

VRNITEV K PRAxisU IN MIŠLJENJU REVOLUCIJE – PRISPEVEK K RAZPRAVI O PRIHODNOSTI DEMOKRACIJE**

Povzetek. Članek se ukvarja z vprašanjem stanja in perspektiv demokracije in ob tem aktualne teze o krizi demokracije preverja skozi kategorije in koncepte praxis-filozofije. Avtor konstatira, da razumevanje demokracije kot praxisa – kot svobodne in kreativne dejavnosti v vsakdanjem življenju – in ne kot prefabriciranega institucionalnega dizajna nujno vodi v negacijo teze o krizi demokracije. Da navkljub vzponu in krepitvi (participativne) demokracije, ki smo ji bili priča v zadnjih letih, krizo obstoječega ekonomskega projekta in etatizma razumemo tudi že kot krizo demokracije, po avtorjevem prepričanju še najboljše dokazuje miopija (ne)razumevanja bistva demokracije, zaradi česar jo še vedno iščemo na mestih, kjer je najmanjša možnost, da jo bomo tudi našli.

Ključni pojmi: *praxis, praxis-filozofija, marksizem, marksistični humanizem, demokracija.*

Uvod

*»Je ne suis pas Marxiste!«
– Karl Marx (1882)*

Druga polovica 20. stoletja za Evropo ni bila turbulentna samo v političnem smislu, pač pa tudi v idejnem. V Jugoslaviji je že pred sporom z Informbirojem leta 1948 skupina filozofov in sociologov z univerz v Zagrebu in Beogradu začela z novim branjem Marxa, kjer so Marxovo misel osvobodili vseh spon dogmatičnosti, ideološke čistosti in ortodoksnosti, ter tako širila domet marksistične misli onkraj ozkih omejitev oziroma koordinat, kot jih je postavilo četrto poglavje *Zgodovine Vsezvezne komunistične partije (boljševikov)* (VKPb). Boj proti usedlinam stalinizma tako ni potekal samo znotraj politične arene, pač pa tudi in predvsem znotraj filozofije, kjer so jugoslovanski filozofi in sociologi poskušali pokazati, da Marxovo (meta)

* Dr. Žiga Vodovnik, docent na Fakulteti za družbene vede, Univerza v Ljubljani.

** Pregledni znanstveni članek.

filozofijo v prvi vrsti označuje praxis oziroma praksa, ki jo je mogoče po Gaji Petroviću (1967: 172) definirati kot univerzalno, svobodno, kreativno in samokreativno delovanje.¹ Radikalna reinterpretacija Marxa na osnovi njegovih zgodnjih del – predvsem *Ekonomsko-filozofskih rokopisov* iz leta 1844 – je tako rezultirala v preseganju zgodovinskega determinizma in ekonomskega redukcionalizma, ki je označeval tedaj še hegemonsko pozicijo »diamat« marksizma, in ki je Marxovo misel reducirjal na ideologijo v polnem pomenu Marxovega razumevanja te besede – torej kot sistem idej, ki nam prej kot jasen vpogled v družbeno in politično realnost le-to zakriva oziroma nam nudi zgolj distorzirano sliko, s katero *camera obscura* dodatno krepi in upravičuje smisel te ideologije.²

Znotraj ortodoksnega marksizma je predvsem po zaslugi dogmatskega branja Marxa in nekritičnega prevzemanja Engelsa prevladalo prepričanje, da je mogoče glavne doprinose Marxove misli ločiti na dva glavna dela: teorijo historičnega materializma in teorijo presežne vrednosti. Takšna konstatcija povsem spregleda humanistični element Marxove (meta)filozofije, zato Gerson Sher (1977: 22) v svoji podrobni študiji praxis-filozofije in njenih protagonistov upravičeno ugotavlja, da je jugoslovanska praxis-filozofija z identifikacijo praxisa kot ključnega pojma Marxove (meta)filozofije »vrnila filozofijo v Marxa in Marxa v filozofijo«.³

S praxis-filozofijo se tako v marksizem zopet vrne človek kot zgodovinski subjekt in moralno-etična dimenzija političnega kot pomembna determinanta političnega delovanja. Praxis pri tem ni bil razumljen v ozkem smislu ekonomske ali politične dejavnosti, pač pa kot svobodna in kreativna dejavnost človeka, s katero le-ta ustvarja in spreminja svet okoli sebe in posledično sebe. Gre torej za specifičen način bivanja, s katerim se človek bistveno razlikuje od ostalih vrst. Vendar pa praxis-filozofija ne pomeni le radikalnega ontološkega, epistemološkega in ne nazadnje metodološkega odmika od ortodoksnega marksizma, pač pa njena reinterpretacija Marxa pomeni tudi pomembno repozicioniranje filozofije v odnosu do družbe in centrov moči. To novo referenčno točko, ki jo je filozofija prakse izpostavila kot edino konstanto znotraj svojega fluidnega in eklektičnega raziskovanja, najdemo v Marxovem pismu, ki ga je leta 1843 poslal Arnoldu Rugeju:

¹ Petrović (1967: 172) priznava, da takšna »definicija« mogoče odpira več novih vprašanj, kot pa daje zadovoljivih odgovorov. S takšno opredelitvijo praxisa se namreč odpirajo pomembna vprašanja: e.g., kaj je svoboda, kaj je kreativnost?

² Še več, jugoslovanska praxis-filozofija si je privoščila še hujši peccadillo oziroma prekršek, saj ni ovrgla zgolj prevladujočih interpretacij stalinističnega »diamata«, pač pa si je dovolila tudi občasno zavračanje in elaboriranje določenih nastavkov znotraj same Marxove misli, za katere so smatrali, da niso v skladu z glavnimi idejami njegovega »mišljenja revolucije«.

³ Engelsovo reduciranje Marxa zgolj na teorijo presežne vrednosti in historični materializem po Petroviću (1986b: 26) vodi do zmotne interpretacije, po kateri Marxa ni mogoče opredeliti kot filozofa, pač pa samo kot političnega ekonomista oziroma teoretika zgodovine.

[S]veta ne anticipiramo dogmatično, ampak hočemo šele v kritiki starega sveta najti novega. (...) Če konstrukcija prihodnosti in gotovost za vse čase ni naša stvar, je toliko bolj jasno, kaj moramo storiti v tem trenutku: brezobzirna kritika vsega obstoječega, brezobzirna v smislu, da se ne boji svojih rezultatov in prav tako ne konflikta s vsakokratnimi oblastniki (Marx v Crocker, 1983: 13).

V času krize hegemonске ekonomske paradigme je Marxova ugotovitev – da naša naloga ne sme biti totalna konstrukcija prihodnosti in s tem izgradnja novih fantazem, ki paralizirajo kreativnost in svobodo človeka, pač pa zgolj in samo brezobzirna kritika vsega obstoječega in hkratno prefigurativno eksperimentiranje s političnimi praksami in institucijami, ki so odprte za modifikacije in spremembe – še toliko bolj na mestu. V tem pogledu praxis-filozofija sledi anarhistični ideji, da je treba semena prihodnje družbe sejati že znotraj obstoječe ureditve in tako »ustvarjati ne le ideje, temveč tudi dejstva same prihodnosti« (Bakunin v Dolgoff, 1990: 255).

V nadaljevanju tako sledi poskus preseganja omejitev in spon, ki demokracijo nivelirajo na pravni koncept, ki ga je mogoče doseči in nato ohranjati zgolj z ustrezno institucionalno arhitekturo. Vprašanje stanja in perspektiv demokracije bomo preverjali skozi kategorije in koncepte, ki jih je razvila praxis-filozofija, saj lahko razumevanje demokracije kot praxis – torej kot svobodno in kreativno dejavnost – pomembno obogati današnje percepcije in koncepcije demokracije, ob tem pa nudi povsem nove odgovore na številne namige o zatonu demokracije.

Kaj je praxis?

Čeprav se beseda praksa v vsakdanjem življenju pogosto pojavlja in se zdi relativno jasna in razumljiva – predvsem se uporablja kot sinonim za delovanje, ustvarjanje, delo, navado, izkušnje, trening *et cetera* –, je njen pomen znotraj filozofije, še zlasti praxis-filozofije, mnogo bolj izostren in specifičan, čeprav spet ne povsem jasen in enoznačen. Pojem praxisa oziroma prakse je Marx v najpopolnejši obliki razvil v svojih zgodnjih delih, predvsem *Ekonomsko-filozofskih rokopisih* iz leta 1844, ki jih je svetovna filozofija, po zaslugi Davida Ryazanova, »odkrila« šele v tridesetih letih prejšnjega stoletja. V *Rokopisih* Marx svoje razumevanje človeka kot svobodnega in kreativnega bitja prakse razdela tako v pozitivnem smislu, kot tudi in predvsem v negativnem smislu, preko opredelitve in kritike človekove (samo)alienacije.⁴ V

⁴ Po Marxu lahko alienacijo definiramo kot diskrepanco med človekovo aktualno eksistenco in njegovo potencialno esenco, torej kot diskrepanco med tem, kar človek je in kar bi lahko bil. Človek je posledično vsaj toliko človek prihodnosti, kot je človek preteklosti, saj ni samo to, kar je bil, pač pa tudi to, kar bi lahko oziroma moral biti. Cf. Petrović (1967: 80).

poglavju *Odtujeno delo* tako beremo, da je »svobodna, zavestna dejavnost človekov generični značaj«, saj za razliko od drugih živalskih vrst, ki proizvajajo samo zase in samo zaradi fizične potrebe, človek proizvaja tudi brez fizične potrebe in dejansko proizvaja šele osvobojen od le-te:

[Žival] proizvaja samo za sebe, medtem ko človek reproducira celotno naravo; njen proizvod pripada samo njenemu fizičnemu telesu, medtem ko se človek svobodno upira svojemu proizvodu. Žival oblikuje samo po meri in potrebi vrst, ki ji pripada, medtem ko zna človek proizvajati po meri vsake vrste in zna vsepovsod predmetu dati inherentno dimenzijo; tako človek oblikuje tudi po zakonih lepote (Marx v Petrovič, 1986b: 23).

Marx praxis enači samo s svobodno, univerzalno, kreativno dejavnostjo, s katero človek ustvarja in spreminja svet in posledično sebe. Takšno razumevanje praxisa se bistveno razlikuje od epistemološke kategorije prakse, ki sicer lahko pomeni spreminjanje objekta, vendar je lahko ta aktivnost še vedno povsem odtujena. Ključna značilnost praxisa kot normativnega koncepta je torej v tem, da ta aktivnost predstavlja cilj in smoter sama po sebi, je dejavnost, ki naj bi bila svojstvena človeku in po kateri se bistveno razlikuje od drugih bitij (Petrovič, 1986b: 14).⁵ Seveda svobode na tem mestu ne gre razumeti v negativnem smislu kot odsotnost zunanjih ovir in omejitev, pač pa predvsem v njenem pozitivnem smislu, kjer je poudarjen kreativni trenutek te dejavnosti. Marx v *Rokopisih* praxis razmeji tudi od dela, saj se praxis kot svobodna in ustvarjalna dejavnost bistveno razlikuje od dela (*die Arbeit*) kot akta odtujevanja praktične človeške dejavnosti.⁶ Če je praxis stvar posameznikove želje, samorealizacije in »kraljestva svobode«, je delo stvar nuje, odtujenosti in »kraljestva potreb«.

Mogoče še najbolj razdelano taksonomijo posameznikovih aktivnosti najdemo v knjigi Mihaila Markoviča – o njegovi neslavni politični transformaciji v poznejših letih na tem mestu ne bomo razpravljali – z naslovom

⁵ *Filozofska razdelava praxisa se prvič pojavi v delih Aristotela, ki kljub povsem različni uporabi in percepciji pojma poskuša terminu dati jasnejši in trdnejši filozofski pomen. Poudarja, da je potrebno praxis v strožjem pomenu uporabljati samo za človeka in njegovo dejavnost. Več o samem zgodovinskem razvoju pojma glej v Petrovič (1986b: 14–43).*

⁶ *Na tem mestu moramo opozoriti, da se Marx, navkljub jasni demarkaciji med prakso in odtujenim delom, sam te analitične razdelitve in terminologije ne drži dosledno. Tako se že v Ekonomsko-filozofskih rokopisih pojavlja občasno enačenje prakse s splošnim pojmom dela, do dodatnih nejasnosti pa pride v poznejših delih, kjer Marx opusti uporabo pojma prakse in uvede koncept samodejavnosti (Selbstbetätigung), kot nasprotje od dela. Petrovič (1986b: 25) pri tem dodaja, da je bil navkljub vsem nedoslednostim in spremembam v terminologiji cilj Marxove transfilozofije oziroma mišljenja vseskozi enak: spreminjanje dela v to, kar imenuje »praksa« ali pa »samodejavnost« (der Verwandlung der Arbeit in Selbstbetätigung).*

From Affluence to Praxis (1974b: 63), kjer avtor človeško dejavnost že v samem izhodišču loči na: (a) *odtujeno delo*, (b) *delo* in (c) *praxis*. Če je odtujeno delo aktivnost, ki posamezniku onemogoča realizacijo njegovih potencialov in zadovoljitev njegovih potreb, je delo nevtralen koncept, ki se nanaša na instrumentalne aktivnosti, nujne za človekovo preživetje in razvoj. Delo lahko po Markoviću postane praxis – torej idealna aktivnost, ki posamezniku omogoča realizacijo njegovih optimalnih potencialov in je tako cilj sama po sebi –, vendar samo v primerih, da je svobodno izbrano in da posamezniku mogočo samorealizacijo in maksimizacijo njegovega kreativnega potenciala.⁷

O pojavu in razvoju praxis-filozofije

Novo branje Marxa, predvsem njegovih zgodnjih del, je rezultiralo v odkritju humanistične filozofije, ki je bila do tedaj v veliki meri povsem ignorirana ali pa odpravljena kot nepomembna (hegeljanska) deviacija nezrelega, idealističnega Marxa, preden le-ta pride do »pravih« spoznanj – *i.e.*, teorije presežne vrednosti in historičnega materializma. Petrović (1967: 13) ob tem poudarja, da ni mogoče sprejeti umetnega ločevanja Marxovega *corpus*-a na »mladega« in »starega« Marxa, pač pa je njegovo misel potrebno in možno interpretirati samo kot celoto, saj brez poznavanja Marxovih zgodnjih del le stežka razumemo njegova poznejša dela. Še več, teza, da je »mladi« Marx edini »pravi«, naj bi bila po Petroviću (*ibid.*: 31–32) nepremišljena negacija stalinizma, ki – paradoksalno – stalinizmu istočasno popušča in velikodušno prepušča »starega« Marxa. Protagonisti »diamata« so te poskuse reinterpretacije zavračali kot »abstraktni« humanizem, saj se namesto s ključnimi problemi sodobnega sveta in človeka ukvarja z obskurnimi topikami, kot so alienacija, praksa in samorealizacija. Novo odkrivanje pa se ni končalo pri Marxu, niti pri klasikih marksizma, pač pa je drugačno branje Marxa, na osnovi in skozi nastavke njegove humanistične filozofije, razkrilo vse pomanjkljivosti in senčne strani tako njegove (meta)filozofije kot tudi ortodoksne marksizma *per se*. Do kvalitativnih prelomov tako pride tudi z odpiranjem marksizma za ideje in avtorje, ki niso imeli te identitete, saj so se v veliki meri napajali na liberalizmu in anarhizmu.

Nova politična klima in usmeritev države je ta trend filozofskega revizionizma le še dodatno okrepila in dala garancijo za uspešno dokončanje procesa odprave idejnega monizma. Odprl se je torej prostor za elaboracijo

⁷ Popolna ukinitvev dela po Marxu seveda ni mogoča, saj je tudi na višjih ravneh tehnološkega in družbenega napredka potrebna materialna produkcija oziroma rutinsko delo znotraj »kraljestva potreb«, vendar dodaja, da se jo da in mora zreducirati na minimum, da bi se dosegla optimizacija praxisa. Cf. Marković (1974b: 63–4).

marksizma na eni strani in denunciacijo »diamat« šole na drugi.⁸ Petrović (1986a: 150–151) in Marković (1975: 16) ugotavljata, da je imel padec »četrtga klasika« (Stalina) pomembne posledice tudi za predhodne tri, saj njihova dela in ideje niso bili več percipirani kot večne resnice, ki jih je dovoljeno zgolj interpretirati, komentirati ali dodatno potrjevati z novimi podatki in dokazi, pač pa so postale zgolj bolj ali manj prikladna vodila za nova raziskovanja in ustvarjanja. Lahko bi zapisali, da je odpiranje političnega prostora vodilo k dokončnemu sprejetju oziroma uveljavitvi nadgrajene različice Marxove 11. teze o Feuerbachu, ki se po Brintonu (2004: 3) glasi: filozofi so Marxa samo različno interpretirali; gre pa zato, da ga spremenimo.

Z reinterpretacijo Marxa praxis-filozofija ponovno opozori, da Marxove misli ni mogoče reducirati na eno dimenzijo, saj je kljub glavnim stalnicam tudi polna notranjih kontradikcij, lastnih kritik in posledično vnovičnih redefinicij stališč. Marxova zapuščina po Petrovićeви (1967: 339) oceni ni koherenten in zaključen sistem, pač pa prej zgolj nabor idej, ki odpira pomembna vprašanja, a jih hkrati veliko pušča odprtih, zgolj skupek poizvedb in raziskav, a brez dokončnih rezultatov.⁹ Če dodamo cinično pripombo Ericha Fromma (v Bottomore, 1963: i), s podobnimi reinterpretacijami Marx preneha biti že zdavnaj umrli svetnik in postane še vedno živ mislec. To je tudi razumljivo, saj revolucionarna teorija ne sme služiti za zamrzovanje misli in koncepcij v nove kalupe, pač pa mora prej izgraditi prihodnost na osnovi ekstrapolacije preteklosti in pri tem prispevati svoj delež k izgradnji svobodnega in humanega sveta.

V času do znamenitega in v številnih pogledih prelomnega kongresa jugoslovanskega filozofskega društva na Bledu leta 1960, ko mlajša generacija filozofov humanistične orientacije dokončno ovrže rigidno in dogmatsko interpretacijo Marxa, je na idejnem področju prihajalo do pomembnih transformacij in prelomov, ki so prispevali k izgradnji teoretske osnove za nastajajočo novo filozofsko strujo.¹⁰ Praxis-filozofije namreč ni mogoče razumeti in obravnavati kot monolitne in homogene filozofske šole, saj so jo sestavljali posamezniki, ki se niso razhajali samo v njihovi raziskovalni specializaciji ali poljih, znotraj katerih so delovali, pač pa so se bistveno razlikovali tudi v razumevanju nekaterih osnovnih koncepcij, s katerimi so operirali. Na ta razhajanja v svojih delih opozarjajo praktično vsi protagonisti

⁸ Podoben trend prehajanja starih vzorcev in zavračanja vseh dogem zasledimo tudi v filmu, glasbi, likovni umetnosti, arhitekturi, literaturi. Marković (1975: 19) zaključí, da je bil v tem času socialistični realizem dokončno zavržen kot karikatura marksističnega pristopa k umetnosti.

⁹ Več o (dis)kontinuiteti Marxove misli glej Petrovićevo razpravo »The Continuity of Marx's Thought« (Petrović, 1967: 35–51).

¹⁰ Po Markoviću (1975: 24) se faza teoretske izgradnje konča s kongresom jugoslovanskega filozofskega društva v Skopju leta 1962 in z izdajo zbornika *Humanizam i socializam, ki je rezultat skupnega dela zagrebških in beograjskih filozofov*.

praxis-filozofije – e.g., Jakšič, 2007; Kangrga, 2001; Marković, 1975; Petrović, 1989; Popov, 2003 –, ki ob tem dodajajo, da jih je bolj kot neka teoretska doktrina združevalo skupno zavračanje ortodoksnega marksizma na eni strani in »praktični odnos (...), ki pa ne izključuje možnosti oblikovanja nekaterih osnovnih pogledov, ki jih delijo vsi ostali« na drugi (Marković, 1975: 31).

Koncepcije in percepcije demokracije v filozofiji prakse

Po idejni zmagi nove orientacije in njeni teoretski konsolidaciji je prišlo do prvih aktivnosti v smeri konkretnega aktivizma, ki bo odražal spoznanje, da vloga revolucionarne filozofije ne sme biti samo pojasnjevanje sveta, pač pa njegovo spreminjanje preko ukinjanja (*Aufhebung*) omejitev za nadaljnje širjenje praxisa. To je po Markoviću (1975: 23) mogoče zgolj preko preseganja abstraktne kritične teorije s konkretno, praktično orientirano družbeno kritiko, ki posledično ne bo omejena samo na kapitalistično družbo, saj lahko mnoge oblike alienacije najdemo tudi v postrevolucionarni družbi – e.g., fetišizem blaga, nacionalizem, apropiacija presežne vrednosti s strani političnih elit, delitev dela, ki povečuje razkorak med kreativno aktivnostjo manjšine in monotonim ter degradirajočim delom večine. Kritika praxis-filozofije tako ne vodi v »abstraktno negacijo«, ki cilja na popolno odpravo objekta kritike, pač pa je – kot že zapisano – konkretna, saj predvideva *Aufhebung* oziroma odpravo zgolj tistih značilnosti in elementov objekta kritike, ki predstavljajo njegove bistvene notranje omejitve.¹¹

Tako tudi »kritike vsega obstoječega«, na kateri gradi praxis-filozofija, ne gre razumeti kot goli nihilizem in destrukcijo vsega obstoječega, pač pa zgolj in samo njegovo transcendenco preko družbene revolucije, katere po Petroviću (1978: 64) ne gre enačiti z uporabo sile, strmoglavljenjem vlade ali ekonomskim kolapsom sistema, saj revolucija »ni samo prehod iz ene oblike bivanja v drugo, višjo, pač pa je najvišja oblika bivanja samo bivanje v svoji popolnosti. Revolucija je najbolj razvita oblika ustvarjanja in najbolj avtentična oblika svobode. Je sama 'bit' bivanja, bivanje v svoji 'biti'« (Petrović, 1978: 64).

V razpravah o vrednosti praxis-filozofije je s strani njenih kritikov pogosto prihajalo do ugovorov, da je njena ontološka percepcija človeka povsem »nerealistična«. V najboljšem primeru je »normativna« ali »preskriptivna«, saj je v dosedanji zgodovini človeka in njegovo delovanje prej označevala nesvoboda in nekreativnost, ne pa svobodna in kreativna dejavnost – *ergo* delo, ne pa praksa.¹² Petrović (1986b: 41) izpostavlja, da so bili takšni ugovori neupravičeni, saj definiranje človeka kot bitja prakse in prakse kot

¹¹ Cf. Petrović (1972: 162).

¹² Več o »deskriptivni« in »normativni« koncepciji človekove narave glej v Marković (1974a: 81–91).

svobodne in kreativne dejavnosti ne pomeni niti »deskriptivne« niti samo »normativne« obravnave, pač pa prej »ekspresivno« in »potencialno«, v smislu, da izpostavljajo človekov potencial – nekaj, kar se loči od tega, kar je, kakor tudi od tega, kar naj bi bilo.¹³ Seveda ontološke pozicije praxis-filozofije ni mogoče razumeti kot naivno in poenostavljeno apoteozo človeške narave, ki obravnava zgolj posameznikov potencial za dobro in kreativno. Ob deskriptivnem konceptu človeške narave, ki ga je mogoče potrditi z zgodovinskimi dokazi, praxis-filozofija uvaja tudi normativni koncept, ki temelji na premisslavljanju o možnostih onkraj obstoječih danosti. Ontološka pozicija praxis-filozofije pomeni dodatno oddaljevanje od redukcionalizma ortodoksnega marksizma, po kateri vprašanje človekove svobode tu in sedaj ni ključno, saj je človek zgolj *tabula rasa* oziroma modelirna masa, ki jo prosto determinira družbeno-ekonomska formacija družbe in njene notranje omejitve. Teorija človekove narave in filozofska antropologija, ki jo najdemo znotraj filozofije prakse, je v tem pogledu bistveno bolj kompleksna.

Za razliko od dogmatičnega marksizma detektira in naslavlja zapleteno vprašanje o primerni obliki družbenega, ekonomskega in političnega sistema, ki bo človeku prakse z določenimi intrinzičnimi potenciali omogočala največjo stopnjo samorealizacije in maksimizacije (notranjega) kreativnega potenciala. Ali če isto vprašanje postavimo s pomočjo kategorialnega aparata praxis-filozofije, zastavlja si vprašanje: »Pod kakšnimi pogoji, v kakšni družbeni organizaciji lahko človeška aktivnost postane objektivizacija posameznikovih najbolj kreativnih kapacitet in sredstvo za zadovoljevanje pravih individualnih ter skupnih potreb?« (Marković, 1975: 37). O odgovoru na to vprašanje lahko zaradi trenutne stopnje (ne)razvitosti znanosti seveda le ugibamo, pri tem nam tudi politična antropologija praxis-filozofije pomaga le v toliko, da nas vedno znova opominja na vpliv zunanjih okoliščin, ki lahko človeški potencial usmerijo v to ali drugo smer. Človekova narava je namreč struktura konfliktnih dispozicij, ki se razvijajo v času in se lahko ob primernih zgodovinskih pogojih okrepijo, zatrejo ali modificirajo na vrsto različnih načinov (Marković, 1974a).¹⁴

¹³ Lahko bi tudi zapisali, da praxis-filozofija zavrača koncept *natura naturata* in pojmovanje človeka v zgodovinskem smislu »kot stvari so ali kot so to postale«, pač pa namesto tega prevzema in operira s filozofskim konceptom *natura naturans* in s tem pojmovanje človeške narave v filozofskem smislu »kot stvari lahko postanejo«.

¹⁴ Ne gre se sprenevedati, da človeška narava nima potenciala za nasilje; naša narava in sposobnosti nam ne nazadnje omogočajo enkratno »zmožnost« vojskovanja in organiziranega nasilja, ki je sicer ne najdemo pri nobeni (drugi) živalski vrsti. Vendar ima človeška narava tudi neomejeno željo in potrebo po dobrem in svobodi, po zavračanju nasilja, ubijanja in avtoritete. Seveda se na tem mestu upravičeno postavlja vprašanje rabe in zlorabe znanosti. Zakaj zgodovina in znanost tako vestno beležita in spominjata na vsa dejanja obupa in nasilja, na drugi strani pa molčita glede bogate zgodovine pogumnih dejanj posameznikov, ki so kljubovali oblastnikom in njihovim ukazom po povzročanju novih krivic soljudem?

Da bi nov idejni tok dobil tudi ustrezno institucionalno formo oziroma milje, ki bi krepil odprto in svobodno razpravo o marksističnem humanizmu ter problemih sodobnega sveta in človeka, je bila leta 1963 inicirana poletna šola na Korčuli, leto pozneje pa ustanovljen filozofski časopis *Praxis*.¹⁵ Obe instituciji, zgodbi katerih gre v veliki meri obravnavati skupaj, sta pomembno prispevali k medsebojnemu oplajanju idej in dodatnemu poglobljanju stališč praxis filozofov. Poletna šola je skupaj s časopisom predstavljala enega izmed redkih – fizičnih in idejnih – forumov, ki je progresivnim mislecem na obeh straneh »železne zavese« (in tistim vmes!) omogočal medsebojno izmenjavo mnenj in izkušenj, ter tako bil prostor njihovih najbolj plodnih in burnih filozofskih razprav. Jugoslovanska filozofija je v tem času postala pravi družbeni fenomen, saj so nekoč hermetično zaprte in nezanimive akademske debate zamenjala javna filozofska predavanja, ki so privabljala in interesirala najširšo javnost izven ozke akademske skupnosti. Po filozofskih knjigah in drugih publikacijah so posegali vsi segmenti družbe, ob tem pa so posamezne številke *Praxisa* in nekatere filozofske razprave postale prvovrstni kulturni in politični dogodki (Marković, 1975: 11). Šola in časopis sta akademike in študente iz regije neločljivo umestila v najaktualnejše intelektualne tokove in politične razprave tedanjega časa, ter z institucionalno izgradnjo »stičišč za intelektualno razpravo čez prepreke železne zavese« (Kanzleiter, 2007: 225) prispevala k oplajanju praxis-filozofije z idejami akademikov, kot so, *inter alia*, E. Bloch, E. Fromm, H. Marcuse, H. Zinn, H. Lefebvre.

Tudi po zaslugi teh izkušenj so praxisovci prej omenjena teoretska izhodišča o problemih postrevolucionarnih družb kmalu tudi praktično potrdili v svojih lucidnih analizah. V raziskavah o posameznih aspektih družbenega in političnega življenja v Jugoslaviji so prišli do zaključkov, da je tudi v jugoslovanski družbi mogoče najti oblike politične in ekonomske alienacije, da je eksploatacijo proletariata s strani lastnikov kapitala nadomestila eksploatacija novih elit, ki jih je mogoče identificirati v tehnokraciji in birokraciji; da je uvajanje mehanizmov tržnega gospodarstva reproduciralo antagonizem med delom in kapitalom; da je samoupravljanje mogoče najti samo na mikronivoju podjetij, znotraj lokalnih skupnosti in organizacij, medtem ko ga na višjih odločevalskih ravneh ni mogoče zaslediti. Tako po Markoviću (1975: 39) v Jugoslaviji revolucija nikoli ni bila dokončana, saj zasebno lastništvo produkcijskih sredstev ni bilo transcendirano v družbeno lastnino, pač pa samo preoblikovano v državno lastnino; neustrezna delitev dela ni odpravila monotonega in odtujenega dela, ki je proletariat nevtraliziral v kapitalizmu; buržoazna država ni bila transcendirana v mrežo samoupravnih organov in

¹⁵ Ernst Bloch je na primer *Praxis* označil kot »zagotovo najboljši filozofski časopis našega časa« (Bloch v Petrovič, 1986b: 34).

delavskih svetov, pač pa je prerasla v državo, ki jo vodi birokracija in tehnokracija; politična stranka kot tipična oblika malomeščanske politične organizacije ni bila odpravljena, pač pa je postala v nekaterih pogledih še bolj avtoritarna, ideološka indoktrinacija, znotraj nje pa še bolj drastična.

Rešitev, ki jo je predvidevala praxis-filozofija, je zahtevala popolno deprofesionalizacijo politike, širjenje samoupravljanja na vse nivoje in v vse sfere družbe, ustanavljanje in uvajanje delavskih svetov tako na regionalni, republiški kot tudi zvezni ravni, ter ne nazadnje uvajanje participativne demokracije in radikalne demokratizacije preko odprave same partije. Zahtevala je torej odpravo vseh monopolov moči in odpravo vseh avtoritarnih in hierarhičnih organizacij, kot sta, inter alia, država in stranka (*ibid.*: 26). Takšne aspiracije so bile za tedanja politično oblast (pre)radikalne in popolnoma nesprejemljive, kljub temu, da so bile zgolj dosledna interpretacija Marxove misli in samega programa Zveze komunistov iz leta 1958. Kot ugotavlja Markovič (*ibid.*: 40), je bil edini greh in napaka praxisovcev – ki je vodila do vrste političnih pritiskov, ki so se po študentskih protestih leta 1968 samo še stopnjevali in končno kulminirali z ukinitvijo Korčulanske poletne šole in časopisa *Praxis* leta 1974 ter izključitve osmih sodelavcev časopisa z beograjske Filozofske fakultete leta pozneje –, da so te ideje vzeli resno.

Konec česa?

Praxis-filozofija se je z radikalno reinterpretacijo mladega Marxa zelo približala anarhistični poziciji. Ne gre pozabiti, da je bil eden izmed pomembnejših praxisovcev tudi Trivo Indjič, ki je eksplicitno posegal v polje anarhistične politične misli, medtem ko je bil med vidnejšimi zunanjimi sodelavci časopisa *Praxis* tudi francoski anarhist Daniel Guérin. Posledično je bila praxis-filozofija deležna opazk, da ne gre za avtentični marksizem, pač pa gre za »anarho-liberalizem«. Do določene mere so bili ti očitki tudi upravičeni, saj praxis-filozofije tako nikoli ni označeval ozki ekonomski redukcionizem, ki bi rezultiral v fetišizaciji ekonomske eksploatacije in razrednega antagonizma, pač pa je filozofija prakse operirala s konceptom dominacije, ki je posledično detektiral oziroma vključeval eksploatacijo, ki mogoče sploh nima ekonomskega pomena – e.g., dominacijo moških nad ženskami, dominacijo birokracije in tehnokracije nad delavci. Praxis-filozofija je tako postavila mnogo širše in pomembnejše vprašanje, ne zgolj vprašanje razrednega antagonizma, pač pa hierarhije kot takšne. Tako je tudi obravnava današnje situacije skozi prizmo praxis-filozofije mnogo bolj radikalna – danes ni mogoče govoriti zgolj o ekonomski krizi, pač pa vsaj toliko tudi o politični in splošni družbeni krizi. Rešitev prav tako tudi ni parcialno reševanje ekonomskih težav, pač pa nove politične strukture in prakse, ki bodo človeku omogočale praxis – torej kreativno samorealizacijo.

Drugi zaključek, ki izhaja iz branja obstoječe ureditve skozi praxis-filozofijo, pa je povsem drugačno razumevanje demokracije same. Demokracije znotraj praxis-filozofije ni mogoče razumeti kot nekaj, kar se inicira z novim institucionalnim set-upom, pač pa jo je mogoče razumeti le kot prakso v našem vsakdanjem življenju. Takšno razumevanje demokracije nujno vodi v negacijo teze, da je demokracija v krizi, saj so v krizi zgolj neoliberalni kapitalizem, nacionalna država in »predstavniška partitokracija«. Do zmotnih zaključkov, da kriza nacionalne države in kapitalizma že pomeni tudi krizo demokracije, prihaja zaradi iskanja demokracije na mestih, kjer je najmanjša možnost, da jo bomo našli. Številne študije, ki so v preteklih letih nastale znotraj antropologije (e.g., Barclay, 1990; Graeber, 2007) in zgodovine (e.g., Rediker, 2004; Zinn, 2005), namreč sugerirajo, da demokracija in (centralizirana) oblast per se nista kompatibilni, zato posledično demokracije ne moremo najti znotraj etastičnih okvirov in centrov moči, pač pa prej v »žepih upora« na periferiji zemljevida institucionalizirane politične moči.

Subcomandante Marcos, glas in strateg zapatistične narodnoosvobodilne vojske (*Ejército Zapatista de Liberación Nacional*), v svojem komunikeju *Siete piezas sueltas del rompecabezas mundial*¹⁶ sicer ugotavlja, da je konec hladne vojne z novo zasnovano mednarodnih odnosov, v katerih se bije boj za nove trge in teritorije, ustvaril novo vojno – četrto svetovno vojno –, vendar kljub temu opozarja, da nam lahko »drugačna geografija« razkrije tudi bolj pozitivno sliko širjenja in krepitve demokracije. Kljub številnim nedemokracičnim in celo protidemokracičnim trendom, lahko drugačno branje iste zgodovine navrže precej bolj optimistično sliko o stanju in perspektivah demokracije.¹⁷ Ko se je že zdelo, da se bo uresničila prerokba Margaret Thatcher – da za neoliberalizem ni alternative¹⁸ –, je kolektivno hipnozo prekinila zgodba o zapatistični vstaji. V zgodnjih jutranjih urah 1. januarja 1994 – na dan predvidenega »konca zgodovine«, ko je v veljavo stopil sporazum NAFTA (*North American Free Trade Agreement*)¹⁹ – so v mehiški pokrajini Chiapas, globoko iz zgodovinske pozabe oziroma Lakandonskega deževnega pragozda, izstopila majevska ljudstva Tzeltal, Tzotzil, Tojolabal, Ch'ol, Zoque, Mam.

Upor zapatistov pa ni toliko pomemben zaradi golega dejstva, da se je s tem dogodkom znotraj družboslovja ponovno začelo premišljevat

¹⁶ Za slovenski prevod komunikeja z naslovom »Sedem ločenih kosov globalne sestavljanke: Neoliberalizem kot sestavljanke: brezplodna globalna enotnost, ki razdvaja in pogublja narode«, glej *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo* 30 (209/210): 37–57.

¹⁷ *Zadnikar* (1998: 5) v tem pogledu več kot upravičeno opozarja, da so se s padcem berlinskega zidu in kolapsom sovjetskega bloka mnogi preuranjeno sprijaznili z apoteozo liberalne demokracije, kot tudi s tezo Francisca Fukuyame o »koncu zgodovine«.

¹⁸ Fraza »there is no alternative« je bila tako pogosta, da se jo je običajno skrajšalo kar na TINA.

¹⁹ Sporazum o prosti trgovini med Združenimi državami Amerike, Kanado in Mehiko.

(neposredno/direktno/participativno/globoko) demokracijo v vsej njeni polnosti in kompleksnosti. Primarno vrednost dogodka gre seveda preiskati v njegovih realnih političnih konsekvencah, saj predstavljata zapatišična vstaja in poznejši »encuentro« za človeštvo in proti neoliberalizmu (*Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo*), ki je potekal leta 1996 v Lakandonskem deževnem pragozdu, rojstvo tako imenovanega gibanja gibanj oziroma gibanja proti neoliberalizmu. Zgodba alter-globalističnega gibanja se nadaljuje z vzpostavitvijo široke koalicije koalicij *Peoples' Global Action* (PGA);²⁰ z naraščajočo (mednarodno) prepoznavnostjo brazilskega gibanja kmetovalcev brez zemlje (*Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra*); s krepitvijo globalne koalicije majhnih kmetovalcev *Vía Campesina*; z vzpostavitvijo mednarodne mreže za demokratični nadzor finančnih trgov in institucij ATTAC (*Association pour la Taxation des Transactions por l'Aide aux Citoyens*); z upori proti privatizaciji vodnega sistema (in deževnice!) v Boliviji, privatizaciji energetskega sistema v Južni Afriki, politikam »washingtonskega konsenza« in neoliberalizmu v Argentini; z nastankom mednarodne raziskovalne in izobraževalne institucije *The International Forum on Globalization*; z organiziranjem prvega Svetovnega socialnega foruma (*Fórum Social Mundial*) v Porto Alegru, kateremu je sledilo organiziranje socialnih forumov v Evropi in Aziji, kar nas pripelje do največjih protestov v zgodovini človeštva, ko je 15. februarja 2003 po vsem svetu proti vojni v Iraku protestiralo več kot dvajset milijonov ljudi.

Če parafraziramo anarhističnega teoretika Colina Warda, potem lahko zapišemo, da demokracija živi vseskozi. »Kot seme pod snegom je ta zakopana pod težo države in njene birokracije, kapitalizma in njegovih odpadkov, privilegijev in njihovih krivic, nacionalizma in njegove samomorilske lojalnosti, religioznih razlik in njihovih praznovernih separatizmov« (Ward, 1982: 18). Ameriški zgodovinar Howard Zinn na primeru zgodovine »Novega sveta« in njene senčne strani pokaže, da demokracije ne gre razumeti kot institucionalni »set-up«, da je ne gre enačiti z ustavo in primerno konstelacijo centrov politične moči v družbi ali samo z republikansko obliko vlade in ločitvijo oblasti na posamezne veje, pač pa je potrebno demokracijo vedno razumeti kot živo silo v vsakdanjem življenju – *ergo* praxis. Še več, Zinn (2002: x) zaključí, da so vse prej omenjene institucije in instituti (pre) pogosto glavne ovire in nasprotniki demokracije, ne pa njeni garanti.

²⁰ »Ne-organizacija« PGA je neposredni rezultat prvega »encuentra« v Lakandonskem deževnem pragozdu (1996), ter drugega srečanja v Španiji (1997). PGA je bila glavni koordinator aktivnosti pred in ob protestih v Seattlu (november 1999), Washingtonu (april 2000), Melbournu (september 2000), Pragi (september 2000), Montrealu (november 2000), Quebecu (april 2001), Genovi (junij 2001), Cancunu (2003), če omenimo zgolj nekaj odmevnejših.

Če se poslužimo Wardove metafore, potem gre semena demokracije prej iskati v vsakdanjem uporu življenja proti imperativom sistema, življenjski radosti in obešenjaštvu malih ljudi, plesu prezrtih, selitvi nomadov, naselitvi migrantov, boju kmetov za zemljo, ljubezni pedrov [*sic*], pirsingu panksov in ne nazadnje nasmehu zgarane prodajalke. Ne smemo pozabiti tudi na skvoterje, ljudi brez papirjev (izbrisane v Sloveniji ali Sans papiers v Franciji) in »ilegalce« v globalnem Babilonu, *adbusterje* in *culturejammerje*, delavke v *maquiladorah*, nezaposlene in prekerne, *piqueterose* in *cacerolazose*, aktiviste socialnih centrov, mirovnike na ulicah, feministične skupine, protifašistične organizacije, *Reclaim the Streets*, *Food Not Bombs*, mrežo *No Borders*, ekologe, vrtičkarsko gverilo, protivojne in ne-Nato aktiviste, člane kolektivov *Black Cross*, grafitarje in hekerje oziroma hektiviste na medmrežju, aktiviste Indymedie, zagovornike odprte kode in copylefta, proizvajalce zdrave hrane ter raziskovalce duhovnih razsežnosti. Vsi ti so del sodobnega odporništva oziroma preporeda skupnosti, ki bogatijo in krepijo demokracijo.²¹

Namesto zaključka

Natančnejša ocena teze o krizi demokracije skozi optiko praxis-filozofije vodi do zaključka, da danes ni mogoče govoriti o krizi demokracije, pač pa prej o krizi kapitalizma in etatizma oziroma statizma. Nacionalne države – »suverene entitete v sodobni mednarodni skupnosti« – so z aktualnimi procesi ekonomske globalizacije prisiljene redefinirati svoj položaj in namen. Struktura globalnega gospodarstva, ki je do sedaj slonela na sistemu suverenih nacionalnih držav, je danes namreč v nepovratni krizi. Znotraj »nove svetovne (gospodarske) ureditve« »suverene entitete mednarodne skupnosti« nimajo več funkcije dialektičnega posredovanja v smeri države – niso več sposobne absorbiranja in spodbujanja iniciativ, ki nastajajo v družbi. Subcomandante Marcos (2002: 37–57) tako ugotavlja, da v »kabaretu ekonomske globalizacije« z graditvijo deterritorializiranega Imperija nacionalna država postaja »barska plesalka, ki slači s sebe vse, dokler pred nami ne ostane le še kultura z nekaj staromodnega spodnjega perila na sebi: represivnimi aparati. Z uničeno materialno bazo, izničnimi možnostmi za suverenost in neodvisnost, zbledelimi političnimi razredi, nacionalna država prej ko slej postane 'varnostni aparat' megakorporacij«.

Marcos nadaljuje, da politika kot organizator nacionalnih držav v tej novi svetovni vojni ne obstaja več. Zdaj je politika le še ekonomski organizator in politiki sodobni administratorji podjetij, medtem ko so »nacionalne« vlade

²¹ Povzeto po Zadnikar, Darj (2004): *Que se vayan todos!*, Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo 31 (212); Zadnikar, Darj (2004): *Kronika radostnega uporništvá. V John Holloway, Spreminjamo svet brez boja za oblast: pomen revolucije danes.*

odgovorne le še za administracijo poslov v različnih regijah Imperija. Seveda pa takšna politična arhitektura ni *novum*, pač pa zgolj nadaljevanje in izpopolnjevanje imperialistične logike, ki v spremenjenih razmerah posledično prevzema novo podobo. Države torej niso več prostor, kjer je možno realizirati razsvetljenska ideala racionalnosti in svobode, pač pa postajajo zgolj goli simboli, podobe, oddelki svetovnega imperija, njihovi politiki pa zgolj njegovi lokalni menedžerji.

Pred nami je tako zahtevna naloga prefigurativne avanture v nove politične strukture in prakse, pri čemer nas mora voditi napotek martiniškega filozofa Frantza Fanona, da v iskanju novega ne plačujemo tributa dekadentni preteklosti z ustanavljanjem novih držav, institucij in družb, posnetih po njej. »Človeštvo pričakuje od nas vse kaj drugega kakor karikirano in nesposobno posnemanje. Če hočemo, da človeštvo napreduje le za las, če ga hočemo popeljati na višjo raven (...) potem je potrebno izumljati in odkrivati.« (Fanon, 1965: 303) Potreben je torej praxis.

Soglašamo lahko z oceno, da je v aktualnih razpravah o demokraciji mogoče detektirati dva glavna načina njene obravnave: kot besedo, katere rojstvo gre iskati v antični Grčiji in katere etimološki izvor nas spet vodi do novih dilem²², ter kot egalitarne odločevalske procedure in vsakodnevne prakse, katere so v Antiki postopoma začeli označevati kot »demokracijske« (Graeber, 2007: 340). Ne preseneča torej teoretski »radikalizem«, ki zavrača posplošeno obravnavo demokracije kot izuma, in ki namesto ustavnopravne dimenzije analizira genealoško dimenzijo oziroma korenine (lat. *radix*) demokracijskih praks. Rezultat tega dualizma so popolnoma dishrone razprave o demokraciji in ne nazadnje vrsta diskusij o stopnji demokracijskosti institucij in institutov, ki že v svojem bistvu predstavljajo kontrapunkt demokracijskih praks. Tovrstne diskusije pozabljajo na številne epizode v moderni zgodovini, ki nas opozarjajo na usodne posledice niveliranja demokracije na koncept predstavniške demokracije z večinskim odločanjem, in kjer je »demokracija« vseeno omogočala nedemokracijsko oziroma protidemokracijsko obravnavo manjšin. Pozabljajo na Petrovičev (1986a: 26) poziv, da demokracija ni stvar določenega načina produkcije in konsumpcije, pač pa je v prvi vrsti stvar svobode. Tako demokracije ni mogoče omejevati zgolj na sfero politike (dosežek 18. stoletja), pač pa mora ta nujno vključevati celotno družbeno in ekonomsko življenje. Demokracija ni stvar politične agorafobije in izključevanja, ki označuje in je hkrati rezultat predstavniške demokracije znotraj nacionalnih držav, pač pa stvar vključevanja in prakse znotraj transkulturnih skupnosti. Rezultat teh in podobnih zmot je

²² Etimološki izvor besede demokracija razkriva njene pejorativne začetke, saj je sprva predstavljala prikladno svarilo elit pred silo ljudstva (*demos kratos*), in je šele mnogo pozneje, ko je postala substitut za republikanizem, prevzela tudi današnji pomen, ki jo enači z vladavino ljudstva (*demos archos*).

hegemonska predstava demokracije, ki je rekuiperirala zgolj besedo, a hkrati zavrnila njeno vsebino. Ali kot bi dodal Graeber (2007: 366), rezultat so tudi sodobne liberalne demokracije, znotraj katerih ne najdemo ničesar podobnega atenski *agori*, jim pa zagotovo ne umanjajo prešteviline paralele z rimskim *circusom*. Pri tem arhitektura zagotovo ni bila edina stvar, ki jo je imel v mislih.

LITERATURA

- Barclay, Harold (1996): *People Without Government: An Anthropology of Anarchy*. London: Kahn & Averill.
- Bottomore, Thomas B. (ur.) (1963): *Karl Marx: Early Writings*. New York, NY: McGraw-Hill.
- Brinton, Maurice (2004): *For Workers' Power: The Selected Writings of Maurice Brinton*. Oakland, CA: AK Press.
- Crocker, David A. (1983): *Praxis and Democratic Socialism: The Critical Social Theory of Marković and Stojanović*. Atlantic Highlights, NJ: Humanities Press.
- Dolgoff, Sam (ur.) (1990): *Bakunin on Anarchism*. Montréal: Black Rose Books.
- Frantz, Fanon (1965): *Upor prekletih*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Golubović, Veselin (1990): *Mogućnost novoga: Vidokrug jugoslovenske filozofije*. Zagreb: Zavod za filozofiju, Filozofski fakultet – Zagreb.
- Graeber, David (2007): *Possibilities: Essays on Hierarchy, Rebellion, and Desire*. Oakland, CA: AK Press.
- Jakšić, Božidar (2007): *Praxis Gaje Petrovića*. Filozofija i društvo 18 (2): 73–97.
- Kangrga, Milan (2001): *Šverceri vlastitog života*. Beograd: Res publica.
- Kanzleiter, Boris (2008): Yugoslavia. V Martin Klimke in Joachim Scharloth (ur.), 1968 in Europe: *A History of Protest and Activism, 1956–1977*, 219–228. New York, NY: Palgrave Macmillan.
- Kanzeiter, Boris in Krunoslav Stojakovic (ur.) (2008): *1968 in Jugoslawien: Studentenproteste und kulturelle Avantgarde zwischen 1960 und 1975. Gespräche und Dokumente*. Bonn: Dietz Verlag.
- Marković, Mihailo (1974a): *The Contemporary Marx: Essays on Humanist Communism*. Nottingham: Spokesman Books.
- Marković, Mihailo (1974b): *From Affluence to Praxis: Philosophy and Social Criticism*. Ann Arbor, MI: The University of Michigan Press.
- Marković, Mihailo (1975): *Yugoslavia: The Rise and Fall of Socialist Humanism: A History of the Praxis Group*. Nottingham: Spokesman Books.
- Marković, Mihailo (1982): *Democratic Socialism: Theory and Practice*. Sussex: The Harvest Press.
- Marković, Mihailo in Gajo Petrović (ur.) (1979): *Praxis: Yugoslav Essays in the Philosophy and Methodology of the Social Sciences*. Boston, MA: D. Reidel Publishing Company.
- Petrović, Gajo (1967): *Marx in the Mid-Twentieth Century: A Yugoslav Philosopher reconsiders Karl Marx's Writing*. Garden City, NY: Anchor Books.

- Petrović, Gajo (1972): *Čemu Praxis*. Zagreb: Praxis.
- Petrović, Gajo (1978): *Mišljenje revolucije: Od ontologije do »filozofije politike«*. Zagreb: Naprijed.
- Petrović, Gajo (1986a): *Marx i maksisti, Odabrana djela, Vol. 3*. Zagreb: Naprijed.
- Petrović, Gajo (1986b): *Praksa/istina*. Zagreb: Kulturno-prosvjetni sabor Hrvatske.
- Popov, Nebojša (1989): *Contra fatum: Slučaj grupe profesora Filozofskog fakulteta u Beogradu (1968–1988)*. Beograd: Mladost.
- Popov, Nebojša (2003): *Sloboda i nasilje: Razgovor o časopisu Praxis i Korčulanskoj letnjoj školi*. Beograd: Res publica.
- Rediker, Marcus (2004): *Villains of All Nations: Atlantic Pirates in the Golden Age*. New York, NY: Verso.
- Secor, Lura (2002): *Testaments Betrayed: Yugoslav Intellectuals and the Road to War*. V Alexander Star (ur.), *Quick Studies: The Best of Lingua Franca*, 269–294. New York, NY: Farrar, Straus and Giroux.
- Sher, Gerson S. (1977): *Praxis: Marxist Criticism and Dissent in Socialist Yugoslavia*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Subcomandante Marcos (2002): *Sedem ločenih kosov globalne sestavljanke: Neoliberalizem kot sestavljanka: brezplodna globalna enotnost, ki razdvaja in pogublja narode*. *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo* 30 (209/210): 37–57.
- Ward, Colin (1982): *Anarchy in Action*. London: Freedom Press.
- Zadnikar, Darij (1998): *Le vkup, le vkup, uboga gmajna!*, *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo* 26 (188), 5–6.
- Zadnikar, Darij (2004): *Que se vayan todos!*, *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo* 31 (212): 5–8.
- Zadnikar, Darij (2004): *Kronika radostnega uporništva*. V John Holloway, *Spreminjamo svet brez boja za oblast: pomen revolucije danes*, 201–225. Ljubljana: Študentska založba.
- Zinn, Howard (2002): *You Can't Be Neutral on a Moving Train: A Personal History of Our Times*. Boston, MA: Beacon Press.
- Zinn, Howard (2005): *A Peoples History of the United States*. New York, NY: Harper Perennial.