

Богдана Н. Кољевић Грифит¹
Институт за политичке студије
Београд (Србија)

УДК 321.7:141.7"18/20"
141.82 Маркс К.
141.7 Бадју А.
Оригинални научни рад
Примљен 30/03/2020
Измењен 01/04/2020
Прихваћен 02/04/2020
doi: [10.5937/socpreg54-25917](https://doi.org/10.5937/socpreg54-25917)

ФИЛОЗОФИЈА КАО ЕМАНЦИПАТОРСКА ПОЛИТИКА: НА ТРАГУ МАРКСА И БАДЈУА

Сажетак: Полазећи, пре свега, од Маркових и Бадјуових анализа, разматра се концепција филозофије као политике еманципације. Контрастирајући политику моћи *via* политику силе савременој политици еманципације, акценат се – поред пракси слободе, једнакости и правде – ставља на Маркову идеју „праве демократије” (*wahre Demokratie*). Реч је о промишљању политике народа и рефлектовању питања о ангажованој структури знања које се управо као еманципаторско знање, испоставља као одлучујуће за политичко делање, отпор и успостављање демократске државе. С поновним рођењем историје отварају се потенцијали за супротстављање неолиберализму као „капиталопарламентаризму” и за изградњу демократије као владавине народа. Основи савремене политичке онтологије појављују се у релацији политике народа и политике истине.

Кључне речи: политика еманципације, слобода, једнакост, истина, народ.

1. Империјалистички дискурс *vs.* Основе политике еманципације

У светлу постепеног *савременој политичкој и друштвеној распадања политичке империјализма и неоколонијализма* – које су теоријски и практично доминирале на безмало целом Западу више од две деценије – изнова се почиње постављати питање о новом еманципаторском потенцијалу тј. о *хоризонту слободе, једнакости и правде*, а са њима и питање промишљања Марксове (Marx) „праве демократије” (*wahre Demokratie*), као *политичке народа* (Marx, 1970). Или, прецизније, с обзиром да је традиционална *политичка и филозофска подела на левицу и десницу трансцендирана у разлици*² *политичке моћи via политички силе с једне, и политички народа, с друге стране*, неопходно је опет размотрити основе *политичке слободе и једнакости*

¹ bb2pofil@gmail.com

² Овде се свакако не мисли на тзв. „трећи пут”, као „социјалдемократски пут” који лежи *с стране левице и деснице* (Giddens, 1994). Сасвим супротно, практично потпуни теоријско-политички крах ове „центристичке позиције” – у којој се на крају изгубио сваки политички садржај – узроковао је, у највећој мери, *савремени распад радикалних политичке левице и*

кроз њихов иманентни еманципаторски карактер. Истовремено, анализа ове истинске политике као политике истине упућује и на специфичан повратак *филозофије као најантижованије знања*, односно, знања из чије структуре се *усиоштавља сам садржај њолићичкој*.

Тако се супротстављање квазиполитици глобалистичких криптоелита показује у облику поновног политичко-друштвеног самоуспостављања и саморазвијања што повратно реферира на филозофију идеализма, као и на Маркса, а у савременом контексту, пре свега, на Бадјуов (Badiou) систем.³ *Дијалекћика слободе и једнакости* – која указује на њихову увек већ присутну испреплетеност на појмовној и практичној равни – стога је неразлучиво упућена на знање слободе и једнакости јер нити је слобода могућа без знања и свести о слободи, нити је, паралелно, једнакост остварива а да већ претходно није освешћена управо као једнакост. Од Хегелове (Hegel) *Феноменологије духа* (с посебним акцентом на дијалектички обрт у релацији роба и господара), преко Маркових рукописа, практично целокупне традиције Франкфуртске школе, све до Бадјуовог *Бића и дојаћаја* и *Љоћике светиова*, и низа расправа и есеја, постало је јасно да слобода и једнакост значе знање слободе и једнакости и да су, у том светлу, оба појма битно ствар посредовања. Исто тако, и само знање се у овој релацији испоставља у исти мах и као самосазнање тј. као саморефлексија, јер увек већ пита и о сопственом положају и статусу – и кроз овај двоструки процес успоставља се као *еманциповано знање* (Hewlett, 2000).

Штавише, овај процес прожимања највише теорије и највише праксе директно је супротстављен империјалистичком, глобалистичком и неоколонијалном дискурсу у којем су појмови слободе и једнакости или сасвим одсутни и затим настављају да прогоне на начин сабласти,⁴ или се појављују као празно место које арбитрарно може бити испуњено ма каквим садржајем, јер не постоји повратна спрега према знању и саморефлексији. Другим речима, *империјалистички дискурс* никада заправо не може бити еманципаторски дискурс јер никада *не реферира на релацију знања, слободе и једнакости*. Јер, слобода се или слободно мисли – и као таква је основа слободног делања – или се уопште не мисли, једнако као што знање једнакости већ подразумева позицију једнакости, једно *бивање-у-једнакости*. Консеквенца која произлази из ове чињенице је да је у различитим облицима империјалистичких дискурса – а чак понајвише у неолиберализму као његовом *par excellence* примеру – у питању и сам статус мишљења, с обзиром на недостатак критичког *ergo* саморефлексивног става. Јер, наиме, сваки говор који, попут либералног капитализма, промовише

деснице на Западу. Али управо ове нове политике испоставиле су заједничке њолићичке, економске и друштвене именице у борби њроћив неолиберализма (Koljević, 2013. str. 37–53.).

³ Посебна битност Маркса лежи и у чињеници да је његова концепција значила *излазак филозофије у свет* тј. изградњу *филозофије као њолићике еманциповације*. На свој начин, и Бадју и Рансијер покушали су изместити филозофију из ексклузивности универзитета и обновити замисао њене аутентичне ангажованости док је Бадју, још разумео и неопходност *њоновној усиоштављања система*.

⁴ У том светлу, управо у време апсолутизације капитализма као неолиберализма проширио се дискурс како је „Маркс мртав”, дискурс који *per definitionem* има идеолошко обележје. Дерида стога исправно скреће пажњу на чињеницу да је данас страх од не-марксиста који се нису одрекли Марковог релевантног филозофског наслеђа највећи (Derrida, 2006).

неслободно човечанство – човечанство одабраних и никада човечанство свих – структурно је уобличен као мњење и као типичан *Weltanschauung*, те стога није ни најмање необично, а ни случајно, да ова разлика асоцира на изворну сократовско-платоновску расправу и основну диференцијацију између знања и софистике.

У том светлу, потребно је имати у виду да управо Бадјуова филозофија – као једини савремени филозофски систем *per se* – после античке традиције, немачког идеализма, Маркса и критичке теорије друштва, изнова успоставља везу између политике и филозофије, политике и теорије, политике и логике, скрећући пажњу на чињеницу да је политика као ствар мишљења увек дело политичког мишљења и *vice versa*. Основе *џолиџике емаџијације*, и њена темељна разлика спрам политике моћи као политике силе, садржане су у томе да је политика еманципације увек ствар мишљења тј. критичке рефлексије постојећег, једне специфичне политичко-филозофске логике док политика силе *per definitionem* представља одбрану *status quo*-а. А неупитност *status quo*-а, и из тога произилазећи догматизам, упућују на став мњења а не на став знања – и таквом мњењу супротставља се бескомпромисно мишљење, односно, рефлексија која управо као саморефлексија не може да прави компромисе.

Неолиберални империјалистички дискурс, кроз констелацију савремених међународних односа на крају 20. и почецима 21. века – као парадигматични пример политике силе – собом је донео и претензију на тоталитет тј. на опште важеће по сваку цену и на проширивање на све сфере живота и делања. Штавише, тоталитарни и тотализујући карактер неолиберализма структурно је и битно редуковао све потенцијале отпора и није ретко да су се и тзв. „еманципаторске политике” неретко појављивале као његов саставни део.⁵ Јер, у сопственом покушају универзализације, односно, глобализације, политика силе је увек већ морала да урачуна, инкорпорира и у релевантној мери апсорбује све замисливе алтернативе, сваку другост која би се уопште могла мислити. Штавише, управо у том смислу, за политику силе било је најефектније управо да узурпира име политике еманципације и као таква реално оствари своју апсолутизујућу матрицу. Тако је глобална империјална политика унапред претварала сваку политику еманципације у властиту политику док је, паралелно, империјалистичко мњење растакало критичко мишљење, а сваки трачак истинског отпора био је – скоро сасвим фукоовски – надзиран и кажњаван у скоро савршеном Пантоптикуму.

2. Побуна и демократска држава

После објављивања Бадјуовог дела о *џоновном рођењу историје*, односно о новој ери отпора, побуна и устанака (*The Rebirth Of History; Times Of Riots and Uprisings*), и претходно већ, с друге стране политичког спектра, Кагановог проглашења *џовраџика историје* (Kagan, 2009) – када су чак и амерички конзервативци⁶ увидели да се

⁵ Ово је аспект у којем је серија анти-глобалистичких и алтер-глобалистичких дискурса, хотимично или не, доживела судбину карневала за које се, као потенцијални облик отпора, каткад залагала (Hardt & Negri, 2000).

⁶ Бадју објашњава како је од осамдесетих година 20. века практично цео Запад постао реакционаран и неоконзервативан, с тим што овај феномен треба појмовно разликовати од одређења теорија класичног конзервативизма (Badiou, 2005).

Фукујамин (Fukuyama) идеолошки сан у потпуности распао – *широм Зайада њочело је да њостиаје све јасније да њостѡјећа каићѡалистичка стварности не ѡпредставља нужно ѡоследњу ећају у ѡолићичко-друшћивеном развоју и завршни стѡадијум у ѡроцесу остѡваривања човечанстѡва*. Хесел (Hesel) истиче да иако у овој ситуацији још није у потпуности јасно ко данас управља и одлучује – јер је међусобна повезаност и условљеност изузетно велика – али закључује и како свет, а пре свега Европа, мора да се тргне из стања равнодушности у којој човек престаје да буде човек управо јер губи способност побуне тј. уопште способност да се против нечег покрене, инсистирајући на томе да *ѡружакѡи оћѡпор значи стѡварати нећѡио ново* (Hesel, 2011).

Али, у Бадјуовој теорији тј. егалитарној и еманципаторској политици, *једнакостѡи* није циљ који треба достићи већ пре почетни аксиом јер „једнакост никако не произлази из друштва... већ из режима исказа и одлука... она је, у том погледу, *начело сваке еманципаторске ѡолићике*” (Badiou, 2006). С друге стране, иако је исправан Бадјуов увид да једнакост треба разумети као полазиште и да се, консеквентно, тек на бази таквог полазишта конституишу отпор и побуна, потребно је осврнути се и на Марксову мисао да у људима тек треба пробудити човеково осећање властите вредности тј. слободу и да је управо то осећање које је с Грцима нестало из света – као и да се само из тог осећања ствара права заједница, односно, *демокраћиска држава*. Ово, наиме, значи следеће: *једнакостѡи се ѡојављује као ѡолазиште када се ѡрећходно ѡробуди осећај слободе* као саморефлексија тј. као аристотеловска веза између *зооп политикон-а* и *зооп логон ећон-а* и ово су услови могућности не само аутентичног отпора и побуне већ, још далеко релевантније, услови за успостављање *исћинске демокраћиске државе*.⁷

Таква демократска држава *сућројстѡављена је неолибералној ѡарламентѡарној демокраћији*, бадјуовским речником „*каићѡалойарламентѡаризму*“, који је, у најбољем случају, индиферентан спрема *ѡићѡања ѡправе и слободе* – а у пракси се најчешће испоставља као успостављени поредак олигархијско-плутократске владавине. Свакако, за Маркса, демократија је увек већ и више од демократске државе јер је она суштина политичког у смислу да превазилази правну форму (Springborg, 1984, str. 537–556) пошто је у питању *целокућна људска ећзистѡенција* (*Крићѡика Хетелове филозофије ѡправа*). Штавише, ово је начин да се артикулише како је *исћинска демокраћија* (*wahre Demokratie*) питање и државе и друштва који, у финалној инстанци, више нису ни супротстављени ни подељени *јер држава више није нећѡио сћољашње у односу на народ*. Оба појма сусрећу се у појму заједнице, *колекћивићѡѡта* који афирмише *индивидуалностѡи, креацију*, као и *нормативни хоризонтѡи бивстѡовања и делања*. Управо бранећи идеју *народној суверенићѡѡта* на овај начин – идеју коју Хегел на крају своје *Филозофије ѡправа* одбацује као засновану на „дивљој“ идеји „народа” – Маркс, у алузији на Хамлета, пише: „Суверенитет монарха или народа, питање је сад” (Marx, 1975, str. 86).

У том светлу – и, опет, за разлику од Хегела код којег је држава услов могућности породице и грађанског друштва – Маркс апострофира како је управо супротно:

⁷ У овом светлу, Марксова теорија различита је од супротстављања демократије и државе на којем инсистира Абенсур, а чији корени сежу од Лефеврове реинтерпретације (Absensour, 1997).

„Чињеница је да држава произлази из заједнице људских бића која постоје као чланови породица и чланови грађанског друштва.” (Marx, 1975, str. 63). Штавише, сви назначени елементи заједно обелодањују прави смисао Марксове чувене синтагме како је „самоочигледно да сви државни облици имају демократију за своју истину и да су из тог разлога неистинити у мери у којој нису демократије” (Marx, 1975, str. 89)

Јер, с друге стране „капиталопарламентаризма”, права демократија кореспондира, односно, остаје у дослуху са античким наслеђем управо стога јер се бави питањима темељних вредности (Marx, 1947, str. 87). У Марковом делу аристотеловска теорија о добром животу, самоостварењу, рационалном дијалогу и срећи схваћеној као *eudemonia*-е заузимају битно место као разумевање испреплетености теорије и праксе и као мишљење целине (*Економско-филозофски рукојиси*). У том светлу, када говоримо о *јравој демократији* реч је, понајвише, о *нормативном њринцију укујној друштвеној животи*, о посебној *сјрези ејичкој, њолијичкој и филозофској моменти*, а који, истовремено, и пре свега, упућује на изворни смисао *демократије као владавине народа* – као политике народа који непосредно одлучује о свим битним питањима која се намећу пред једном политичком заједницом. Штавише, непосредно изражавање народне воље у вези је с живом речју која је увек већ заинтересована за питања истине и правде. Следеће, и Маркс и Бадју врло добро разумеју и артикулишу да су управо стари Грци најзаслужнији за изум политике као умне делатности и демократије као најприкладнијег облика који одговара тој умној делатности.⁸

У исти мах, тако демократија афирмише позицију *једнакости* (Ranciere, 2005) – без које заправо нема ни постављања питања истине и правде – и појављује се као потенцијал за *реализацију друштвено-историјске слободе*. Свакако, по свему судећи, нико упорније од Касторијадиса (Castoriadis) није инсистирао на фундаменталној вези између *аутономије и демократије* (Castoriadis, 1999) износећи на видело све аутореклексивне и практичне димензије ове релације. Аутономна политичка заједница упоставља властите норме и тако се самоуставља, демонстрирајући потенцијал властите универзализације чиме се процес појављивања политике истине, политике народа и умне политике – три момента праве демократије – показује као један те исти. Ово су, истовремено, и *савремене основе њолијичке онјологије* која се испоставља на трагу Маркса и Бадјуа – као специфична теорија биће и сфере догађаја тј. делања – а која повратно сведочи о суштинској *исјрејлејености филозофије и њолијичке*.

У светлу свега назначеног, побуна и отпор јесу аутономни процеси уколико успостављају политику еманципације *via* политику народа. Право на побуну, за Маркса као и за Бадјуа, сасвим је легитимно право народа уколико нису испуњени услови за аутономно политичко изражавање и делање али оно мора бити вођено еманципаторским мишљењем и праксом. Према Марксу, *демократија значи самоодређење народа и у мери у којој држава, Устави и закони коресјондирају оваквом самоујосјављању* (јер демократија је „разрешена мистерија свих Устава”), *можемо њоворити о демократијској држави односно владавини народа*. То је смисао концепта

⁸ Разуме се, Бадју напомиње и да је античка филозофија, управо кроз сократовско-платонски дијалог, прва указала и на двосмислену природу демократије тј. на могуће правце њеног извитоперења до којих је у савременом капитализму и дошло (Badiou, 2005, str.10–18).

да је у правој демократији грађанско друштво политичко друштво јер демократија је и садржај и форма, у њој је – за разлику од Хегела – формални принцип једнак материјалном принципу (*Криџика Хејелове филозофије љрава*). Најзад, и пре свега, Маркс њолиџику еманципације експлицитно артикулише кроз став да је *истина свих државних облика демократија*, као и да су, последично, државе лажне у мери у којој нису праве демократије. Консеквентно, демократија се тако испоставља као *конститутивна моћ*, али управо као таква структурно је и непремостиво различита од политике моћи *via* политике силе. Штавише, под *истинињом демократијом* (*wahre Demokratie*) Маркс реферира, пре свега, на истину *према демократији* управо у смислу касније развијеног Бадјуовог појма *верности* (*fidelity*) према догађају. Или, још прецизније, реч је о истом оквиру у којем је истина, за Бадјуа, „стварни процес верности догађају” (Badiou, 2001, 42).

С тим у вези, потребно је имати на уму да су, и за Маркса и за Бадјуа, аутентични отпор и побуна иманентни моменти самопостављања тј. да се директно супротстављају свим *неолибералним савременим љраксама извоза демократије* (*exporting democracy*) јер *истинска демократија није нешто што може доћи само љрава само, јер она љроизлази из саморефлексије слободе, једнакости и љравде, односно, љредставља живи израз њолиџике еманципације*. Исто тако, демократија никада није готова ствар већ упуђује на друштвено-историјски процес у којем се човечанство реализује на уман начин јер разумева да политичка заједница почива на слободи свих. Целокупна концепција успостављања слободе и једнакости у облику истинске демократије, међутим, не може бити реализована *без знања о њој* тј. као што слобода већ претпоставља саморефлексију и самореференцијалност и једнакост усвајања позиције једнакости, права демократија истовремено означава и теоријско-сазнајни и онтолошки моменат јер реалност није исто што и егзистенција тј. *знање истине не може се љостићи из искуства већ из љозиције знања бића*. Бадјуов закључак је да излазак из неолиберализма значи искорак из нихилистичке слике ничеовског „последњег човека” и *љвратиак херојске фиџуре у новом стилу*, као начина да се опише да је сваки истински отпор стварање пукотине – а ова делатност започиње с критичким *ангажманом кроз који се обликује њолиџика еманципације*.

3. Екскурс: рат против Србије и еманципаторска политика

Пре свега, потребно је имати у виду како се место филозофије у целокупном Марковом делу – у интерпретацији која сеже у распону од Антонија Грамшија (Gramsci) до Михаила Марковића (Lozano, 2013, str. 231–236)⁹ – у најбитнијем смислу појављује као *филозофија praxis-a*. Штавише, у нашем случају, управо из *филозофије praxis-a* како је разумео Марковић, као питање *љтрансформације* света,¹⁰ произашла је *српска еманципаторска љарадија* која се испоставила као теоријски

⁹ Лозано експлицира како се по овоме теорије Грамшија и Марковића разликују и од Лукачеве онтологије друштвеног бића, и од Фромовог новог хуманизма, и Алтисерове „теорије теоријске праксе”, и Косикове дијалектике конкретног и критичке теорије Хоркхајмера и Адорна као и Лефеврове метафилозофије.

¹⁰ Ова Маркова замисао детаљно је артикулисана и у Васкезовој филозофији праксе (Vazquez, 2003).

и практички одлучујућа за Србију у *рају Зайада ње*. Или, још прецизније, из Марковићеве теорије комуникације и дијалектичког значења произашла је концепција хуманизма као споја *савремене критичке теорије комуникације* и *praxis*-а тј. као најупечатљивији показатељ иманентног прожимања *истинске филозофије* и *праве њолишке*. Без дилеме, овај моменат повезан је и са Грамшијевим инсистирањем на томе како је филозофија организација категорија мишљења у датој култури и *ergo*, знатно више од пуке академске дисциплине (Gramsci, 2011, str. 39–46). У том светлу, *српски њолишки аргументи Зайада* био је саставни део свеопштих уверења чији је карактер *сиркијурално еманципаторски* и подразумевао је следеће: критику *status quo*-а, *историјско разумевање* и *хуманизам* као темељна одређења филозофије *praxis*-а, те је ово егземпларан пример преплитања друштва, културе и политике. Штавише, можемо рећи како је реч о јединственој нити у којој се, полазећи од Марковске замисли еманципаторског пројекта, те критике и релације између *знања* и *њаксе* даље развија српска филозофија *praxis*-а која свој најживљи облик задобија у савременом отпору окупаторским силама иза чега стаје цела култура једног народа.

Бележећи, у предговору другом издању *Преиспитувања*, како су САД и НАТО кренули у серију агресивних ратова који су најпре били оправдавани кршењем људских права и „хуманитарним катастрофама”, те како се на граници миленијума свет нашао у дубокој привредној, друштвеној и моралној кризи, Марковић закључује како је ипак постојала и велика димензија трагике српског отпора. Јер, наиме, „трагика тог отпора била је у томе што смо бранили *њичке* и *демократске њринције* једног света који је већ био одбачен...” (Marković, 2004, str. 6).” Али, разуме се, питање није било само етичко и политичко већ, или, пре свега, питање *рационалности per se* тј. питање одбране елементарног *разума* и стога ни најмање није необично да је управо ово тачка слагања два српска филозофа – Марковића, с једне, и Ђурића, с друге стране.

Јер, када је Михаило Ђурић пре скоро две деценије записао како

„морамо, дакле, озбиљно схватити да је српски народ данас на *бранику Евроје* већ самим тим што је устао у одбрану *logos*-а, што се залаже за *дијалој*, за *дискурзивно расправљање*, што се позива на право сваког човека и сваког народа да прихвати само оно што је *разложно њишељено*, што се оснива на разложима који су слободно понуђени и размотрени, што проистиче из унутрашње нужности самог предмета спора” (Ђурић, 2003, str. 23).

– означено је, још једном, кључно место *савремене српске еманципаторске њолишке* која је свој почетак имала у принципијелном отпору неолибералној агресивној политици Запада деведесетих година. Пошто се, наиме, испоставило да су управо Срби остали на бранику *logos*-а, смисла и политике истине, односно, на бедему практично целе Европе у још једном историјски одлучујућем раздобљу. Штавише, све ово десило се у ситуацији у којој је политички, војни, економски и друштвени неолиберализам практично без остатка почео да доминира Старим континентом – кроз дводеценијски пројекат стварања трансатлантске заједнице САД и ЕУ – а финални резултат тога била је *њошњина њошњиносћ Евроје њолишници САД*. Посебно треба имати у виду како су Срби тако постали најнезгоднији живи сведок, бодријаровски речено, скоро „савршеног злочина”, јер управо у часу *објаве раја*

ѳроџив Србије – о којем критички и рефлектовано пише Бадју, истичући како је „ова одлука била све само не демократска” (Badiou, 2006, str. 68)¹¹ - десио се преломни догађај тј. *зайочео је ѳроцес суџиџинској размимоилажења и, на крају, ѳоџиуној раскола између зайагних инџереса и зайагних вредноџи.*

Устајући против политике силе НАТО-а управо средствима и оружјем политике еманципације СРЈ је, у том историјском тренутку, осликавала управо најбоље западне традиције правде, слободе, једнакости а истовремено, била је најживљи израз и најбољих српских вишевековних традиција борбе за слободу – јер је постало јасно колико је, речима Добрице Ђосића, „у народу јака самосвест и национално достојанство; колико је традиција отпора туђину и пркоса сили још увек снажна у српском народу” (Џосић, 2011, str. 39). У отпору против међународне политике западних сила које су желеле успоставити апсолутну доминацију, Србија је, дакле, била против савременог колонијализма и империјализма, против глобализације као поробљавања и деструкције, против губитка сопственог националног идентитета, против заборава историје, против албанског сепаратизма на Косову и Метохији, мађарског сепаратизма у Војводини и црногорског сепаратизма у Црној Гори – и против Западне алијансе НАТО-а.

Такав став у специфичној светско-историјској ситуацији показао се управо као вођен оним основним *logon didonai* које увек стоји у битном дослуху са слободом и аутономијом и битно се успоставља као самозаконодавство и самопостављање. Не мање релевантно, стога није ни најмање необично да у 21. веку, на прелазу између две епохе, све више расте теоријско и практично разумевање да је бомбардовање Срба противно повељи УН била прекретница за пуно успостављање тзв. „либералне демократије” као лажне демократије, односно, за утемељење западног рата после Хладног рата, и на тај начин, транзиција ка времену доминације политике силе и тзв. хуманитарних интервенција. Штавише, на темељу свега овде артикулисаног – а посебно на темељу релације између политике истине и умне делатности тј. управо споне филозофије и политике – последично постаје транспарентно да се *џек на основу саморефлексије, а зайџим и јавној дискурзивној ѳризнавања истџине о раџу ѳроџив Срба изнова може самоконџиџиуисаџи евроџски и en generale зайагни logos* – јер ово је *sine qua non* услов могућности за његов повратак самом себи. Кроз такву артикулацију и деловање изнова се успостављају перспективе за отпочињање *ѳроцеса сѳиварања савремене филозофије као еманципаторске ѳолиџике.*

Саставни део овог јединственог процеса биће, свакако, и повратни *diken didonai* спрам свих претходно почињених неправди после чега је, природно и логички, потребно да уследи обнављање истинске демократије, као *владавине народа за народ.*

¹¹ Бадју детаљно артикулише процес криминализације непријатеља који је био основа антисрпске пропаганде, и скреће пажњу на чињеницу да појединачне европске земље никако нису хтеле да се зна да оне ратују против Србије тј. да се извршилац агресије покушавао сакрити.

Bogdana N. Koljević Griffith¹
Institute for Political Studies
Belgrade (Serbia)

PHILOSOPHY AS POLITICS OF EMANCIPATION: TRACING MARX AND BADIOU

(Translation In Extenso)

Abstract: Beginning, first and foremost, from Marx's and Badiou's analyses, the concept of philosophy as politics of emancipation is considered. Politics of power *via* politics of force and violence is contrasted to a contemporary line of rethinking politics of emancipation and the emphasis – besides the exploration of practices of freedom, justice and equality – is placed on Marx's idea of „true democracy” (*wahre Demokratie*). This refers to rethinking politics of the people and reflecting the issue about the engaged structure of knowledge which precisely as emancipatory knowledge turns out to be decisive for political action, resistance and the foundation of a democratic state. With the rebirth of history, the potentials for confronting neoliberalism as “capitalo-parliamentarism” are reopened, as well as the potentials for the construction of democracy as the rule of the people. The basis of contemporary political ontology appears in the relation between politics of the people and the politics of truth.

Key words: politics of emancipation, freedom, equality, truth, the people.

1. Imperialist discourse vs. Basics of the politics of emancipation

In the light of gradual *modern political and social dissolution of politics of imperialism and neocolonialism* – which theoretically and practically dominated almost the whole West for more than two decades – a question is raised again about the new emancipatory potential, i.e. about the horizon of *freedom, equality and justice*, and together with them, the question of rethinking Marx's “true democracy” (*wahre Demokratie*) as the *politics of the people* (Marx, 1970). More precisely, having in mind that the traditional *political and philosophical division into the left and the right wings was transcended in the difference² between the politics of power via the politics of force on one side, and the politics of the*

¹ bb2polfil@gmail.com

² This definitely does not refer to the so-called “third way” as the “social-democratic way” which lies *on that side of the left and right wings* (Giddens, 1994). On the contrary, it was practically the total theoretical-political collapse of this “centrist position” – in which all political content was lost in the end – that caused, to the greatest extent, *the modern development of radical politics of the left and right wings* in the West. However, these new politics brought about *common political, economic and social denominators in the struggle against neoliberalism* (Koljević, 2013, pp. 37-53.).

people on the other side, it is necessary to reconsider the basics of *the politics of freedom and equality through their immanent emancipatory character*. At the same time, the analysis of this true politics as the politics of truth also points to the specific return of *philosophy as the most engaged knowledge*, or the knowledge from whose structure *the very content of the political is established*.

Such opposition to the quasi-politics of globalist crypto-élites is manifested in the form of the repeated political-social self-establishment and self-development, which in turn refers to the philosophy of idealism, as well as to Marx and, in the contemporary context, primarily to Badiou's system.³ *The dialectic of freedom and equality* – which refers to their ever-present interconnection at the notional and practical level – is therefore inextricably directed towards the knowledge of freedom and equality because freedom is not possible without the knowledge and awareness of freedom or, in parallel terms, equality is not achievable if it has not been previously articulated as equality itself. From Hegel's *Phenomenology of Spirit* (with a special emphasis on the dialectical turn in the realization of the slave and the master), via Marx's writings, practically the entire tradition of the Frankfurt School, through to Badiou's *Being and Event* and *Logics of Worlds*, and a series of debates and essays, it became clear that freedom and equality mean the knowledge of freedom and equality and that, in such light, both notions are substantially a matter of mediation. Moreover, the knowledge itself in this relation proves simultaneously to be self-discovery, i.e. self-reflection, because it always asks about its own position and status – and through this twofold process it is established as *emancipated knowledge* (Hewlett, 2000). Furthermore, this process of permeation of the highest theory and the highest practice is directly opposed to the imperialist, globalist and neocolonial discourse in which the notions of freedom and equality are either completely absent and continue to persecute in a haunting manner⁴, or appear as an empty place which can be arbitrarily filled in with any content, because there is no feedback to knowledge and self-reflection. In other words, *the imperialist discourse* can actually never be an emancipatory discourse because *it never refers to the relation of the knowledge, freedom and equality*. Namely, freedom is either thought freely – and as such it is the basis of free action – or it is not thought at all, just as the knowledge of equality already implies the position of equality, the *being-in-equality*. The consequence deriving from this fact is that in different forms of imperialist discourses – and even most in neoliberalism as its *par excellence* example – the very status of thinking is in question, having in mind the absence of the critical *ergo* self-reflexive attitude. Namely, every speech that, like liberal capitalism, promotes unfree humanity – the humanity of the chosen ones and never the humanity of all – is structurally shaped as an opinion and

³ Marx's special importance lies in the fact that his concept meant *the emergence of philosophy in the world*, i.e. the construction of *philosophy as the politics of emancipation*. In their own respective ways, both Badiou and Rancière attempted to take philosophy out of its university exclusivity and to reinstate the idea of its authentic engagement, while Badiou further understood the necessity of the *system re-establishment*.

⁴ In that light, it was exactly during the absolutization of capitalism as neoliberalism that the discourse "Marx is dead" became spread, the discourse which *per definitionem* had an ideological character. Therefore Derrida properly pays attention to the fact that nowadays the greatest fear is among non-Marxists who did renounce Marx's relevant philosophical legacy (Derrida, 2006).

as a typical *Weltanschauung*. Therefore it is not in the least unusual or accidental that this difference is the association to the original Socratic-Platonic debate and basic differentiation between knowledge and sophism.

In that light, it is necessary to take into account that it is Badiou's philosophy – as the only modern philosophical system *per se* – after the ancient tradition, German idealism, Marx and the critical theory of the society – that re-establishes the connection between politics and philosophy, politics and theory, politics and logics, turning attention to the fact that politics as a matter of opinion is always the work of the political opinion and *vice versa*. The basics of the *politics of emancipation* and its fundamental difference in relation to the politics of power as the politics of force are contained in the fact that the politics of emancipation is always a matter of opinion, i.e. critical reflection of the existing, of the specific political-philosophical logic, while the politics of force *per definitionem* represents the defense of *status quo*. The unquestionability of *status quo*, and the dogmatism deriving from it, refers to the attitude of opinion and not the attitude of knowledge – and such opinion is opposed by uncompromising thinking, i.e. the reflection that as self-reflection itself cannot make compromises.

The neoliberal imperialist discourse, through the constellation of international relations at the end of the 20th century and the beginning of the 21st century – as a paradigmatic example of the politics of force – also brought along the claim to totality, i.e. to the general validity at all costs and the expansion into all spheres of life and action. Moreover, the totalitarian and totalizing character of neoliberalism structurally and substantially reduced all potentials of resistance so the so-called “politics of emancipation” frequently appeared as its integral part.⁵ Namely, in its own attempt of universalization, i.e. globalization, the politics of force already had to take into account, incorporate and absorb, to a relevant extent, all the imaginable alternatives, every otherness that could be imagined. Namely, in this very respect, it was the most effective for the politics of force to usurp the name of the politics of emancipation and, as such, to actually achieve its absolutizing matrix. That is how the global imperialist politics turned in advance every politics of emancipation into its own politics while, simultaneously, the imperialist opinion dissolved the critical thinking and every spark of true resistance was – almost completely Foucaultian – controlled and punished in the almost perfect Panopticum.

2. Rebellion and the democratic state

After the publication of Badiou's work *The Rebirth of History; Times of Riots and Uprisings* and, previously, on the other side of the political spectre Kagan's *The Return of History and the End of Dreams* (Kagan, 2009) – when even American conservatives⁶ realized that Fukuyama's ideological dream had completely collapsed – *throughout the West*

⁵ This is the aspect in which the series of anti-globalist and alter-globalist discourses, intentionally or not, experienced the fate of carnivals which it advocated at times as a potential form of resistance (Hardt & Negri, 2000).

⁶ Badiou explains that from 1980s onwards practically the entire West became reactionary and neo-conservative, whereas this phenomenon should be notionally distinguished from the determination of the theories of classical conservatism (Badiou, 2005).

it became cleared that the existing capitalist reality did not necessarily represent the last stage in the political-social development and the final stage in the humanity realization process. Hesel emphasizes that, although in this situation it is not completely clear who governs and makes decisions – because mutual connection and conditionality are exceptionally large – but he concludes that the world, first of all Europe, must snap out of the state of indifference where the man stops being the man because he loses the ability to rebel, i.e. the general ability to move against, insisting that *putting resistance means creating something new* (Hesel, 2011).

However, in Badiou's theory, i.e. egalitarian and emancipatory politics, *equality* is not a goal to be achieved but rather a starting axiom because "equality does not originate from the society at all... but from the regime of statements and decisions... in that respect, it is the *principle of every politics of emancipation*" (Badiou, 2006). On the other hand, although Badiou correctly finds that equality should be understood as a starting point and that, consequently, only on the basis of such starting point resistance and rebellion are constituted, it is also necessary to consider Marx's thought that in the man's feeling of his own value is yet to be awakened, i.e. of freedom, and that is the feeling that disappeared from the world with ancient Greeks – as well as that only from that feeling the true community, or *democratic state*, can be created. Namely, that means the following: *equality appears as the starting point when previously the feeling of freedom is awakened* as self-reflection, i.e. as the Aristotelian connection between *zoon politikon* and *zoon logon echon*, and these are the conditions of the possibility not only of authentic resistance and rebellion, but, much more relevantly, the conditions for establishing a *truly democratic state*.⁷

Such democratic state is opposed to the neoliberal parliamentary democracy, in Badiouian language "*capitalo-parliamentarism*" which, at best, is indifferent towards the *questions of justice and freedom* – and in practice it most frequently turns out to be the established order of oligarchic-plutocratic rule. Certainly, for Marx, democracy is always more than the democratic state because it is the essence of the political in terms of surpassing the legal form (Springborg, 1984, pp. 537-556) since the *entire human existence* is in question (*Critique of Hegel's Philosophy of Right*). Furthermore, this is way of articulating how *true democracy (wahre Demokratie)* is the question of both the state and the society which, in the final instance, are neither opposed nor divided *because the state is no longer something external in relation to the people*. Both notions are encountered in the notion of community, or *collectivity* that promotes *individuality, creation*, as well as the *normative horizon of being and acting*. By defending the idea of the *people sovereignty* in this manner – the idea rejected by Hegel at the end of his *Philosophy of Right* as founded on the "wild" idea of "the people" – Marx, alluding to Hamlet, writes: "Sovereignty of the monarch or of the people, this is the question" (Marx, 1975, p. 86).

In that light – again, unlike Hegel, who considers the state as the condition for the family and the civil society – Marx emphasizes exactly the opposite: "The fact is that the state derives from the community of human beings that exist as members of the family and as members of the civil society" (Marx, 1975, p. 63). In addition, all the emphasized elements together reveal the true meaning of Marx's famous syntagma that it is "self-evident

⁷ In this light, Marx's theory differs from opposing democracy and the state insisted upon by Absensour, the roots of which go back to Lefebvre reinterpretation (Absensour, 1997).

that all forms of the state have democracy as their truth and, for that reason, they are untruthful to an extent to which they are not democracies” (Marx, 1975, p. 89).

Namely, on the other side of “capitalo-parliamentarism”, true democracy corresponds, i.e. remains in junction with the ancient legacy because it deals with the questions of fundamental values (Marx, 1947, p. 87). In Marx’s work, Aristotelian theory about good life, self-realization, rational dialogue and happiness seen as *eudaimonia* take an important place as the understanding of the intertwinement of theory and practice, as well as the opinion of the majority (*Economic and Philosophic Manuscripts*). In that respect, when speaking of *true democracy* it mostly refers to the *normative principle of the entire social life*, to the special *bond of ethical, political and philosophical moments* which simultaneously and primarily refers to the original *meaning of democracy as the rule of people* – as the politics of the people directly deciding about all important matters encountered by a political community. Furthermore, direct expression of the people’s will is in relation to the living word that is always already interested in the matters of truth and justice. In addition, both Marx and Badiou understand and articulate very well that ancient Greeks are the most meritorious for the invention of politics as a mental activity and democracy as the most appropriate form that suits such mental activity.⁸

At the same time, this is how democracy promotes the position of *equality* (Ranci ere, 2005) – without which it is actually impossible to pose questions of truth and justice – and it appears as the potential for the *realization of social-historical freedom*. Of course, judging by it all, no one was persistent than Castoriadis in insisting on the fundamental relation between *autonomy and democracy* (Castoriadis, 1999), revealing all auto-reflexive and practical dimensions of this relation. The autonomous political community establishes its own norms and thus establishes itself, demonstrating the potential of its own universalization, where the process of the emergence of the politics of truth, the politics of the people and the politics of the mind – three moments of true democracy – proves to be the same process. These are, at the same time, *modern basics of political ontology* that emerges tracing Marx and Badiou – the spheres of events i.e. acting being a specific theory as well – which in turn bears witness to the *essential intertwinement of philosophy and politics*.

In light of the above-mentioned, rebellion and resistance are autonomous processes if they establish the politics of emancipation *via* the politics of the people. The right to rebellion, both for Marx and Badiou, is a completely legitimate right of the people if the conditions have not been fulfilled for the autonomous political expression and action, but it must be guided by the emancipatory opinion and practice. According to Marx, *democracy means the self-determination of the people to an extent to which the state, the Constitution and laws correspond to such self-establishment* (because democracy is the “resolved mystery of all constitutions”), *so we may speak of the democratic state and/or the rule of the people*. That is the meaning of the concept that in true democracy, the civil society is a political society because democracy is both the content and form and – in contrast to Hegel’s opinion – the formal principle equivalent to the material principle is contained in it (*Critique of Hegel’s Philosophy of Right*). Finally, and first of all, Marx articulates the

⁸ Naturally, Badiou also asserts that ancient philosophy, through Socratic-Platonic dialogue, was the first to indicate the ambiguous nature of democracy, i.e. the possible directions of its distortions, which actually occurred in modern capitalism (Badiou, 2005, pp.10-18).

politics of emancipation explicitly through his attitude that *democracy is the truth of all state forms* and that, consequently, states are false to an extent to which they are not true democracies. As a result, democracy turns out to be *the constituting power*, but as such it is structurally and insurmountably different from the politics of power *via* the politics of force. Moreover, under *true democracy (wahre Demokratie)* Marx refers primarily to the truth *towards democracy* in the very terms of subsequently developed Badiou's notion of *fidelity* towards an event. More precisely, it is the same framework in which the truth, for Badiou, is the "real process of a fidelity to an event" (Badiou, 2001, 42).

In that respect, it should be taken into account that, both for Marx and Badiou, the authentic resistance and rebellion are immanent moments of self-establishment, i.e. that they directly oppose all *modern neoliberal practices of exporting democracy* because *true democracy is not something that can come from outside exactly because it derives from the self-reflection of freedom, equality and justice, i.e. it represents the vivid expression of the politics of emancipation*. Equally, democracy is never the finished matter but it refers to the social-historical process in which humanity realizes itself in a mindful manner because it understands that the political community relies on the freedom of all. The entire concept of establishing freedom and equality in the form of true democracy, however, cannot be realized *without knowledge about it*, i.e. just as freedom already assumes self-reflection, self-referentiality and equality attaining the position of equality, true democracy simultaneously marks the theoretical-cognitive and ontological moment as well because reality is not the same as existence, i.e. *the knowledge of truth cannot be attained from experience, but from the position of the knowledge of the being*. Badiou's conclusion is that leaving neoliberalism means stepping out from the nihilistic image of Nietzsche's "last man" and *the return of the heroic figure in a new style*, as a way of describing that any true resistance constitutes making a fissure – and this activity begins with the critical *engagement through which the politics of emancipation is shaped*.

3. Excuse: war against Serbia and politics of emancipation

First of all, it should be taken into account that the place of philosophy in Marx's entire work – in the interpretation ranging from Antonio Gramsci to Mihailo Marković (Lozano, 2013, pp. 231-236)⁹ – most importantly appears as the *philosophy of praxis*. As a matter of fact, in our case, it is from the *philosophy of praxis*, understood by Marković as the matter of the *transformation* of the world¹⁰ that *Serbian emancipatory paradigm* originated that proved to be theoretically and practically crucial for Serbia *in the war of the West against it*. Even more precisely, from Marković's theory of communication and dialectic meaning the concept of humanism derived as a connection between *modern critical theory of communication* and *praxis* i.e. as the most pronounced indicator of the immanent intertwining of *true philosophy* and *true politics*. There is no dilemma that this moment is also connected with Gramsci's insistence on philosophy being the organization of categories of opinions in a given culture and, *ergo*, much more than a mere academic

⁹ Lozano explains that, according to this, Gramsci's and Marković's respective communication theories differ from Lukács's ontology of social being, Fromm's new humanism, Althusser's "theory of theoretical practice", Kosik's dialectics of the concrete, the critical theory of Horkheimer and Adorno, as well as from Lefebvre's meta-philosophy.

¹⁰ Marx's idea is also articulated in detail in Vazquez's philosophy of practice (Vazquez, 2003).

discipline (Gramsci, 2011, pp. 39-46). In that respect, *Serbian resistance to the aggression of the West* was integral part of universal beliefs of *structural-emancipatory* character and implying the following: criticism of *status quo*, *historical understanding* and humanism as fundamental determinations of philosophy of *praxis*, so this is an exemplary illustration of the intertwinement of the society, culture and politics. Moreover, we may say that it is a single thread in which, starting from Marx's idea of the emancipatory project, and the criticism and relation between *knowledge* and *practice*, Serbian philosophy of *praxis* further develops and attains its most vivid form in the modern-day resistance to the occupying forces, with the entire culture of one nation standing behind it.

While in the preface to the second edition of *Reexaminations*, Marković notes that the USA and NATO began a series of wars of aggression which were first justified by the violation of human rights and "humanitarian catastrophes", and since the world was in a deep economic, social and moral crisis at the turn of the millennium, he concludes that there was also a great dimension of the tragedy of Serbian resistance. Namely, "the tragedy of such resistance was in the fact that we defended *ethical and democratic principles* of the world that had already been rejected..." (Marković, 2004, p. 6). However, it goes without saying that the question was not only ethical and political but also, or, first and foremost, the question of *rationality per se* i.e. the question of defending elementary *sense* and that is why it is not in the least unusual that this is the very point of agreement between two Serbian philosophers – Marković, on one, and Đurić, on the other side.

When almost two decades ago Mihailo Đurić wrote that

"we must, therefore, understand seriously that the Serbian people today are standing to defend Europe because they have stood up to defend the *logos*, because it strives for the *dialogue* and *discursive debate*, because it quotes the right of every man and every nation to accept only what is *reasonably substantiated*, on what is based on the reasons freely offered and considered, on what derives from the internal necessity of the very subject of dispute" (Đurić, 2003, p. 23)

– once again the key place of *modern Serbian politics of emancipation* which began in the principled resistance to neoliberal aggressive politics of the West in the 1990s. Namely, since it transpired that Serbs were the ones that remained to defend the *logos*, sense and the politics of truth, or on the ramparts of practically whole Europe in yet another historically decisive period. Furthermore, this happened in a situation where political, military, economic and social neoliberalism began, practically with no exception, to dominate the Old Continent – through the two-decade project of creating the trans-Atlantic community of the USA and the EU – while the final result being *complete subordination of Europe to the US politics*. What should be particularly considered is how Serbs became the most inappropriate living witness of, in Baudrillardian language, an almost "perfect crime", because at the very moment *when the war was declared against Serbia* – written about in a critical and reflected manner by Badiou, who points out that "this decision was all but democratic" (Badiou, 2006, p. 68)¹¹

¹¹ Badiou articulates in detail the process of criminalization of the enemy which was the basis of anti-Serbian propaganda and turns attention to the fact that individual European countries did not want it to be publicly known that they were in war against Serbia, i.e. the attempt was made to hide the aggressor.

– a watershed event occurred, i.e. *the process of the essential divergence began and, in the end, of total schism between Western interests and Western values.*

Standing up against NATO's politics of force by using exactly the instruments and weapons of the politics of emancipation, the Federal Republic of Yugoslavia, at that historic moment, reflected the very best Western traditions of justice, freedom, equality and, at the same time, it was also the most vivid expression of Serbian century-long traditions of struggle for freedom – it became clear, according to Dobrica Ćosić, “that self-awareness and national dignity are strong among the people; that the tradition of opposing the foreigner and of defiance to force is still strong among the Serbian people” (Ćosić, 2011, p. 39). In its resistance to the international politics of Western powers which wanted to establish absolute dominance, Serbia was, therefore, against modern-day colonialism, against globalization as enslaving and destruction, against the loss of its own national identity, against forgetting history, against Albanian separatism in Kosovo and Metohija, Hungarian separatism in Vojvodina and Montenegrin separatism in Montenegro – and against the Western NATO Alliance.

Such attitude in the specific world-history situation has proved to be guided exactly by the basic *logon didonai* which is always in significant junction with freedom and autonomy and is significantly established as self-legislation and self-proclamation. It is not less relevant and in not in the least unusual that in the 21st century, at the turn of the epochs, there is increasing theoretical and practical understanding that NATO bombing campaign against Serbia, being contrary to the UN Charter, was the turning point for full establishment of so-called “liberal democracy” as false democracy, i.e. for the foundation of the Western war after the Cold War and thus, the transition towards the time of domination of political force and so-called humanitarian interventions. Moreover, on the basis of everything articulated above – particularly on the foundations of the relation between the politics of truth and mental activity, or the very relationship between philosophy and politics – it consequently becomes transparent that *only on the basis of self-reflection, and then public discursive admission of truth about the war against Serbs can European and, en général, Western logos be self-constituted again* – because this is *sine qua non* the condition of the possibility of its return to itself. Through such articulation and action, the perspectives are re-established for beginning the *process of creating modern philosophy as politics of emancipation.*

The integral part of this unique process will definitely be the recurrent *diken didonai* opposed to all the previously committed injustices which, naturally and logically, should be followed by the recovery of true democracy as *the rule of the people for the people.*

REFERENCES / ЛИТЕРАТУРА

- Absensour, M. (1997). *Democracy against the State*. Paris: PUF [In French]
- Badiou, A. (2001). *Ethics*. New York: Verso
- Badiou, A. (2005). *The Century*. Paris: Editions du Seuil [In French]
- Badiou, A. (2006). *Polemics*. New York: Verso.
- Ćosić, D. (2011). In *A Foreign Century*. Beograd: Službeni glasnik [In Serbian]
- Đurić, M. (2003). *Serbia and Europe*. Beograd: BIGZ [In Serbian]
- Derrida, J. (2006). *Spectres of Marx*. New York: Routledge.
- Giddens, A. (1994). *Beyond Left and Right*. Stanford: Stanford University Press.
- Gramsci, A. (2011). *Prison Notebooks*. New York: CUP.
- Hardt, M. & Negri, A. (2000). *A. Empire*. Cambridge: HUP.
- Hessel, S. (2011). *Rise up!* Beograd: VBZ [In Serbian]
- Hewlett, N. (2000). *Badiou, Balibar and Ranciere – Re-thinking Emancipation*. New York: Continuum.
- Kagan, R. (2009). *The Return of History and The End of Dreams*. New York: Vintage Books.
- Castoriadis, C. (1999). *The Rise of Insignificance*. Čačak: Gradac [In Serbian]
- Koljević, B. (2013). The Birth of Contemporary Critical European Discourses of the XXI Century. In: M. Igrutinović & A. Gajić (eds.) *Crisis of European Union (37 – 46)*. Beograd: Institut za evropske studije [In Serbian]
- Lozano, G. V. (2013). What is Philosophy?. *Signos Filosóficos*, vol. XV, núm. 29, enero-junio, 231-236 [In Spanish]
- Marković, M. (2004). *Reexaminations*. Beograd: Gutenbergova galaksija [In Serbian]
- Marx, K. (1947). *Capital I*. Beograd: Kultura [In Serbian]
- Marx, K. (1970). *Critique of Hegel's "Philosophy of Right"*. Cambridge: CUP
- Marx, K. (1975). *Early Writings*. London: Penguin.
- Ranciere, J. (2005). *Hatred of Democracy*. Paris: La Fabrique [In French]
- Springborg, P. (1984). Karl Marx on Democracy, Participation, Voting and Equality. *Political Theory*, Vol. 12, No. 4. 122-137.
- Vazquez, A. S. (2003). *Philosophy of Praxis*. Mexico City: Siglo XXI Editores [In Spanish]