

O JUGOSLOVENSKOJ PRAKSIS FILOZOFIJI. RAZGOVOR SA BORISLAVOM MIKULIĆEM

Borislav Mikulić rođen je u Račinovcima, u opštini Županja. Detinjstvo i dečaštvo proveo je u Gunji, Orašju i Županji, dok se nije preselio u Zadar, gde je završio gimnaziju humanističko-jezičkog smera. Studirao je filozofiju i germanistiku, odnosno starogrčki i indologiju, na filozofskim fakultetima u Zagrebu i Zadru, te kao stipendista DAAD u Minsteru i Tibingenu. Doktorske studije završio je 1987. disertacijom o Hajdegerovoj kritici filozofije, na Seminaru za filozofiju Univerziteta u Tibingenu. Počeo je raditi kao asistent i docent za antičku filozofiju na Filozofskom fakultetu u Beogradu (1988–1991), a potom kao istraživač, prevodilac i publicista u Zagrebu, Beču, Ljubljani, Tibingenu. Od 2001. do 2022. godine, kada odlazi u penziju, predavao je na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu. Bibliografija njegovih dosadašnjih naučnih, stručnih i esejističkih radova, od 1980. do 2023. godine, obuhvata oko 70 jedinica, uključujući 9 autorskih knjiga, ali i većih i manjih studija, članaka, saopštenja sa skupova, komentarskih recenzija stručne literature, kritika i primenjenih filozofskih eseja, objavljenih samostalno ili u zbirkama; takođe prevode filozofske literature s nemačkog, engleskog, francuskog, italijanskog i starogrčkog jezika, te niz drugih stručnih i publicističkih radova. Između ostalog, Borislav Mikulić je jedan od najboljih poznavalaca na jugoslovenskim prostorima filozofije praksis, kourednik zbornika „Aspekti praxisa: Refleksije uz 50. obljetnicu“ i autor referentne knjige „Nauk neznanja: Retrospekcije o Kangrgi & nasljeđu praxisa“. Na tom tragu smo s njim razgovarali o istorijskom i savremenom značaju i značenjima intelektualnog nasleđa jugoslovenske filozofije praksis.

Pitanje intelektualne zaostavštine Praksisa, ne samo u smislu objektivnog filozofskog značaja, već i njegove šire javne funkcije, može se dovesti u vezu sa aktuelnom, sada već akutnom krizom autentičnog kritičkog mišljenja na postjugoslovenskom prostoru. Vi ste pisali o značaju Borisa Budena i njegovog publicističko-analitičkog opusa, ali ste spominjali i druge autore, poput Žižeka ili Močnika. Kažete da je, u Hrvatskoj – a to se može isto tvrditi i za sve ostale republike bivše Jugoslavije, uz nekoliko izuzetaka poput Budena, manjkalo kantovskog apela na umnost u kojem se dalje prenosi prosvetiteljska



funkcija javnog diskursa. Kakve su vaše prognoze za obnovu ovog segmenta intelektualno-društvene delatnosti na našim prostorima? Jeste li u tom pogledu pesimistični ili vidite tračak nade?

Dobro je početi razgovor takoreći od kraja, ne samo zato da izbjegnemo ili odložimo retrospekcijski pristup, nego da se pitamo, čemu opet o praxisu, o nekakvoj filozofskoj hiperkritici svega, koja je ionako umrla!? No, možemo za početak izbjeći daleke reminiscencije. Ovih dana preminula je hrvatska i jugoslavenska književnica i teoretičarka Dubravka Ugrešić, čiji je masovni medijski progon 1990-ih i javno nasilje nad skupinom intelektualki iz tzv. afere „Vještice iz Rija“, bio i ostao toliko traumatičan i potiskivan događaj u Hrvatskoj da je HTV povodom vijesti o njezinoj smrti svoje priznanje „jednoj od najvećih suvremenih hrvatskih i evropskih književnica“ mogla iskazati samo kroz akt završne laži – prešućivanjem knjige *Kultura laži*, objavljene u Frankfurtu i Amsterdamu 1995. Tu knjigu eseja smatrao sam tada, da tako kažem, „efektom praxisa 90-ih“, kad su kritičko nasljeđe praxisa i sva kritika stanja u Hrvatskoj gaženi nogama i buldožerima. Ta njezina zbirka eseja, kao i Budenova zbirka kolumni *Barikade*, obje objavljenje 1996. u novopokrenutoj biblioteci Arkzin, za mene su prvi autorski pečati taktičkog operativnog zauzimanja kantovske pozicije pod geslom „Usudi se misliti od nule“. Kažem operativnog, imajući u vidu Habermasovu davnu tezu o neoperativnosti praksisovskog poetičkog pojma prakse. Kod Dubravke Ugrešić je taj poetički moment gotovo doslovan – riječ je o refleksivnom, književno-teorijskom radu na semiotičkoj građi novih ideoloških, političkih i kulturnih stvarnosti 90-ih, radu koji se pouzdava isključivo u sebe, u subjekt, svog izvršioca, radnika, koji ne raspolaže ničim drugim do svojom radnom snagom i troši se za to do posljednjih resursa svoje empirijske egzistencije, ostaje bez sredstava i odlazi trbuhom za kruhom, dok se za njime spaljuju mostovi tako da se više nikad ne može vratiti. Uloga Žižeka i Močnika među mladim autorima u refleksiji 90-ih u Hrvatskoj bila je drugačija, davala je instrumentarij za direktnije teorijsko suočavanje s ideološkom i političkom stvarnošću od postmodernističkog književnog eseja. No, osim toga, tada i kasnije, u Hrvatskoj je još intenzivno, aktivno i direktno djelovao Milan Kangrga s intervencijama protiv nacionalizma.

Ali, da pokušam odgovoriti na vaše pitanje o perspektivama radikalnog kritičkog mišljenja na postjugoslavenskom prostoru. Sudeći prema sadašnjem stanju stvari, koliko imam pregleda i uvida, ne može se biti optimist, ali iz naizgled potpuno paradoksalnih razloga. Uz ovakvu količinu fondacijskog novca kad instituti niču na sve strane kao gljive poslije kiše, pa imamo čak i *One-Man-Institute* ili *One-Man-Journal*, očekivali bismo prave inkubatore kritičkih duhova. Ali umjesto toga dobili smo inkubatore

akademskog konformizma u kojem se misleći mladi ljudi brže konformiraju na *trendy* teme nego što zapravo počnu misliti; štoviše, mnogi počinju karijeru tako da sudjeluju u institucionalnoj moći poput uključivanja i isključivanja, pa imamo bizarne kombinacije, na primjer, doktoriraju na lijevim teorijama moći, poput Gramscija ili Foucaulta, a već sudjeluju u istim takvim procedurama. Osim toga, glavna produkcija je na engleskom, intelektualna energija je usmjerena prema vani, prema istim takvim projektima, grupama, institutima i konferencijama, dakle i teorijski i znanstveno-politički je uniformirana propisanim procedurama, da ne kažem „glajhšaltovana“. Ali, s druge strane, ne mogu biti pesimist. Režimi nikad ne vladaju situacijom do kraja. Iako situacija izgleda nadzirana, ipak ostaje principijelno nepregledna. (Mir, dakle, i Habermasu!) Kao što nitko nije mogao predvidjeti pojavu praxisa na poziciji ljevičije od lijevog socijalističkog raja, tako nitko ne može prorokovati negativno i reći da se ništa subverzivno neće pojaviti unutar postkapitalističkog raja, postdemokratskog, posthumanog, postveridičkog, post... post... Ni socijalistička civilizacija s idealom humanizma i ideologijom ostvarene slobode nije mogla spriječiti pojavu i dozrijevanje svoje unutrašnje kritike, koju je uspjela uništiti samo tako da je uništila sebe. Iako to možemo slobodno nazvati *Armagedonom* „ostvarenja filozofije“, ništa ne može jamčiti da neki oblik teorijskog mišljenja neće ostvariti efekte kao praxis.

Hoću reći, nije važno koliko ćemo imati komemorativnih skupova i zbornika o filozofiji praxis, u kojima još uvijek sričemo čak i osnovne lekcije iz točne rekonstrukcije samog predmeta, nabrajamo šta sve nisu mislili i uradili praksisovci za nas, od manjka teorije politike do praktičkih političkih programa, od feminizma do bioetičkog aktivizma, vrtlarstva i kuharstva, a da se pri tome ne slažemo ni oko pitanja je li to jedinstven ili samo koherentan skup socijalno-filozofskih ili možda ipak metafizičkih teorija, je li to uopće škola ili samo razučena skupina pojedinaca koji su smislili platformu za publiciranje, druženje i ljetovanje. Puno je važnije operativno pitanje, što uopće znači radikalno kritički djelovati, a ne, može li se danas biti praksisovac ili čemu praxis. To pitanje je već bilo postavljeno, njime je započela era praxisa. Ali postavljeno je onako kako je Hegel rekao za Kanta – ne može se misliti o uvjetima mogućnosti mišljenja prije nego što se misli. Ako se o samoj praxis filozofiji ne misli na pretpostavkama i u modusu praxisa, stvar neće biti ničemu. Apologija praxisa je nemoguća; moguć je samo praksisovski način mišljenja.

Kada smo kod radikalno kritičkog delovanja, kako kažete, da li biste mogli najpre da nam kažete nešto o samom procesu u kojem u okviru „praxis grupe“ jedan sasvim usputan i nedovoljno artikulisan Marksov iskaz, elem

„bespoštedna kritika svega postojećeg“, postaje koncept, odnosno kredo čitave jedne filozofije, ali i o značenju i značaju korišćenja pojma „kritike“ kada je reč o pripadnicima ove grupe? U jednom od pisama Arnoldu Rugeu iz septembra 1843. godine, Marks je, u kontekstu „opće anarhije među reformatorima“, odnosno „stvarno misaonim i nezavisnim glavama“ njegovog vremena, koji nisu pokazali sposobnost da imaju tačne uvide u to „šta krije budućnost“, pledirao za to da u stvari nije ni poželjno taj budući svet anticipirati dogmatski, već pre svega kroz „kritiku staroga“, koju on naziva „bespoštednom kritikom svega postojećeg“, bespoštednu, kako on kaže, „u tom smislu da se kritika ne boji svojih rezultata, a isto tako ni sukoba s postojećim silama“.

Da, o tome se upravo i radi! To je hard-core i Marxove filozofije, a mislim i filozofije uopće, i presudno je za pojam prakse, centralni pojam praksisovske filozofije. Možda citirani iskaz djeluje nejasno ili nedovoljno artikulirano, kako kažete, ali nipošto nije usputan. Naime, Marx i Ruge dogovaraju tada 1843. budući zajednički editorski rad u emigraciji u Parizu u *Njemačko-francuskom godišnjaku*, a već iduće godine, 1844. nastat će i tzv. pariski ekonomsko-filozofski rukopisi. Zato, da bismo razjasnili to pitanje kod praxisa, moramo pogledati поблиže u sam iskaz kod Marxa.

Tajna se nalazi u drugom dijelu Marxove rečenice koju ste naveli u prvom citatu, a izostavili u drugoj formulaciji. Mi čujemo uvijek samo ono „bespoštedna kritika svega postojećeg“, što su uvijek i jedino čuli političari i ideološki komesari. Fraza je očito toliko fascinantna, da naša pažnja oslabi do drugog dijela rečenice koji objašnjava izraz „bespoštednu“. Za Marxa to znači, „bespoštedna u tom smislu da se ne boji svojih rezultata, a isto tako ni sukoba s postojećim silama“. Nije naravno nejasan drugi dio fraze, to da se kritika „ne boji sukoba s postojećim silama“; taj dio razumijemo i na razini iskaza i na razini biografije. Nakon što je Marx izgubio i drugi novinarski angažman u *Rajnskim novinama* u Kölnu, a Ruge zbog censure prekida rad u „Hallesche Jahrbücher“, oni ne samo da ne odustaju, nego drsko idu dalje! No, umjesto te priče o Marxu i smjelosti za bespoštednu kritiku nasuprot postojećim silama, danas filozofijom vladaju Foucaultova predavanja o slobodi za istinit govor, *parrhesía*, u helenističkoj antici. Slobode za što? Da kažeš Aleksandru da ti se makne sa sunca!? Pritom se danas prerado zaboravlja da je sam Foucault, subverzivno misleći historičar ludnice i arheolog znanja, 1968. dobio na pladnju čitav odsjek na Vincenne-u¹, a već

1 U pitanju je levičarski Univerzitet Vansen San-Deni (Vincennes – Saint-Denis), poznatiji kao Pariz 8, koji je pokrenut nakon 1968. po odobrenju Šarla de Gola, kako bi se levičarski orijentisanim profesorima i studentima obezbedio „njihov“ eksperimentalni prostor za praktičnu primenu teorijskih koncepata u univerzitetском polju. U stvari, glavni razlog za osnivanje ovog univerziteta bila je namera vlasti da se najradikalniji studenti i profesori sklone iz centra Pariza, čime bi se u određenom smislu izolovali,

1971. prinčevski tron na Collège de France², pa čak i promjenu predmeta: umjesto filozofije, povijest sistema znanja. Dotle je Marx, kako je poznato, nekoliko puta morao emigrirati zbog zabrane rada, iz Kölna u Pariz, iz Pariza u Bruxelles, odatle ponovo natrag u Rheinland, tada u sastavu Pruske, da bi pod direktnom prijetnjom hapšenja konačno pobjegao u London i doživio da ga Foucault nazove „glavnim krivcem za humanizam“.

Taj dio suočavanja je dakle jasan. Nejasan možda ostaje prvi dio iska-za, to da se „kritika ne boji svojih rezultata“. Međutim, i to ćemo razumje-ti ako imamo u vidu da je Marxova teorijska praksa posijala puno žrtava: najprije političke, ekonomske, moralne i religiozne prilike u rascjepkanoj Njemačkoj onog doba. To uključuje sam intelektualni vrhunac u Hegelovoj filozofiji prava, potom u *Fenomenologiji duha* i *Znanosti logike*, a na koncu i mladohegelovsku, Feuerbachovu kritiku Hegelove filozofije. Ne zabora-vimo da je to vrijeme Feuerbachova zenita, njegova kritika Hegela djeluje od tada u svim smjerovima, od Kierkegaarda do Nietzschea i preko njih do filozofijâ 20. stoljeća. Zašto je sve to na tapetu kritike? Vidimo da je u igri sljedeće: moral, religija, pravo, znanost i, dakako, filozofija, sve to čini ono što Marx u onom slavnom Predgovoru za *Prilog kritici političke eko-nomije* iz 1859. sabire pod jednim imenom – ideologija.

Iz toga najprije vidimo da Marx ima, kako je pokazao Raymond Bou-don, obuhvatniji pojam ideologije nego što ga je prikazao Karl Mannheim pod pojmom partikularnog (klasnog) pojma ideologije nasuprot totalnom ili „neutralnom“, koji nam kaže kako je svaki oblik mišljenja uvjetovan „historijskim bitkom“. Marxov pojam ne obuhvaća samo ideju o iskrivlje-noj svijesti i zavjeri jedne klase protiv druge, putem ideoloških formi mi-šljenja, religije, prava ili ekonomije; naprotiv, pojam obuhvaća cijelu ljud-sku svijest ili – kako on sugerira retorički – „svjesni bitak“, tj. ono što se u klasičnoj analizi naziva „nadgradnjom“. Pitanje za Marxa je zato isto kao i stoljeće kasnije za Mannheima: kako teoretičar totalnosti ideologije može izbjeći da njegova doktrina ne bude i sama tek još jedna ideologija. Mann-heim traži odgovor, kao što znamo, u refleksiji o mogućnostima i zadaća-ma sociologa da crpi resurse refleksije iz historijskog iskustva i da slijedi znanstveni ideal istinitosti. Marxov odgovor je posve drugačiji, ali nipošto

odnosno smanjio bi se njihov uticaj na univerzitetima u centru grada. Neki od prvih profesora, pored Fukoa, na ovom univerzitetu su tadašnje istaknute figure maoizma, trockizma i drugih ultralevičarskih struja, poput Žila Deleza, Žan-Fransoa Liotara, Žaka Ransijera, Žaka Deride, Žaka Lakana, Cvetana Todorova, Andre Gliksmána, Danijela Bensaida, Alana Badjua itd. (prim. autora intervjuja).

2 Najrenomiranija institucija u okvirima francuskog sistema obrazovanja, čiji profesorski kadar čine isključivo pojedinci s najvećim prestižom u svojim oblastima. (Prim. autora intervjuja).

suprotan, i vidimo ga upravo u stavu o sveobuhvatnosti ideologije iz 1859. On osvjetljava i konkretizira unatrag citirani stav iz 1843. o kritici koja se ne boji vlastitih rezultata. Što je taj rezultat kritike?

Prvo, mi ne možemo doktrinarno anticipirati budućnost, nego je moramo dobiti iz kritike svega starog, jer su svi doktrinarni stavovi, uključujući i najviše vrhove filozofije, poput Hegelove fenomenologije, logike i filozofije prava, nužno ideološka, interesno vezana iskrivljenja zbiljskog stanja stvari. Drugo, ako kritički znači bespoštedno, to sad moramo čitati kao bezobzirno prema subjektu kritike. Kritika je bespoštedna zato što obuhvaća i mora obuhvatiti posljednju instancu stvarnosti, tj. svog aktera. Subjekt kritike ne može biti izuzet iz predmeta kritike, inače kritika nužno ostaje doktrinarna, a to znači barem metodološki metafizička ili apriorna, ako ne i supstancijalno, jer, da bi poštedjela subjekt, ona mora prethodno izraditi neko stajalište koje izuzima subjekt govora. U spisu iz 1843. „Prilog kritici Hegelove filozofije prava. Uvod“ to mjesto iz kojeg proizlazi samo-zahvaćanje subjekta kritike Marx pripisuje (njemačkom) proletarijatu, onoj klasi koja više nema što izgubiti u revoluciji osim svojih vlastitih okova, i zato je to posljednja od klasâ u buržoaskom društvu i jedina univerzalna koja još reprezentira društvo u cjelini, kao što je, prije toga, buržujnska klasa reprezentirala interes cijelog društva u revoluciji 1789. i mogla privući pripadnike drugih klasa. Naravno da proletarijat, sa zahtjevom za ukidanjem vlasništva i ukidanjem klasa, ne može privući nijednu drugu klasu. To je prava Marxova *parrhesía*, taj „drski govor“ nije usmjeren na vladara nego na subjekt govora.

Na tom tragu, koji je sadržaj Marksove slobode i, da se vratimo na jednu sentencu iz onog o čemu ste već pričali, šta tačno iskaz „kritika“ koja se „ne boji svojih rezultata“ podrazumeva?

Ona sadrži „spekulativni“ višak na karakteru kritike: izraz ne označava neodređenost, neuhvatljivost ili neutemeljenost gledišta, ne izriče nikakvo „spekularno“ odražavanje nekakvog objektivnog stanja ili „bitka“ koji bi prethodio svijesti ili subjektu, nego uključenost pozicije subjekta u samu kritiku ili samoodnošenje subjekta, naime to da subjekt prepoznaje sve akte, teorijske i praktičke, kao svoje i da je odgovoran za njih. Spoznaja je spekulativna zato što je etička, tiče se subjekta. To zvuči kao idealističko određenje i ono to jest, a kuriozum je da ga je najpregnantnije izrazila jedna srednjevjekovna filozofkinja-redovnica, Hildegard von Bingen: spoznaja svijeta je spekulativna po tome što ljudima pokazuje njihove akte kao njihove. Dakle, rezultat kojeg se kritika ne smije bojati jest susret subjekta kritike „svega postojećeg“ sa samim sobom – na kraju kritike svega ostaje

još samo akter kritike ili „čist“ subjekt, nad bezdanom ničega takoreći. To je jednoznačno sokratovski moment, subjekt koji se uspostavlja nad *ničim*, nad ostatkom od negacije svega, religije, države, proročišta i dakako „filozofije svega“, tj. predsokratovskog kozmizma i panontizma. To je fundamentalno etički karakter.

Za Marxa, to ništa je točka redefinicije subjekta u *rodni karakter* čovjeka koji historijski proizvodi sama sebe, no misao o čovjeku kao rodnom biću proteže se, kao što znamo, od Kanta preko Hegela do Feuerbacha, i to je ono što Marx sada iznova definira. Nije najbliže Marxu, kao što znamo, Feuerbachovo shvaćanje rodne biti čovjeka kao osjetilnog individuum, nego Hegelova koncepcija rodne biti kao „historijski proizvedene zajednice svijesti“ iz predgovora *Fenomenologiji duha*. Pojam bespoštedne kritike je radikalna zato što seže do korijena, a „korijen za čovjeka je sam čovjek“, kako glasi ona isto tako poznata Marxova krilatica iz istog spisa iz 1843. Dakle, kritika može biti radikalna samo zato što je spekulativna. Kritika nije radikalna zato što ide do kraja s objektom, objektivistički, u smislu „neovisno o subjektu“, nego zato što od početka, tj. nesvjesno počiva na samosvijesti, zato što će, čak i kad toga nije svjesna, u samom predmetu, bilo da je to religija ili ekonomija, nužno doći do subjekta, ili kao subjekta govora ili kao aktera djelovanja. Ona kritika koja ne dosegne to dno, zakrit će i falsificirati prisustvo subjekta i njegov *interes* u i *na* predmetu. To je upravo ono što se dešava kroz tradicionalne objektivističke, filozofske i znanstvene, teorije spoznaje kao i kroz svakodnevnu ili tzv. „prirodnu“ svijest. Hegel ju je dekonstruirao u korijenu, da bi Marx iskoristio rezultat te kritike u *Ekonomsko-filozofskim rukopisima* iz 1844.: ljudska čula su teoretična. To samo znači, kritika političke ekonomije morat će, da bi bila kritika, na svome predmetu otkriti *interes* subjekata kapitalističkog društvenog odnosa, što podrazumijeva kapitaliste, proletarijat i, dakako, samog novog kritičara. Zato, u predgovoru za prvo izdanje *Kapitala* iz 1867. s podnaslovom „Kritika političke ekonomije“ Marx govori o mukama s početkom znanosti (baš kao i Hegel u uvodnom poglavlju *Znanosti logike*), dok u predgovoru za drugo izdanje *Kapitala* iz 1873. pokušava artikulirati razliku između svoje i Hegelove pozicije. Bezuspješno, jer kao što je Hegel poručio Kantu da bez mišljenja ne može misliti o mišljenju, tako je zapravo poručio Marxu: da bi artikulirao razliku između svoje i moje pozicije, moraš misliti ono pozitivno tako da pokažeš njegovu negativnu stranu koja mu bitno pripada i koja ga uništava, a tu si već moj, mladiću!

Zato je spekulativni pojam kritike, pod popularnim imenom „radikalna i bespoštedna kritika svega postojećeg“, osnova Marxovog zaokreta od kritike filozofije u novi znanstveni projekt *kritike* političke ekonomije. Po mome razumijevanju, nema kontradikcije između mladog i starog Marxa,

kako su s pravom tvrdili praksisovci, iako možda ne s dovoljno uvjerljivim analizama. Ali nema ni radikalnog epistemološkog reza u smislu napuštanja navodno ideološke humanističke pozicije za volju znanstvene, kako je tvrdio Athusser. Kritika političke ekonomije kao nova znanost služi istoj humanističkoj svrsi, analizi otuđenja i emancipaciji.

Kako se po tom pitanju pozicionira praxis filozofija?

Iako je, mislim, dovoljno jasno da se pozicija praksisovaca već u samom ishodišnom konceptu angažiranog mišljenja orijentira prema tom spekulativnom, fundamentalno etičkom modelu kritike koji nužno uključuje i sam subjekt, i da to važi u načelu za sve praksisovce, i filozofe i sociologe, stvari stoje nešto složenije. Dijelom zbog toga što je sam spekulativni karakter kritike ostao više implicitan u pozadini, neanaliziran ili malo analiziran, a dijelom zbog negativnih konotacija samog termina spekulativno u filozofskoj i znanstvenoj tradiciji.

Milan Kangrga je posvetio posljednje dvije decenije svog života pokušajima da artikulira to spekulativno na mišljenju i da spekulaciju odvoji od filozofije, i time dospio u neželjenu i nepriznatu blizinu s Heideggerovim pričama o kraju filozofije i zadaći mišljenja, kao što je Gajo Petrović uvijek iznova pokušavao artikulirati ideju „mišljenja revolucije“, onog koje ne objektivira revoluciju nego sâmo postaje revolucionarno, pa je i on zaglibio u stisci s Heideggerovim „mišljenjem bitka“. To je taj začarani krug autoreferencijalnosti spekulacije koja se ne da zahvatiti „objektivistički“. Da ne govorimo o heideggerijanstvu kod Sutlića i vječnog vraćanja istih fraza, kod čijih je sljedbenika to kasnije poslužilo za prezrivo odbacivanje praxisa uopće.

Za ovakvo shvaćanje radikalne kritike u smislu suočavanja subjekta sa samim sobom u korijenu ne moramo biti baš osobito spekulativni. To dovoljno jasno proizlazi iz programskog i deklarativnog samorazumijevanja praxisa koje je našlo izraz u uvodniku za prvi broj jugoslavenskog izdanja. Tamo se izričito kaže: „Ako sve može da bude predmet kritike, od toga ne može biti izuzet ni časopis *Praxis*“. Međutim, upravo u tim procjepima između filozofskog i znanstvenog interesa praksisovaca pojavljuju se neke uočljivije napukline i problemi u pogledu radikalnosti i dosljednosti.

Naime, s jedne strane, jasno je da marksovska „bespoštedna kritika svega postojećeg“ znači kritiku postojećeg društvenog sistema u Jugoslaviji, „sada i ovdje“, a ne samo staljinizma u dalekom Sovjetskom Savezu, i sukob s partijskim establishmentom bio je predprogramiran. Kako je poznato, već samu pojavu časopisa *Praxis* 1964. vodeći partijski političari i ideolozi dočekali su na nož, uključujući takve figure kao što je Veljko Vlahović na

saveznoj razini i Miko Tripalo, Savka Dapčević na republičkoj razini, i to prije Vladimira Bakarića, koji su paranoično sumnjičili praxis (doslovno sumnjičili) da će postati centar *političkog okupljanja* istomišljenika. Iako su praksisovci bili potpuno svjesni da je već sama ideja filozofije, angažirane u kritici postojećeg socijalističkog poretka kao navodnog poretka slobode, politička u svojoj srži, jer oblikuje opći društveni pogled na politiku nasuprot formalnom partijskom, pa makar i dijeli s njime iste opće ideale, oni su se od političarskih sumnjičenja za stvaranje protupartijskih političkih ćelija branili, naoko regresivno iz današnjeg rakursa, tvrdnjama da praxis vrši samo filozofsku, a ne političku kritiku.

Drugim riječima, iskoristili su u svoju obranu raniji prigovor partijskih predstavnika da su zapravo samo „apstraktni humanisti“. S filozofskog staništa možda možemo reći da je argument „mi vršimo samo filozofsku kritiku svega postojećeg, a ne političku“, ako ga uzmemo za riječ, regresija sa hegelovske-spekulativne pozicije (involviranost u svoje djelo) na poziciju kantovske kritike, tj. čišćenja pojmova. No, to reteriranje na „samo teorijsku“ kritiku politike, bilo je po mome mišljenju ipak više taktičko lukavstvo u suočavanju sa onim rezultatom bespoštedne kritike koji je nazvan „sukob s postojećom silom“, u stilu „varam te istinom“ ili „istinite laži“ – mi nemamo političku agendu, ali *umjesto* toga radikalno smo politični zato što naša političnost premašuje partijski model reprezentativne politike i stvara obzor za kritičko mišljenje o društvu kao fundamentalno-demokratski, a ne reprezentativni politički subjekt, nezavisan od politički otuđene Partije. Kako je uglavnom općeprihvaćeno, praksisovci nikad nisu imali operativno-političke ambicije, niti u smislu djelovanja unutar Partije (Vranicki, Marković, Petrović), niti u smislu osnivanja novih partija. Štoviše, prema višepartijskom političkom sustavu gajili su stalnu rezervu, barem do kraja 1970-ih, ali se situacija počela mijenjati sredinom 1980-ih do konačnog prevrata 1990-ih. Međutim, time dolazimo do novih komplikacija, ne samo prema politici izvana nego u politici časopisa.

Koliko je praxis filozofija bila zaista otvorena za heterodoksno marksističke analize, uključujući i analize koje se u strogom smislu ne mogu kvalifikovati marksističkim? Postoji anegdota da je redakcija časopisa Praxis odbila objavljivanje teksta Luja Altisera, koji je 1960-ih, na bazi antihumanističkog marksizma, izgradio čitav jedan teorijski pravac koji je dugo dominirao u francuskom akademskom polju.

Časopis nije bio ni deklarativno ni praktički ograničen na marksističku teoriju, naprotiv, integrirali su različite, čak i heterogene filozofske struje, od kritičke teorije, preko hermeneutike i fenomenologije do analitičke

filozofije; uključili su ne samo svjetski značajna imena, nego i lokalne analitičke filozofe znanosti. Pozivali su na suradnju u časopisu i kritičare marksizma, smatrajući da „inteligentni kritičari mogu prije doprinijeti razumijevanju Marxove misli nego ograničeni i dogmatski pristalice“. To je jasno i nedvojbeno formulirano u predgovoru za drugi broj jugoslavenskog izdanja 1964., a potom i internacionalnog izdanja *Praxisa* iz 1965., s tematskim blokom „Smisao i perspektive socijalizma“, gdje piše sljedeće: „Trebalo li posebno napominjati da je svaki objavljeni tekst u prvom redu izraz stava njegova autora? Čini nam se posve razumljivim da pojedini stavovi često veoma divergiraju, ali redakcija smatra da ta činjenica ne umanjuje njihovu vrijednost. U toj namjeri redakcija ih i prezentira našoj javnosti u nadi da će ti prilozi izazvati diskusiju, pa možda i neslaganja, ali ona je spremna da za svaku teorijski relevantnu repliku, pa i kontroverzu, otvori svoje stranice.“³

Premda je iz konteksta očigledno da te formulacije zapravo anticipiraju suočavanje s onim dijelom rezultata bespoštedne kritike, koji se tiče sukoba s postojećim „silama“, u tome odjekuje, neizrečeno, i onaj drugi aspekt suočavanja kritike sa svojim rezultatom, sa samim sobom, ali sad u izokrenutom i negativnom obliku. Naime, iako praksisovci u uvodniku prvog broja izriču princip da i sam časopis *Praxis* ne može biti izuzet iz kritike svega, ovdje se vidi nešto poput „preznanja“ upravo pred tom konzekvencijom. Zato nije zgoreg pročitati završni dio stava i u francuskoj verziji iz internacionalnog izdanja drugog broja *Praxisa*: „notre revue se déclare prête à ouvrir ses pages à toute réplique théoriquement valable et même à la controverse.“⁴

Premda je to samo francuski prijevod predgovora na hrvatsko-srpskom jeziku, koji se odnosi na isti tematski blok o smislu i perspektivama socijalizma i ne sugerira da sadrži ključ za bilo kakvo drugo čitanje osim već spomenute anticipacije sukoba s postojećim silama, taj se pasus daje čitati u drugačijem svjetlu na pozadini one malo poznate anegdote koju ste spomenuli i koja je ostavila dubok trag u odnosu *praxisa* na drugom, anti-humanističkom krilu protudogmatske marksističke filozofije onog doba.

Riječ je o gotovo potpuno opskurnoj epizodi s odbijanjem „jednog Althusserovog teksta“ koji je, prema samo usmenim izvještajima Milana Kangrge i uvijek ponovnim prepričavanjima bez navođenja naslova teksta,

3 Vidi *Praxis*. Filozofski časopis. Jugoslavensko izdanje, God. I, br. 2. Riječ unaprijed, str. 150.

4 *Praxis. Revue philosophique*. Édition internationale. 1ère année, No. 2–3, Avant-propos, str. 155. Prevod s francuskog ove rečenice glasio bi: „Naš časopis je spreman da otvori svoje stranice za bilo koji teoretski validan odgovor, pa čak i za kontroverzu.“ (Prim. autora intervju).

Althusser poslao redakciji *Praxisa* odmah 1964. Nagadajući prema kronološkom kriteriju, moglo se raditi samo o Althusserovom tekstu „Marksizam i humanizam“, koji je uključen u zbirku njegovih radova *Pour Marx* (kod nas *Za Marksa*, u Nolitu 1971.). Prema Kangrgi, on i Supek su kao recenzenti imali oprečna gledišta o tome tekstu, pa je odlučio treći – Gajo Petrović. Prevagnulo je dakle mišljenje da se radi o staljinističkoj regresiji u marksizmu, ali o toj značajnoj kontroverzi u samoj redakciji nema nikakvog protokola, premda su stalno objavljivali izvještaje o radu redakcije. Ta epizoda bi ostala valjda posve nepoznata da je Kangrga nije evocirao nekoliko puta, uvijek samo usputno, spomenuvši s prezirom kako je Althusser onda „objavio taj tekst u partijskom listu i postao svjetski poznat marksist“. Na sreću ili nesreću, Althusser je doista postao vodeća figura antihumanističkog krila marksističke filozofije druge polovice 20. stoljeća, a Kangrgina anegdota posvjedočuje autentično da se praksisovci nisu htjeli suočiti s kontroverznim rezultatom antihumanističkog marksizma i velikodušno ga prepustili partiji, umjesto da kapitaliziraju tu kontroverzu za svoj časopis. Očito je kontroverza u samoj srži borbe oko Marxa bila previše traumatična da ne bi bila potisnuta.

To je po mome mišljenju velik propust u *Praxisu* sa višestruko štetnim posljedicama, koje su se naravno pokazale puno kasnije, ali ih možemo sagledati i u onom vremenu. Najprije, na tom slučaju se kao ni na jednom drugom pokazalo gdje je granica sposobnosti suočavanja s posljedicama svoje bespoštedne kritike. Time ne želim reći da su praksisovci trebali odustati od svoje humanističke pozicije i skrenuti u strukturalističko-marksistički antihumanizam, nego da su ili trebali objaviti Althusserov tekst ili pak javno priznati diskrepancije u rezultatu svojih recenzija. Umjesto toga, o Althusseru postoji samo jedan kratki tekst Gaje Petrovića. Zato se, drugo, Althusser pojavio kao alternativna teorijska perspektiva nasuprot praxisu, i to u post-praksisovskoj (i anti-heideggerijanskoj) generaciji slovenskih teoretičara sredinom 1970-ih i tokom 1980-ih, u krugu strukturalistički i psihoanalitički informiranih sociologa i filozofa (Močnik, Kerševan, Žižek, Dolar i dr.) koji su praksisovski humanizam smatrali naivnom idealističkom dopunom manjkavosti režima. Dok je u Ljubljani Althusser bio takoreći jutarnja molitva post-marksističkog teoretičara, u praksisovskoj zoni utjecaja Althusser nije postao ni predmet diskusije, usprkos prevođenju drugih kapitalnih spisa poput „Ideologije i ideoloških aparata države“ u Beogradu te „Čitati Kapital“ u Zagrebu. Dok se u tom post-praksisovskom razdoblju širila sklonost prema frankfurtskoj školi, prema neostrukturalizmu i post-modernoj filozofiji, interes za Althussera je ostao dominantan u Ljubljani do danas. Jedan od rijetkih meni poznatih primjera pozitivnog vrednovanja praxisa s althusserovske strane Sutle je disertacija Gala Kirna iz 2012.

o Althusserovoj konceptualizaciji „reprodukcije“ na primjeru jugoslaven-skog samoupravljanja. Odnos Althusser–praxis očito nije stvar isključivo-sti nego nove teorijske prakse s onu stranu sektaštva.

U Vašim radovima se može naći teza da je jugoslovenska praxis filozofija tokom nekoliko decenija postojanja doživela različite unutrašnje metamorfoze na nekoliko nivoa. Na filozofskom planu se ta metamorfoza npr. može uočiti u kontinuumu od saputnika Titovog režima u borbi protiv staljinizma, preko „bespoštednog kritičara svega postojećeg“, do učitelja kulture kritike. Da li biste našim čitaocima, koji nisu upoznati s ovom temom, mogli u kratkim crtama da rezimirate istorijske i političke uslove, odnosno društvenu genezu nastanaka časopisa Praxis i „praxis filozofije“, kao i da uspostavite vezu između evolucije tih uslova sa teorijskim i ideološkim prevratima kroz koje prolaze njeni pripadnici od 1964. do 1990?

Rezimirati sve što ste naveli u kratkim crtama nemoguća je misija, ali možda postoji jedna manje poznata i korisna perspektiva u tom smjeru. Mislim na praxis kao instituciju u slabom smislu pojma. Instituciju zasnovanu primarno na misaonom pristajanju uz određeni cilj ili ideju, na intelektualnoj praksi i minimalnoj logističkoj bazi, neka vrsta „paradigme“. Časopis je imao samo formalnog izdavača (Hrvatsko filozofsko društvo), ali je bio interjugoslavenski i internacionalno orijentiran, i financirao se u trajno „prekarnim“ uvjetima – iz fonda za kulturne djelatnosti, uz stalni ideološki nadzor, i također od pretplate. Nalikovalo bi to, rekli bismo, na današnje javno-privatno poduzetničko partnerstvo, da je bilo profitno orijentirano i da današnji izdavači slijede više od svoga privatnog interesa.

Povijest praxisa solidno je opisana, kako u kronikama samog časopisa iz aktualnog vremena, tako i u različitim oblicima retrospektivnih prikaza, svjedočanstava i samosvjedočanstava samih aktera, poput Milana Kangrge, Božidara Jakšića, Andrije Krešića, uključujući i grupni razgovor u knjizi Nebojše Popova *Sloboda i nasilje* iz 2003. Odatle postaje jasno da početak časopisa *Praxis* 1964. zapravo nije početak nego samo vrh sante leda koja se formirala tokom 1950-ih – praxis je, da tako kažem, postojala prije *Praxisa*. To nije retorička figura, riječ je o razlici između *teorijskog pokreta* kroz cijelo desetljeće 1950-ih i institucionalnog uobličenja tog pokrata u časopisu koji je retroaktivno dao ime pokretu. Taj pokret ima isti izvor kao i politički proces u Jugoslaviji – raskid sa Sovjetskim Savezom 1947–48. i staljinističkom doktrinom marksizma, uz istovremeni mračni period procesa protiv „infirmirovac“ koji će ostaviti teške društvene traume i postati predmet masovnog potiskivanja pod alegorijskim imenom „Goli Otok“. Premda „Goli“ više nije tabu, mislim da je prava neispričana priča

zapravo sam tabu koji je djelovao i kroz šutnju praksisovaca o toj formi titovskog staljinizma, iako su neki članovi grupe ranije bili tamo internirani. To je valjda bilo nešto najzazornije.

Presudno je, međutim, da je za formalni početak časopisa 1964. već bio izvršen unutrašnji prevrat praxisa prema kritici samog političkog procesa destaljinizacije i da je praxis već kao filozofski pokret tokom tih desetak godina postao neprijatelj Partije, sa statusom potencijalnog državnog neprijatelja. Nasuprot političkim difamacijama s početkom 90-ih, grupacija praxis nije bila nikakav satelit ili glasnogovornik partijskih kongresâ, nego teorijski kritičar politike SKJ. Naglašavam *teorijski* i naglašavam *kritičar*, a dokaz o tome daje desetogodišnja borba za autonomiju kulturne produkcije, neka vrsta kulturnog rata u Jugoslaviji 1950-ih, čiji vrhunac predstavlja kratkotrajni, dvogodišnji život časopisa *Pogledi*, 1952–1954., s podnaslovom „Časopis za teoriju prirodnih i društvenih nauka“, koji je pokrenuo i uređivao Rudi Supek, najistaknutiji praksisovac prije praxisa i jedna od vodećih figura kasnije grupe oko časopisa *Praxis*. Uloga *Pogleda* nije važna samo zato što su budući praksisovci već tu objavljivali svoje prve radove prije nego što su postali praksisovci. Više od toga, genealogija časopisa *Praxis* ne može se razumjeti bez *Pogleda* zato što taj časopis već otjelovljuje isti princip slobodnog kritičkog mišljenja usmjeren na dosljednu društvenu, političku i kulturnu emancipaciju jugoslavenskog socijalizma. Štoviše, *Pogledi* su na neki način ishodište ili *arhé* onog niza časopisa koji će se pojavljivati i nestajati od sredine 50-ih do kraja 60-ih, i u Zagrebu i Beogradu i u drugim centrima, i biti gašeni brže ili kasnije; neki će doživjeti samo jedan broj, poput *Disputa* u Ljubljani, a neki će se profilirati kasnije. Na tu dinamiku pojavljivanja i nestajanja časopisa prije i za vrijeme praxisa ukazivao je kod nas Nebojša Popov i možda bismo mogli reći da su kritički časopisi i izdavaštvo bili najveći konkretni efekt ere praxisa. Prema mom znanju, historijski i kulturno-teorijski opis tog fenomena dao je Gerson Sher u knjizi *Praxis. Marxist Criticism and Dissent in Socialist Yugoslavia* iz 1977. koja je iz meni potpuno neshvatljivih razloga ostala neprevedena i jedva recipirana, a radi se bez sumnje o najpromišljenijoj sintetskoj monografiji o praksisovskoj teoriji u filozofiji, sociologiji i kulturi, napravljenoj na temelju živog kontakta s akterima praxisa i organiziranoj oko triju pojmovnih čvorišta: pojma društveno i kulturno-prosvjetiteljski angažiranog časopisa kao izraza modernizma na Istoku Evrope (od Černiševskog preko S. Markovića, Krleže sve do *Praxisa*), pojma „bespoštedne kritike svega postojećeg“ i posebno kritike birokratskog otuđenja samoupravljanja u socijalizmu. Poseban kuriozum je što je knjiga dovršena 1977, dakle u onom hegelovskom sumraku kad „polijeće Minervina sova“, tj. kad „ostari jedna forma života“, što znači, nakon produktivnog vremena praxisa, obustave

časopisa u Zagrebu 1974. i otpuštanja osmoro beogradskih praksisovaca s Univerziteta 1975. Odlika te knjige je u tome što na pojmu „debele sveske“ (*thick journal*) gradi model za analizu povijesti praxisa kao kritičke institucije koja je sezala šire i trajala duže od *Praxisa*; na toj podlozi nastajali su i opstajali, makar i za neko vrijeme, drugi kvalitetni časopisi, poput *Nasih tema*, *Gledišta*, i *Dijaloga* u Sarajevu, a također i uže kulturni i književni časopisi, koji su se s vremenom različito konformirali s prilikama.

Za razliku od Sherove knjige, skoro deset godina mlađa monografija Veselina Golubovića, *S Marxom protiv Staljina. Jugoslavenska filozofska kritika staljinizma 1950–1960*, iz 1985., predstavlja iscrpan dokument o razvoju praxisa prije praxisa, ali teorijski i politički retrogradnu hagiografiju u uvjetima 1980-ih kad je junaštvo antistaljinizma postalo odavno potrošen džoker i same partije na vlasti, a kamoli praxisa, ali se još uvijek gromoglasno šutjelo o Golom Otoku, sve do knjige sjećanja Eve Grlić iz 1997. Umjesto staljinizma, na scenu je već od 1971. stupio drugi akter, nacionalizam, koji će dokrajčiti i praxis i Jugoslaviju, izvana i iznutra.

U tu izvanjsku povijest pripada i jedna unutrašnja jabuka razdora, naoko tipična za intelektualce, banalna i naoko efermerna – pitanje nastavka publikacije početkom 1980-ih, u novoj seriji i stranom izdanju pod nazivom *Praxis International*. Riječ je o posve tipičnom konceptu časopisa, još izmještenom izvan Jugoslavije i akademski „pripitomljenom“ u ono što se zove normalni dosadni časopis za socijalne fenomene i teorije. Praksisovci su se na tome pitanju konačno raskolili unutar grupe, ali ne na rasjednoj liniji Zagreb–Beograd, nego unakrsno. Tako je Rudi Supek iz Zagreba podržao novi časopis, a Miladin Životić, Andrija Krešić i Nebojša Popov nisu. Još veća šteta nego taj raskol bila je degradacija same institucije časopisa sa intenzivno društveno anagažirane teorije na razinu obične časopisne produkcije. Time se zatvorio krug prividnog napretka čiji je početak zacrtao Gajo Petrović u uvodniku prvog broja časopisa 1964. konstatacijom o postojanju tolikog broja časopisa u Jugoslaviji koje nitko ne čita i pitanjem čemu onda još jedan časopis. Doista, časopis *Praxis International*, deteritorijaliziran i dekonceptualiziran, nije više bio ničemu, osim da ukoričuje pojedinačne radove. Jedva bolji od novog časopisa *Filozofska istraživanja* u Zagrebu, pokrenutog 1981. koji je čak deklarativno raskinuo s prethodnim modelom *Praxis*, i to pod palicom praksisovske djece: najprije Žarka Puhovskog, potom Ante Čovića koji će tek početkom 1990-ih, kad su se, kako se kaže, „stekli političko-istorijski uslovi“, napraviti rusvaj u časopisu i HFD-u. Paralelno s time, u Matici Hrvatskoj počinje tzv. „hrvatska duhovna obnova“ u svim sektorima, uključujući naravno i filozofiju. Ne treba isticati da su to godine koje su pojeli skakavci i još uvijek živimo gladne godine. I treba dodati, isti proces odvio se u Beogradu na samom

kraju 80-ih, kroz „nacionalni” zaokret Filozofskog društva Srbije, smjenu praksisovski orijentirane redakcije časopisa Theoria i postavljanje nove na čelu sa Zoranom Đinđićem.

Decenijama unazad govori se o vezi između teorije i prakse, a studentski bunt '68. jedan je od najizučavanijih primera u tom kontekstu. Jedno od najznačajnijih imena za taj događaj u teorijskom smislu je Herbert Marcuse, koji je ponajviše uticao na događanja u Nemačkoj ili SAD (poznato je da je on bio direktna intelektualna i ljudska inspiracija za delovanje Rudija Dučkea, na primer). Ipak, smatrate da niti Marcuse niti bilo ko drugi sa Zapada nije jednostavno „uvezen“ na jugoslovenske univerzitete. Osim toga, kažete da publikacija sa Korčulanske letnje škole 1968, „Marks i revolucija“, dokazuje da filozofska motivacija studenata u Zagrebu, Beogradu ili Ljubljani nije došla, makar ne u presudnoj meri, spolja, odnosno da je to bila autohtona jugoslovenska '68. Možete li elaborirati tezu da je zapravo Praxis bio taj koji je, kroz časopis i konferencije na Korčuli, stvorio i sadržaje i „image“, koji su studentima bili potrebni – ne samo za ličnu ili grupnu identifikaciju nego i za ono što se tek trebalo postići – subjektiviranje u izvanpartijskog i izvan-sistemskog političkog aktera.

Vaše pitanje je dobro poantirano, zahvaljujem na tome, ali to da je jugoslavenska '68. bila „autohtona“ ne znači da je bila samonikla i nepovezana s događajima u Evropi. Tzv. „lipanjska gibanja“ ili „jun '68.“ nisu ni oponašanje pa čak ni štafeta preuzeta iz majskih događaja u Parizu i potom u Njemačkoj, nego su autonomni jer su se crpili iz višegodišnje praksisovske teorijske produkcije i kritičke atmosfere koju sam u radovima pokušao formulirati kao *efekt praxis*. Ta pozicija potvrđuje se najbolje iz očekivanja studenata od praksisovaca da sudjeluju u novim događajima. U Beogradu je to bio slučaj, u Zagrebu ne, ili vrlo rezervirano. Najpotpuniju dokumentaciju o tim događajima donosi posebni svezak *Praxisa* iz 1969., „Jun–Lipanj 1968. Dokumenti“, a najplastičnije osobno i javno dostupno svjedočanstvo o toku događaja u Zagrebu '68. dao je, koliko je meni poznato, Milan Kangrga.

Marcuse je bez sumnje središnja filozofsko-politička figura onog vremena, ali prvo, on nije jedini, u Njemačkoj je među studentarijom bio izražen i althusserovski marksizam koji je počeo nestajati 80-ih nakon Althusserovog sloma. I drugo, Marcuse je to postao u Njemačkoj takoreći kao junak dana, jer je, za razliku od Adorna, odmah pružio bezrezervnu i aktivnu podršku studentima. Također, Marcuse je u tom trenutku bio poznatiji kao autor knjige *Eros i civilizacija* nego *Um i revolucija* iz 1942, koja je publicirana u Njemačkoj tek 60-ih godina. Marcuse nije bio samo nosilac političko-teorijske nego i popularnije, seksualne emancipacije. Također, dio tadašnjeg

sjaja Marcuseove zvijezde dolazi od njegovih sudjelovanja u Korčulanskoj ljetnoj školi, koja je tada već bila legendarna, dijelom naravno zahvaljujući i njegovom prisustvu. Utjecaji su dakle uzajamni, radi se o sinergijskom efektu istovremeno djelujućih faktora, pri čemu su praksisovci te 1968. bili u zenitu stvaranja sa časopisom i Korčulanskom školom.

Ipak, Kangrga u jednom detalju opisuje scenu sa studentima koji na pustim hodnicima Fakulteta traže profesore da im se pridruže na sastancima u Studentskom centru. Na tome možemo vidjeti enormnu razliku u stavu praksisovaca prema konkretnim političkim akcijama: dok su zagrebački praksisovci zauzeli takoreći „adornovski“ stav, beogradski su očito bili bliži „marcuseovskom“ modelu direktne prisutnosti u akciji. To se onda pokazalo i u nastavku. U Zagrebu je nastalo razočaranje praksisovcima i njihovim ostajanjem u okvirima pasivnog, samo akademskog djelovanja putem časopisa do njegovog gašenja 1974. Kad sam ja došao studirati, 1976, bili su mi vidljivi samo profesori kod kojih sam slušao predavanja i polagao ispite, a od institucije praxis samo relikvije – pojedinačni svesci časopisa i džepna izdanja koja su prodavali studenti na divljim štandovima. Grupa je bila razbijena, iako se redakcija sastajala „na prazno“, kako izvještava Kangrga u *Švercerima vlastitog života*, a diskusiona djelatnost se nastavila u razvodnjenom obliku, na godišnjim akademskim skupovima pod naslovom „Dani XY“, npr. u Komizi na Visu i u Splitu, a potom i IUC u Dubrovniku. Krug se time zatvorio, princip rada praxisa sveo se na ponavljanje početne „bledske“ forme godišnjih skupova stručnih udruženja i sukcesivno gubio na praksisovskom karakteru. Nastupilo je doba „normalne znanosti“ u sociologiji, a u filozofiji povijest ideja. Povijest praxisa poslije praxisa u Beogradu nastavila se drugačije na Otvorenom univerzitetu, i to je privlačilo jedan dio „djece“ praxisa iz Zagreba, dok su druga, ona na katedrama Odsjeka za filozofiju, zamijenila praxis kritičkom teorijom. Konačno, stara grupa se još jednom razbila, ovaj put samu sebe, spomenutim sukobom oko nove serije *Praxis International*. Međutim, nije ostalo samo svjedočenje o lošem izvanjskom raspadu, teorijska svjedočanstva o „unutrašnjoj diferencijaciji“ 1980-ih, kao i proces recepcije praxisa u mlađoj generaciji filozofa, sadrže brojevi časopisa *Theoria* iz 80-ih. Nasuprot tome, u Zagrebu je efekt praxisa potpuno neutraliziran politikom novog časopisa *Filozofska istraživanja*, koji je kroz tzv. normalnu akademsku filozofiju 80-ih pripremio, pod istim glavnim urednikom, navalu nacionalističke kontraofanzive na praxis početkom 1990-ih i uništio ne samo praxis nego i filozofiju samu.

Iznosite tezu da akademska filozofija jeste deo kulture, ali filozofiranje kao izvor filozofije nije funkcija (kulturne) baštine, već da ona čak živi od negacije kulture. Nasuprot tome, smatrate da je teza o kulturnoj baštini kao „bitnoj

pretpostavci“ filozofije, samo ideološki motivisano pretumačenje kulturne istorije (uključujući i istoriju filozofije i nauke) za potrebe sveopšteg nacionalnog projekta bez refleksije o njegovim ideološkim aspektima. Načelno, u kojoj meri je Praxis uspeo u uspostavljanju takvog „univerzalističkog habitusa“ koji je preduslov za jasnu distinkciju između „filozofije“ i „kulturne baštine“?

Kad govorimo o tome, pod „baštinom“ se misli na nacionalnu kulturnu baštinu, poput hrvatske ili srpske, jer sa općenitijeg stanovišta gledano, filozofija je oduvijek, ili barem od klasičnog doba Atene, oblik visoke intelektualne kulture, a filozofske egzistencije su forme civilnog života. Još direktnije veze imamo u starije doba, filozofija u heksametru ili žanr sokratičkog dijaloga. Posebno zanimljivo, u Indiji imamo čiste filozofske himne u Rg-vedi ili stihovane upanišade, a u klasično doba pravi filozofski teatar u doslovnom smislu u kojem filozofski pojmovi poput istine, pravednosti, sreće itd. nastupaju kao likovi u dramskoj interakciji, a ne kao današnji talkshow prenesen s televizije u kazalište. No, to je odnos kontinuiteta kulture i filozofije, čija je konzekvencija da se filozofija tumači i vrednuje kao nesvjesni izraz određene nacionalne kulture ili slike svijeta zatvorene u neki jezik. Tome nas je naučila hermeneutička njemačka filologija i romantička filozofija jezika, na vrhuncu s Nietzscheom ili, u drugoj izvedenici, ali još direktnije, francuska strukturalistička škola u povijesti filozofskih ideja. U to pripada i starija rasprava o trima nacionalnim filozofijama u Evropi, francuskoj, engleskoj i njemačkoj, ali danas umjesto toga radije govorimo dosta uopćeno i neprecizno o stilovima mišljenja, hermeneutičkom i kritičko-teorijskom (njemačkom), strukturalističkom (francuskom) i analitičkom i pragmatičkom (anglosaksonskom ili američkom).

Međutim, pri tome se zaboravlja da filozofska refleksija ne počinje samo u kontinuitetu sa svojim kulturnim supstratom, nego u direktnoj opoziciji i negaciji, i to u različitim smjerovima: kao kritika jezika, kritika religije i kritika svjetonazorskih tvorevina, uključujući prethodno etablirane zgrade znanja. Za to imamo čitav niz markantnih primjera, od arhajskih početaka filozofije do danas, u grčkoj i u indijskoj filozofskoj tradiciji. Ali da odgovorim direktnije na vaše pitanje: da, rana praxis filozofija uspjela je artikulirati i održati u periodu od sredine 1950-ih do sredine 1970-ih taj univerzalistički habitus kritičkog mišljenja, najprije u kontinuitetu sa političko-nacionalnim trenutkom i modernističkim trendom – NOB 1941–1945 i odvajanje Jugoslavije od totalitarne staljinističke paradigme 1947–1948.

Ali karakteristično paradoksalno za filozofiju, praxis filozofija se okrenula protiv tog istog političko-kulturnog supstrata zahtijevajući dosljednu primjenu modernističkih načela slobode i emancipacije. To je pogibeljna pozicija radikalne filozofije. Progonitelji i dželati *Praxisa* i praksisovaca u

tom razdoblju bili su isti oni likovi koji će u 1990-im postati ikone hrvatskog i srpskog post-tranzicijskog, auto-retuš liberalizma i heroji „građanske političke kulture“, poput Savke Dapčević Kučar ili Latinke Perović, da spomenem samo dvije žene i njihovu ulogu u posttranzicijskoj pseudo-revoluciji. Tranzicija je kroz raspad Jugoslavije donijela, kao što vidimo, novu konjunkturu deterdženata, kao u doba denacifikacije Njemačke i tzv. Persil-Scheina. Najrigidnija partijska nomenklatura iz 1960-ih, detronizirana 70-ih, pojavila se 1990-ih kroz Tuđmanove i Miloševićeve centrifuge kao „neželjena elita“. Njima je ukraden show i država. Ali tih 90-ih pridružila im se i nacionalna kulturna elita koja se, oduvijek pri vlasti u kulturnim institucijama – raznim zavodima za ovo i ono, akademijama, maticama – sad konačno okuražila i na direktni civilni pogrom na praksisovce, osobito Kangrgu i Petrovića. Oni nisu proglasili „bezuvjetnu kapitulaciju lijeve inteligencije“, kako je na HTV tražio naprimjer akademik Dalibor Brozović, nego naprotiv.

U knjizi Nauk neznanja: retrospekcije o Kangrgi i nasljeđu praxisa, između ostalog, izvodite analizu o sličnosti i razlikama između jugoslovenske praxis filozofije i Frankfurtske škole. Jedna od razlika je ta što nemačka kritička teorija pokušava da izgradi relativno zatvorene doktrinarne sisteme, dok naši praksisovci veći naglasak stavljaju na promišljanje i novu artikulaciju centralnih pojmova bazirajući se na ranije Marksove filozofske radove. Da li biste mogli da nam kažete nešto više o ovoj razlici, ali i o drugim supstancijalnim razlikama između ove dve škole mišljenja, odnosno na koji način su te razlike utemeljene u različitim filozofskim, istorijskim i političkim kontekstima u kojima delaju predstavnici ove dve tradicije?

Da, za razliku od Althusserovog antihumanizma, Frankfurtska škola se pojavljuje kao prirodni partner praxisa. Ali vaše pitanje je čitava jedna velika tema i zahtijeva svakako širu elaboraciju nego što je to ovdje moguće. Razlika koju ste naveli obilježava, prema mome znanju i razumijevanju, drugu generaciju kritičke teorije, tj. zaokret koji unosi Habermas. Ranija kritička teorija je dakako starija nego praxis, ali je na sličan način teorijski razuđena kao praxis, ona prethodi otkrićima ranog, „humanističkog“ Marxa i već zato se manje bavi njegovim etabliranjem i tumačenjem nego što će to činiti praxis, i od 40-ih godina gradi epohalne studije vremena. Prvo Marcuseova knjiga *Um i revolucija* iz 1942, nastala je u Americi, i dugo je čekala na svoju pro-humanističku recepciju u Evropi; u tome je ona djelovala kasnije nego anti-humanistička *Dijalektika prosvjetiteljstva* Adorna i Horkheimera iz 1945. koja je pripremila i postmodernu. Ne treba naravno zaboraviti ni druge studije iz razdoblja rane kritičke teorije i analize modernog kapitalističkog društva, poput Sohn-Rethela i G. Andersa, premda

su njihovi radovi postali poznati kod nas tek krajem 60-ih i 70-ih ili kasnije. Taj odnos možda možemo preciznije formulirati: starija kritička teorija postala je dio početne intelektualne „imovine“ praksisovaca, zajedno s utjecajem Đerđa Lukača i njegovim radovima o mladom Hegelu i Marxu, da ne spominjem knjigu *Razaranje uma*, nastalu u Moskvi 1933., koja je prevedena u Beogradu 1966., dok je starija i teorijski važnija knjiga *Povijest i klasna svijest* iz 1920-ih, prevedena tek 1977. U tom smislu, praxis djeluje paralelno tek sa drugom generacijom frankfurtske škole, točnije s Habermasom. Ali, važno je znati, izvan vidokruga praxisa ostala je druga struja Frankfurtske škole kasnih 60-ih i 70-ih, povezana sa Sohn-Rethelom i kasnije poznata kao „novo čitanje Marxa“ dvojice Adornovih učenika, Hansa-Georga Backhausa i Helmuta Reichelta, orijentiranih na dijalektičku analizu Marxove „vrijednosne forme“ ili „logičku formu kapitala“. To se čitanje oslanja na otkriće Marxovih *Grundrisse*, ne razdvaja mladog ili humanističkog Marxa od kasnog ili znanstvenog i suprotstavlja se kako Adornovoj deekonomizaciji marksizma tako i Althusserovoj ideji o „epistemološkom rezu“. Tek danas to čitanje doživljava konjunkturu, i kod nas je nedavno preveden komentar *Kapitala* Michaela Heinricha.

Unutrašnji razdor praxisa s Habermasom, uz prijateljsku solidarnost i znatnu pažnju prema njegovoj ranijoj produkciji preko prijevoda, nije osobito dobro dokumentiran kroz otvorene rasprave u pismenom obliku. One su se, prema mome znanju, više odvijale sporadično i usmeno na susretima. Jednu od rijetkih i svakako temeljitu studiju o odnosu frankfurtovaca, posebno Alfreda Schmidta i Habermasa, prema praksisovcima i pojmu prakse, objavio je Slobodan Žunjić u časopisu *Theoria*, inače prilog za skup „Frankfurtska škola i posljedice“ 1984. u organizaciji fondacije Humboldt u Ludwigsburgu. Habermas je tada u napetoj polemici s Petrovićem ponovio svoju prastaru i zapravo jedinu tezu o praxis filozofiji, naime, da praksisovski pojam prakse nije operativan pojam.

Nikad nisam razumio tu Habermasovu primjedbu, stisnutu u jednu fusnotu o filozofijama prakse u istočno-evropskim marksizmima u njegovoj zbirci radova „Theorie und Praxis“. Ja sam pokušao „testirati“ tu navodnu neoperativnost pojma prakse i moj rezultat je negativan za Habermasa. Moj prvi praksisovski rad je knjiga *Karmayoga*, nastala u suradnji s Radom Iveković, koja nije bila praksisovka, objavljena u Sarajevu, gdje nisu dominirali praksisovci. Tu sam liniju iskušavanja praksisovskog pojma prakse nastavio u disertaciji posvećenoj kritici Heideggerovog pojma iskonskog neposrednog mišljenja bitka, s uporištem u praxis filozofiji i kritičkoj teoriji, potom u analizi Habermasove jezično-pragmatičke kritike Derridinog pojma dekonstrukcije i tzv. svjetotvorne funkcije jezika; potom u studiji o poetičkom pojmu prakse i kulturnom kontekstu 60-ih, pisanoj za godišnju

konferenciju Zagrebačke slavističke škole 2008, gdje sam pokušao dati kritiku današnjeg zaborava praxisa u kulturnim studijima socijalizma te nacrt za tezu o operativnosti poetskog pojma prakse kroz stvaranje kritički osviještenog društveno-političkog polja naspram partijske reprezentacije; konačno, ali na drugačiji način, i u novijoj studiji o Sohn-Rethelu. Danas vjerujem da možemo pitati, je li Habermasova zamjena dijalektike pragmatičkom teorijom komunikativnog djelovanja bila društveno operativnija od poetskog pojma prakse i u kojem smislu? Nije li ona u većoj mjeri postala teorijska apologija etabliranog postkapitalističkog društva pod vlašću socijaldemokracije u Njemačkoj 80-ih i pacifikacija filozofije, nego što je praxis filozofija i u jednom trenutku bila apologetska prema jugoslavenskom socijalističkom društvu, čak i u njegovim najboljim godinama?

Da li je praxis filozofija sadržala klicu delatnog političkog potencijala? Ili je ta kritika implementacije projekta društvenog samoupravljanja – na čemu insistiraju kritičari „bespoštedne kritike svega postojećeg“ – bazirana na jednom previše metafizičkom filozofskom pristupu, neki su govorili o „apstraktnom humanizmu“, da bi u njoj uopšte mogao postojati rečeni potencijal? Vi, međutim, govorite o „politicumu praxisa“. Šta to tačno znači? Osim toga, da li je ta prosvetiteljska pozicija koju su praksisovci sebi dodelili, odnosno pozicija dežurnog popravljča etabliranog poretka i učitelja kritičke kulture, imala nekih objektivnih implikacija na šire političke i društvene tokove unutar Jugoslavije, pre svega u šezdesetim i sedamdesetim godinama?

Političnost praxisa izbija najprije iz ideje redakcije da časopis bude od općeg interesa zajednice, a ne izraz partikularne visoke kulture. Pritom nije riječ o poziciji „dežurnog popravljča etabliranog poretka“, premda su pojedinačne praksisovske analize društvenih stvarnosti poput birokracije, otuđenja političke vlasti, socijalnih raslojavanja ili narastajućih nacionalizama u Jugoslaviji precizne, i režim je svakako odatle uzimao neke pouke. Međutim, praxis nije toliko „majstor Lale“, ako vam je poznata ta figura iz jedne od ondašnjih satiričkih tv serija, nego figura „učitelja neznalice“, ona nije prenosnik ekspertnog znanja nego re-prezentant samog principa mišljenja – slobode – koja drži otvorenim horizont stvarnosti. Praxis filozofija je na taj način polučila efekt u društvu koji možemo nazvati kulturom kritičke deliberacije i razbila iluziju da je sa socijalističkim poretkom i vodstvom Partije ostvarena sloboda, a da su svi društveni problemi samo trenutni kvarovi.

Ali, evo, da izbjegnemo retrospektivni pogled, možemo tom pitanju pristupiti iz posve aktualnog konteksta, preko upotrebe gramatičkih rodova u govoru o praxis. Ako ste primijetili, obično kažemo – vi redovito, a ja

povremeno – „praxis je bio...“, premda je riječ praxis grecizam i apstraktna imenica ženskog roda, kao i filozofija, a riječi koje vezujemo uz nju, poput grupa, skupina ili škola, također su gramatički ženskog roda i u hrvatskom i u srpskom, pa zato i možemo i trebamo reći „praxis je bila“. Međutim, maskulinistički nereflektirano govore o praxis filozofiji čak i naše feministkinje, iako bi se od njih mogla očekivati drugačija praksa, budući da uvjerenje o falogocentričnom karakteru jezika u svakodnevicu, znanosti, akademiji, sveučilištu već odavno predstavlja jednu od temeljnih dogmi feminizma. Kad takav govor ipak ne bi bio samo konformistička jezična praksa, mogli bismo to hiperinterpretirati kao adekvatan izraz inače uvriježenog stava među feminističkim autoricama o inherentnom reziduumu maskulinizma u središnjem konceptu humanizma kod praksisovaca, lažnoj općosti čovjeka u falogocentričnom modelu mišljenja. Takve kritike na račun praxis filozofije dijelom su opravdane, jer tvrdnje praksisovaca, poput Gaje Petrovića koji je jedini odgovarao na takve kritike, o imanentnoj pojmovnoj inkluziji žene u pojmu čovjeka, nisu dovoljne s obzirom na historijski duboko ukorijenjeno isključenje žena iz kulturnih, političkih i ekonomskih procesa civilizacije. Ali time nisu ujedno opravdane i tvrdnje o tome kako je praxis ignorirala feminizam. Takva je kritika nedvojbeno anakrona; feminizam se u Jugoslaviji razvio kao teorijski i praktički pokret tek krajem 1970-ih, nakon nestanka praxisa sa scene, ali je zato sam nastanak feminizma bio jednim dijelom i efekt same praxis u onom širem smislu stvaranja kritičko-političkog senzibiliteta. Krugu praksisovskih autorica pripadala je jedna od protagonistkinja feminističkog spisateljstva kod nas, Blaženka Despot, koja je u filozofskom smislu nasljednica Sutlićevog heideggerovskog marksizma. Povrh svega, mislim da moramo uvidjeti da ono što je bio kamen kušnje za praksisovce, a to je artikulacija onoga što bi bilo univerzalno reprezentativno u društvenim, političkim, kulturnim i rodnim odnosima – to je danas kamen kušnje i za feminizam. Dok se feminizam razvijao u rasponu od kritičkih refleksija o humanizmu 60-ih kod Simone de Beauvoir, da bi se na osnovama postmoderne filozofije diferencije odvojio i od te linije ka radikalnoj dekonstrukciji svake univerzalnosti, od 90-ih do danas univerzalnost nije nikakva tema u totalnom raspršenju identitetskih ideologija. Tematizacije seksualnih i rodnih identiteta se danas ne isključuju s etničkim, nacionalnim ili državljanskim identitetima. Pitanje je da li takva ukrštanja donose neke matrice općosti i kakve.

Poslednje pitanje. Tvrđite da se kod beogradskih praksisovaca kasnih 1970-ih i ranih 1980-ih, pojavio oblik disidentske borbe za ljudska prava iz tog vremena. S druge strane, kažete da se kasniji angažman vodećih beogradskih

praksisovaca za srpski politički maspok s kraja 80-ih i početka 90-ih, prikazuje kao pragmatički motivisan zaokret, gonjen željom za političkom moći unutar disidentskog (hajdegerovskog) modela borbe prema apologiji „nacionalnog“. Taj zaokret opisujete kao proizvoljan i pseudofilozofski, oslonjen na nacionalističko-ideološko prezaposedanje pojma „autentičnosti“. Da li se, prema Vašem sudu, može povući jedna linija kontinuiteta ili čak kauzalnosti, između ljudskopravaštva i apologetstva „nacionalnog“, kako u filozofskom tako i u ideološko-političkom smislu?

Uvjeran sam da ne može, premda je tu malo što jednoznačno i jednodimenzionalno. Ja nikad ne bih tvrdio – ne isključujući pri tome da griješim – da su vodeći beogradski praksisovci, koji su se uključili u srpski politički maspok na prijelazu 1980/90-ih „oduvijek bili nacionalisti“. Takav govor je kao „prorokovanje unatrag“, ali takvo nešto nisu tvrdili samo šovinstički nastrojeni hrvatski filozofi, nastojeći jednim udarcem usput diskreditirati i zagrebačke praksisovce, jer su neki, eto, etnički Srbi i kao takvi strano tijelo u „zapadnoeuropskom“ hrvatskom korpusu. Slično su govorili i neki beogradski kritičari scene 1990-ih s argumentom da ideologija manjinskih prava implicira identitarne politike. Za zagrebačke praksisovce se također izričito ili prešutno smatralo da su, iako deklarirani kritičari nacionalizma uopće, ipak više i uglavnom napadali hrvatski nacionalizam, a ne srpski. Tako se zamjeralo što je redakcija *Praxisa* stala u obranu profesora Mihajla Đurića u Beogradu i kasnije, Vojislava Šešelja, a nisu stali u obranu Ivana Zvonimira Čička ili Dražena Budiše, Vlade Gotovca i drugih u Zagrebu. Zamjerali su da je HFD primilo u svoje redove Šešelja, a zaboravljaju da je to isto društvo primilo i Vladimira Šeksa. Isto tako se „govorkalo“ – da upotrijebim taj heideggerovski termin za govor neautentičnosti – da je Gajo Petrović oduvijek bio prikriveni srpski nacionalist. U moru tih neveselih gluposti iz naknadne pameti, koja odjednom zna sve unazad, poput vračeva, veselije su ipak anegdote poput one o Kangrgi u Beogradu 1980-ih, koju je on sâm pričao, kad ga jedan praksisovac zafrkava i poteže, „Ajde, Grga, bogati, priznaj da si Srbin!“

Dakle, tu se radi o jednoj verziji priče o navodnom kontinuitetu između filozofskog angažmana za ljudska prava i apologije nacionalnog. Ona nam kaže da su svi praksisovci u osnovi bili ili „nacionalno određeni“ ili čak nacionalisti, bilo srpski bilo hrvatski, samo prikriveni. To nije istina, iako se možda u nekim slučajevima to može i dokumentirati. Zvuči proturječno, ali nije. Kad bi kontinuirani prijelaz ili čak pravilnost, da ne govorim o kauzalnosti, bili nužni momenti, ne bi se moglo objasniti postojanje uvjerenog nadnacionalnog, internacionalnog ili čak anacionalnog habitusa, koji je lokalno uvjetovan samo utoliko što smo svi ovako ili onako

određeni jezikom i sustavom vrijednosti konkretnog društva. To je pre-slabo, jer možemo govoriti, pa čak i misliti, na drugim jezicima, možemo živjeti u stranim zemljama i kulturama, kao što možemo biti stranci u tzv. vlastitoj kulturi i zajednici.

Ako analiziramo pretpostavku o kontinuitetu, pravilnosti ili kauzalnosti, svakako se jedna osnova za takav govor sastoji u tome da se pravo na izražavanje nacionalnog identiteta ne može isključiti iz repertoara ljudskih prava. To je u osnovi motiv kod nekih kritičara za uvjerenje o kontinuitetu između ljudskopravaške borbe praksisovaca i nacionalizma, ali to nije dovoljno. Druga osnova za tvrdnje o kontinuitetu između ljudskih prava i apologije nacionalno-identitarne ideologije i politike leži također u tome što jedan kritički časopis poput *Praxisa*, koji generalno otvara prostor slobode mišljenja, performativno stvara izvanpartijsku kulturnu opoziciju režimu, i zato privlači aktere drugih opozicija, nacionalizma ili zagovornike multipartijskih programa, koji ne dijele praksisovski svjetonazor u užem smislu.

Mislim, dakle, da se u pristajanju beogradskih praksisovaca na politički nacionalizam radi o svjesnom činu teorijske autorevizije ili pragmatičkog, ne više praktičkog, „prevrednovanja“, i za to su odgovorni kao što su bili zaslužni za odmak od bivšeg režima. I više se radi o zakašnjelom karijerizmu nego o povratu potisnutog nacionalnog osjećanja ili onome što su oduvijek bili. To je ahistorijsko i nerealno gledanje. Naime, kad već govorimo o „kontinuitetu“ između dvije strane, disidentske iz 70-ih i nacionalističke 90-ih, ne zaboravimo, prvo, o čemu se *onda* radilo: radilo se o pravu na slobodu govora i mišljenja, dakle o borbi za temeljno *načelo* civilnog života modernog svijeta. To je važno za kriterij prosuđivanja o djelovanju u konkretnom vremenu, a ne je li netko već *onda* prikriveno bio ono što je kasnije pokazao otvoreno. Ljudi ne adaptiraju samo svoje ponašanje, nego i svoje kriterije, pa to *onda* proglaše pravom na promjenu mišljenja. Drugo, načelo prava na slobodu je dovoljno čvrsto, iako posve prazno, da odatle ne slijedi ni na koji način to da borba za nečiju slobodu, individualnu ili kolektivnu, podrazumijeva borba za njegovo pravo na porobljavanje drugih. Trivijalno je reći, ali treba reći: borba za ljudska prava žena, danas ponovo, nije i ne može biti prazna načelna ljudsko-pravaška borba koja će ujedno – na temelju načela kulturne ili običajnosne tolerancije – osigurati prava muškaraca (očeva, muževa, sinova, braće, ujaka, stričeva) da ih porobljuju. Identitarna ideologija danas nije u stanju riješiti te konflikte interesa među konkurirajućim pravima koja se poništavaju. Kako izgraditi i arktikulirati univerzalno stanovište – i dalje je goruće pitanje.

Zato mi djeluje da ni negativni historijat *praxisa*, pad od univerzalizma ka partikularizmu, nije samo prividna, zaludna povijest privatnih laži ovog ili onog praksisovca, željnog konačne afirmacije, priznanja, akademije,

povlaštene penzije. Takav historijat ne poništava činjenicu da je praxis kao *filozofska pozicija* preuzela, makar to nikad nije deklarirala, sokratovsku gestu: „Uzmite, ljudi Atenjani, da sam, dok govorim vama i o vama, stranac, i tretirajte me tako.“ A rekao je, prema legendi, također i to kako bi bilo pravednije da mu dadu doživotnu hranarinu u Pritaneju nego da ga kažnjavaju. Kao što znamo, nije ubijen zbog kvarenja mladeži i vrijeđanja bogova, nego zbog kritike suda!

Razgovor vodili *Filip Balunović i Ivica Mladenović*