identities

Volume 13

2016/17

journal for politics, gender and culture

- Silivia Federici
- Santiago Zabala
- Igor Jovanoski
- Gal Kirn
- Ana Blazheva
- Maxwell Kennel
- Felix Falczyk/ Johanna Herschel

INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES AND HUMANITIES SKOPJE

identities

identities

INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES AND HUMANITIES SKOPJE

Journal for Politics, Gender and Culture

IDENTITIES - Journal for Politics, Gender and Culture

EDITORIAL OFFICE
Institute of Social Sciences and Humanities - Skopje
Address: Street "20 Oktomvri"
nr.8, second floor
1000 Skopje, Macedonia
Phone/Fax: +389 2 3113 059
Email: info@identitiesjournal.edu.mk

IDENTITIES - Journal for Politics, Gender and Culture
(ISSN 1857- 8616)

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

This issue of IDENTITIES - Journal for Politics, Gender and Culture is supported by the **Rosa Luxemburg Stiftung Southeast Europe**

ROSA LUXEMBURG STIFTUNG
SOUTHEAST EUROPE

IDENTITIES - Journal for Politics, Gender and Culture (ISSN 1857- 8616)

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

IDENTITIES
Journal for Politics, Gender and Culture
Vol. 13 / 2016-2017

Contents

Содржина

Journal for Politics, Gender and Culture / Vol. 13 / 2016-2017

Максвел Кенел

Идентитет, онтологија, и две

Maxwell Kennel

Identity, Ontology, and the Two

Биографска белешка

Максвел Кенел е докторанд на одделот за религиозни студии во Универзитетот МекМастер во Хамилтон, Онтарио. Неговото истржување е фокусирано на врската помеѓу метафизиката и насилството во делата на континенталните филозофи и пацифистички теолози. Неговото последно дело „Пост-секуларна историја“ (“Postsecular History”) ќе се појави во Studies in Religion / Sciences Religieuses во 2017.

Вовед

Метафизиката почнува со онтологија. Преземањето метефизичка рефлексија е првата и најзначајна изведба на онтолошка рефлексја во поглед на постапката на идентификување на нешто како идентитет. Сепак, да се афирмира идејата дека онтологијата е најрпвин метафизика е контроверзно тврдење. Со оглед на постмодерната критика на моќта и подемот на постметафизичкото мислење, да се зборува позитивно за метафизиката е да се одрече дека постои нужно и резипрочно каузален однос меѓу насилството и онтологијата. Да се зборува позитивно за за метафизиката и онтологијата денес е да се навести дека метафизиката и онтологијата не мора нужно да се насилни или нужно да се стават во функција на насилствата на светот. Следствено, овој труд почнува од претпоставката дека не секое метафизичко

Bionote

Maxwell Kennel is a doctoral student in the department of Religious Studies at McMaster University in Hamilton, Ontario. His research focuses on the relationship between metaphysics and violence in the works of continental philosophers and pacifist theologians. His recent work on “Postsecular History” will appear in Studies in Religion / Sciences Religieuses in 2017.

Introduction

Metaphysics begins with ontology. The undertaking of metaphysical reflection is first and foremost an exercise in ontological reflection on what it means to identify a thing as an identity. However, to affirm the idea that ontology is first-metaphysics today is a controversial claim. Given the postmodern critique of power and the rise of postmetaphysical thinking, to speak positively of metaphysics is to deny that there is a necessary or reciprocally causal relationship between violence and ontology. To speak positively of metaphysics and ontology today is to suggest that metaphysics and ontology need not be violent nor necessarily lend themselves to the violences of the world. Accordingly, the present work begins from the assumption that not all metaphysical thinking is violent, and further assumes that the best critique of the violent aspects of metaphysical thinking

мислење е насилно, а понатаму претпоставува дека најдобрата критика на насилните аспекти на метафизичката мисла може да се пронајде во обновениот интерес во онтолошкиот идентитет и постојаното иследување од областа на метафизиката.[1]

Во движењето од метафизичкото мислење кон постметафизичко мислење повикани сме да го оставиме зад себе логоцентризмот наследен од античките Грци. За Дерида, на пример, еден начин на кој грчкиот корен на метафизиката резултирал со насилни начини на мислење е преку неговиот доминантен акцент на истоветноста (sameness) и сингуларноста (singularity). За да се оддалечи од ова насилство на сингуларноста, Дерида гледа кон Левинас, и Левинас гледа отаде битието кон распадот на битието, кон една мисла што „повикува на етички однос - ненасилен однос кон бесконечното, како бесконечно друго, кон Другиот - како единствено способно за отворање на просторот на трансцеденцијата и за ослободување на метафизиката."[2] Токму оваа реинскрипција на етиката за ненасилството во концептот на онтолошкиот идентитет овој труд ја следи преку систематска десингуларизација на онтолошкиот идентитет - десингуларизација што не се обидува да го фрагментира идентитетот, туку попрво сака

1 Видете Jean Grondin's *Introduction to Metaphysics* каде што тој тврде дека, помеѓу останатото дека е „невозможно, да се надмине метафизиката без нејзино претпоставување." Jean Grondin, *Introduction to Metaphysics: From Parmenides to Levinas*. Trans. Lukas Soderstrom (Chicago, University of Chicago Press, 2012), xviii. Видете исто: Gianni Vattimo, *Of Reality: The Purposes of Philosophy*. Trans. R. T. Valgenti (New York: Columbia University Press, 2016), 121-146.

2 Jacques Derrida, "Violence and Metaphysics: An Essay on the Thought of Emmanuel Levinas" in *Writing and Difference*. Trans. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1978), 83.

can be found through a renewed focus on ontological identity and the continued study of metaphysics.[1]

In the movement from metaphysical thinking to postmetaphysical thinking we are urged to leave behind the logocentrism inherited from the ancient Greeks. For Derrida, for example, one way in which the Greek root of metaphysics has resulted in violent ways of thinking is by its dominating emphasis on sameness and singularity. In order to move beyond this violence of singularity Derrida looks to Levinas, and Levinas looks beyond being to the dismantling of being, toward a thought that "calls upon the ethical relationship – a nonviolent relationship to the infinite as infinitely other, to the Other – as the only one capable of opening the space of transcendence and of liberating metaphysics."[2] It is this reinscription of the ethics of nonviolence into the concept of ontological identity that this work pursues through a systematic desingularization of ontological identity in light of its many others – a desingularization that does not seek to fragment identity, but rather seeks to show its form as something radically in-between.[3]

1 See Jean Grondin's *Introduction to Metaphysics* in which he argues, among other things, that "it is impossible to surpass metaphysics without presupposing it." Jean Grondin, *Introduction to Metaphysics: From Parmenides to Levinas*. Trans. Lukas Soderstrom (Chicago, University of Chicago Press, 2012), xviii. See also Gianni Vattimo, *Of Reality: The Purposes of Philosophy*. Trans. R. T. Valgenti (New York: Columbia University Press, 2016), 121-146.

2 Jacques Derrida, "Violence and Metaphysics: An Essay on the Thought of Emmanuel Levinas" in *Writing and Difference*. Trans. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1978), 83.

3 Much like the idea of metaphysics itself, the idea that ontology is first metaphysics is also contested. In particular, Levinas critiques ontology for its insensitivity towards alterity, while affirming the critical goals of metaphysics. He writes that

да ја покаже неговата форма како нешто радикално по-меѓу (in-between).[3]

Овој труд ги промислува основните онтолошки концепти (како што се идентитетот и тоталитетот), потоа ги истражува начините на кои идентитетот се индивидуира [is individuated] (како се создава идентитетот). Примарна грижа на овој труд е да се развие онтолошки концепт за идентитет врз основа на односот меѓу-две, иако заклучоците може да имаат импликации и за други политички и етички области на истражување. За целите на овој труд, изразот „индивидуација" се однесува на тековната работа на идентификација и индивидуализација. Бидувајќи секогаш во процес на индивидуација, идентитетот не се потпира врз сингуларноста, но постојано, и тоа со право, се вознемирува од неговите многу другости, вклучително и односот меѓу деловите од неговата внатрешно поделена структура, како и односот помеѓу идентитетот и поголемиот метафизички контекст на мноштвото и разликата што го конституираат светот кој го опкружува на перцепирачкиот и толкувачкиот субјект. Идентитетот е утврден и конституиран преку процесот на индивидуација, кој самиот се врши преку работата на поделбата, која не само што ги дели работите една од друга, туку, исто така, поставува една ствар против друга. Како резултат на тоа, идентитетите се самонарушени.

This study examines the basic ontological concept of identity and inquires into the ways in which identity is individuated. The primary concern of this study is to develop an ontological concept of identity based upon the relationship between-two, although its conclusions may well have implications for other political and ethical areas of inquiry. For the purposes of this work, the term "individuation" refers to the ongoing work of identification and individualization. Being always in the process of individuation, identity does not rest in singularity, but is constantly and rightly disturbed by its many others, including the relation between the parts of its internally divided structure, and the relation between identity and the greater metaphysical context of multiplicity and difference that constitute the world surrounding the phenomenologically perceiving and hermeneutically interpreting subject. Identity is determined and constituted through a process of individuation, which itself is carried out by the work of division which not only divides one thing from another, but also sets one thing against another in a mutual agonism. Consequently, identities are self-disturbed precisely because the ongoing process of individuation at minimum *permits*, and at maximum *encourages* the interior contradictions manifested in the conflict of the different aspects of an identity, as well as the identity crises brought about by the confrontations that occur between an identity and the surrounding multiplicity of heterogeneous objects, ideas, institutions, narratives, and individuals that constitute the world at large. This means that the multiplicity of differentiated identities in the world are not problems for individuation in a

3 Слично како и самата идејата за метафизиката, идејата дека онтологијата е прва метафизика исто така е предизвикана. Особено Левинас ја критикува онтологијата за нејзината нечувствителност кон различноста, додека ги потврдува критичките цели на метафизиката. Тој пишува дека онтологијата „го сведува другиот на ист" и дека метафизиката е „добредојде на другиот од истото." Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Trans. Alphnso Lingis. (Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, 1969), 42-43.

ontology "reduces the other to the same" and that metaphysics is "the welcoming of the other by the same." Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Trans. Alphnso Lingis. (Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, 1969), 42-43.

ни токму поради тоа што продолжителниот процес на индивидуација во најмала мерка *дозволува*, во најголема мера, ги *охрабрува* внатрешните противречности што се манифестирани во конфликтот на различните аспекти на идентитетот, како и кризата на идентитет, изведена со конфронтациите што се јавуваат помеѓу идентитетот и околното мноштво хетерогени објекти, идеи, институции, наративи, и поединци кои се дел од светот во целина. Ова значи дека мноштвото на диференцирани идентитети во светот не се проблеми за индивидуацијата во строго негативна смисла, како идентитетот да би можел да се постигне или зацврсти со одземање на сета разлика или другост или релација. Наместо тоа, светот на појавите и искуството, така одреден од релациите на разликата и другоста, е витален дел на процесот на индивидуализација. И покрај тоа што мноштвото на разликите во светот се примарни за секој посебен идентитет, општиот поим на самиот идентитет, сепак, е втемелен врз оваа другост. Другоста, која ја нарушува и постојано ја проблематизира работата на индивидуцијата е составен дел на истиот тој процес на индивидуација. Кога се разгледува во контекст на нејзината неопходна врска и со двојната структура на самите идентитети и со позадината на мноштвото и различноста, индивидуацијата иницира сопствено самонарушување и ги содржи сопствените надразнувачи, осигурувајќи го на своето постојано одвивање и развој.

Индивидуација е процесот чијшто производ е идентитетот, иако овој труд се обидува да ја оспори токму мислата дека идентитетот некогаш завршува со своите процеси на индивидуација. Самиот идентитет не е сингуларен. Идентитетот, укажувајќи на степенот на сеопфатност или затворање, не е *битие во-едно* [*being at-one*], попрво тоа е *постанување како-еден* [*becoming as-one*]. Додека популарниот концепт на

strictly negative sense, as if identity could be achieved or solidified by the foreclosure of all difference or otherness or relation. Instead, the world of appearance and experience, so defined by relations of difference and alterity, is a vital part of the process of individuation. Although the multiplicity of differences in the world are anterior to any particular identity, the general notion of identity itself is nonetheless premised upon this otherness. The otherness that disrupts and continually problematizes the work of individuation is a constitutive part of that same process of individuation. When considered in the context of its necessary relationship with both the double structure of identities themselves and the background of multiplicity and difference, individuation initiates its own self-disruption and contains its own irritants, ensuring its continual unfolding and development.

Individuation is the process of which identity is the product, although the thought that an identity is ever finished with its process of individuation is precisely what the present text seeks to dispute. Identity itself is not singular. Identity, indicating a degree of encompassing or enclosure, is not a *being at-one*, rather it is *becoming as-one*. While the popular concept of *being* is often understood as something singular and unchanging, upon critical reflection the characteristics of *becoming* have revealed more about the essential structure of identity by challenging the static connotations of terms like essence and structure. However, both the stability of being and the dynamism of becoming remain vital determiners for ontologies of identity precisely because of the interplay between static fixity and unfolding development that the two terms initiate. Wrought with inconsistent and immeasurable proportions of excess and lack, gain and loss, potentiality and actuality, futurity and historicity, identity – this fundamental ontological concern – is never only one. Instead, identity is always already (at

битие често се разбира како нешто сингуларно и непроменливо, по едно критичко промислување, концептот *настанување* открива повеќе за суштинската структура на идентитетот преку оспорување на статичките конотации на изрази како суштина и структура. Сепак, и стабилноста на битието и динамизмот на настанувањето остануваат витални определители за онтологиите на идентитетот токму поради интеракцијата помеѓу статичката непроменливост и разоткривачкиот развој што овие два израза ги иницираат. Ковано со неконзистентни и немерливи размери на вишок и недостиг, добивка и загуба, потенцијалност и постојност, идност и историчност, идентитетот - оваа базична онтолошка грижа - никогаш не е само една. Наместо тоа, идентитетот е секогаш веќе (најмалку) две. Ова е аксиомата врз која овој труд продолжува, започнувајќи со критика на сингуларниот идентитет и продолжувајќи кон метафизиката на бинарните релации, а потоа кон односот помеѓу-две, кон кој ќе реферираме како „категоријата на Двете," или едноставно, „Двете."[4]

Првата задача за сегашната теорија на индивидуација е да се десингуларизира идентитетот, разбирајќи дека начинот на десингуларизација потребен за индивидуација не од таков вид што би побегнал целосно од сингуларноста за да се скрие во мноштвото, туку, напротив, десингуларизацијата мора да го разбере идентитетот ниту како исклучиво сингуларен ниту чисто како мноштво (за секоја од нив е

4 Mladen Dolar, "One Divides into Two" E-Flux. Volume 33 (March 2012). Во овој есеј, Долар пишува за предсократовското потекло на Едното и Двете, и ги истражува математичките, политичките и онтолошките аспекти на маоистичкиот слоган „Едното се дели во Два, Два не се спојува во Едно." Наместо да следи од оваа изјава и импликациите како оригинарно Едно, овој труд претпоставува и тврди дека Едното веќе е Две.

least) two. This is the axiom from which this inquiry proceeds, beginning with the critique of singular identity and proceeding to the metaphysics of the binary relation and then to the relationship between-two, which we will refer to as "the category of the Two," or simply "the Two."[4]

The first task for the present theory of individuation is to desingularize identity, understanding that the kind of desingularization necessary for individuation is not the sort that would run away from singularity entirely and take refuge in multiplicity, but instead, desingularization must understand identity as neither purely singular nor purely multiple (for each of these is yet another kind of singularity). Individuation then, refers to the manner in which identities are divided out of the totality and multiplicity of being, and into a state of being as-one. Identity becomes itself via the process of individuation, but never finally becomes a pure singularity (a being *at-one*). Instead, individuation results in the troubled singularity of identity (a becoming *as-one*), and this 'result' still cannot be considered to be a final product that usurps its process, without betraying identity to the violences of reduction, singularization, essentialization, anachronism, exoticization, and totalization.[5] Appropriately then, individuation is where we will begin,

4 See Mladen Dolar, "One Divides into Two" *E-Flux*. Volume 33 (March 2012). In his essay Dolar writes of the presocratic origins of the One and the Two, and explores the mathematical, political, and ontological aspects of the Maoist slogan "One divides into Two, Two doesn't merge into One." Instead of following specifically from this statement and it implication of an originary One, the present work assumes and asserts that the One is already Two.

5 I address these ontological violences elsewhere in two presentations: "A Proposal for Nonviolent Metaphysics: Examining Ontological Violence," (TMTC/CMU, 2014), and "Thinking Through Nonviolence" (Skylight, 2016).

уште еден вид на сингуларност). Индивидуацијата, тогаш, се однесува на начинот на кој идентитетите се подвоени од тоталитетот и мноштвото на битието, и во состојба на битието како-едно (being as-one). Идентитетот настанува преку процесот на индивидуација, но никогаш конечно не станува чиста сингуларност (битие *при-едно*) [a being *at-one*]. Наместо тоа, индивидуацијата резултира во проблематичната сингуларност на идентитетот (станување *како-еден* [becoming *as-one*]), и овој „резултат" сè уште не може да се смета за финален производ, кој ќе ги узурпира сопствените процеси, без предавство на идентитетот на насилствата на редукцијата, сингуларизацијата, есенцијализацијата, анахронизмот, егзотицизацијата [exoticization] и тотализацијата.[5] Соодветно тогаш, ќе започнеме од индивидуацијата, идентитетот ќе биде нашата траекторија, а категоријата на Двете е местото каде ќе пристигнеме, и сето тоа имајќи предвид дека во поширокиот интерес на оваа студија е истовремено и битието на идентитетот и идентитетот на битието.

Идентитет

Во својата книга *Себеси како друг*, Пол Рикер (Paul Ricoeur) ја истражува двосмисленоста на идентитетот преку подвлекување разлика меѓу *ипсе*-идентитет и *идем*-идентитет [*ipse/idem*].[6] Од една страна, за идем-идентитетот „постојаноста со време го востановува највисокиот ред, на кој ќе му се спротивстави она што се разликува, во смисла на промена

5 За онтолошкото насилство имам пишувано во следните презентации: "A Proposal for Nonviolent Metaphysics: Examining Ontological Violence," (TMTC/CMU, 2014), and "Thinking Through Nonviolence" (Skylight, 2016).

6 Paul Ricoeur, *Oneself as Another*. Trans. Kathleen Blamey (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 2.

identity will be our trajectory, and the category of the Two will be where we will land, all while keeping in mind that the broader concern of this study is simultaneously for the being of identities and the identity of being.

Identity

In his book *Oneself as Another* Paul Ricoeur explores the equivocity of identity by drawing a distinction between *ipse*-identity and *idem*-identity.[6] On one hand, for *idem*-identity "permanence in time constitutes the highest order, to which will be opposed that which differs, in the sense of changing or variable."[7] On the other hand, *ipse*-identity "implies no assertion concerning some unchanging core of the personality."[8] For Ricoeur *idem*-identity corresponds to sameness, while *ipse*-identity corresponds to selfhood, and this distinction necessarily resists the conflation of the two.[9] Sameness is fundamentally distinct from that which is "other, contrary, distinct, diverse, unequal, inverse," while selfhood is the focus of Ricoeur's title "Oneself as Another."[10] The distinction between these two kinds of identity assists Ricoeur in developing his concept of identity summarized in the statement: "oneself inasmuch as being other."[11] This formulation indicates that identity relies upon that which it is not, but the exact nature of this reliance is unique in Ricoeur's work. For Ricoeur, *ipse*-identity "involves a dialectic complementary to that of selfhood and sameness, namely the dialectic of *self* and *other than self*."[12] Through this dialectic Ricoeur

6 Paul Ricoeur, *Oneself as Another*. Trans. Kathleen Blamey (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 2.

7 Ibid.

8 Ibid.

9 Ibid.

10 Ibid., 3.

11 Ibid.

12 Ibid.

или променлива [варијабла].”[7] Од друга страна, *ипсе*-идентитетот „имплицира дека нема тврдење во врска со некое непроменливо јадро на личноста.”[8] За Рикер *идем*-идентитетот одговара на истоветноста [sameness], додека *ипсе*-идентитетот одговара на себноста [selfhood], а оваа разлика нужно се противи на спојување на двете.[9] Истоветноста е фундаментално различна од она што е „и друго, спротивно, различно, разнолично, нееднакво, инверзно”, додека себноста е во фокусот на наслобот на Рикер “Себеси како друг.”[10] Разликата помеѓу овие два вида на идентитет му помага на Рикер во развојот на неговиот концепт на идентитет сумиран во исказот: „себеси доколку се биде друг.”[11] Оваа формулација покажува дека идентитетот се потпира на она што не е, но точната природа на таа зависност е уникатна во работата Рикер е. За Рикер, ипсе-идентитетот „вклучува дијалектика комплементарна на онаа на себност и истост, односно дијалектиката на *себе* и *другиште од себе*.”[12] Преку оваа дијалектика, Рикер покажува како другоста е од витално значење за индивидуацијата на идентитетите, наведувајќи дека „себност на себе ја подразбира другоста до таков интимен степен што не може никој да се замисли без друг.”[13]

И покрај фактот дека фокусот на Рикер е на личниот и наративниот идентитет, отколку на онтолошкиот идентитет со кој се занимава овој труд, остануваат важни и неговата разлика помеѓу *ипсе* и *идем* идентитет и неговото тврдење дека другоста е правилно

7 Ibid.
8 Ibid.
9 Ibid.
10 Ibid., 3.
11 Ibid.
12 Ibid.
13 Ibid.

shows how otherness is vital to the individuation of identities, stating that “the selfhood of oneself implies otherness to such an intimate degree that one cannot be thought of without the other.”[13]

Despite the fact that Ricoeur’s focus is on personal and narrative identity, rather than on the abstract ontological identity that concerns the present study, both his distinction between *ipse* and *idem* identity and his assertion that otherness is properly constitutive of identity, remain metaphysically important. In order to explore “the correlation between the self and the other than self,” Ricoeur examines the hermeneutics of self-reflection, the dialectic of selfhood and sameness, and the dialectic of selfhood and otherness.[14] This threefold concern structures the whole inquiry initiated in *Oneself as Another*, leading Ricoeur through various ethical and political reflections. However, we will maintain a restrictive focus on the ontological ramifications of Ricoeur’s distinctions.

Oneself as Another begins with a chapter on selfhood in which Ricoeur examines the linguistic determinations of self-identity. Ricoeur writes of “identification” as the ability to make one thing “apparent to others, amid a range of particular things of the same type, of *which* one we intend to speak.”[15] Through the act of identifying-reference we distinguish one identity from another, and we thereby “consider it as an indivisible example within a species.”[16] Betraying his hermeneutic and linguistic predilections, Ricoeur states that it is language that “contains specific connecting units that

13 Ibid.
14 Ibid., 16.
15 Ibid., 27.
16 Ibid.

конститутивна за идентитетот. Со цел да ја истражи „корелацијата меѓу себе и со другите од себе," Рикер ја проучува херменевтиката на само-рефлексијата, дијалектиката на себноста и истоста, и дијалектиката на себноста и другоста.[14] Оваа тројна загриженост структурира цела една истрага иницирана во *Себеси како друг*, што го изведува Рикер преку различни етички и политички рефлексии. Сепак, ние ќе задржиме рестриктивен фокус на онтолошките последици на Рикеровите дистинкции.

Себеси како Друг започнува со поглавјето за себноста во кое Рикер ги проучува јазичните определби на себе-идентитет. Рикер пишува за "идентификација" како за способност да се направи една работа „видлива за другите, во услови на голем број на одредени работи од ист тип, од *кои* само за едната имаме намера да зборуваме."[15] Преку актот на идентификациската-референтност [identifying-reference] правиме разлика меѓу еден и друг идентитет, и, со тоа, „го сметаме како неделив пример во рамките на еден вид."[16] Напуштајќи ги своите херменевтички и јазични преференции, Рикер вели дека јазикот е оној што „содржи специфични единици на поврзување што ни дозволуваат да ги разликуваме индивидуите."[17] Рикер вели дека „индивидуализација" е заедничка за сите јазици, и дека тоа што е заедничко за сите јазици е „работа" на индивидуализација, а не на "резултат."[18] Спротиставувајќи ја индивидуализацијата на операциите на класификацијата и на предикацијата, Рикер вели дека „се индивидуализираме само ако се allow us to designate individuals."[17] Ricoeur states that "individualization" is common to all languages, and what is common to all languages is the "operation" of individualization rather than its "result."[18] Contrasting individualization with the operations of both classification and predication, Ricoeur states that "we individualize only if we have conceptualized."[19] Emphasizing the singularizing intentions of individualization, Ricoeur writes that "to designate one and only one individual is the individualizing intention."[20] This statement tells us that Ricoeur's placement of otherness within identity is not the inscription of *the other* itself into *the identity* itself, but the location of the necessary otherness needed to designate an identity into the process of individualization. Correspondingly, Ricoeur writes that the "minimal otherness that is required designates *this* element of the class, but not the rest of the class. A single one set off from all the others."[21]

Later in the first chapter of *Oneself as Another*, Ricoeur critiques the way in which "the logical force of the same eclipses that of the self" by asserting that "there is no self alone at the start; the ascription to others is just as primitive as the ascription to oneself."[22] This statement reveals two things about Ricoeur's concept of identity. The first is that unity and self-equality ultimately condition Ricoeur's notion of identity more than the forces of contradiction or interior division, and the second is that otherness is linked to the act of *recognition* in Ricoeur's notion of identity. The "as" in *Oneself as Another* does not indicate that oneself contains another

14 Ibid., 16.
15 Ibid., 27.
16 Ibid.
17 Ibid.
18 Ibid.

17 Ibid.
18 Ibid.
19 Ibid., 28.
20 Ibid.
21 Ibid., 29.
22 Ibid., 37 and 38.

имаме конципирано."[19] Нагласувајќи ги сингуларизирачките намери на индивидуализацијата, Рикер вели дека „да се назначи еден и само еден поединец е намерата на индивидуализацијата."[20] Оваа изјава ни кажува дека Рикеровото поставување на другоста во идентитетот не е впишување на *другиот* во самиот *идентитет*, но локацијата на нужната потребна за да се определи идентитетот во процесот на индивидуализација. Соодветно, Рикер пишува дека „минимална другост што е потребна го означува *овој* елемент на класата, но не и остатокот на класата. Еден сет од нив подалеку од сите други."[21]

Понатаму во продолжение на првата глава на *Себеси како Друг*, Рикер го критикува начинот на кој „логичката сила на истото ја затскрива силата на себноста," тврдејќи дека „нема себност уште ни од самиот почетокот, припишувањето на другите е исто така примитивно како и припишувањето на самите себе."[22] Оваа изјава открива две работи во врска со концептот на идентитетот на Рикер. Првата е дека единството и себееднаквоста на крајот го условува рикеровиот поим на идентитетот повеќе од силите на контрадикцијата или внатрешната поделба, а втората е дека другоста е поврзана со чинот на *признавање* во поимот на идентитет кај Рикер. Она „како" во *Себеси како Друг* не значи дека во самиот себе се содржи друг, но дека себеси се потпира врз другиот како поединец или серија на поединци, а на другоста како принцип на разликата што се става себе во однос кон мноштвото. Рикеровите увиди за себеидентитетот се секако важни во развојот на оваа онтологијата на идентитетот, но тие не се доволни за

19 Ibid., 28.

20 Ibid.

21 Ibid., 29.

22 Ibid., 37, и 38.

but that oneself relies fundamentally upon the other as an individual or series of individuals, and on otherness as a principle of distinction that places the one in relation to the many. Ricoeur's insights about self-identity are certainly important in the development of the present ontology of identity, but they are not sufficient for an ontology of identity that gives due credence to the role of the Two. The way in which Ricoeur's concept of identity *is* important is explained below through an examination of the role of recognition in individuation (drawing upon the work of Alexander Garcia Düttmann), and the way in which Ricoeur's work *is not* enough is evident in the presence of non-identity within identity (as explored below with reference to the work of Theodor Adorno).

Identity and Recognition

In his book *Between Cultures: Tensions in the Struggle for Recognition*, Alexander Garcia Düttmann draws upon the Hegelian idea of recognition and writes of the role of recognition in the individuation of identities, understanding identity as a concept that ranges from the personal to the cultural (and by extension from the singular to the multiple).[23] Düttmann writes of recognition in the context of both the individual person and intercultural communication, but his reflections on the concept of recognition in the first chapter of his book have major consequences for the ontological status of the concept of identity. Considering the role of recognition in the formation of personal identity in particular, Düttmann writes that recognition corresponds with a *claim* to identity: "Someone wants to be recognized as this or that because he or she claims to be this or

23 Hegel's recognition certainly underpins Düttmann's description throughout *Between Cultures*, and is a significant example of the dialectic of self and other that is common to Ricoeur, Adorno, and Düttmann. Cf. G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*. Trans. A.V. Miller (London: Oxford University Press, 1977), 111-119.

онтологија на идентитет што ќе се има верба во улогата на Два. Начинот на кој концептот на идентитет на Рикер *е* важен е објаснет подолу преку испитување на улогата на препознавање во индивидуацијата (надоврзувајќи се на работата на Александар Гарсија Датман [Alexander Garcia Düttmann]), како и за начинот на кој работата на Рикер *не е* доволна е очигледен во присуството на не-идентитетот во рамките на идентитетот (како што е истражено подолу во врска со работата на Теодор Адорно [Theodor Adorno]).

Идентитет и признанија

Во својата книга *Меѓу две култури: Тензиште во борбата за признавање* (*Between Cultures: Tensions in the Struggle for Recognition*), Александар Гарсија Датман (Alexander Garcia Düttmann) пишува за улогата на признавање во индивидуацијата на идентитетите, разбирајќи го идентитетот како концепт што се движи од личното кон културното (и со проширување од сингуларното кон мноштвото).[23] Датман пишува за признавање во контекст и на индивидуата и на интеркултурната комуникација, но неговото размислување за концептот на признавање во првото поглавје од неговата книга има големи последици за онтолошкиот статус на концептот на идентитетот. Имајќи ја предвид улогата на признавање (recognition) особено во формирањето на личниот идентитет, Датман пишува дека признавањето кореспондира со *тврдење* за идентитет: "Некој сака да биде признаен како ова или она, зашто тој или таа that."[24] For Düttmann the justification of recognition in response to that claim can be that of accomplishment or belonging, in the contexts of a culture, tradition, or community.[25] He writes that,

> Recognition must consequently establish *and* confirm an identity. By constituting *and* authenticating an identity, recognition is meant to incorporate a contingent *I* into the community of a deeply rooted *We*, a We firmly anchored and clearly positioned. The one who recognizes is both a witness *and* a producer. He belongs to a presupposed community or society which must first be formed by recognition. But recognition never forms such a society or community, given that the very moment it tries to unite what it produces and what it witnesses, what it produces in what it witnesses and what it witnesses in what it produces, it must indicate its own splitting into reception and spontaneity, confirmation and establishment, witnessing and producing.[26]

For Düttmann, recognition takes on a series of double forms, each of which demonstrate the impossibility of the total completion of identity while retaining moments of completion within its unfolding. The double forms of recognition include establishment and confirmation, the *I* and the *We*, production and witnessing, unifying and splitting, and performance and constitution.[27] Amidst its "double heterogeneous function and its double heterogeneous effect," recognition exhibits a "destabilizing double character" that indicates "the simultaneity of irreconcilable features" and the "tension

23 Хегеловото сеќавање е во позадината на Датмановиот опис преку *Between Cultures*, и е особен пример на дијалектиката за себноста и другоста што главно е заедничко за Рикер, Адорно и Датман. Cf. G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*. Trans. A.V. Miller (London: Oxford University Press, 1977), 111-119.

24 Alexander García Düttmann, *Between Cultures: Tensions in the Struggle for Recognition*. Trans. Kenneth B. Woodgate (London: Verso, 2000), 3.

25 Ibid.

26 Ibid.

27 Ibid., 4.

тврди дека е ова или она."[24] За Датман оправданоста на признавањето во одговор на тоа тврдење може да биде реализацијата или припадноста, во контекст на една култура, традиција, или заедница.[25] Тој пишува дека,

> Како резултат на тоа признавање мора да воспостави *и* потврди идентитет. Со конституирањето *и* автентикацијата на идентитетот, признавањето има за цел да го вклучи контингентното Јас во заедницата на длабоко вкоренетото *Ние*, Ние кое е цврсто втемелено и јасно поставено.Оној што признава е и сведок *и* произведувач. Тој припаѓа на претпоставената заедницата или општеството што мора првин да биде формирано преку признавање. Но, признавањето никогаш не создава такво општество или заедница, со оглед дека во моментот кога се обидува да го обедини она што го произведува со она што го сведочи, она што го произведува во она што го сведочи и што го сведочи во она што го произведува, тоа мора да го наведе својата поделба на прием и спонтаност, потврда и востановување, сведочење и производство.[26]

За Датман, признавањето презема серија на двојни форми, од кои секоја ја покажува неможноста на вкупно довршување на идентитетот додека ги задржува моментите на довршување во рамките на својот развој. Двојните форми на признавање вклучуваат воспоставување и потврда, Јас и *Ние*, производство и сведоштво, обединување и поделба, како и

24 Alexander García Düttmann, *Between Cultures: Tensions in the Struggle for Recognition*. Trans. Kenneth B. Woodgate (London: Verso, 2000), 3.

25 Ibid.

26 Ibid.

of a being-not-one."[28] Essential to identity, the concept and act of recognition itself "is not one because it cannot be identified and determined as this or that act."[29] Furthermore, it is not only the act of recognition that is not-one (having been thrown 'off balance' by the unforeseeable openness of the future), but also, that which is recognized (the identity) is not-one. Düttmann writes that "that which is to be recognized is not itself; it is neither a contingent and isolated I, nor does it belong to a stable We. Yet only if it is not itself, only if it is not-one, only if it is at odds with itself, can it claim recognition."[30]

The way in which recognition links the I of identity with the We of identity-with-otherness accords with Ricoeur's inscription of otherness in the process of individualization, although Düttmann's desingularization of identity through recognition takes a step further than Ricoeur's still-too-unified concept of identity. Düttmann writes that "*Aiming for identity, recognition brings about non-identity and is brought about by non-identity*."[31] The use of this terminology is testament to the debt that Düttmann owes to Adorno, whom he cites often throughout *Between Cultures*. This connection to Adorno is evident when Düttmann writes that "that which is to be recognized never simply remains in its being or becoming as a self-same entity, an identity identical to itself."[32] This means that identity *is*, only insofar as it is individuated through recognition. In recognition there are always two: that which is recognized (the identity that is individuated), and that which recognizes (the individual who individuates). The

28 Ibid.

29 Ibid.

30 Ibid., 5.

31 Ibid. [Italics in original]

32 Ibid., 6.

ефикасноста и конституција.[27] Среде својата „двојно хетерогена функција и нејзиниот двоен хетероген ефект," признанието покажува „дестабилизирачки двоен карактер" што означува „симултаност на непомирливи особини" и „тензија на битие-не-некој (being-not-one)."[28] Од суштинско значење за идентитетот, концептот и самиот чин на признавање „не е еден затоа што не може да се идентификува и да се определува како овој или оној чин."[29] Покрај тоа, не е само чинот на признавање дека не-еден (not-one) (бидувајќи изместени „од рамнотежа"од страна на непредвидлива отвореност на иднината), но, исто така, она што е признато (идентитетот) е не-еден (not-one). Датман пишува дека „она што треба да се признае, не е само по себе; тоа не е ниту контингентно ниту изолирано Јас, ниту пак припаѓа на стабилно Ние. Сепак, само ако самото не е само себе, ако тоа е не-еден (not-one), само ако тоа е во спротивност со себе, може да тврди признавање."[30]

Начинот на кој признавањето го поврзува Јас од идентитетот со Ние на другоста соодветствува со Рикеровиот натпис на другоста во процесот на индивидуализација, иако датмановата десингуларизација на идентитетот преку признавање прави еден чекор понатаму од уште пре унифицираниот концепт на идентитетот на Рикер. Датман пишува дека *„Целејќи кон идентитетот, признавањето доведува не-идентитет и е изведено од страна на не-идентитет."*[31] Користењето на оваа терминологија е наследство на долгот на Датман кон Адорно, кого тој го наведува често во делоact of individuation in recognition wholly conditions the identity that is recognized, and this conditioning occurs so severely that even identities conceived of in abstraction are not merely *determined by* the double structure of recognition, but they *are* that double structure. In this way, Düttmann demonstrates that the Two structures identity from its initial recognition onward.

Identity and Nonidentity

Appropriate to Düttmann's concept of recognized identity, the work of Theodor Adorno directly addresses this double inner character of identities. Adorno approaches the concept of identity by distinguishing *between* identity and nonidentity, while simultaneously emphasizing the place of nonidentity *within* identity. In *Negative Dialectics* Adorno critiques treatments of identity that diminish the unthought inner dynamic of nonidentity, calling this over-singularizing tendency 'identitarian.' For Adorno, identity unfolds through a negative dialectic that challenges the reduction-to-affirmation suffered by the dialectic.[33] Adorno attempts to "free dialectics from such affirmative traits without reducing its determinacy."[34] In this attempt to free dialectics Adorno also frees identity from its reduction to singularity and self-equality by introducing the concept of nonidentity directly into the concept of identity. Adorno writes that contradiction itself "indicates the untruth of identity, the fact that the concept does not exhaust the thing conceived."[35] For Adorno, like Ricoeur,

27 Ibid.,4.

28 Ibid.

29 Ibid.

30 Ibid., 5.

31 Ibid. [италик во оргинал]

33 For connections between the dialectical tradition and the present philosophy of identity see my *Dialectics Unbound* (Brooklyn: Punctum, 2013).

34 Theodor Adorno, *Negative Dialectics*. Trans. E.B. Ashton. (London & New York: Continuum, 1995), xix.
Cf. Adorno*, Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003), 9.

35 Ibid., 5. [17]

то *Меѓу култури* [*Between Cultures*]. Оваа врска со Адорно е видлива кога Датман пишува дека „она што треба да биде признато никогаш едноставно не останува во своето битие или настанување како исто-сосебе суштество, идентитет идентичен со себе."[32] Ова значи дека идентитетот *е*, само ако е индивидуиран преку признавање. Во признавањето секогаш има две: она што е признато (идентитет што се индивидуира), и тоа што признава (индивидуата што индивидуира). Чинот на индивидуација во признавањето целосно го условува идентитетот што е препознаен, а тоа условување се случува толку сериозно што дури и идентитети сфатен во апстракција не се само *определен* со двојна структура на признавање, но тие *се* таа двојна структура. На овој начин, Датман покажува дека Два го структурира идентитетот од првичното признавање наваму.

Идентитет и неидентитет

Соодветно на концептот на признаен идентитет на Датман, делото на Теодор Адорно директно се однесува на овој двоен внатрешен карактер на идентитетите. Адорно му приоѓа на концептот на идентитет преку разликување *помеѓу* идентитетот и неидентитет, истовремено нагласувајќи го местото на неидентитетот *во рамките на* идентитетот. Во *Негативна дијалектика*, Адорно го критикува третманот на идентитетот што ја уништува немислената внатрешна динамика на неидентитетот, нарекувајќи ја оваа пре-сингуларизирачка тенденција „идентитетска" (identitarian). За Адорно, идентитетот се развива преку негативната дијалектика што го предизвкува редуцирањето-на-афирмација од кое страда диајлектиката.[33] Адорно се обидува да „ја ослободи

32 Ibid., 6.

33 За врската помеѓу дијалектичката традиција и оваа филозофија на иднетитетот повеќе *Dialectics Unbound* (Brooklyn: Punctum, 2013).

"to think is to identify."[36] And yet, for Adorno, what is identified is not interiorly one, but rather is interiorly contradictory.

Adorno initiates his break with Hegel by rejecting the principle of totality, and this is at least partially because of the connection between (some versions of) totality and the laws of logic (identity, excluded middle, and non-contradiction). This means that because the concept does not exhaust the thing conceived, identity cannot be reduced to self-equality nor bound by the law of non-contradiction. Adorno writes that "contradiction is nonidentity under the aspect of identity; the dialectical primacy of the principle of contradiction makes the thought of unity the measure of heterogeneity. As the heterogeneous collides with its limit it exceeds itself."[37] For Adorno it is explicitly the case that "identity and contradiction are welded [*geschweißt*] together," where Ricoeur and even Düttmann shy away from this identification.[38]

This brings us from a concept of identity understood in terms of the One (a One arrived at through the Two or the Multiple, such as in Ricoeur), to an understanding of identity as interiorly divided into Two both through recognition and in-itself (Düttmann), to a concept of identity understood as explicitly being Two by containing nonidentity within itself in an expressly contradictory way (Adorno). Having demonstrated that the Two is central to the processes of individuation, identification, individualization, and recognition, we can now explore how the category of the Two exhibits this escalating double character, from the Two in identity (Ricoeur), to the Two in recognized identity (Düttmann), to the Two in identity in-itself (Adorno).

36 Ibid.

37 Ibid.

38 Ibid., 6. [18]

дијалектиката од таквите афирмативни својства без да ја редуцира нејзината одреденост."[34] Во овој обид за ослободување на дијалектиката, Адорно исто така ја го ослободува идентитетот од неговата редукција на сингуларитет и само-еднаквост (self-equality) преку воведување на концептот на неидентитет директно во концептото на идентитет. Адорно пишува дека самата контрадикција „ја покажува невистинитоста на идентитетот, фактот дека концептот не ја исцрпува замислената ствар."[35] За Адорно, како Рикер, „да се мисли е да се идентификува."[36] А сепак, за Адорно, она што не се идентификува е интериорно едно, туку е интериорно контрадикторно.

Адорно го започнува неговото разидување со Хегел преку отрфрлање на принципот на тоталитет делумно заради врската помеѓу тоталитетот и логичките закони (идентитет, исклучената средина, и не-контрадикцијата). Ова значи дека, зашто концептот не ја исцрпува замислената ствар, идентитетот не може да биде сведен на себе-еднаквост неврзана со законот за не-противречност. Адорно пишува дека „контрадикцијата е неидентитет под аспект на идентитетот; дијалектичкиот примат на начелото на контрадикторност ја прави мислата на единство, мерка на хетерогеност. Како што хетерогеното се судира со својот лимит тоа се надминува себе си."[37] За Адорно експлицитно е дека „идентитетот и контрадикторноста се споени [geschweißt] заедно," додека

The Two

The category of the Two, or the figure of the Two, remains the central concern of this study. Individuation, as explored above, identifies identities in such a way that fundamentally relies upon the category of the Two. The thesis of this work is that the One is only as a result of the Two, meaning that a particular identity can only engage in its own becoming – its self-enclosure of interior contradictions, and its encompassing of a multiplicity of differing and deferring qualities, aspects, and elements – because of its relation with and division from (1) itself in contradiction, (2) others in relation to that identity, and (3) from the background of multiple heterogeneous identities from which it is discerned, distinguished, and designated over and against. This means that in order to extend the theories of individuation and identity outlined above we must explore the various theories of the Two.

In deconstruction and in the postmodern critique of power, binaries are understood as inherently asymmetrical. This omnipresent asymmetry implies a relation of power and dominance between the two parts of the binary couplet in question (again, partially reminiscent of the antagonistic recognition of Hegel's master and slave). Texts in the genre of deconstruction tend to arrange lists of binary terms, separated by backslashes, that indicate their relation of asymmetry, in order to submit them to deconstructive critique. Although deconstructive critique initiates an important critique of violence in the ontological and epistemological structure of binary terms, it risks over-emphasizing the political and value-laden nature of all binary couplets in such a way that reinforces their separation and forecloses the possibility of their reversal, mirroring, or intercontamination. In order to avoid neutralizing binary terms (on one hand) and to avoid over-emphasizing the asymmetrical power problems of binary terms in such a

34 Theodor Adorno, *Negative Dialectics*. Trans. E.B. Ashton. (London & New York: Continuum, 1995), xix.
Cf. Adorno, *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003), 9.

35 Ibid., 5. [17]

36 Ibid.

37 Ibid.

Рикер, па дури и Датман се кријат од оваа екстремна идентификација.[38]

Ова нè носи од концепто на идентитет разбран низ призмата на Едното (Едното дојдено преку Две или Мноштво, како на пример кај Рикер), за разбирање на идентитетот како внатрешност поделена во Две и преку препознавање и во-себе (Датман), до концептот на идентитетот сфатен како експлицитно Две преку држење на неидентитетот во себе на изрично контрадикторен начин (Адорно). Демонстрирајќи дека Две е централно на процесот на индивидуација, идентификација, индивидуализација и препознавање, сега можеме да истражиме како кагегоријата Две го покажува овој ескалирачки двоен карактер, и тоа од Два во идентитетот (Рикер), до Два во препознатиот идентитет (Датман), до Два во идентитетот во-себе (Адорно).

Двете

Категоријата Две, или фигурата Две, останува централна грижа на овој труд. Индивидуацијата, како што е промислена погоре, ги идентификува идентитетите на таков начин што фундаментално се потпира на категоријата Две. Тезата на овој труд е дека Едното е резултат на Двете, тоа значи дека одреден идентитет може да биде вклучен само во сопственото настанување - неговото само-затворање (self-enclosure) за внатрешните противречности, и неговото вклучување на мноштво на различни и одложувачки квалитети, аспекти и елементи - зашто, неговата релација со, и поделбата од (1) себеси во контрадикција, (2) другите во релација со тој идентитет, и (3) од позадината на мноштовото хетерогени идентитети од коишто тоа е изделено, препознаено и назначувано пак и пак. Ова значи дека за да се прошират погореопишаните теории на индивидуацијата

38 Ibid., 6. [18]

way that reinforces them (on the other hand), we must find a way to acknowledge the reality of the imbalances of binary terms while maintaining the ontological dignity of each side of the binary situation.

Similar to the critique of poststructuralist thinking offered above, albeit in a much more nuanced form, Katerina Kolozova advances a critique of binary thinking in her book *Cut of the Real: Subjectivity in Poststructuralist Philosophy*.[39] Addressing the discourse on postmodern feminist poststructuralism, Kolozova diagnoses the common treatment of the binary form in the following way:

> One of the two elements of the binary is always negative and excluded (as meaningless) from the explanatory apparatus of what is deemed and recognized as postmodern theory of authority. It is excluded not only as meaningless, irrelevant, inoperative for the postmodernist and poststructuralist stance in interpreting reality but also as a politically reactionary and morally wrong notion.[40]

In this critique, Kolozova effectively turns the critique of binary reason against itself. Throughout *Cut of the Real* she critiques the conflation of "the One" with totalitarian thinking (with reference to Laruelle), the positioning of "the Real" as unthinkable and other (with reference to Lacan), and the reduction of access to reality 'itself' to the mediations of linguistic reality.[41] Our particular concern in Kolozova's book will be for the parts of this

39 Katerina Kolozova, *Cut of the Real: Subjectivity in Poststructuralist Philosophy* (New York: Columbia University Press, 2014). See also my review, "The Recovery of the One," *Parrhesia* 22. (2015): 126-130.

40 Ibid., 7.

41 Ibid.

и идентитетот мора да ги истражиме различните теории за Двете.

Во деконструкцијата и постмодерната критика на моќта, бинарноста се разбира како суштински асиметрична. Оваа сеприсутна асиметрија имплицира релација на моќ и доминација помеѓу два дела на бинарниот пар во прашање. Текстовите во жанрот на деконструкцијата имаат тенденција да организираат листи на бинарни изрази, одделени со коси црти што ја индицираат нивната релација на асиметрија, со цел да се подложат на деконструктивна критика. Иако деконструктивата критика зачнува важна критика на насилство во онтолошката и епистемолошката структура на бинарните изрази, таа ризикува пренагласување на политичката и вредносно-одредена природа на сите бинарни куплети на таков начин што ја засилува нивната сепарација и ја затвора можноста за нивен пресврт, отсликување или интерконтаминација (со тоа и допушта на дескриптивната критика да стани суптилно прескриптивна). Со цел да се избегне неутрализирање на бинарните изрази (од една страна) и да се избегне пренагласување на асиметричните проблеми на моќта на бинарните изрази (од друга страна), мора да најдеме начин да ја признаеме реалноста на нерамнотежата на бинарните изрази додека се одржува онтолошкото достоинство на сите страни на бинарната ситуација.

Слично на критиката израмнета против постструктуралистичкото мислење, понудена погоре, иако на многу посуптилен начин, Катерина Колозова ја развива оваа критика на бинарното мислење за бинарното мислење во нејзината книга *Cut of the Real: Subjectivity in Poststructuralist Philosophy*.[39]

39 Katerina Kolozova, *Cut of the Real: Subjectivity in Poststructuralist Philosophy* (New York: Columbia University

critique that pertain to identity, and most particularly her treatment of binary terms.

Where identity is concerned, Kolozova challenges a major presupposition of poststructuralist thinking: "that of the *essentially* nonunitary nature of the subject."[42] Kolozova's critique highlights the reduction (essentialization) of the subject to nonunity, fragmentation, and dispersion. This reduction, present in poststructuralist discourse, flies in the face of the opposition to essentialization that characterizes that same discourse. Kolozova asks "[d]oesn't the stabilization of this particular truth introduce binary, oppositional, and dualistic thinking into the constitutive layers, into the very tissue of the discourse?"[43] This dualistic thinking conditions the binary couplets of "stability and fixity versus mobility, of the one versus the multiple, and the real versus language, to mention just a few."[44] Instead of resisting binary oppositions, dogmatic insistence on the nonunitary subject reinforces the very binary oppositions that it set out to oppose.[45] Kolozova problematizes binary thinking more fundamentally than the discourse of poststructuralism because she calls into question the "vicious circle" generated by the artificial division between "metaphysical and unitary" thinking and "nonmetaphysical and nonunitary" thinking.[46]

Following from her critique of the destabilization of the subject, Kolozova critiques the ontological conceptions of the One and the Multiple in the same way. The celebration of paradox in poststructuralism, according to Kolozova, has led to a poverty of resources for thinking the One. The extension of this critique that I would like to make is

42 Ibid., 15.

43 Ibid.

44 Ibid.

45 Ibid., 17-18.

46 Ibid., 18.

Осврнувајќи се на дискурсот на постмодернистичкиот феминистички постструктурализам, Колозова го дијагностицира заедничкиот третман на бинарната форма на следниот начин:

> Еден од двата елементи од бинарноста е секогаш негативен и исклучен (како бесмислен) од објаснувачкиот апаратус од она што се смета и е признаено како постмодерна теорија на авторитетот. Тој е исклучен не само како бесмислен, безначаен, неоперативен, во постмодернистичкиот и постструктуралистичкиот светоглед во интерпретирање на реалноста туку исто така и како политички реакционерно и морално погрешно сфаќање.[40]

Во оваа критика, Колозова ефикасно ја превртува критиката на бинарниот ум против себе. Низ *Cut of the Real*, таа го критикува спојувањето на „Едното“ со тоталитарното мислење, позиционирањето на „Реалното“ како немисливо и друго, и редукцијата на приемот на 'самата' реалност во медитациите на лингвистичката реалност.[41] Наш особен интерес во книгата на Колозова ќе бидат деловите на оваа критика што се однесуваат на идентитетот, имено, на третманот на бинарните изрази.

Кога станува збор за идентитетот, Колозова ја предизвикува една клучна претпоставка на постструктуралистичкото мислење: онаа на *суштински* неунитарната природа на субјектот.[42] Критиката на Колозова ја потцртува редукцијата (есенцијализацијата) на субјектот на неединство, фрагментација и дисперзија.

such that the celebration of paradox has actually led to a blindness to the inner dynamics of paradox, particularly in relation to the One and the Two. Where Kolozova resists the implication on the part of poststructuralism that "the multiple is the truth of the one" (rather than the inverse), the present work seeks to resist the suggestion that discourses on the One and the Two must forever swing like a pendulum between emphasis on the One and emphasis on Multiplicity, when concerned with the ontological constitution of identity.[47] In contrast with Kolozova, to privilege the Two, as the present theory does, may indeed be a way beyond the pivoting effect of alternating emphases. This is because by privileging or emphasizing the Two we can simultaneously maintain the dignity of both unity and multiplicity, in both the concept of identity (descriptively) and the act of individuation (prescriptively).

The Two is surely not sufficient for this task, but it is a precondition for more developed configurations that seek to exceed the tired back-and-forth of binary thinking about the binary relation. Kolozova's critique is essential on the way to the sort of balance required to rethink the Two via new configurations. In order to move beyond the modern violence of essentializing and over-singularizing identity, and beyond the postmodern fragmentation and dispersion of identity, Kolozova's critique must be considered in full. Kolozova critiques the fact that "oneness as singularity is conflated with seclusion and exclusion," instead suggesting a recovery of the One.[48] This recovery, however, reasserts the singularity of oneness in a way that risks reducing the inner binaries and multiplicities of the One itself to a state of self-equality. In an effort to free thinking from the bounds of dichotomy, Kolozova writes that

Press, 2014). See also my review, "The Recovery of the One," *Parrhesia* 22. (2015): 126-130.

40 Ibid., 7.

41 Ibid.

42 Ibid. 15.

47 Ibid., 19.

48 Ibid., 21-22.

Оваа редукција, присутна во постструктуралистичкиот дискурс лета во лицето на опозицијата кон есенцијализацијата што го карактеризира истиот тој дискурс. Колозова прашува: „дали стабилизацијата на оваа конкретна вистина не го воведува бинарното, опозиционото и дуалистичко мислење во конститутивните слоеви, во самото ткиво на дискурсот?“[43] Овие услови на дуалистичко мислење на бинарните куплети на „стабилност и фиксност наспроти мобилност на едното наспроти мноштвото, и на реалното наспроти јазикот, да споменам само неколку.“[44] Наместо да се спротивстави на бинарните опозиции, догматското инсистирање на неунитарниот субјект ги засилува самите бинарни опозиции што навидум ги опонира.[45] Колозова го проблематизира бинарното мислење многу потемелно отколку дискурсот на постструктурализмот зашто го доведува во прашање „маѓепсаниот круг“ создаден од вештачката поделба помеѓу „метафизичкото и унитарното“ мислење и „неметафизичкото и неунитарно“ мислење.[46]

Произлегувајќи од нејзината критика на дестабилизацијата на субјектот, Колозова истовремено ги критикува онтолошките концепции на Едното и на Мноштвото. Прославата на парадоксот во пострусктурализмот, според Колозова, доведе до сиромаштија на ресурсите за мислење на Едното. Проширувањето на оваа критика што би сакал да го направам такво што прославата на парадоксот всушност довела до слепило на внатрешната динамика на парадоксот, особено во релација со Едното и Двете. Со оглед на тоа што Колозова се противи на импликацијата од страна на постструктурализмот

43 Ibid.

44 Ibid.

45 Ibid., 17-18.

46 Ibid., 18.

the “minimal form of relationism is the binary” and inversely that the “situation of non-relatedness is radical solitude.”[49] Emphasizing radical solitude, Kolozova follows Francois Laruelle’s statement that the One is one of the “first names” of the real.[50] By positing the singular position as “absolved from any responsibility to be relative” Kolozova shifts from being concerned with the treatment of the Two in poststructuralist thinking to being concerned with the One in Laruelle’s nonstandard philosophy.[51] This is where we part ways with Kolozova, taking with us the critique of binary thinking that she provides, but remaining expressly concerned with the Two as characteristic of ontological identity.

The Two and the Double

The two great thinkers of the Two in contemporary continental philosophy are the Slovenian philosopher Alenka Zupančič and the French philosopher Clement Rosset. Despite their dissimilar perspectives, both Zupančič and Rosset have each written incisively on “the Two” (Zupančič) and “the double” (Rosset) in very similar ways, albeit unbeknownst to the other (or so it would appear).

In 1976 Rosset published a book called *Le Reel et son double: essai sur l’illusion*, followed by a further development of its themes in 1979 in *L’Objet Singulier*. Although we will focus on the former work, both books advance a theory of the doubling of the real, largely by way of illustrations drawn from literature and philosophy. In *Le Reel et son double*, translated by Chris Turner as *The Real and its Double*, Rosset identifies the figure of the double with the concept of illusion. Stating that “the fundamental structure of illusion is, in fact, the

49 Ibid., 30.

50 Ibid., xxvi. Laruelle quoted from *Future Christ*.

51 Ibid., 31.

дека „мноштвена е вистината на едното“ (а не обратно), овој труд се труди да пружи отпор на сугестијата дека дискурсите за Едното и Двете мора засекогаш да се лулаат како нишало помеѓу нагласувањето на Едното и нагласување на Мноштвото, кога се занимаваат со онтолошко востановување на идентитетот.[47] Привилегијата на Двете, како што е востановено во постојната теорија, може навистина да е далеку отаде стожерниот ефект на алтернирачките потенцирања. Ова е зашто преку привилегирање или нагласување на Двете може симултано да го одржиме достоинството и на единството и на мноштвото, и тоа како во концептот на идентитетот (дескриптивно) и во актот на индивидуација (прескриптивно).

Инстанцата на Две не е доволна за оваа задача, но тоа е предуслов за поразвиена конфигурација што следи, особено дијалектиката и хијазмата, од кои обете имаат потенцијал да ги надминат заморните напред-назад на бинарното мислење во врска со бинарната релација. Критиката на Колозова е од суштинско значење за видот на балансот што е потребен за да се промисли инстанцата на Две по пат на новите конфигурации. За да се оди отаде модерното насилство на есенцијализација и пре-сингуларизација на идентитетот, и отаде постмодерната фрагментација и дисперзија на идентитетот, критиката на Колозова мора да биде разгледана во целина. Колозова го критикува фактот дека „едноста како сингуларност е измешана со изолација и исклучување,“ наместо да укажува на обнова на Едното.[48] Ова закрепнување, сепак, ја нагласува посебност на единство наначинот на кој ризикува намалување на внатрешните бинарности и многукратности на самото Едно во состојба на само-еднаквост. Во обид да се ослободи

47 Ibid., 19.

48 Ibid., 21-22.

paradoxical structure of the double,” Rosset understands *doubling* to be fundamental to the perception of the real, and therefore to its recognition.[52] Our perception of the real is a kind of deception or illusion in which we perceive a paradoxical or doubled reality that is “both *itself* and *the other*.”[53] For Rosset the real is double because of the way our expectation of the real both does and does not correlate with what comes to be in the real. Rosset develops his theory through a reading of Sophocles’ story of Oedipus, in which Oedipus is warned by the oracle that he will kill his father and marry his mother, and in an effort to avoid fulfilling the prophecy he unwittingly brings about this end. This illustrates how the doubling of the expected and the actual can become one in the end, albeit in a surprising way that “does not consist in the splitting of what is said into two possible meanings, but rather in the way two meanings coincide – meanings which we only retrospectively see are two in appearance but one in reality.”[54] For Rosset the story of Oedipus shows how the real is at once a “cunning, omnipotent fate that thwarts all the means deployed to circumvent it” and also an ambiguous event that “overwrites” the event we expect with one that we never could have expected.[55] This process of replacement is its own kind of illusion in which the “event has taken the place of an ‘other’ event but that other event is itself nothing.”[56]

For Rosset this ‘other event’ that overwrites and replaces the expected event reveals that, despite the uniqueness of

52 Clement Rosset, *The Real and its Double*. Trans. Chris Turner (Calcutta & New York: Seagull Books, 2012), xvi. For his theory of perception and recognition of both self and other see Chapter 3.

53 Ibid., xvii.

54 Ibid., 15.

55 Ibid., 15.

56 Ibid.

мислењето од ограничувањата на дихотомијата, Колозова пишува дека „минималната форма на релационизам е бинарноста“ и обратно дека „ситуацијата на не-поврзаност е радикалната осаменост.“[49] Нагласувајќи ја радикалната осаменост, Колозова го следи тврдењето на Франсоа Ларуел дека Едното е едно од „првите имиња“ за реалното.[50] Со поставувањето на сингуларната позиција како „ослободена од секоја одговорност да биде релативна“ Колозова преминува од загриженост за третманот на Двете во постструктуралистичкото мислење до загриженост за Едното во нестандардната филозофија на Ларуел.[51] Ова е местото на кое се разделуваме со Колозова, земајќи ја со нас критиката на бинарното мислење што таа ја обезбедвуа, но останувајќи експлицитно загрижени за Двете како карактеристика на онтолошкиот идентитет.

Двете и Двојноста

Два најголеми мислители на поимот на Двете во современата континентална филозофија - обајцата релативно непознати и непризнаени - се словенскиот филозоф Аленка Жупанчиќ и францускиот филозоф Клемент Росе. Покрај различните перспективи, и Жупанчиќ и Росе имаат многу напишано за поимот на „Две“ (Жупанчиќ) и „двојното“ (Росе) на слични начини, иако без знаење еден за друг.

Во 1976 година Росе објавил книга именувана како *Реалното и неговото двојство: есеи за илузијата* (*Le Réel et son double: essai sur l’illusion*) проследена со понатомошен развој на овие теми во книгата од 1979 *L’Objet singulier*. И покрај тоа што ќе се фокусираме на претходното дело, двете книги поставуваат

49 Ibid., 30.

50 Ibid., xxvi. Laruelle quoted from Future Christ.

51 Ibid., 31.

singular identities, the real is fundamentally structured by the double. He writes that “[t]here is, in fact, nothing to distinguish this other event from the real event, except for the confused conception that it is both the same and another – which is the exact definition of the double,” and which is evident in the fact that the story of Oedipus ends in a way that is simultaneously prescribed and unexpected, both predicted and unpredictable.[57] And so it is the case, in a limited sense, that Rosset privileges the One as a figure for the real. He writes that, for Oedipus, “the fulfillment of the oracle ultimately surprises insofar as it removes the possibility of any duplication.”[58] However, the *singularity* of the real as it happens is structured by the *doubling* of the real as the real is recognized and individuated.

If we understand the process of individuation leading up to the identification of the real to be a fundamental part of the real itself, then we can see the limits of interpreting Rosset as a thinker of the One. Rosset is a thinker of the double, and although he gives singularity its day by attributing it to the real that comes to pass, he illustrates the ways in which the singular real that happens owes everything to the doubling of the real that leads up to the event. Rosset writes that the “recognition and the disowning [of the real] are thus inseparable and ultimately mean the same thing: a gazing upon the structure of the *unique*.”[59] This concept of the unique is deeply implicated in the double structure of recognition already established by Düttmann, and for Rosset the uniqueness of the real is implicated in a deeper kind of double structure. The real doubles an other real that is always evanescent and vanishing, almost unknowable, “belonging to the order of the double, the copy, the

57 Ibid., 17.

58 Ibid.

59 Ibid.

теорија на удвојување на реалното, главно преку илустрации преземени од литературата и филозофијата. Во *Le Réel et son double: essai sur l'illusion*, преведено од Крис Тарнер како *The Real and its Double*, Росе ја идентификува фигурата на двојното со концептот на илузија. Започнувајќи со тоа дека „фундаменталната структура на илузијата, всушност, е парадоксалната структура на двојството," Росе го разбира *удвојувањето* како фундаментално за перцепцијата на реалното.[52] Нашата перцепција за реалното е еден вид измама или илузија во која ние ја перципираме парадоксалната или дуплираната реалност што е „истовремено *самата себе* и *друга*."[53] За Росе, реалното е дупло заради начинот на кој нашите очекувања за реалното и се и не се во корелација со она што е во реалното. Росет ја развива својата теорија преку читање на Софоклевиот *Едип* каде Едип е предупреден од страна на пророштвото дека ќе го убие својот татко и ќе се ожени со својата мајка, и во обид да го избегне пророштвото, не сакајќи го остварува истото. Ова илустрира како удвојувањето на очекуваното и актуелното може да стане едно на крајот, иако на изненадувачки начин ова „не се содржи во разделување на кажаното на две можни значења, туку попрво на начин на кој две значења коинцидираат – значење што може само ретроспективно да видиме дека се две во појава, но едно во реалноста."[54] За Росе приказната за Едип покажува како реалното е одеднаш „лукава, семоќна судбина што ги покрива сите средства што се распределени за да ја заобиколат" и исто така е двосмислен настан што го „поклопува" настанот што го очекуваме со нешто што никоimage: it is the *other* which this real has struck out that is the absolute real, the true original, for which the real event is merely a deceptive, perverse standin. The true real is elsewhere."[60] For Rosset, "[t]his is why every occasion is oracular (realizing the *other* of its double) and every existence a crime (for killing off its double)."[61] Describing the real as both criminal and oracular Rosset further illustrates its double character, adding later on in *The Real and its Double* that "it is the very notion of immediacy that appears rigged," further refiguring the notion of the real as a kind of fixed game of chance.[62]

Rosset's conclusion is that "[t]hings are bearable only if mediated, doubled: there is nothing in this world that can be taken 'just as it is.'"[63] This means, in a certain sense, that the event of the real is not only what it is (in the sense of what has happened, or what turned out to be), but the event of the real is also deeply implicated with what was expected, what was predicted, what might have been, and most importantly, what really should have been. Rosset often describes this double structure in terms of the real, but there is also a sense in which this double structure is characteristic of ontological identity as such. In the first chapter of *L'Objet Singulier*, translated into English in a 1982 issue of *Social Research*, Rosset writes further of the paradox of identity, in the context of the duplication of the real. For Rosset, identity can either be thought of as the identification of one particular thing as itself, or identity can be thought of as "the equivalence of one term to another" in which one thing is recognized *as* another thing.[64] Rosset makes this fine distinction

52 Clement Rosset, The Real and its Double. Trans. Chris Turner (Calcutta & New York: Seagull Books, 2012), xvi.

53 Ibid., xvii.

54 Ibid., 15.

60 Ibid., 19.

61 Ibid., 21.

62 Ibid., 31.

63 Ibid., 44.

64 Clement Rosset, "The Diversion of the Real" *Social Research*

гаш не би го очеквуале.[55] Овој процес на замена е свој вид на илузија во која „настанот го презел местото на 'друг' настан но тој друг настан самиот е ништо."[56]

За Росе, овој 'друг настан' што го поклопува и заменува очекуваниот настан открива дека, покрај уникатноста на сингуларните идентитети, реалното е фундаментално структурирано како двојство. Тој вели дека „[н]ема ништо да го разграничи овој друг настан од реалниот настан, освен конфузната концепција дека тоа е истовремено самото и друго – што е точната дефиниција на двојното," и што е видливо во фактот дека сторијата за Едип завршува на начин што е симултано пропишан и неочекуван, истовремено и предвиден и непредвидлив."[57] На тој начин Росет го претпочита Едното како фигура за реалното. Тој пишува дека за Едип, „исполнувањето на пророштвото ултимативно изненадува се` додека ја трга можноста за било какво подвојување."[58] *Сингуларноста* на реалното, сепак, е структурирана преку *удвојување* на реалното со тоа што реалното е препознаено и индивидуирано.

Ако го разбереме процесот на индивидуација што води кон идентификација на реалното како фундаментален дел од самото реално, тогаш може да ги видиме границите на интерпретирањето на Росе како мислител на Едното. Росе е мислител на двојството, иако му отстапува место и на сингуларитетот преку неговото изедначување со реалното, тој ги илустрира начините на кои сингуларното реално што се случува се` му должи на подвојувањето на реалното што доведува до тој настан. Росет пишува дека „препознавањето и одрекувањето на [реалното] in order to illustrate the difference between being self-same in a moment, and being identified with an other in such a way that implies stability over time.

Contrasting between equality-with-self and equality-with-another as different modes of individuation, Rosset writes that "[w]hat makes the identity of a this remains therefore foreign to the sum of its possible equalities, foreign even to an equality with its own self considered in another instant of time, the divergence in the present of one of the two thises being the mark of a difference which is enough to make of this identification an affair of equality and not of identity. What makes the identity of a this is to be this, not to be identical or assimilable to that."[65] Like the thinkers we have already explored, Rosset discerns between two ways of individuating identities. On one hand we can individuate through identification with *self*, and on the other hand we can individuate through identification with an *other*.[66]

Both kinds of individuation can be used to shore up the singularity of the identity, the first by positing itself as a unique and self-identical singularity ("identical to nothing") and the second by positing itself as an

55 Ibid., 15.

56 Ibid.

57 Ibid., 17.

58 Ibid.

49.2 (Summer 1982), 567. Being the first half of Chapter 1 in Clement Rosset, *L'Objet Singulier* (Paris: Minuit, 1979).

65 Ibid., 568.

66 This resonates with Heidegger's statement in his essay "Identity and Difference." He writes that identity is "expressed in the common formula A=A," indicating that "for something to be equal we must have at least two items." (13) Heidegger then distinguishes, much like Rosset, between equality with self and equality with an other. On one hand, for Heidegger, A=A construes identity as equality with self, while on the other hand "A is A" construes identity as a kind of sameness through "a mediation, a connection, a synthesis: a unification into oneness."(14-15) Martin Heidegger, *Identity and Difference*. Trans. Kurt F. Leidecker. (New York: Harper and Row, 1969), 13.

со тоа се нераздвојни и значат иста работа: бдеење врз структурата на *уникатното* (unique).“[59] Овој концепт за уникатното длабоко е имплициран во двојната структура на препознавањето веќе воспоставена кај Датма, и за Росет уникатноста на реалното е имплицирана во подлабок начин на двојна структура. Реалното го подвојува другото реално што секогаш е исчезнувачко, скоро немисливо, „што припаѓа на нешто различно од двојното, копијата, сликата: *другото* е она што ова реално го отргнало од она што е апсолутно реално, вистинскиот оригинал, за кој реалниот настан е само лажна, извртена замена. Вистинското реално е на друго место.“[60] За Росе „[з]атоа секоја прилика е оракуларна (признавајќи го *другиот* во неговото двојство) и самото постоење на прекршокот (за убивањето на својот двојник).“[61] Преку описот на реалното истовремено и како криминално и како оракулрно, Росет понатаму го илустрира овој двоен карактер, додавајќи подоцно во *Реалното и неговиот двојник* (*The Real and its Double*) дека „самиот поим на непосредност се чини дека е лажиран,“ понатаму рефигурирајќи го тврдењето дека реалното е еден вид на фиксирана игра на среќа.[62]

Заклучот на Росе дека „[р]аботите се подносливи само ако се посредувани, дуплиран: нема ништо на светот што може да се смета дека е ’само како што е.’“[63] Ова значи на некој начин дека настанот на реалното не само што е она што е (во смисла на она што се случило, или што станало), туку настанот на реалното исто така е длабоко имлициран со она што е очекувано, што било предвидено, што можело да

59 Ibid.

60 Ibid., 19.

61 Ibid., 21.

62 Ibid., 31.

63 Ibid., 44.

identity that is identical with another identity (“identical to something”).[67] However, for Rosset neither kind of identity can properly describe the real. Instead: “Comparable to the god Janus, whose double visage looks in two diametrically opposite directions, the thought of identity brings together and confuses the two contrary ideas of the same and the other: designating at once and contradictorily what is *without equal* and what is *equal to something else*. Impossible, in short, to think the same without thinking at the same time its own contrary…”[68] Although the double nature of the real and the ambiguity of identity are not one and the same for Rosset, the two doublings complement each other. He writes further that “[t]he search for one’s own identity is a vain enterprise in principle because it is impossible ever to identify what is real, the real being precisely that which, because it has no double, remains refractory to any enterprise of identification.”[69]

For Rosset, we must approach identity with the very same suspicion with which we approach the real. The double is not just a figure of the real. It is the real. And so, by extension, the doubling effects described above challenge the singularity of the real that happens, which therefore challenges the positing of any identity as a singular being at-one. Rosset understands the real as something that can only happen through the double, precisely because the real that happens always happens at the expense of the real that could have been or should have been. This means that the real is double, and that in some extended way, the identity of being and the being of identity is structured in a double fashion. Furthermore, Rosset understands identity as labouring under either the reduction-to-self or the reduction-to-another. Given

67 Rosset, “The Diversion of the Real,” 569.

68 Ibid.

69 Ibid., 571.

биде, и најважното, она што навистина требало да биде. Росе често ја опишува оваа двојна структура во контекст на реалното, но исто така има и одредена смисла во која оваа двојна структура е карактеристична за онтолошкиот идентитет како таков. Во првото поглавје од *L'Objet singulier,* преведено на англиски во изданието на *Social Research* од 1982 година, Росе понатаму пишува за парадоксот на идентитетот во контекст на дупликацијата на реалното. За Росе, идентитетот може да биде мислен или како идентификација на една посебна ствар за себе, или идентитетот може да биде промислуван како „еквиваленција на еден израз со друг" каде една ствар е препознаена *како* некоја друга.[64] Росе ја прави оваа фина разлика со цел да ја илустрира разликата помеѓу тоа да се биде само-себе (self-same) во момент, и да се биде идентификуван како друг на таков начин што тоа имплицира стабилност во текот на времето.

Правејќи контраст помеѓу еднаквоста-со-себе и еднаквоста-со-друг како различни начини на индивидуација, Росе вели дека она „[ш]то го прави идентитетот на ова останува со тоа туѓо за сумата на неговите можни еднаквости, туѓо дури и за еднаквоста со сопствената себност сметана во некое друго време, дивергенција во присуство на едно од две „ова"како знак на разлика што е доволна да се направи оваа идентификација состојба на еднаквост а не на идентиет. Она што го прави идентитетот на ова да биде тоа, не е идентично, ниту асимилабилно (assimilable) на тоа."[65] Како и мислителите што веќе ги истраживме, Росте разликува помеѓу два вида на индвидуизирачки идентитети. Од една страна може

64 Clement Rosset, "The Diversion of the Real" *Social Research* 49.2 (Summer 1982), 567. Being the first half of Chapter 1 in Clement Rosset, *L'Objet Singulier* (Paris: Minuit, 1979).

65 Ibid., 568.

these reductions, Rosset sees the striving after singular identity as an imposture. In order to say that something is a *this* we must say that it is beyond both equality with itself and equality with something else. Identity must be deeper and richer than that. With this prescription in hand, we now turn to Rosset's Slovenian mirror, Alenka Zupančič.

In 2003 Zupančič published a book called *The Shortest Shadow: Nietzsche's Philosophy of the Two*, in which she reads Nietzsche's references to "midday" and his desire to "split the world in two" as indicators of a much broader philosophy of the Two (both within Nietzsche's work and beyond it). Zupančič creatively short circuits Nietzsche's work by focusing on the role of the Two in his thought, using the Two as a minor concept with which to radicalize his major concepts. Nietzsche describes "midday" as "the stillest hour" in which "One turns to Two," and Zupančič understands this focus to be both the statement of the event and the event itself.[70] Nietzsche's statement, according to Zupančič, will "break the world in two" both *by* its declaration and *in* its declaration.[71] Much like Rosset, with the Lacanian notion that the real is impossible lurking in the background, Zupančič states that instead of finding ourselves in the "endless reflection of semblances... the duality or redoubling that we are dealing with here is precisely an articulation of the Real."[72] Although both thinkers use different resources for thinking the Two, the real is the double for both Rosset and Zupančič.

For Zupančič, this double nature "has nothing to do with the dichotomies between complementary oppositional terms (which are ultimately always two sides of the One):

70 Alenka Zupančič, *The Shortest Shadow: Nietzsche's Philosophy of the Two* (Cambridge: MIT Press, 2003), 8.

71 Ibid., 9.

72 Ibid., 10.

да индивидуираме преку идентификација со *себе*, и од друга страна може да индивидуираме преку идентификација со *другиот*.[66]

Двата вида на индивидуација може да се искористат за поттикнување на сингуларноста на идентитетот, првата преку себепоставување како уникатна и себе-идентична сингуларност („идентична на ништо“) и втората преку себе поставување како идентитет што е идентичен со други идентитети („идентично со нешто“).[67] За Росе, сепак, ниту еден вид на идентитет не може соодветно да го опише реалното. Наместо тоа: „Споредбено со богот Јанус, чиј што двоен лик гледа во две дијаметрално спротивни правци, мислата на идентитетот ги обединува и ги помешува двете спротивни идеи за истото и другото: назначувањето одеднаш и контрадикторно она што е *без еднаквост* и што е *еднакво со нешто друго*. Невозможно, на кратко, да се мисли истото без да се мисли истовремено неговата спротивност...“[68] Иако двојната природа на ралното и двосмисленоста на идентитетот не се едно исто за Росет, двете двојства се надополнуваат меѓусебно. Тој понатаму продолжува велејќи дека „[п]отрагата по сопствениот идентитет е попуст

66 Ова резонира со хајдегеровата изјава во неговиот есеј „Идентитет и разлика.“ Тој вели дека идентитетот е „изразен во заедничката формула A=A,“ индицирајќи дека „за нешто да биде еднакво мора да има најмалку две работи.“ (13) Хајдегер тогаш разликува, слично како и Росет, помеѓу еднаквоста со себе и еднаквоста со друг. Од друга страна, за Хајдегер A=A создава идентитет како еднаквост со себе, додека од друга страна, „A е A“ создава идентитет како еден вид на истотст преку „медиација, конекција, синтеза: унификација во едноста.“ (14-15) Martin Heidegger, *Identity and Difference*. Trans. Kurt F. Leidecker. (New York: Harper and Row, 1969), 13.

67 Rosset, “The Diversion of the Real,” 569.

68 Ibid.

this duality is not (yet) multiplicity either. It is perhaps best articulated in the topology of the edge as the thing whose sole substantiality consists in its simultaneously separating and linking two surfaces.”[73] The real is double like an edge is double, or better yet a seam in which two parts are joined in a simultaneous separation and connection, a coming together and a coming apart in which the stitch that joins the two sides is its own thing, with its own ontological dignity. Much like the real, the human subject is also split for Zupančič, given that Nietzsche’s event splits into two what was once thought to be one, introducing a sort of self-alienation that says “this is not me.”[74] She writes that “[i]t is not about recentering the subject (via the effect of recognition), but about decentering her radically, producing a subjective split in its purest form.”[75]

This splitting of the subject has consequences for the ontology of identity with which we have been concerned from the start. Where for Düttmann, identity is achieved through the legitimation of recognition, for Zupančič’s Nietzsche, identity is not recognition *by* the other but instead identity means becoming the other.[76] For Zupančič “the something else is the One becoming Two,” which is a process in which the break or split is the something else itself.[77] Nietzsche’s philosophy of the double serves as a sort of “linking or a holding that maintains two things together at their *extreme* point.”[78] The double, or the Two, is “the minimal difference between two things, the exact measure or the shortest path between two things,” and therefore the structure

73 Ibid., 12.

74 Ibid., 14.

75 Ibid.

76 Ibid., 15-16.

77 Ibid., 16.

78 Ibid., 17.

потфат, во принцип, бидејќи невозможно е дури да се идентификува она што е реално, каде што реалното е токму она што, бидејќи нема двојник, останува отпорно на секој обид за идентификазија."[69]

За Росе, на идентитетот мора да му се приоѓа со истата недоверба со која му приоѓаме на реалното. Двојникот не е само фигура на реалното. Тој е реалното. И така, со продолжување, подвојувачкиот ефект опишан претходно ја предизвикува сингуларноста на реалното што се случува, што затоа го предизвикува поставувањето на било кој идентитет како сингуларно битие како-еден. Росет го разбира реалното како нешто што може да се случи само преку двојство, токму зашто реалното што се случува секогаш се случува на штета на реалното што може да било, или требало да биде. Ова значи дека реалното е двојник, и дека на некој продолжен начин, идентитетот на битието и битието на идентитетот е структурирано на двоен начин. Росет, понатаму, го разбира идентитетот како работа или под редукција-до-себе или до редукција-до-друг. Со оглед на овие редукции, Росет смета дека тежнеењето на сингуларниот идентитет е измама. Со цел да се каже дека нешто е *ова,* мора да кажеме дека тоа е отаде и еднаквоста со сам себе и еднаквоста со нешто друго. Идентитетот мора да биде подлабок и побогат од тоа. Со оваа прескрипција, сега се вртиме кон словенечкото огледало на Росе, Аленка Зупанчиќ.

Во 2003, Зупанчиќ објави книга со наслов *The Shortest Shadow: Nietzsche's Philosophy of the Two*, во која таа ги чита Ничеовите споменувања на „пладне" и неговата желба да го „подели светот на два" како индикатори на многу поширока филозофија на Две (и од страна на делото на Ниче, и пошироко). Зупанчиќ креативно ги заобиколува делата на Ниче

69 Ibid., 571.

of ontology proper.[79] The real is double, or redoubled, "as the co-positing of a two in the topology of minimal difference," in a way that is strikingly similar to Rosset's doubling of the real.[80] Zupančič's account of the real parallels her account of identity in a similar way, given that "the event is precisely the 'crystal' of this duality; it is the moment when the subject, encountering herself, splits."[81]

The example that Zupančič provides of this splitting effect is found in Chris Marker's film *La jetée*, in which a man revisits the site of a vivid childhood memory. The memory is of a woman in distress, and a man stumbling and falling to his death on an airport runway nearby the woman. This childhood memory haunts the protagonist, and he eventually meets and falls in love with the very woman who he remembers from that day. Late in the film, having discovered the airport runway from his memory, the protagonist is seen running toward the woman he remembered. As he runs a bullet hits him from behind, and he stumbles and falls, realizing that "what he had witnessed years ago, that distant day on the walkway, was his own death."[82]

This story of doubling deeply resounds with Rosset's interpretation of Sophocles' story of Oedipus. In both stories there is a prophetic element: the oracle and the childhood memory. In both stories there is the unexpected happening of exactly what was foretold: Oedipus marries his mother and murders his father, and the protagonist of *La jetée* falls to the ground on the runway and dies. Zupančič explains Marker's film through a kind of time loop in which the relationship between the subject and

79 Ibid.

80 Ibid., 18.

81 Ibid., 19.

82 Ibid., 20.

преку фокусирање на улогата на Двете во неговата мисла, употребувајќи го Двете како помал концепт со кој се радикализираат неговите главни концепти. Ниче го опишува „пладнето“ како „најтивкиот час“ кога „Едното преминува во Две,“ и Жупанчиќ го разбира овој фокус како истовремено и изјава за настан и сам настан.[70] Изјавата на Ниче, според Жупанчиќ, ќе го „расцепи светот на два“ и *ūреку* неговото искажување, и *во* неговото искажување.[71] Слично како и Росет, со лакановското гледиште во позадина дека реалното е невозможно, Жупанчиќ вели дека наместо наоѓање на самите себе во „бесконечна рефлексија на привиди ... двојноста на подвојувањето со која се справуваме овде е токму артикулација на Реалното.“[72] Иако обата мислители употребуваат различни ресурси за мислење на Двете, реалноте е двојно и за Росе и за Зупанчиќ.

За Зупанчиќ оваа двојна природа „нема ништо заедничко со дихотомиите помеѓу комплементарно опозиционите изрази (кои се илтимативно секогаш две страни на Едното): ова двојство не е (сè уште) ниту мноштво. Тоа е веројатно најдобро артикулирано во топологијата на работ како ствар чија супстанцијалност се состои во неговото сумултано раздвојување и поврзување на двете површини.“[73] Реалното е двојно како што е работ двоен, или попрво како жица во која двата дела се споени и се раздвојуваат при што чворот што ги спојува двете страни е посебна ствар, со сопствено онтолошко достоинство. Слично како и реалното, човечкиот субјект исто така е поделен од страна на Зупанчиќ, со оглед на

70 Alenka Zupančič, *The Shortest Shadow: Nietzsche's Philosophy of the Two* (Cambridge: MIT Press, 2003), 8.

71 Ibid., 9.

72 Ibid., 10.

73 Ibid., 12.

the event is determined by a doubling effect of circularity (This doubling effect is also found in a similar form in the 2016 film *Arrival*, directed by Denis Villeneuve, in which the real is doubled through the protagonist's memories of the future). Zupančič writes that "the event is always an encounter of the future and the past, something that affects the past as well as the future."[83] Nietzsche's event, his "turning point" (*Wendepunkt*), is where "One becomes Two."[84] Zupančič explains further: "The event itself is precisely the conceptual name of the something that simultaneously separates and links the two subjects. It names the "in-between" or the "border's edge" between the two subjects. The event is the tension that propels or drives the subject. The subject exists, so to speak, along the two edges of the event. In this sense, the only 'proof' of the event is the coexistence of this double subjectivity."[85] The subject shares in the splitting of the event because the subject is faithful to the event: the protagonist of *La jetée* pursues the woman in his memory, and Oedipus pursues the fulfillment of the prophecy, each without knowing the full extent of their fidelity to the event (the memory and the prophecy, respectively).

Zupančič summarizes her interpretation of Nietzsche in three points: (1) "the dimension of separation, whose logic is not that of the end, of achieving or finishing (off), but the logic of subtraction, withdrawal, or split," (2) "the singular temporality of the event, implying a curving of time as something like a temporal loop coiling in upon itself," and (3) "the shortest shadow" in which the One becomes Two because at midday "[t]he thing (as one) no longer throws its shadow upon another thing; instead, it throws its shadow upon itself, thus becoming,

83 Ibid., 21.

84 Ibid., 24.

85 Ibid.

тоа што настанот на Ниче го раздвојува она што некогаш се мислело дека е едно, воведувајќи еден вид на себе-алиенација што вели „ова не сум јас.“[74] Таа вели: „[н]е се работи за повторно центрирање на субјектот (виа ефектот на сеќавањето), туку за нејзино радикално децентрирање, создавајќи субјективен расцеп во неговата најчиста форма.“[75]

Расцепот на субјектот има последици за онтологијата на идентитетот со која се занимаваме уште од почетокот. Онаму каде што за Датман, идентитетот е постигнат преку легитимација на сеќавањето, за Ниче на Зупанчиќ, идентитетот не е сеќавање *преку* другиот, туку наместо тоа, идентитетот значи ставување друг.[76] За Зупанчиќ „нешто друго е Едното што станува Две,“ што е процес во кој разделувањето или расцепот е самото нешто друго.[77] Филозофијата на Ниче за двојството служи како еден вид на „поврзување или задржување што задржува две ствари заедно во нивната екстремна точка.“[78] Двојството, Двата е „минималната разлика помеѓу две ствари, точната мера или најкраткиот пат помеѓу две ствари,“ и затоа структурата на вистинската онтологија.[79] Реалното е двојно, или повторно подвоено, „како сопоставувајќи две во тополотијата на минималната разлика,“ на начин што е воочливо сличен на подвојувањето на реалното на Росе.[80] Описот на реалното на Зупанчиќ е паралелно на нејзиниот опис на идентитетот на сличен начин, со оглед на тоа што „настанот е токму ‘кристал’ на ова двојство; токat the same time, the thing and its shadow.”[86] Through her threefold radicalization of Nietzsche's thought Zupančič emphasizes dividedness, the self-colliding of the event, and the transition from the One to the Two. By extension, the present work is concerned with the inherent dividedness of identity, the self-contradiction of identity, and not the becoming-Two of the One, but the already-being-Two of the One.

The double is first and foremost defined by separation, by the singularity of the event that that is disrupted by its nonsingular other (which for Zupančič is found in *circularity*, and which for Rosset is found in the *overwriting* of the expected real by its other), and by the figure of midday in which the One becomes Two. For Zupančič the "figure of the two is Nietzsche's fundamental invention" showing how "the Real exists as the internal fracture or split of representation as its intrinsic edge on account of which representation never fully coincides, not simply with its object, but with itself."[87] This interior disjunction of the real, and therefore (in a way) of the subject, is the logic of identity provided by the Two and the double.

Identity Between-Two

From identity that relies upon another (Ricoeur), to identity that is divided in the process of recognition (Düttmann), to identity that contains nonidentity (Adorno), we have seen how identity is not One but Two. Being Two, we have seen how identity is both helped and hindered by the critique of binary thinking (Kolozova), and how the double ontological structure of identity unfolds in the real (Rosset and Zupančič). Given the ontological status of identity as divided, as indicated by the thinkers just examined, and being concerned with

74 Ibid., 14.

75 Ibid.

76 Ibid., 15-16.

77 Ibid., 16.

78 Ibid., 17.

79 Ibid.

80 Ibid., 18.

86 Ibid., 27.

87 Ibid., 27-28.

му во мигот кога субјектот, соочувајќи се со себе, се раздвојува.“[81]

Примерот што го дава Зупанчиќ за овој ефект на раздвојување може да се најде во филмот на Крис Маркер *La jetée* каде што човек го посетува местото на детската меморија. Меморијата е за жена во неволја, и еден маж се сопнува и загинува на аеродромска писта близу до жената. Ова детско сеќавање го прогонува протагонистот и тој на крајот се среќава и се вљубува во жената што ја памети од тој ден. Подоцна во филмот, откако ја открива пистата од меморијата, протагонистот може да се види како трча кон жената што ја памети. Како што трча, куршум го погаѓа од позади, и тој се сопнува и паѓа, сфаќајќи дека „она што го посведочиле години наназад, далечниот ден на пешачката патека, била неговата сопствена смрт.“[82]

Приказната за подвојувањето длабоко одекнува со интерпретацијата на приказната за Едип од Софокле, од страна на Росе. Во двете стории има пророчки елемент: пророштво и детска меморија. Во двете стории има неочекувано случување на токму она што било предвидено: Едип се жени со својата мајка и го убива својот татко, и протагонистот од *La jetée* паѓа на земјата на патеката и умира. Зупанчиќ го објаснува филмот на Маркер преку еден вид на временска јамка во која врската помеѓу субјектот и настанот е предодредена од двојниот ефект на цирkуларноста (Овој двоен ефект е исто така присутен и во слична форма во филмот од 2016 *Arrival*, режиран од Дени Виленев (Denis Villeneuve), во кој реалното е подвоено преку сеќавањата на протагонистот од иднината.) Зупанчиќ пишува дека „настанот секогаш е среќавање на иднината со минатото,

81 Ibid., 19.

82 Ibid., 20.

the vain attempts toward singularity made by ordinary approaches to individuating identities, the present work suggests that *the One can only engage in its own being and becoming because of the Two*. Furthermore, the Two can only be two (become itself, maintain and remain in its identity), not because the One *is*, but because the One is always *becoming* divided, designated, distinguished, and discerned from an other One, meaning that it is never truly One. Consequent of this first principle is the idea that pure singularity, defined as a One without an Other or a One without a Two, is necessarily void, untenable, and inoperative.

The binary relation, our temporary name for something far deeper than is usually communicated by the term ‘binary,’ is always at issue in contemporary thought, but its depth is rarely explored in any sustained or systematic way. The binary relation forms a couplet, a grouping of two concepts that at once opposes and includes its two concepts, pointing further to what is *between* the two, and what is *beyond* the two. A consequence of both the between-two and the beyond-two is that an often unseen third element determines the Two. This unseen third aspect of the binary couplet is not merely a *relation* that names a commonality or difference that connects two identities. Instead, this third thing in the Two is a simultaneously immanent (between) and transcendent (beyond) determiner of the binary couplet that has its own identity and dignity amidst the parts of the Two, thereby determining both the identity of the parts of the Two and the identity itself. Because the Two conditions the ontological individuation of identities, identity bears within itself not only the binary relation (always of division and often of contradiction) but also this interior relation that is present between and beyond its constitutive relays of excess and lack, gain and loss, potentiality and actuality, futurity and historicity. In the midst of each of these conceptual figures that name the

нешто што влијае врз минатото и врз иднината.“[83] Настанот на Ниче, неговата „пресвртна точка“ (*Wendepunkt*), е местото каде „Едното станува Две.“[84] Зупанчиќ понатаму објаснува: „Самиот настан е токму концептуалното име за нешто што симултано ги раздвојува и ги поврзува двата субјекта. Тоа го именува „она помеѓу“ или „работ на границата“ помеѓу два субјекта. Настанот е тензијата што ги придвижува волјите на субјектите. Субјектот постои, така да се каже, долж двата раба на настанот. Во оваа смисла, единствен ‘доказ’ за настанот е со-постоењето на овој двоен субјективитет.“[85] Субјектот споделува во раздвојувањето на настанот бидејќи субјектот е доследен на настанот: протагонистот во *La jetée* ја следи жената од својата меморија, и Едип го следи исполнувањето на пророштвото, обата без да ја знаат сопствената верност кон настанот (меморијата и пророштвото).

Зупанчиќ ја сумира својата интерпретација на Ниче во три точки: (1) „димензијата на раздвојувањето, чијашто логика не е иста на крајот, за постигнување или завршување, туку логиката на изземањето, повлекувањето, или расцепот,“ (2) „сингуларната темпоралност на настанот, што имплицира закривување на времето како нешто како темпорална јамка што се свртува околу самата себе,“ и (3) „најкратката сенка“ во која “дното станува Две“ зашто на пладне „[с]тварта (како едно) веќе не ја фрла својата сенка врз некоја друга ствар; наместо тоа, ја фрла сенката врз себе си, така настанувајќи, истовремено, стварта и својата сенка.“[86] Преку нејзиното тројно радикализирање на мислата на

83 Ibid., 21.

84 Ibid., 24.

85 Ibid.

86 Ibid., 27.

inner life of identities, is the between and beyond of each term.

And so identity is not singular. This much is clear. Instead, identity is Two. Identity – being differentiated from itself, from beings, and from Being – is fundamentally divided. However, identity is not *merely* divided or reducible to division, but identity is a being-*in*-division that is always being configured in particular political and value-laden ways.[88] The metaphysics of the binary relation suggested herein elevates and illuminates the importance of the category of the Two in the ontological domain, and by extension in the domain of language and discourse. The binary relation, being the coupling of concepts and the variety of relations that then occur between-two and beyond-two, is given in our experience of being-in-the-world (in the distinction between identities), and also given in our experience of discourse (in the dialogical rapport between discourses and individuals). Our concept of world is conditioned by distinctions between two, and our experience of communication and discursive exchange is also conditioned by the call and response, the question and answer, the critique and the rejoinder – each of which is an example of the Two, incarnated in the bodily form of conversation. From the concept of world to the practice of discourse, the binary relation is set in the context of a *couplet*, which is

88 An extended version of the present essay argues that the major configurations of identity that appear throughout the history of metaphysical reflection – binary, dichotomy, duality, polarity, paradox, parallax, hybridity, and antinomy – each contain untapped critical resources for rethinking the concept of identity. These potentials, although present in the aforementioned configurations, are most fully actualized in the figures of the *dialectic* and *chiasmus*, precisely because these two concepts most readily arrange, contain, and radicalize the richer aspects of the aforementioned eight configurations (“Being, Dialectics, and Chiasmus”).

Ниче, Жупанчиќ ја порцртува разделеноста, себесудирањето на настанот и транзицијата од Едно во Две. Преку проширување, овој труд се однесува на наследената поделеност на идентитетот, на себепротивречноста на дентитетот, и не на настанување-Два од Еден, туку на веќе-бидувајќи-Два од Еден.

Двојното е првенствено и пред се дефинирано преку раздвојувањето, преку сингуларноста на настанот што е разнишан преку неговиот несингуларен друг (што Зупанчиќ го наоѓа во *циркуларноста*, и што Росет го наоа во *препишувањето* на очекувното реално ппреку неговата другост), и преку фигурата на пладнето во која Едното станува Две. За Зупанчиќ „фигурата на два е фундаментален изум на Ниче“ покажувајќи како „Реалното постои како внатрешна фрактура или расцеп на репрезентацијата како нејзин внатрешен раб за чиј што предвид репрезентацијата никогаш целосно не коинцидира, ноту едноставно со нејзиниот објект, туку со самата себе.“[87] Ова внатрешно раздвојување на реалното, и со на (некој начин) на субјектот, е логиката на идентитетот обезбедена од Двата и двојството.

Идентитетот помеѓу-две

Од идентитетот што се потпира на другиот (Рикер), до идентитетот што е поделен во процесот на препознавање (Датман), до идентитетот што содржи не-идентитет (Адорно), видовме како идентитетот не е Едно туку Две. Бидувајќи Две, видовме како идентитетот истовремено е помогнат и оптоварен од критиката на бинарното мислење (Колозова), и како двојната онтолошка структура на идентитетот се разоткрива во реалното (Росет и Зупанчиќ). Со оглед на онтолошкиот статус на идентитетот како раздвоен, индицирано од наведените мислители, и бидувајќи загрижени за попустите обиди кон сингу-

87 Ibid., 27-28.

a grouping of two constituted by both the two concepts themselves, and that which is between-two and beyond-two.

To emphasize the importance of the binary relation and to promote a theory of its centrality is certainly not to affirm a hierarchical understanding of its significance or to promote a hegemonic understanding of the Two that would encourage the privileging of one binary term over another. Instead, the ways in which the binary relation conditions our thinking about identity must be intentionally articulated in order to create new approaches to configuring and transforming the binary relation as it is encountered, produced, and reproduced in both metaphysics and ontology, and the discourse on metaphysics and ontology. In addition to determining and being determined by the general discourse on metaphysics and the specific concerns of ontology, the binary relation serves as an active means of categorization used in everyday reflection. Couplets are employed in perception and individuation in a wide variety of contexts, from the simple joining of terms for ease of use, to the creative conjugation of concepts for philosophical purposes, to discursive exchanges in the public or private or scholarly spheres. Being the most basic indication of both division and unification, the couplet is defined as a categorical grouping of two parts that are drawn out of the massive multiplicity of beings and set in relation to one another. The fundamental work of metaphysical theory and ontological theory then, is to theorize ontological identity – i.e. what it means to identify something as a thing. Theorizing abstract identity, however, requires some kind of configuration of the individuating couplet that assists us in fixing upon that particular identity. These configurations depend on whether that couplet is thematically associative (such as the categories of theory and practice, or faith and reason), or employed as a part of individuation itself (such as the

ларноста направени од обични приоди кон индивидуирачките идентитети, овој труд претполага дека *Едното може да се соочи со сопственото битие и настанување заради Двете*. Понатаму, Двете може да биде две (зашто самото го одржува и продолжува сопствениот идентитет), не зашто Едното е, туку зашто Едното секогаш *настанува* подвоено, означено, изделено, и распознаено од некое друго Едно, што значи дека тоа никогаш не е вистински Едно. Следствено на овој прв принцип е идејата дека чистата сингуларност, дефинирана како Едно без Друг или како Едно без Две, е нужно празна, неодржлива и неостварлива.

Бинарната релација, нашето темпорално име за нешто многу подлабоко што вообичаено се комуницира преку изразот 'бинарен,' е секогаш тема во современата мисла, но нејзината длабочина ретко е истражена на било каков одржан и систематски начин. Бинарната релација формира куплет, групирање на два концепта што одеднаш се спротивставуваат и ги вклучуваат двата концепта, посочувајќи понатаму на она што е *помеѓу* двата, и она што е *отаде* двата. Последица на ова помеѓу-два и отаде-два е тоа што најчесто невидливиот трет елемент доминира врз Двата. Невидливиот трет аспект на бинарниот куплет не е обична *релација* што ги именува заедничките или различните работи што ги поврзува двата идентитета. Спротивно на тоа, оваа трета ствар е во Двата е симултано иманентен (помеѓу) и трансцедентен (отаде) одредувач на бинартниот куплет што има сопствени идентитет и достоинство посреде деловите на Двата, со тоа одредувајќи го и идентитетот на деловите на Двата и самиот идентитет. Заради тоа што Двете ја условува онтолошката индивидуација на идентитетите, идентитетот во себе ја носи не само бинарната релација (секогаш поделба и често контрадикција) но, исто така, оваа

predicative distinction between what a singular identity *is* against everything that identity *is not*).

No matter its configuration, the binary relation is a foundational precondition of perception and thought. We know what we know because of the distinctions encouraged by the binary relation, and yet our knowledge exceeds this precondition for individuation. The binary relation is given in perception and interpretation, as a gift with all of its surplus and debt, and as a *pharmakon* with its poison and cure. It is received when human perception apprehends and interprets identities of any sort, and the binary relation is assumed (or taken-on) when the perceiver designates a particular identity as-one, individuating it by dividing it out from and against the backdrop of the radical and infinite multiplicity of being, carving it from the multiple and into the one, making it an individual by distinguish it from a proximal other. When we identify an identity by picking it out of the multiplicity of individuals, objects, ideas, and cultural-institutional bodies that surround us then we have always already individuated that identity by dividing it from what it is not. In this way, alongside the theories of the Two outlined above, identity is revealed to have a structure that is more Two than it is One – a structure that is not foreclosed by either the fragmentation of multiplicity or the totalizing violence of singularity, but rather, a double structure that (although it may resist the formative aspects of perception) is still radically open to our works of configuration.

внатрешна релација што е присутна помеѓу и отаде сопствените конститутивни релеи на вишок и кусок, добивка и загуба, потенцијалност и актуелност, идност и историчност. Посреде секоја од овие концептуални фигури што го именува внатрешниот живот на идентитетите, е помеѓу и отаде во секој израз.

Така, идентитетот не е сингуларен. Ова е јасно. Спротивно, идентитетот е Два. Идентитетот – бидување различен од себе, од битијата и од Битието – е фундаментално раздвоен. Сепак, идентитетот не е *само* подвоен или сведен на дивизија, туку идентитетот е битие-*во*-дивизија што секогаш е донфигурирано во конкретни политички или вредносно-оптоварени начини.[88] Метафизиката на бинарните релации овде сугерирана ја воздигнува и осветлува важноста на категоријата Два во онтолошкиот домен, и, по пат на продолжение, во доменот на јазикот и дискурсот. Бинарната релација, бидувајќи е подвојување на концептите и различност на релации што се појавуваат помеѓу-два и отаде-два, е дадена во нашето искуство на битие-во-светот (во дистинкцијата помеѓу идентитетите), и исто така дадена во нашето искуство на дискурсот (во дијалошкиот рапорт помеѓу дискурсите и индивидуите), и со оглед на нашето искуство на дискурсот (во дијалошкиот рапорт помеѓу дискурси-

88 Во проширена верзија на овој есеј се тврди дека голема кон фигурација на идентитетот што се појавува во текот на историјата на метафизичката рефлексија – бинарна, дихотомија, дуалитет, поларитет, парадокс, паралакс, хибридност и антиномија – секоја содржи недопрени критички ресурси за промислување на концептот на идентитетот. Овие потенцијали иако присутни во концептот на идентитетот. Овие потенцијали, иако присутни во горенаведените конфигурации, најмногу се остварени во фигурите на дијалектиката и chiasmus, токму поради овие два концепти најлесно се организира, содржи и радикализира побогати аспекти од споменатите осум конфигурации (“Being, Dialectics, and Chiasmus”).

те и индивидуите). Нашиот концепт за светот е условен од дистинкцијата помеѓу два, и нашето искуство на комуникација и дискурзивна размена е исто така условено од повикот и одговорот, прашањето и одговорот, критиката и радоста – секои од нив се примери на Два, инкарнирани во телесната форма на разговорот. Од концептот на светот до практиката на дискурсот, бинарната релација е поставена во контекст на *куплет*, што е групирање на два конституирани и од обата концепта и од она што е помеѓу-два и отаде-два.

Да се нагласи важноста на бинарната релација и да се промовира теорија за нејзината централност, секако, не значи да се потврди хиерархиско разбирање на нејзиното значење или да се промовира хегемониско разбирање на Две што може да поттикне привилегирање на еден бинарен термни над другиот. Спротивно на тоа, начините на кои бинарната релација го условува нашето мислење за идентитетот мора да бидат интенционално артикулирани со цел да се создадат нови приоди во конфигурирање и трансформирање на бинарната релација каква што ја среќаваме, каква што е продуцирана и репродуцирана и во метафизиката и во онтологијата, и во дискурсот за метафизиката и онтологијата. Како додаток на детермирањето на битието детерминирано од генералниот дискурс за метафизиката и специфичните грижи на онтологијата, бинарната релација служи како активно средство на категоризација употребено во секојдневната рефлексија. Куплетите се вклучени во пецепција и индивидуација на различен вид на контексти, од обичните вклучувања на имињата за полесна употреба, до креативното поврзување на концептите за филозофски цели, до дискурзивни размени во јавните или приватни академски сфери. Со тоа што е основана индикација и на дивизијата и на унификацијата, куплетот е де-

финиран како категоричко групирање на два дела што се провлечени од масивното мноштво битија и поставени во релација едно наспроти друго. Фундаменталната работа на метафизичката теорија и онтолошката теорија, тогаш, е да се теоретизира онтолошкиот идентитет – т.е. тоа што значи да се идентификува нешто како ствар. Теоритизирањето на апстрактниот идентитет, сепак, изискува некој вид на конфигурација на индивидуирачкиот куплет што помага во зацврстување на некој особен идентитет. Овие конфигуграции зависат од тоа дали куплетот е тематски асоцијативен (како категориите на теорија и пракса, или вера и разум), или вклучен како дел од самата индивидуација (како предикативната дистинкција помеѓу она што сингуларниот идентитет *е* наспроти сè што идентитетот *не е*).

Без оглед на конфигурацијата, бинарната релација е темелен предуслов за перцепцијата и мислата. Знаеме она што знаеме заради дистинкциите охрабрени од страна на бинарната релација, а сепак нашето знаење го надминува овој предуслов за индивидуација. Бинарната релација е дадена во перцепцијата и интерпретацијата, како дар со сите вишоци и долг, и како *фармакон* со сите негови отрови и лекови. Таа е прифатена кога човечката перцепција ги фаќа и интерпретира идентитетите од било кој вид, и бинарната релација е претпоставено (или преземена) кога оној што перципира гради особен идентитет како-еден, индивидуирајќи го преку негово разделување од и наспроти позадината на радикалното и бесконечно мноштвото битија, издвојувајќи го од мноштвото во едното, правеќи го индивидуа преку разликување од блиското друго. Кога ќе идентификуваме идентитет преку неговото издвојување од мноштвото индивидуи, објекти, идеи, и културно-институционални тела што нè опкружуваат, тогаш ние ќе го имаме секогаш веќе ин-

дивидуирано тој идентитет преку негово изделување од она што тој не е. На тој начин, заедно со теориите на Две изложени погоре, откриве дека идентитетот има структура што е повеќе Два отколку Едно – структура што не е затворена ниту од фрагметацијата на мноштовото ниту од тотализирачкото насилство на сингуларноста, туку попрво претставува двојна структура што (иако може да се противи на формалните аспекти на перцепцијата) е уште радикално отворена за нашите дела на конфгурација.

Превод од англиски:
Јордан Шишовски

Идентитети: Списание за политика, род и култура
(ISSN 1857- 8616)

Издавач: Институт за општествени
и хуманистички науки - Скопје

„20 Октомври” бр. 8, 1000 Скопје, Македонија
тел.: +389 2 3113 059
www.isshs.edu.mk
e-mail: info@identitiesjournal.edu.mk
www.identitiesjournal.edu.mk

Identities

www.isshs.edu.mk
www.identitiesjournal.edu.mk/

ISSN 1857- 8616