалното“ можат да бидат и „чувствителни за културната разлика“ бидејќи доминантната норма може да реши во себе да го интегрира „почитувањето на разликите“. Па сепак, тагата за загинатите Палестинци *не може да се именува* зашто оние што зборуваат од стојалиштето на доминантните дискурси, од име на универзално разбирливото *не можат да ги именуваат* жртвите. Звукот на тие имиња е непрепознатлив, неразговетен – тоа се имиња што „човек ги заборава“, тие имиња им се *тешки* за изговарање на оние што можат да зборуваат од името на сите нас. Тешко дека тоа се „стварни имиња“.

Чувството на живеење живот лишен од значење дури и во неговите крајно екстатични и драматични мигови, чувството на отсутност од „она што има смисла“, дури и кога човек е на врвот од своето животно остварување или во јамата на најтучниот пад во животот, е искуство на лишеност од стварност. Безначајноста е нестварна во неизбежно знаковно устроената стварност. Овие загуби и јадови не се претставени, за нив не се зборува, па, вели Батлер, невозможно е јавно да се оплакуваат (Butler 2006: 37-39) – не се впишани во колективниот наратив. Немаат свое место во замисливата стварност. Ним не им е дозволен пристап до стварноста што може да се замисли и за која може да се зборува. Со нивното неименување, станале нестварни. Угнетувањето не е само политичко. Во тој миг веќе станува онтолошко.

За да добие пристап до стварноста, човек мора да добие пристап до „универзално“ (доминантно и нормативно) читливите дискурси. Изустувањето на сопствената болка, на сопствениот јад и на сопствената загуба мора да се здобие со читливост во рамките на постојните нормални/нормативни

cultural difference” since the dominant norm can decide to integrate within itself “the respect for difference.” Still the grief for the killed Palestinians *cannot be named* because the ones who speak from the instance of the dominant discourses, on behalf of the universally understandable *cannot name* the victims. The sound of these names is unrecognizable, indiscernible – these are names that “one forgets,” these names are difficult (*hard*) to pronounce by those who can speak on behalf of all of us. These are hardly “real names.”

The sense of living a life that is deprived of meaning even in its most ecstatic and most dramatic moments, of being absent from “What-Makes-Sense” even when one is at the peak of a lifetime accomplishment or in the pit of a life’s most serious downfall is an experience of being deprived of reality. Meaningless is unreal in the inescapably eikonically constituted reality. These losses and grief are not represented, they are not talked of, and it is impossible to publicly mourn them, claims (Butler 2006: 37-39) – they are not inscribed into the collective narrative. They have no place in the imaginable reality. They are banned access from the reality that can be imagined and talked of. By not naming them they have been rendered unreal. The oppression is not only political. At this point it becomes ontological.

In order to gain access to reality one ought to gain access to the “universally” (dominantly and normatively) legible discourses. One’s voicing about one’s pain, grief and loss ought to acquire legibility within the existing normal/normative discourses in order to render meaningful and legitimize one’s dissonant (“subaltern”) narrative.

дискурси за да го вдахне со смисла и легитимитет сопствениот дисонантен („субалтерен“) наратив.

Во поглавјето со наслов „Насилство, оплакување, политика“ од *Несигурен живош*, Џудит Батлер пишува:

Па кога велíme дека секое дете секако е ранливо, јасно е дека тоа е точно; но, точно е, делумно, зашто изустувањето го носи токму признание за слабоста и со тоа ја покажува важноста на самото признание [...] Оваа рамка, благодарение на која нормите на признание се суштински за конституирањето на ранливоста како предуслов за „човечкото“, е важна токму поради таа причина, имено, зашто ни требаат тие норми и сакаме да постојат, зашто се бориме да се воспостават и го цениме нивното трајно и проширено дејство (Butler 2006: 43).

Признанието *секогаш веќе* е операција на Јазикот: тоа е операција на *еиконош*, на знакот (визуелниот или вербалниот/текстуалниот). Тоа е резултат од означувањето со кое се доделува знак. Според цитираниот пасус, нечија ранливост и нечија рана, неговата тага и неговата загуба мора да добијат пристап до широко и претежно читливите дискурси за да добијат легитимитет да се сметаат за такви. Впрочем, за да го добие статусот на ранливо битие, човек мора да си ја преведе сопствената ранливост на јазик што го говорат оние што го конституираат полето на стварноста – т.е. она што се *признава* како стварност која е (нормативниот) Свет на нормалноста. Со други зборови, стварноста се конституира врз чин на признание. Тоа е поентата што Батлер јасно ја изнесува во цитираниот пасус.

Но, во истиот пасус се вели и нешто друго што особено би сакала да го истражам. Тоа е исказ кој е видливо ирелевантен за тезата што ја изнесува

In the Chapter titled “Violence, Mourning, Politics” of *Precarious Life*, Judith Butler writes:

So when we say that every infant is surely vulnerable, that is clearly true; but it is true, in part, precisely because our utterance enacts the very recognition of vulnerability and so shows the importance of recognition itself [...] This framework, by which norms of recognition are essential to the constitution of vulnerability as a precondition of the “human,” is important precisely for this reason, namely, that we need and want those norms to be in place, that we struggle for their establishment, and that we value their continuing and expanded operation. (2006: 43)

Recognition is *always already* an operation of Language: it is an operation of the eikon, of the sign (visual or verbal/textual). It is the result of signification assigning significance. According to the quoted paragraph, one’s vulnerability and one’s wound, one’s grief and loss ought to gain access into the widely and dominantly legible discourse/s in order to obtain legitimacy to be considered as such. In fact, in order to acquire the status of a vulnerable being one has to translate one’s own vulnerability into a language that is spoken by those who constitute the field of reality – i.e., what is *recognized* as reality which is the (Normative) World of Normality. In other words, reality is constituted upon an act of recognition. This is a point that Butler clearly makes in the paragraph just quoted.

Yet, there is another enunciation present in the cited paragraph that I am particularly interested in exploring. It is a statement which is obviously irrelevant for the

Батлер, но вреди да се разгледа заради поентата што се трудам да ја докажам тука. На почетокот од цитатот се упатува на нешто што се смета за здраворазумска очигледна вистина, т.е. нешто што се „подразбира“. Токму тоа што „се подразбира и затоа не вреди ни да се разгледа теориски“ го наметнува прашањето како таа подразбирливост се востоличува, легитимира и стабилизира (но и се дестабилизира). Подразбирливата вистина што ја наведува Батлер е следнава: „па кога велите дека секое дете секако е ранливо, јасно е дека тоа е точно“. А понатаму вели: „точно е, делумно, токму зашто изустувањето го носи токму признанието за слабоста и со тоа ја покажува важноста на самото признание“.

Значи, „јасно е дека е точно“. Изгледа толку се подразбира што не заслужува теориско преиспитување. Но, „делумно“ е точно и поради засиленото признание преку јазикот. Изгледа дека, во нашава доба на постмодернитет, тоа „делумно“ везден било поважно или повеќе заслужувало политичко-теориско испитување отколку она „јасно дека е точно“. Тоа „јасно дека е точно“, или „се подразбира“, добило статус на здраворазумска претпоставка која постои во моралната граѓа на субјектот што теоретизира и неговата вистинитост се гарантира и апофатички се (де)легитимира од страна на моралниот субјект на теоретизирањето. На тој начин, здраворазумската вистина станува „неподложна на теоретизирање“. Меѓутоа, ова отсуство на признание за теориската меродавност за една дискурзивна појава која формативно учествува во дискурсите што се предмет на теоретизирањето е мошне речито. Здраворазумското „јасно точно“ е важен елемент од еден аргумент, тоа е исказ (т.е. дискурзивна категорија), а сепак си останува дискурзивно ирелевантно или попрво теориски

thesis advanced by Butler, yet one worthwhile tackling for the point I am attempting to prove here. In the beginning of the citation there is a reference to what is considered a commonsensical self-evident truth, i.e., certain “goes without saying.” And it is precisely the status of a “goes-without-saying-true-hence-not-sufficiently-relevant-for-a-theoretical-investigation” which provokes the question of how the quality of self-evidence of a certain truth is established, legitimized and stabilized (but also destabilized). The self-evident truth which Butler states is the following: “So when we say that every infant is surely vulnerable, that is clearly true.” And she continues by claiming that “it is true, in part, precisely because our utterance enacts the very recognition of vulnerability and so shows the importance of recognition itself.”

So it is “clearly true.” It seems so self-evident that it does not deserve theoretical interrogation. “In part,” however, it is true also because of the enactment of recognition through language. It seems that, in our age of post-modernity, this “in part” has always been more important or more worthwhile politico-theoretical exploration than the “clearly true.” The “clearly true,” the “goes without saying” has been assigned the status of a commonsensical presupposition, residing within the realm of the moral constitution of the theorizing subject and its truthfulness is guaranteed and apofatically (de)legitimized by the moral subject of theorizing. In this way, the commonsensical truth is rendered “untheorizable.” However, this absence of recognition of theoretical relevance to a discursive phenomenon that formatively participates in the discourses that are subject to theorizing is telling. The commonsensical “clearly true” constitutes an important element of an argument, it is a statement (i.e., a discursive category), and yet it remains discursively irrelevant, or rather, theoretically insignificant. It is utterly absent from the domain of contemporary post-structuralist theory.

неважно. Тоа е сосема отсутно од подрачјето на современата постструктуралистичка теорија.

Здраворазумската подразбирливост не го добива признанието за релевантноста на начин што би предизвикал теориски наратив (за неа). Таа е облик на дискурс што не добива никакво признание од и во теоријата. Теориски е непрепознатлива и нечитлива. На хоризонтот на денешнава теориска стварност, таа се дереализира. Здраворазумското „јасно точно“ секогаш и по дефиниција отсутува од политичката теорија на т.н. постмодерна ера. Тоа е теориски нечитливо. Надвор е од теориските дискурси за подложноста и политичката субјективност кои се поставуваат подалеку од модернитетот и во темпорална и во епистемска смисла. Нема пристап до теориски признатата и препознатлива стварност, односно го нема статусот на теориска стварност.

Сакам да се позанимавам со овој проблем на теориска дереализација и во тој поглед да се обидам да ја испитам содржината на тоа „јасно точно“ како нешто што може да биде релевантно за теориското загледување во темата за формирањето на политичкиот субјект и во нејзините аспекти на одговорноста и солидарноста. Она што се чини како „јасно точно“, според цитираниот пасус од Батлер, не е само физичкиот факт за ранливоста на децата, туку и дека ранливоста значи нешто, содржи одредено значење, дека е функција на дискурзивна структура. Очигледно, токму дискурзивното, лингвистичкото прикажување на ранливоста е она што треба да се препознае за да добие стварност. Она што треба да се препознае за да стане *сйварносй* е „што значи да се биде ранлив“, а не само фактот за телесната ранливост. Голиот факт на ранливоста лишена од значење (јазик) не е тоа што го предусловува

The commonsensical self-evidence does not receive the recognition of relevance in a way that would produce a theoretical narrative (of it). It is a form of discourse that gains no recognition by and within theory. It is theoretically unrecognizable, and illegible. Within the horizon of theoretical reality today, it is de-realized. The commonsensical “clearly true” is always and by definition absent from the political theory of the so-called post-modern era. It is theoretically illegible. It is outside the theoretical discourses on subjection and political subjectivity that situate themselves beyond modernity in both the temporal and epistemic sense. It has no access to the theoretical recognized and recognizable reality, or it does not have the status of a theoretical real.

I would like to tackle this problem of theoretical de-realization, and in this respect, attempt to interrogate the contents of that “clearly true” as something that may have relevance to a theoretical investigation into the theme of the political subject formation and its aspects of responsibility and solidarity. What seems to be “clearly true,” according to the cited passage by Butler, is not only the mere physical fact about children’s vulnerability, but also that vulnerability means something, contains a certain signification, that it is a function of a discursive structure. Evidently, it is the discursive, linguistic rendition of vulnerability that needs to be recognized in order to gain reality. What needs to be recognized in order to be *realized* is “what it means to be vulnerable” and not the mere fact of physical vulnerability itself. The bare fact of vulnerability devoid of meaning (language) is not what preconditions humanity. The discursive category of vulnerability, the sign and signification that

човештвото. Дискурзивната категорија на ранливоста, знакот и значењето што ги претставува „ранливоста“ е она на што му треба признание за да го предуслови „човечкото“. Ова е мојата премиса што би го сумирала главниот аргумент на Батлер во поглавјето „Насилство, оплакување, политика“ во *Несигурен животи*.

Градејќи врз дискурсов што го изнесува Батлер, сакам расправава да ја однесам чекор понатаму и да го поставам прашањето дали суштиот живот по себе, онаа преддискурзивна појава на живот изложен на опасност од насилство, може да има политичко значење и/или политичка вредност. Можеме ли да им припишеме на животот и на неговата ранливост политичка и етичка вредност пред да се здобијат со статус на знак/означител, пред да се здобијат со значење, пред да станат „она што значи живот и ранливост“?

Спинозовскиот почеток на написов може да ни покаже дека суштиот живот, Битието-како-Природа сведено на неговата *определеност во крајна инстанца* (Laruelle 2000: 10) кое претставува безгласен напор за самоодржување, може да го содржи темелот за етичката градба на себноста. Да се потсетиме дека во *Етика* од Спиноза болката и задоволството се јавуваат како имиња за смален и зголемен степен на „животоприсутност“ (E IV, 41). Да се потсетиме дека според Спиноза болката што ја трпат другите секогаш веќе се здобива со присуство во нашиот личен живот бидејќи неминовно се јавува на когнитивното рамниште од нашето постоење (E III, 30p). Знаеме за нечија состојба на болка, а благодарение на тоа сознание таа задира во нас. Бидејќи никој не може да се из земе од своето човечко (и нечовечко) окружување, бидејќи сè што учествува

“vulnerability” represents is what needs recognition in order to precondition the “human.” This is my proposition for summarization of Butler’s main argument in the chapter “Violence, Mourning, Politics” of *Precarious Life*.

Building on this discourse advanced by Butler, I would like to take the discussion a step further and raise the question of whether bare life itself, that pre-discursive phenomenon of life exposed to the threat of violence can have a political meaning and/or value. Can we attribute political and ethical value to life and vulnerability of life prior to its attaining the status of a sign/signifier, prior to acquiring a meaning, prior to becoming “what life and vulnerability means”?

The Spinozian initiation of this article could show us that sheer life, the Being-as-Nature reduced to its *determination-in-the-last-instance* (Laruelle 2000: 10) that is the mute labor of self-preservation can contain the foundation of the ethical constitution of the self. Let us recall that in Spinoza’s *Ethics* pain and pleasure appear as the names of a decreased and an increased level of “presence of life,” respectively (E IV, 41). Let us recall that according to Spinoza the pain that is suffered by others *always already* acquires presence in our personal life since it inevitably appears on the cognitive level of our existence (E III, 30p). We know of somebody’s state of pain, and by knowing of it we are invaded by it. Because one cannot ever abstract oneself from one’s human – as well as non-human – surroundings, because one is always already inextricably constituted by all that which participates in the overall *natura naturans* (Deleuze

во општата *natura naturans* секогаш веќе неразделно го конституира секого (Deleuze 1990), човека секогаш веќе го тишти болката што е присутна кај другите (Lloyd 1996: 76).

Ова тиштење најпрвин се случува на познавателното/умствено рамниште; меѓутоа, речиси истовремено се преобразува во телесно чувство. Тоа е неминовен – и логично неопходен – исход од битта на животот која претставува непрекината врска меѓу телесното и умственото (II 13n). Видливо е дека во *Етика* од Спиноза токму телото го има статусот на *определеност* во крајна инстанца и идентитетот во крајната инстанца на (индивидуалниот) живот: „соодветните идеи“ и активните чувства кои се производ на разумот, се соодветни сè дури придонесуваат кон поголема моќ за дејство или „животоприсуство“. Најдоброто место за искусување и/или пројавување на животоприсуството е токму телото. Зашто умот и идеите се определуваат во крајната инстанца од страна на телото и не претставуваат ништо освен негови „модификации“ (Spinoza II 13, 13p). Понатаму:

Затоа предметот на идејата што го конституира човековиот ум е телото, и тоа телото какво што навистина си постои (II. xi.). Понатаму, да имаше покрај телото некој друг предмет на идејата што го конституира умот, тогаш, бидејќи не може да постои ништо од што нема да произлезе некаква последица (I.xxxvi.), во нашиот ум неминовно би морало да има идеја, која би била последица од тој друг предмет (II. xi.); но (I. Ax. v.) не постои таква идеја. Оттука, предмет на нашиот ум е телото онакво какво што си постои, и ништо друго (Spinoza II 13p).

Искуството/пројавата на зголемено животоприсуство или „моќ за дејство“ се одвива во облик на доживување – и на достигната состојба – на задоволство (Spinoza, E 3 1, 1p, 3, 9p, 9n,10, 56). Соодветните идеи се во

1990), one is always already afflicted by the pain present in the others (Lloyd 1996: 76).

This affliction initially takes place on the cognitive/mental level; however, it is almost simultaneously transmuted into a bodily sensation. This is the inevitable – and logically necessary – result of the immanence of life which represents a link of uninterrupted continuity between the bodily and the mental (II 13n). It is apparent that in Spinoza's *Ethics* it is the body which possesses the status of the determination in the last instance and the identity in the last instance of (individual) life: the “adequate ideas,” and the active emotions that are the product of Reason, are adequate inasmuch as they contribute to a higher power of activity or “presence of life.” The locus *par excellence* of experiencing and/or of expressing presence of life is but the body. Since the mind and the ideas are determined in the last instance by the body and represent nothing but its “modifications” (Spinoza II 13, 13p). Moreover:

Therefore the object of the idea constituting the human mind is the body, and the body as it actually exists (II. xi.). Further, if there were any other object of the idea constituting the mind besides body, then, as nothing can exist from which some effect does not follow (I.xxxvi.) there would necessarily have to be in our mind an idea, which would be the effect of that other object (II. xi.); but (I. Ax. v.) there is no such idea. Wherefore the object of our mind is the body as it exists, and nothing else. (Spinoza II 13p)

The experience/expression of an increased presence of life or “power of activity” takes place in the form of a sensation – and an achieved state – of pleasure (Spinoza, E 3 1, 1p, 3, 9p, 9n,10, 56). Adequate ideas are in service

служба на состојбата на сè поголемо искусување задоволство (кое се случува преку телото), додека второво е израз на зголемената моќ за дејство или бујност на животот (Spinoza *E* 3 11, 11p, 11n, 15p, 20, 37p).

Со тоа што ќе се осврнам на овие идеи, или можеби само ќе ги преформулирам исказите што можат да се најдат кај Спиноза во самиот текст на неговата *Етика*, би сакала да предложам хипотеза за „Органското“ (за „Животот“) како определеност во крајната инстанца на политичката одговорност. Второво ќе се замисли и како зародиш на „етичкото“ или на потеклото и иманентните закони на „грижата за Другиот“. Заклучокот на Спиноза за иманентноста на етичкото се засновува врз неговата „себична премиса“ дека човек другому не му посакува зло само затоа што, бидејќи е свесен за него (и го замислува), тоа зло човека и лично го засега. Меѓутоа, има и една друга премиса од која тргнува заклучокот за етичкото како вгнездено во нагонот за самоодржување или одржување (во) живот. Тоа е спинозовската теза за конститутивната меѓусебна поврзаност на поединецот со остатокот од Светот (= Природата) и неговата неделивост од тој останат Свет. Суштината на поединецот е само израз на и удел во особините на Бога или на Природата. Индивидуализмот во смисла на радикалната автономија на себноста е невозможен во спинозовскиот контекст: човек не мора да „изумува“ начини и причини за нагонот на Себноста да го досегне другото, да воспостави однос на грижа. „Грижата за Другото“ му е вродена на Животот, на животот на секој поединец, бидејќи Другото е иманентно присутно во животот на секоја поединечна себност.

Без да мора да се согласиме со целата спинозовска „космологија“, а ако патем ја имаме на ум и тезата

of the state of an ever increased experience of pleasure (taking place through the body), whereas the latter is the expression of the increased power of activity or intensity of life (Spinoza *E* 3 11, 11p, 11n, 15p, 20, 37p).

Expounding on these ideas, or perhaps merely reformulating statements that can be found in the text of Spinoza's *Ethics* itself, I would like to propose a hypothesis about “the Organic” (about “Life”) as the determination-in-the-last-instance of political responsibility. The latter will be conceived also as the kernel of the “ethical” or the origin and the immanent law of the “care of the Other.” Spinoza's inference about the immanence of the ethical is based on his “selfish premise” that one does not wish the harm of the other simply because, by virtue of being aware of it (imagining it), one is him/herself affected by it as well. However, there is another premise from which the inference about the ethical as imbedded in the conatus of self-preservation or of preserving (in) life departs. It is the Spinozian thesis about the individual's constitutive interrelatedness with and inextricability from the rest of the World (=Nature). The essence of the individual is but an expression of and participation in the attributes of God or Nature. Individualism in the sense of self's radical autonomy is impossible in the Spinozian con-text: one does not have to “invent” ways of and reasons for the Self's desire to reach the other, to establish a relation of care. The “care of the Other” is immanent to Life, to any individual's life, as the Other is immanently present in the life of any individual self.

Without subscribing to the entire Spinozian “cosmology,” and also putting the thesis about the constitutive

за конститутивната меѓусебна поврзаност со светот како нешто што може да го има статусот на непосреден мотив за етично дејствување, ајде да ја разгледаме можноста дека Животот во својата предјазична смисла на *Конајтус*-от, животот во својата пројава како несвенливо себеобновување, е источникот на етичката и политичката одговорност. Како може предискурзивното да биде извориште на *par excellence* дискурзивното (односно на Политичкото) и при тоа иманентно да ги содржи законите на неговото устројство? Што е тоа што ја прави замислива оваа хетерогеност на потеклото и идентитетот во крајната инстанца на Политичкото? Пред да се позанимаваме со тие прашања, ајде да подистражиме дали предискурзивниот извор на етичкото може да се идентификува како меѓусебната поврзаност со Светот која е искусена (или, во спинозовски дух, легитимирана преку телото). Или, пак, може и треба да се определи во нејзината крајна инстанца како нешто друго. Тука би се навратила на тезата на Батлер за ранливоста како тој „предуслов за човечкото“.

Трагајќи по темелот на човечката солидарност, на човековите права, на политичката и онтолошката рамноправност, на човековата рамноправност, на Грижата за Другиот, Џудит Батлер ги наметнува прашањата за „предусловеноста на човечкото“ и за неговото „признавање“ (Butler 2006: 43). Очигледно, за да се воспостави солидарност со Другиот, за да се воспостави емпатија со „човечката состојба“ на Другиот и политичка одговорност кон него, тоа Другиот мора да се признае како „човечко“. „Човечкото“ секогаш веќе е дискурзивна категорија бидејќи е производ на јазичната операција признавање. Но, една категорија која е хетерогена во однос на таа дискурзивност е она што го „предусловува човечкото“

interrelatedness with the world into parentheses as something that could have the status of the direct motive for ethical acting, let us consider the possibility that Life in its pre-linguistic sense of the *Conatus*, life in its aspect of ceaseless auto-regeneration, is the origin of ethical and political responsibility. How can the pre-discursive be the origin of discursivity *par excellence* (the Political is) immanently containing the laws of its constitution? What makes this heterogeneity of origin and the identity-in-the-last instance of the Political plausible? Before tackling these questions let us investigate whether the pre-discursive source of the ethical can be identified as the experienced (or, putting it in Spinozian vein, legitimized through body) interconnectedness with the World. Or whether it can and should be determined in its last instance as something else. At this point I would like to revisit and reinvestigate Butler's thesis about vulnerability as that “precondition of the human.”

In her pursuit for that which is the foundation of human solidarity, of the human rights, of political and ontological equality, of human equality, of the Care-for-the-Other, Judith Butler raises the questions of the “precondition of the human” and of its “recognition” (2006: 43). Evidently, in order to establish solidarity with the Other, in order to establish empathy with and political responsibility toward the “human condition” of the Other, this Other has to be recognized as “human.” The “human” is always already a discursive category since it is the product of the linguistic operation of recognition. Yet a category heterogeneous to that of discursivity is what “preconditions the human” – it is the instance of vulnerability, the experience of potential or actual pain.

– тоа е положбата на ранливост, искуството за потенцијална или стварна болка.

Дури и кога ќе се искуси и ќе се категоризира како „ментална“, „емотивна“ или „психолошка“, во својот идентитет во крајната инстанца болката е телесна категорија. Кога неволјите на јадосаната и понижена душа која претрпела насилство се доживуваат како болка, човек неминовно признава дека психичкото искуство непосредно се пренело на телесното рамниште. Кога страдањата на „душата“ стануваат болни, тоа го знаваме преку телото. Дихотомијата меѓу двата поима е мошне проблематична и, затоа, спротивноста меѓу „телото“ и „душата“ е *ad hoc*. Затоа, ќе се обидам да отидам подалеку од лажноста на оваа спротивност и ќе речам дека животот во својата крајна инстанца, т.е. категоријата на *Органскошо*, е оној носител во крајна инстанца на негибнатото искуство на болка и ранливост.

Настрана прашањето за дуализмот тело-душа и дилемата кој од двава спротиставени поими го претставува вистинскиот *топос* на болката, инстанцата на ранливоста и болката сепак се дефинира, според нејзината определеност во крајна инстанца, како хетерогена во однос на дискурзивното, јазикот, сигнификацијата. Имено, болката, и во опицливоста на ранетоста и во потенцијалноста на ранливоста, е инстанца на чисто експерименталното, на експерименталното *пар екселанс*. Таа е настан. Таа е она што се случува и покрај секој дискурс, без оглед на Јазикот. Таа е Реалното што се случува. Таа е *Tuche* (Случајот) што му задава удар на *Автоматшон* (Самопродвиженоста). Така, ако ранливоста го предусловува човечкото и ја дава основата за неговото признавање, треба да се каже и дека, парадоксално, таа е зародишот на проживеаното (и тука е одекот на поимот на Франсоа Ларуел (François Laruelle) за

Even when experienced and categorized as “mental,” “emotional” or “psychological” in its identity-in-the-last-instance pain is a bodily category. When the perplexities of the troubled, humiliated soul that has been subjected to violence are experienced as *pain*, one inevitably recognizes that an immediate transposition of the psychic experience onto the bodily plane has taken place. When the sufferings of the “soul” become painful we know this through the “body.” Pain can be recognized as pain but through the body. The dichotomy between the two terms is highly problematic, and, therefore, the opposition between “body” and “soul” is *ad hoc*. So I will try to go beyond the falsity of this opposition and argue that it is life-in-its-last-instance, i.e., the category of the *Organic*, which is the bearer-in-the-last-instance of the unadulterated experience of pain and vulnerability.

Leaving aside the question about the body-soul dualism, and the dilemma of which of the two opposed terms represents the *topos* proper of pain, the instance of vulnerability and pain is still defined, by its determination in the last instance, as heterogeneous to the discursive, to language, to signification. Namely, pain – both in its actuality of being wounded and the potentiality of vulnerability – is the instance of the purely experiential, of the experiential *par excellence*. It is an event. It is what happens in spite of any discourse, utterly regardless of the Language. It is the taking-place-of-the-Real. It is the *tuché* that thrusts into the *automaton*. Thus, if vulnerability preconditions the human and provides the basis for its recognition, it needs to be said that, paradoxically, it is the kernel of the *lived* (echoing François Laruelle’s notion of *le vécu*), i.e., of the Real which serves as the foundation of the discursive operation *par excellence*, that of recognition.

le vécu), т.е. на Стварното што служи како темел на *пар екселанс* дискурзивната операција, операцијата признавање.

Болката е преддискурзивна. Таа е неизвитопереното проживеано (*le vécu*), со зборовите на Франсоа Ларуел (Laruelle 1995: 225), или со зборовите на Алан Бадју (Badiou 2005: 173-177), пример за настанското, или зародиш на Стварното пред симболизацијата (сигнификацијата) во лакановска смисла (1998: 53-54). Во спинозовска смисла, таа е живот во својот најрадикален облик: телесните искуства на болката и/или задоволството се непосредноста на животот кој дамари од бујност. Па сепак, „телесното“ не е материјалното наспроти психичкото (менталното, рационалното, идеалното итн.) бидејќи во философскиот универзум на Спиноза нема такво нешто. Природата е само *пројава* на божествената суштина, а особините *cogitatio* и *extensio* се двете главни особини на Битието кое покажува барем два свои лика: ликот на Природата и ликот на Бога. За Спиноза материјата и идејата не се две спротоставени категории. Највисоката категорија на Бога (или на Природата) е Битието, а тоа не е поделено меѓу материјата и идејата. Понатаму, „материјата“ и „идејата“ не спаѓаат во категориите во кои Спиноза го обмислува Битието. Аналогниот пар категории, парот *cogitatio* и *extensio*, е двојството од особини што ниту се исклучуваат ниту си противречат, туку попрво меѓусебно се надополнуваат. Во оваа рамка на размислување, Телото не е „материјална“ категорија, ниту категорија што ѝ припаѓа исклучиво на особината „простирање“.

Pain is pre-discursive. It is the unadulterated lived (*le vécu*) put in Francois Laruelle's terms (1995: 225), or the instance of the 'evental' put in Alain Badiou's terms (2005: 173-177), or the kernel of the Real prior to symbolization (signification) put in Lacanian terms (1998: 53-54). In Spinozian terms, it is life at its most radical: the bodily experiences of pain and/or pleasure are the immediacy of life pulsating with intensity. Nonetheless, the "bodily" is not the material as opposed to the psychic (mental, rational, ideal, etc.) since there is no such opposition in Spinoza's philosophical universe. Nature is but the *expression* of the divine essence, and the attributes of *cogitatio* and *extensio* are the two chief attributes of the Being which shows itself with at least the two faces: that of Nature and that of God. Matter and idea are not two opposed categories in Spinoza. Highest category of God (or Nature) is the Being, and it is not split between matter and idea. Moreover, "matter" and "idea" are not among the categories in which Spinoza thinks the Being. The analogous pair of categories, that of *cogitatio* and *extensio*, is the binary of attributes which neither exclude nor oppose each other, but are rather mutually complementary. Within this framework of thinking, the Body is not a "material" category or one belonging to the attribute of "extension" exclusively.

The Body is "life" in its identity in the last instance, in its radical immanence, entailing expression through both attributes equally (extension and cogitation). The mental, which is always accomplished through the

Телото е „живот“ во својот идентитет во крајната инстанца, во својата радикална иманентност, и повлекува пројава преку обете особини подеднакво (простирање и мисла). Менталното, што секогаш се

остварува преку емотивното, е одраз на темелната и дефинирачка состојба на нечие постоење – онаа што се одвива на ниво на телото (Spinoza *E* 5, 14). Телото е *par excellence* местото на болката и ранливоста, т.е. инстанцата на радикалниот идентитет на животот. Телото е *īn*опосот на радикалното (пред-дискурзивното и/или метадискурзивното) сознание за можната опасност по опстанокот на некое „Јас“. Овој конкретен познавателен процес што се одвива на ниво на Телото во облик на апсолутна состојба на будност, по дефиниција, автоматски го придружува целосна мобилизација – која исто така првенствено се одвива преку телото – за останување во живот, за да се овозможи сопственото преживување (и како тело и како душа).

Онаа инстанца на преддискурзивноста која е Болка, т.е. Ранливост, учествува образувачки во *по дефиниција* дискурзивната појава на признавање (на „човечкото“). Всушност, таа е состојбата на онаа „дискурзивна категорија“ што се нарекува човештво. Тезата за ранливоста како состојба на „човечкото“ имплицира образувачка хетерогеност на човечкото во онаа мерка во која е експериментална/настанска инстанца на ранливост која го овозможува дискурзивното образување на човештвото. Во коренот на „човечкото“ лежи органската инстанца на ранливоста и на болката, во коренот на „човечкото“ го наоѓаме телото што страда. Во коренот на Човечкото е она што е отаде (или, по прво, зад) Човештвото – Телото, организмот подложен на болка исправен пред неприкосновениот повик за самоодржување, секогаш веќе нурнат во борба за опстанок.

Надоврзувајќи се на спинозовската „себична теза“ за нагонот на поединецот да ја избегнува болката, вклучително и болката што ја доживуваат другите, а

emotional, is the reflection of the fundamental, defining state of one's existence – the one taking place on the level of the body (Spinoza *E* 5, 14). The body is the location *par excellence* of pain and vulnerability, i.e., the instance of the radical identity of life. The body is the *topos* of the radical (pre- or/and meta-discursive) knowledge about a possible threat to the survival of an “I.” This particular cognitive process taking place at the level of the Body in the form of an absolute state of alert is, by definition, automatically accompanied by total mobilization – again, taking place primarily through the body – toward staying-in-life, making one's own survival (as both body and soul) possible.

That instance of pre-discursiveness which is the Pain, i.e., vulnerability, participates in a formative way in the *per definitionem* discursive phenomenon of recognition (of the “human”). In fact, it is the condition of that “discursive category” called humanity. The thesis about vulnerability as the condition of the “human” implies the formative heterogeneity of humanity inasmuch as it is the experiential/evental instance of vulnerability which makes possible the discursive constitution of humanity. At the root of the “human” lies the organic instance of vulnerability and pain, at the root of the “human” we find the body that suffers. At the root of the Human is that which is beyond (or rather, behind) Humanity – the b Body, the organism subjected to pain and confronting the irrevocable call for self-preservation, always already immersed in the struggle for survival.

Drawing on the Spinozian “selfish thesis” about any individual's compulsion toward avoiding pain including the one experienced by the others that would make

која би му се наметнала како когнитивно присутна, би рекла дека солидарноста и политичката одговорност кон страдањето на другите потекнува од нашата способност да се идентификуваме со болката на другото тело. Способни сме да се идентификуваме со телото што е беспомошно изложено на можноста дека ќе пострада од некоја болка, да се идентификуваме со ранливоста на телото. Всушност, колку помалку можеме да го препознаеме другото како човечко, колку помалку е „човечко“, како на пример некое дете или некоја беспомошна старица или таков старец, толку сме посposобни да се разјариме против насилството врз нив. Колку помалку гледаме Субјект кој има контрола врз можноста од насилништво кон неговото тело, толку посилен ни е повикот да тргнеме во негова заштита: степенот на ранливост е сразмерен со отсуството на способен субјект на човештина.

Колку помала ни се чини нивната дискурзивна способност, толку поранливи ни изгледаат, па мораме да ги штитиме. Колку помалку се она што дискурзивно се конституирало како човечко, толку повеќе ни доаѓа да дејствуваме човечно. Колку е помала човештината во нив, толку повеќе наидуваат на човечка солидарност. Би тврдела дека признавањето на човештината на Другиот како дискурзивна категорија не само што не е неопходно за воспоставување солидарност, туку е и непотребно, па дури и пречка. Токму животот соочен со живот, индивидуализиран преку тела, е она што воспоставува солидарност, а не производите од некаква операција на признавање чиј исход се нарекува „човек“.

Превод од англиски јазик: Огнен Чемерски

itself present cognitively, I would say that solidarity and political responsibility toward the suffering of the others originates from our ability to identify with the pain of the other body. We are able to identify with the body helplessly exposed to a possibility of affliction by pain, with body's vulnerability. In fact, the less we can recognize the other as human, the less "human" he or she is, such as a child or an old helpless woman or man, the more we are able to revolt against the violence brought upon him or her. The less we see a Subject in control of the potentiality of violent threat against its body the more we are called upon acting toward its protection: the level of vulnerability is proportional with the absence of a masterful subject of humanity.

The less discursive competence they have the more we see them as vulnerable that we are compelled to protect. The less they are what is discursively constituted as human, the more we feel called upon acting humanely. The less they are human the more they meet human solidarity. I would claim that recognition of the Other's humanity inasmuch as a discursive category is not only unnecessary for establishing solidarity but also redundant and even an obstacle to it. It is life to life, individualized through bodies, that establishes solidarity and not the products of an operation of recognition called "human."

Библиографија:

- Agamben, Giorgio. 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford- California: Stanford University Press.
- Alexiou, Margaret. 2002. *The Ritual Lament in Greek Tradition*. Second edition. Revised by Dimitrios Yatromanolakis and Panagiotis Roilos. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.
- Badiou, Alain. 2005. *Being and Event*. Translated by Oliver Feltham, London: Continuum Press.
- Burkert, Walter. 1983. *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Translated by Peter Bing. Berkeley: University of California Press.
- _____. 1977. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche (Die Religion der Menschheit 15)*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Butler, Judith. 2006. *Precarious Life: The Power of Mourning and Violence*. London/New York: Verso Books.
- _____. 2004. *Undoing Gender*. London/New York: Routledge.
- Deleuze, Gilles. 1990. *Expressionism in Philosophy: Spinoza*. New York: Zone Books.
- Lacan, Jacques. 1998. *The Seminar of Jacques Lacan, Book XI: The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Edited by Jacques-Alain Miller. Translated by Alan Sheridan. New York & London: W. W. Norton and Company
- Laruelle, François. 2000. *Introduction au non-marxisme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- _____. 1995. *Théorie des Etrangers: Science des hommes, démocratie et non-psychanalyse*. Paris: Éditions Kimé.
- Liddell, Henry George and Robert Scott. 1968. *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented by Sir Henry Stuard Jones. Oxford: Clarendon Press.
- Lloyd, Genevieve. 1996. *Spinoza and the Ethics*. New York: Routledge.
- Moulinier, Louis. 1950. *Le pur et l'impur dans la pensée et la sensibilité des Grecs jusqu' à la fin du IVeme siècle av. J.C.* Thèse à la Faculté des lettres de l'Université de Paris.
- Parker, Robert. 1983. *Miasma*. Oxford: Clarendon Press.

References:

- Agamben, Giorgio. 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford- California: Stanford University Press.
- Alexiou, Margaret. 2002. *The Ritual Lament in Greek Tradition*. Second edition. Revised by Dimitrios Yatromanolakis and Panagiotis Roilos. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.
- Badiou, Alain. 2005. *Being and Event*. Translated by Oliver Feltham, London: Continuum Press.
- Burkert, Walter. 1983. *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Translated by Peter Bing. Berkeley: University of California Press.
- _____. 1977. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche (Die Religion der Menschheit 15)*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Butler, Judith. 2006. *Precarious Life: The Power of Mourning and Violence*. London/New York: Verso Books.
- _____. 2004. *Undoing Gender*. London/New York: Routledge.
- Deleuze, Gilles. 1990. *Expressionism in Philosophy: Spinoza*. New York: Zone Books.
- Lacan, Jacques. 1998. *The Seminar of Jacques Lacan, Book XI: The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Edited by Jacques-Alain Miller. Translated by Alan Sheridan. New York & London: W. W. Norton and Company
- Laruelle, François. 2000. *Introduction au non-marxisme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- _____. 1995. *Théorie des Etrangers: Science des hommes, démocratie et non-psychanalyse*. Paris: Éditions Kimé.
- Liddell, Henry George and Robert Scott. 1968. *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented by Sir Henry Stuard Jones. Oxford: Clarendon Press.
- Lloyd, Genevieve. 1996. *Spinoza and the Ethics*. New York: Routledge.
- Moulinier, Louis. 1950. *Le pur et l'impur dans la pensée et la sensibilité des Grecs jusqu' à la fin du IVeme siècle av. J.C.* Thèse à la Faculté des lettres de l'Université de Paris.
- Parker, Robert. 1983. *Miasma*. Oxford: Clarendon Press.

- Rehm, Rush. 1994. *Marriage to Death*. Princeton University Press.
- Spinoza, Benedict de. 2003. *The Ethics*. Translated by R. H. M. Elwes. The Project Gutenberg Etext Publication. Достапна на <http://www.gutenberg.org/files/3800/3800-8.txt> (објавена во февруари 2003, последен пристап во август 2008).
- Vernant, Jean-Pierre. 1995. *La mort dans les yeux, Figures de l'Autre en Grèce ancienne: Artémis, Gorgô*. Paris: Hachette.
- _____. 1990. *Figures, idoles, masques: Conférences, essais et leçons du Collège de France*. Paris: Julliard.
- _____. 1982. *The Origins of the Greek Thought*. Ithaca NY: Cornel University Press.
- Rehm, Rush. 1994. *Marriage to Death*. Princeton University Press.
- Spinoza, Benedict de. 2003. *The Ethics*. Translated by R. H. M. Elwes. The Project Gutenberg Etext Publication. Available online at <http://www.gutenberg.org/files/3800/3800-8.txt> (released in February 2003, accessed August 2008).
- Vernant, Jean-Pierre. 1995. *La mort dans les yeux, Figures de l'Autre en Grèce ancienne: Artémis, Gorgô*. Paris: Hachette.
- _____. 1990. *Figures, idoles, masques: Conférences, essais et leçons du Collège de France*. Paris: Julliard.
- _____. 1982. *The Origins of the Greek Thought*. Ithaca NY: Cornel University Press.