



# ФИЛОЗОФИЈА КРИЗЕ И ОТПОРА

МИСАО И ДЕЛО  
ЉУБОМИРА ТАДИЋА

УРЕДНИЦИ

МАРИНКО ЛОЛИЋ | СЛОБОДАН АНТОНИЋ | ЈОВО БАКИЋ

ИФ

Зборници

ФИЛОЗОФИЈА КРИЗЕ И ОТПОРА  
МИСАО И ДЕЛО ЉУБОМИРА ТАДИЋА

---

ЕДИЦИЈА

Зборници

УРЕДНИЦА ЕДИЦИЈЕ

Др Наталија Мићуновић

УРЕДНИЦИ

Др Маринко Лолић

Проф. др Слободан Антонић

Проф. др Јово Бакић

ИЗДАВАЧИ

Институт друштвених наука

Српска академија наука и уметности

Универзитет у Београду, Филозофски факултет, Одељење за социологију

Српско социолошко друштво

ЗА ИЗДАВАЧЕ

Др Горан Башић

Академик Владимир Костић

Проф. др Мина Петровић

Проф. др Јасмина Петровић

РЕЦЕНЗЕНТИ

Проф. др Александар Молнар

Проф. др Бранислав Стевановић

Др Наталија Мићуновић

Др Невен Цветићанин

ISBN 978-86-7093-219-7

зборници

**ФИЛОЗОФИЈА**  
**КРИЗЕ И ОТПОРА**  
МИСАО И ДЕЛО  
ЉУБОМИРА ТАДИЋА



Институт друштвених наука, Београд, 2019



# Садржај

6

Marinko Lolić  
Umesto uvoda

---

## ФИЛОЗОФИЈА ПРАВА

12

Dragoljub Mićunović  
Ljubomir Tadić i javna upotreba uma

24

Данило Н. Баста  
Полемика поводом Келзена између  
Радомира Д. Лукића и Љубомира  
Тадића (1963):

контекст, ток, аргументација, исход, значај

62

Богољуб Шијаковић  
Просветитељство и природно право у  
филозофији права Љубомира Тадића

82

Јасминка Хасанбеговић  
Допринос Љубомира Тадића српској  
реторичкој теорији

96

Todor Kuljić  
Idejno opredeljenje i politički angažman  
Ljubomira Tadića: između sklada i napetosti

114

Čedomir Ćupić  
Tadićeva odbrana ljudskog dostojanstva

130

Славиша Орловић  
Природно право  
и људско достојанство у делима  
Љубомира Тадића

146

Љубиша Митровић  
Љубомир Тадић о прометејском праву на  
побуну као основном људском праву  
(Маргиналије о доприносу Љубомира Тадића  
савременој политичкој филозофији отпора и  
социологији политике)

---

## ФИЛОЗОФИЈА ПОЛИТИКЕ

164

Драган Симеуновић  
Допринос Љубомира Тадића  
науци о политици

192

Јовица Тркуља  
Запажања о науци о политици  
и јавном деловању Љубомира Тадића

222

Vukašin Pavlović  
Filozofske osnove političke  
sociologije u delu Ljubomira Tadića

238

Marinko Lolić  
Razmatranje odnosa vladar-filozofija u  
polemičkom diskursu Ljubomira Tadića i  
Milana Kangrgre

262

Александар Прњат  
Љубомир Тадић о јавности

---

## ДРУШТВЕНА КРИТИКА И ПРОБЛЕМИ ЕГЗИСТЕНЦИЈЕ

280

Будимир Кошутић  
О једној реткој теоријској доследности

304

Zoran Vidojević  
Ljubomir Tadić – uzor teorijske misli  
uspravnog držanja

324

Trivo Inđić  
Tadićev nauk o demokratiji:  
istovetnost socijalizma  
i demokratije, slobode i jednakosti

346

Ивана Дамњановић  
Техника и моћ:  
Тадићева рецепција критичке мисли о техници

362

Jovan Babić  
Tajna smrti

374

Зоран Кинђић  
Тадићево разматрање проблема смрти

395

Фото прилози

## Umesto uvoda

■ Akademik Ljubomir Tadić spada, nesumnjivo, u red velikana srpske i jugoslovenske političke i filozofske misli, čije je izuzetno vredno filozofsko delo nastalo u složenom istorijskom, političkom i kulturnom kontekstu. Tadić je jedan od najpoznatijih pripadnika generacije jugoslovenskih intelektualaca koji su svojim filozofskim idejama i intelektualnim angažmanom bitno uticali na izgradnju naše filozofske scene u drugoj polovini XX veka i u jednom trenutku učinili je delom savremene evropske filozofske kulture. Stoga nam se čini da je neophodno temeljno razmotriti ključne filozofske ideje ovog autora, koje su od presudne važnosti za stvaranje naše savremene filozofske kritičke kulture, za koju se ovaj filozof i angažovani intelektualac u svom javnom delovanju svesrdno zalagao.

U svom značajnom i raznovrsnom filozofskom opusu Tadić se bavio ključnim problemima svoga vremena, političkom i pravnom dimenzijom komunističkog poretka i fundamentalnim pitanjima moderne filozofije prava i političke teorije, o čemu svedoče njegove rasprave *Poredak i sloboda* (1967) i *Tradicija i revolucija* (1972), napisane u periodu autorove teorijske zrelosti. U ovim studijama Tadić razmatra filozofske, pravne, političke i sociološke aspekte prava u sklopu filozofskog razmatranja istorijskog razvoja društva. Nastojeći da u svojim studijama ukaže na napetosti koje postoje između konzervativizma (kako liberalnog, tako i etatističkog), te liberterstva u njegovim različitim istorijskim vidovima (od pariske komune do studentske pobune 68. godine), Tadićeva filozofska misao deluje i danas podsticajno u razumevanju aktuelnih društvenih i političkih kretanja.

Značaj Tadićevih filozofskih i socioloških istraživanja totalitarizma i autoritarnosti jeste u tome što on kritikuje svaki oblik autoritarne vlasti, ali isto tako odbacuje i glorifikovanje formalne slobode, koja ne uključuje uvažavanje jednakosti i pravde. U svojoj kritici liberalizma ukazivao je na odsustvo supstancijalne slobode, dok je etatizmu zamerio nedostatak individualnih sloboda i nadređivanje poretka kao takvog slobodi pojedinih članova društva. Tadić je smatrao da sistem koji se poziva na emancipatorske ideale mora uvažavati pravilo da je sloboda uvek sloboda onog drugog, odnosno onog koji misli drugačije.

Kao izraziti politički mislilac, kakvih je u našoj istoriji bilo malo, Tadić je celokupni razvoj evropske političke filozofije izložio u svojoj knjizi *Nauka o politici*, gde je demonstrirao svoj otrežnjujući kritički i realistički pristup u razumevanju antičke i moderne političke filozofije i političke prakse. U svom *opusu magnumu*, Tadić je nastojao da savremenu politiku promišlja sa stanovišta klasičnog učenja o politici, tj. u duhu aristotelovske etikopolitike i moderne kritičke nauke o politici sa emancipatorskom svrhom (Marks). „Zato je čitava njegova rasprava koncipirana kao veliko osporavanje, u savremenoj političkoj nauci, uobičajenog sužavanja politike na profesionalnu delatnost zvaničnika i normalno funkcionisanje političkog sistema. Takvo shvatanje i takva praksa politike vode, prema Tadiću, radikalnom redukcionizmu političkog polja i aktuelnoj depolitizaciji građana i dominaciji partijske ili državne birokratije u društvu.“

Nasuprot tehnokratskom razumevanju politike, pisac *Nauke o politici* zagovara sistematsko promišljanje slobode, slobode koja omogućava ispunjavanje stvaralačkih ljudskih potencijala ništa manje nego ideala ljudske društvenosti. Umnost, na koju Tadić poziva, kao na merilo slobode nije, naravno, instrumentalna racionalnost moći već obuhvatna teorija oslobođenja i ljudske emancipacije u smislu Marksovog imperativa; „da se ukinu svi uslovi u kojima je čovek porobljeno i uniženo biće.“

Kao mislilac demokratije i slobode, Tadić je u svojoj kritičkoj analizi moderne političke filozofije pristupio iz sasvim osobene perspektive. U svojim razmatranjima velikih filozofskih sistema, Tadić pokazuje da njega politika u smislu sistema zanima samo kao poredak slobode (*ordo libertatis*), koji on hegelovski shvata kao stalno razobličavanje svih oblika porobljavanja i zavisnosti s obzirom na ideale dobrog ljudskog života u skladu sa načelima ljudskog dostojanstva i



umne ljudske zajednice. Savremena politikologija i politička sociologija, koja sve više pokazuje tendenciju napuštanja klasične političke težnje za ljudskim samoostvarivanjem, jeste stoga za Tadića ili apologetska nauka poretka ili sofisticirani oblik ciničnog prihvatanja neslobode i nejednakosti. U tom smislu treba shvatiti Tadićevo ođavanje punog priznanja postignućima političkog liberalizma, ali i njegovo rezolutno odbijanje Fukujamine teze da uspon savremene neo-liberalne političke doktrine treba razumeti kao konačno ostvarenje ideala političke zajednice, kraj razvoja i kraj istorije.

Za Tadićevo razumevanje politike moglo bi se reći da ono predstavlja pokušaj sinteze ideala slobode i pravde sa jednakošću, kojima se uspostavlja kontinuitet između klasične antičke filozofije polisa, kao zajednice slobodnih građana, renesansnog humanističkog ideala ljudskog života, prosvetiteljskog zahteva da se slobodno koristimo prirodnim umom, te marksističkog demaskiranja istorijske kontingencije, koja se predstavlja kao objektivna nužnost i racionalnost. Ni posle poraza autoritarnog socijalizma i trijumfalističkog nastupa liberalne demokratije Tadić nije zapao u cinizam realne politike, ali ni u benjaminovsku melanholiju izgubljenih iluzija. Po mišljenju, relevantnih istraživača njegovog filozofskog dela ostao je čvrst u svom uverenju u to da je ideja pravednog društva privremeno potonula, jer je bila kontaminirana novim oblicima modernog despotizma, ali ne i konačno opovrgnuta i skinuta s dnevnog reda istorije.

Tadić je pripadao grupi savremenih mislilaca politike koji su smatrali da se sloboda, osim ironično, nikada neće moći izvesti iz pojma privatne svojine, slobodnog preduzetništva i slobodne konkurencije, a to što nema vidljive ekonomske eksploatacije, ne znači da nema ugnjetavanja i da je svaki oblik zavisnosti u društvu ukinut.

Budućnost savremene demokratije Tadić je sagledavao iz perspektive razvoja ključnih institucija modernog građanskog društva: pravne države, legitimiteta vlasti i uloge demokratske javnosti. Polazeći u svom razmatranju od analize stepena razvoja demokratske političke kulture kao kriterijuma, Tadić je procenjivao nivo razvoja kritičke svesti i snagu građana da obezbede i da učine političku delatnost transparentnom i da u javnoj sferi prozru različite oblike arkanske politike. Stoga je često isticao da je stepen razvoja slobodne javnosti osnovni pokazatelj nivoa građanske političke zrelosti i dostignutog obima slobode građana jednog društva.

Značaj filozofske delatnosti Ljubomira Tadića, kao i cele njegove generacije jugoslovenskih filozofa, trebalo bi sagledavati u složenom istorijskom i filozofskoevolutivnom kontekstu, čemu u dosadašnjim istraživanjima njegovih filozofskih ideja nije posvećivana dovoljna pažnja. Zbog nedovoljno osvetljenog istorijskog, teorijskog i ideološkog konteksta u kojem je nastajalo i doživljavalo svoje mene filozofsko delo ovog autora, još uvek nije data relevantna kritička ocena njegovih filozofskih ideja i ispitan njihov značaj za razvoj naše filozofije u drugoj polovini XX i prvim decenijama XXI veka. U celokupnom sagledavanju intelektualne delatnosti ovog filozofa ne sme se zaboraviti njegov doprinos, koji je on, zajedno sa ostalim članovima beogradske *praxis*-grupe, dao u pokretanju procesa deideologizacije naše filozofske misli i, naročito, njegovo zalaganje za formiranje i razvijanje demokratskih institucija u našem društvu i kulturi, a pre svega demokratske političke javnosti.

Zbornik *Filozofija krize i otpora: Misao i delo Ljubomira Tadića* sadrži izlaganja s istoimenog naučnog skupa, koji je održan 2. i 3. juna 2017. godine u Institutu društvenih nauka u Beogradu. Organizator ovog naučnog skupa bio je Institut društvenih nauka u Beogradu, a saorganizatori bili su SANU, Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu – Odeljenje za sociologiju i Srpsko sociološko društvo.

Marinko Lolić



# Филозофија права



*На излеђу:*  
Драгољуб Миђуновић,  
Загорка Голубовић,  
Здравко Кучинар,  
Војислав Стојановић,  
Данило Удовички,  
Михаило Марковић,  
Никола Рот,  
Светозар Стојановић,  
Љубомир Тадић  
и Небојша Попов  
(у доњем реду)

(извор: *Contra fatum* : [slučaj grupe profesora  
Filozofskog fakulteta u Beogradu : 1968-1988] /  
Nebojša Popov. - Beograd : Mladost, 1989. str. 33)

**DRAGOLJUB MIĆUNOVIĆ**

Univerzitet u Beogradu

Filozofski fakultet

---

## Ljubomir Tadić i javna upotreba uma

---

U radu nastojim da dam pregled najznačajnijih doprinosa Ljubomira Tadića 'javnoj upotrebi uma'. Prolazeći kroz njegovu bogatu biografiju i bibliografiju, dolazim do zaključka da je Ljubomir Tadić dao neizmeran doprinos našoj nauci o praktičnoj i pravnoj filozofiji i našoj zajedničkoj istoriji.

*Ključne reči:* praktična filozofija, otpor, javnost, internacionalizam.

■ Prošlo je dosta vremena otkako je profesor Ljubomir Tadić otišao od nas, mada je zbog duge bolesti još neko vreme bio tu. Međutim, tek danas počinje da izranja ona praznina koju on ostavlja iza sebe. Solon je govorio da se o sreći jednog čoveka može govoriti tek kad se u njegovu životnu istoriju uključi i smrt. Nije bio u pravu – ili tačnije – bio je samo delimično u pravu. U dugom životu sreća ima više slojeva, koji se različito doživljavaju i preživljavaju, ali s vremenom, u izvesnom smislu, u to se uključuje i ono što čovek ostavlja iza sebe. U to srećno nasleđe obično spadaju, pored dostojnog potomstva, i naučna i umetnička dela trajne vrednosti i *istorijsko* činjenje, u datim prilikama, za *opšte dobro*. Vremena u kojima je Tadić živeo bila su burna. Istorija se često kolebala u kom će pravcu krenuti. Svakome je nudila da napravi biografiju, ako bi za to imao hrabrosti i sreće.

Priroda ovog teksta podrazumeva i nekoliko biografskih podataka o životnom putu Ljubomira Tadića koji su verovatno imali uticaja na njegova uverenja i njegove odluke. Rođen je 1925. godine u selu Smriječno, kraj Plužina, u pivskoj oblasti Crne Gore. Rano je ostao bez roditelja. Stariji brat, gimnazijalac, levičar, bio mu je uzor i podrška u tom vremenu sazrevanja. Rat ga je zatekao kao gimnazijalca nikšičke gimnazije. Sledeći svog brata, koji je bio učesnik ustanka protiv okupatora, uključio se u antifašističku borbu i kasnije u KPJ. Tragično, pogrešnim odlukama partijskog rukovodstva Crne Gore u toku rata, kasnije (posthumno) odbačenim, Ljubo je ostao i bez svog brata uzora.

Dvadesetogodišnji Ljubomir Tadić dočekao je kraj rata sam, takoreći bez porodice. Pred njim su se ukazala dva životna puta: jedan

u vlasti, kao i za sve oslobodioce, ili drugi u obrazovanju i nauci, kao pozivu. Tadić je izabrao ovaj drugi put. Za godinu dana završio je preostala dva razreda gimnazije i upisao se na prava, koja je završio 1952. godine. Opet je bio pred izborom: novinarstvo ili nauka. Konkursio je i izabran za asistenta na novoosnovanom Pravnom fakultetu u Sarajevu. Prilježno je širio svoje obrazovanje, a studijski boravak u Parizu iskoristio je na najbolji način, pripremajući se za doktorat. Opet je mogao da bira neku lakšu, 'domaću' temu ili težu, aktuelnu i razmatranu u nauci na međunarodnom nivou. Izabrao je težu: *Filozofske osnove pravne teorije Hansa Kelzena [Kelsen]*. Potrebna je bila još jedna odluka: gde braniti doktorsku disertaciju, na domaćem, sarajevskom, Pravnom fakultetu ili u Ljubljani, gde je još uvek bilo profesora koji su bili učenici velikog austrijskog profesora Hansa Kelzena. Tadić je opet izabrao teži, ambiciozniji put, sjajno odbranivši disertaciju, koju je objavio kao knjigu, da bio je učinio dostupnom našoj široj naučnoj javnosti. Malo koga je iznenadilo kada ga je Naučno veće Pravnog fakulteta u Sarajevu izabralo za vanrednog profesora 1960. godine, „preskačući“ docentski staž. Postao je velika nada „podmlađivanja“ naše pravne nauke.

Kada je Vlada FNRJ odlučila 1962. godine da 'obnovi' Institut društvenih nauka i pretvori ga u veliku centralnu instituciju društvenih nauka, zamišljeno je da se iz svih krajeva Jugoslavije privuku novi kadrovi. Iz Sarajeva su pozvani profesori Andrija Krešić i Ljubomir Tadić i izabrani su za upravnike Odeljenja za filozofiju i Odeljenja za pravne i političke nauke Instituta društvenih nauka. Odlučujući se da se preseli iz Sarajeva u Beograd, Tadić još jednom bira nove izazove i neguje svoje naučne ambicije. Institut je živnuo, došlo je nekoliko novih, mladih ljudi, ali očekivanja da će iz svih republika doći mnogo poznatih naučnika nisu se ostvarila. Republičke vlade su očigledno nastojale da zadrže svoje kadrove. Planovi Instituta su nekako opstali, ali honorarnim angažovanjem kadrova sa Beogradskog univerziteta. U Institutu Tadić upoznaje niz honorarnih saradnika sa Beogradskog univerziteta, posebno sa Filozofskog fakulteta, i učestvuje u univerzitetskim naučnim debatama, postaje član Filozofskog i Sociološkog društva. Rado primljen i pozivan, brzo se integrisao u beogradsku intelektualnu i univerzitetsku sredinu. Nedostajao mu je jedino kontakt sa studentima i prilika da predaje.

Krajem pedesetih godina sociologija je dobila status univerzitetskog predmeta, potiskujući dotadašnji „istorijski materijalizam“.

Osnovano je Sociološko društvo Srbije i Jugoslovensko udruženje sociologa. Na Filozofskom fakultetu otvoreno je Odeljenje za filozofiju i sociologiju, sa posebnom Katedrom za sociologiju, koja je ubrzo postala odeljenje. Uveden je niz specijalnih socioloških disciplina, koje su zahtevale nastavnički kadar. U početku su tu potrebu u pojedinim oblastima pokrivali honorarni profesori sa Pravnog i Ekonomskog fakulteta. Premeštanjem Ljubomira Tadića u Beograd ukazala se sjajna prilika mladoj Katedri za sociologiju da dobije redovnog nastavnika. Dolaskom Tadića, Vojina Milića, Cvetka Kostića i nekoliko asistenata, uz postojeće honorarne profesore, Katedra za sociologiju je ojačala i postala Odeljenje za sociologiju Filozofskog fakulteta.

Filozofski fakultet te, 1965. godine već je bio duhovni i politički centar u kome su se svetska idejna strujanja osećala i gde su kritički vetrovi sve snažnije duvali. Ljubo Tadić je već bio zapaženo naučno i kritičarsko ime po brojnim člancima i osvrtima, ali uglavnom u sarajevskim časopisima. Bio je i član jedne potkomisije za prednacrt Ustava iz 1963. godine, za odeljke o pravima čoveka i građanina, ali ju je, nezadovoljan, napustio. U jednoj novoj sredini, koja je slobodnije negovala kritičke rasprave i bila otvorenija za nove svetske uticaje, Tadić je iskazivao svoj raskošni teorijski talenat i posebnu hrabrost. Kolarčev univerzitet, Dom omladine i mnoge druge javne tribine ugostile su sve istaknute naučnike i javne radnike koji su se odlučili na *javnu upotrebu uma*, kako bi rekao Kant. Nije bilo poznatijeg društveno angažovanog imena iz Zagreba, Ljubljane i drugih centara, a da se nije predstavilo na beogradskim javnim tribinama: Rudi Supek, Gajo Petrović, Danko Grlić, Milan Kangrga, Taras Kermauner, Veljko Rus, Branko Horvat, Igor Mandić, Spomenka Hribar, Ivan Kuvačić i mnogi drugi; uz brojne beogradske intelektualce, filozofe, sociologe, psihologe, pravnike ekonomiste, književnike... Za objektivno hermeneutičko čitanje vremena u kome se Ljubomir Tadić nadmetao u 'javnoj upotrebi uma' treba podsetiti na to da se sredinom šezdesetih godina šire pokreti i demonstracije protiv rata u Vijetnamu, prvo u Americi, a onda širom sveta, spontano niču pokreti bitnika, hipika, a zatim organizovaniji studentski pokreti. Na javnu scenu nastupaju pokreti za prava manjina, crnačkih i drugih, feministički pokreti i druge ugnjetavane grupe. Na ideološkom frontu aktiviraju se istaknuti filozofi i sociolozi Herbert Markuze [Marcuse], Erih From [Erich Fromm], Rajt Mils [Wright Mills] i mnogi drugi. Objavljuje se *Manifest Nove levice*. Sve to ima rezonancu i u Beogradu, posebno na Filozofskom



fakultetu, na koji dolazi Ljubomir Tadić. Takva intelektualna sredina bila je pravi izazov za mladog profesora Tadića.

Već poslednjih dana 1966. godine, Tadić se suočio sa političkim sukobima između režima i Filozofskog fakulteta. Naime, studenti Filozofskog fakulteta i Sindikat univerzitetskih nastavnika i saradnika, kao i Sindikat Instituta društvenih nauka, organizovali su protestni miting protiv rata u Vijetnamu, koji je policija brutalno napala, zatim je uhapsila 20 studenata i kaznila ih i na po mesec dana zatvora. Na Filozofskom fakultetu održan je miting protiv policijskog nasilja, na kome se i Tadić obratio studentima i solidarisao se sa njihovim protestom. Nekoliko meseci kasnije počela je partijska kampanja za proslavu 30 godina od dolaska Josipa Broza Tita na čelo Komunističke partije Jugoslavije. Tim povodom je na Filozofskom fakultetu održan 'otvoreni partijski sastanak', kome su mogli da prisustvuju, pored članova KPJ, i svi koji su zainteresovani. Posle uvodnih objašnjenja sekretara, za reč se prvi javio Ljubomir Tadić i izgovorio ono što se nije moglo čuti ni na jednom od hiljada održanih partijskih sastanaka širom zemlje posvećenih Titovom jubileju: „Krajnje bi vreme bilo da, posle nekoliko decenija, Josip Broz podnese izveštaj o svom radu Partiji na čijem je čelu, umesto proslava svojih brojnih jubileja i rođendana. A, uzgred budi rečeno, on je prvi put izabran za generalnog sekretara tek 1948. godine na 5. Kongresu.“ To je bilo za prisutne skoro šokantno. Mada je bilo dosta onih koji su slično mislili i u intimnim krugovima slično govorili, jer im je bilo dosta titovske idolatrije, niko se nije usudio na to da *javno* kaže. Ljubomir Tadić je bio prvi. To je bila demonstracija *javne upotrebe uma*. Sastanak je odmah završen i zapisnik je doživeo kafkijansku sudbinu: prosleđen je nadređenom partijskom organu, Gradskom komitetu, a ovi su ga prosledili dalje Centralnom komitetu Srbije, a oni dalje Centralnom komitetu Jugoslavije, ali ga niko nije smeo pokazati Titu. Tek dve godine kasnije, u toku političkog obračuna sa grupom profesora Filozofskog fakulteta i učesnicima studentske pobune 1968. godine, Titu su pokazali taj zapisnik.

U tom periodu, krajem šezdesetih godina, Tadić je objavio niz tekstova koji su bili vidljivo udaljeni od ideoloških predrasuda i na tra-gu slobodnih marksističkih mislilaca Ernsta Bloha [Ernst Bloch], Đer-đa Lukača [György Lukács], filozofa Frankfurtske škole, posebno Adorna i Habermasa, koji su u ranom Marksu nalazili inspiraciju za očuvanje liberalnih vrednosti. Pomenuću samo naslove nekih Tadiće-vih rasprava objavljenih u tom vremenu: *Revolucija i sloboda*; *Marks i*

*filozofija slobode; Prirodno pravo i socijalna utopija; Proletarijat i birokratija; Solidarnost i sloboda (o odnosu socijalizma i prava čoveka); Politika sile i društvena kritika; Inteligencija u socijalizmu; Arkanska praksa i strah odslobode; Inteligencija u socijalizmu.* U ovim tekstovima preovlađuje filozofsko i političko promišljanje slobode i kritičke javnosti u socijalističkom poretku i afirmacija univerzalnih ljudskih prava. Tadić se ubrzano udaljava od manira marksističke zvanične ortodoksije i uprošćenog i vulgarnog tumačenja Marksa i, poput navedenih filozofskih uzora, problematizuje Marksovo nasleđe. U prikazu Lenjinove polemike sa Rozom Luksemburg [Rosa Luxemburg], Tadić je, podsećajući na primedbe Roze Luksemburg Lenjinu, otvorio i pitanje uloge Partije u izgradnji novog društva.

Međutim, tek je knjiga *Poredak i sloboda* donela Tadiću zasluženu popularnost i lansirala ga u vrh intelektualne kritičke javnosti. Promocija ove knjige u prepunoj sali Kolarčevog univerziteta označena je kao značajan događaj i u široj, prvenstveno univerzitetskoj javnosti. U njoj je Ljubomir Tadić progovorio o mnogim gorućim problemima jugoslovenskog društva, pre svega deficitarnog u građanskim pravima i slobodama, sa jednim patosom, koji je plenio, naročito, mlađe čitaoce. Nestale su 'tabu teme', nestao je oprezni ezopovski jezik, kritički um se izražavao javno, direktno i hrabro o svemu što se ticalo društva i građana. Objavljena u ozbiljnom tiražu, ova knjiga je imala *prosvetiteljski* karakter u najboljem filozofskom i političkom kantovskom smislu. Slobodni *kritički duh* postajao je prepoznatljiv stil ove filozofske političke škole, koja se sve više otvarala za moderna strujanja u filozofiji. Kod filozofske, studentske javnosti 'praktična filozofija' postala je atraktivnija od analitičke filozofije i filozofije jezika, koje su bile u modi u tom vremenu i u svetu i kod nas, a približavala se bura, koja je naletela 1968. godine.

'Praktična filozofija' demonstrirala je svoju privlačnost u velikoj planetarnoj studentskoj pobuni. Bila je to pobuna protiv autoritarnosti, policijskog nasilja, ratova, birokratske ukočenosti, laži i manipulacija. Mlada generacija je otkrila preko 'praktične filozofije' da je mogući drukčiji život, bez laži i hipokrizije, bez represije, sa slobodom u izboru načina života, tolerantnom prema drukčijim ljudima i mišljenjima, solidarnom sa ugroženima. Društveno angažovani filozofi Bloh, Markuze, Adorno, Sartr, Habermas, Kolakovski i mnogi drugi bili su filozofske 'ikone' ovog pokreta. Ni jugoslovenski *praxis*-filozofi nisu izostajali. Na vest o tome da je policija u toku noći brutalno pretukla

studente u Studentskom gradu i da su studenti sledećeg jutra u ogromnom broju krenuli da predaju pismeni protest i demonstriraju pred sedištem Vlade, kao i da su studenti bili zaustavljeni kod podvožnjaka kordonima policije, jedan broj profesora sa raznih fakulteta došao je kod podvožnjaka. Studenti su dugo uveravali policijske i političke funkcionere da im omoguće miran prolaz. Stajao sam pored Tadića, kad su odjednom, iznenada, policajci krenuli sa isukanim pendrecima u juriš na mirne goloruke studente. Nastao je lom, na sve strane dim i suzavac, mnogi su oboreni na zemlju, gde su policajci nastavljali da ih tuku. Ljubomir Tadić spazio je kako trojica policajaca tuku studentkinju, koja vrišti, držeći se za banderu, pojurio je da je zaštiti i tom prilikom primio brojne udarce policijskim pendrekom. Iako povređen, posle ukazane lekarske pomoći, uveče je u dvorištu Filozofskog fakulteta govorio ogromnoj masi studenata.

Kada pritisci na Filozofski fakultet, sa zahtevom da se grupa od osam profesora sa Odeljenja za filozofiju i sociologiju ukloni sa Univerziteta, nisu urodili plodom, donet je novi Zakon o školstvu, kojim je uvedena odredba o *moralno-političkoj podobnosti nastavnika* i izabrano je 40 istaknutih naučnika iz čitave Jugoslavije, po pet za svakog od nasomoro. Svi referati su odbili kvalifikaciju o našoj 'nepodobnosti'.

Tadić je iskoristio ranije odobreni petomesečni studijski boravak u Nemačkoj da dovrši knjigu *Tradicija i revolucija*. Meni su već bili uzeli pasoš pa sam 'dežurao' u Beogradu. Delove rukopisa, kako ih je završavao na listovima školske sveske, slao mi je iz Nemačke ilegalno, preko prijatelja, koji su redovno putovali u Nemačku. Ja sam nosio daktilografkinji, ispravljao i nosio u štampariju Srpske književne zadruge, čiji je odlazeći upravnik još uvek bio Dobrica Ćosić. U takvoj žurbi, nalik šahovskom 'cajtnotu', uspela je da izađe jedna od najboljih Tadićevih knjiga. Tadić je filozofski problematizovao revoluciju, prosvetiteljstvo, reformaciju i političku romantiku, oslanjajući se na najbolje predstavnike evropskog političkog mišljenja. Ključna i prelomna tačka modernog evropskog mišljenja za Tadića je bila velika Francuska revolucija. „Ona je dovela u pitanje ono *staro*, koje je istovremeno sebe smatralo *dobrim* [...] ona je izazvala do tada neviđenu krizu svih autoriteta, izuzev autoriteta *uma*“, pisao je Tadić. Revoluciju je povezivao *sa napretkom*, sa progresivnim smerovima istorije, a tradiciju sa konzervativnim smerovima u političkom i društvenom životu. Ishodište *autoritarne svemoći* Tadić nalazi već u patrijarhalnom autoritetu, u vidu pokoravanja i pomilovanja, gde se prema potčinjenima ponaša kao prema deci u

patrijarhalnoj porodici. U reinterpretaciji kantovskog pojma *prosvetiteljstva*, Tadić je uveo u raspravu pojmove autoriteta, suvereniteta, sukob svetovne i duhovne vlasti oko premoći i suvereniteta, revolucije i tradicije. Knjiga *Tradicija i revolucija* privukla je pažnju mnogih čitalaca već stilom i jezikom kojim je napisana, jasnoćom i preciznošću sa durmitorskog izvora Vukovog jezika.

Tadić nije mogao dugo da 'uživa na lavorikama'. Ova knjiga, koja je potvrdila njegovu naučnu skrupuloznost i spisateljski talenat, bila je i kraj tolerantnog tretmana društvene kritike u Jugoslaviji. Dugo godina potom, Ljubomir Tadić i ostali 'nepodobni' profesori mogli su objavljivati svoje tekstove samo u skromnim okvirima nekontrolisanog izdavaštva, u okviru Filozofskog društva, *Filozofskim studijama* i časopisu *Filozofija*, koje smo manje-više sami uređivali. Pa ipak, u tom periodu su se pojavili njegovi značajni spisi: *Sociologija politike i prava* i *Pravo, priroda i istorija*, kao i nekoliko prevoda na nemački, zahvaljujući solidarnosti prijatelja i kolega. Najzad je 1975. godine, iznerviran dugim otporom Filozofskog fakulteta, Josip Broz naredio rukovodstvu Srbije da 'izagna', te praksisovce i šezdesetosmaše sa Univerziteta kako zna, „ne držeći se zakona kao pijan plota“. Pokorno rukovodstvo je smislilo da to uradi Narodna skupština 'specijalnom odlukom'. Skupština je to izglasala i akademik Ljubomir Tadić, sa još sedam kolega, završio je na birou rada. Nikada više nije stao za katedru, pred svoje studente. Službenici Državne bezbednosti upali su oko ponoći, kao razbojnici, na Filozofski fakultet, kalauzima obili naše kabinete, odneli sve što su mogli – knjige, slike i službene dokumente iz dekanata i nikad ih nisu vratili! A bahate, preplašene pravne neznanice prevideli su da nam moraju dati neka rešenja, na kojima mora biti, po zakonu, upisan 'pravni lek'. Međutim, postalo im je jasno da se na 'odluke' Skupštine, najvišeg suverenog tela, nemate kome žaliti, pa su zaključili da je dovoljno što smo čuli na televiziji da više nismo profesori. Tako je završena univerzitetska karijera akademika Tadića, bez dokumenta da je prestala.

Ugledni profesor i naučnik Tadić dobio je niz poziva od više evropskih univerziteta. Opredelio se za Konstanc [Universität Konstanz] u Nemačkoj, jer su tamo bili mnogi sledbenici Frankfurtske škole kritičke teorije, na čelu sa Albrehtom Velmerom [Albrecht Wellmer], prijateljem i kolegom Jirgena Habermasa [Jürgen Habermas]. Smem da pretpostavim da je Tadić izabrao taj univerzitet iz još jednog razloga: tamo smo već bili akademik Mihailo Marković i ja.

Uskoro smo omogućili da dođe i Zoran Đinđić da sprema doktorat. Tadić i ja smo stanovali u istoj zgradi i na univerzitetu smo imali kabinete jedan do drugoga. Uprkos mirnijim i pristojnijim uslovima za život u odnosu na jugoslovenske, veliki deo dana posvećivali smo analizi vesti koje su pristizale iz otadžbine. Krajem sedamdesetih godina pritisak na kritičke intelektualce u Jugoslaviji je pojačavan, a profesori Filozofskog fakulteta 'dežurna meta'. Naša 'sekcija' iz Konstancina odlučila je da otvori temu ljudskih prava u Jugoslaviji. Svako od nas trojice napisao je jedan deo i to smo potpisali i poslali u Beograd da potpišu i ostalih petoro i da negde objavimo ili ilegalno distribuiramo. Smatrali smo da je neophodno da aktuelizujemo osudu gaženja ljudskih i građanskih prava u Jugoslaviji i licemerno populističko lakiranje stvarnosti i prikrivanje represije i zločina. Tadić je bio aktivan i u brojnim polemikama sa zvaničnim ideolozima i medijskim sikofantima, plaćenim ulizicama, u Jugoslaviji. U to vreme, krajem sedamdesetih godina, ugašeni su *Praxis* i *Filozofija*, i upravo u Konstancu, na sastanku nekoliko članova redakcije *Praxisa*, u kući profesora Albrehta Velmera, doneta je odluka o osnivanju novog časopisa – *Praxis International*, koji će nastaviti tradiciju *Praxisa* u inostranstvu. U njemu je Tadić objavio nekoliko tekstova: *Javna i privatna upotreba uma u Kantovoj praktičnoj filozofiji*; nekoliko prevoda ranije objavljenih tekstova: *Différenciation de la notion de la démocratie* [Diferenciranje pojma demokratije] na francuskom; *Authority and Authoritarian Thinking* [Autoritet i autoritarno mišljenje] na engleskom; *Sozialismus und Emanzipation* [Socijalizam i emancipacija] na nemačkom. Krajem ovog perioda Tadić uvodi u krug svog interesovanja i temu *legitimnosti državne vlasti*. Krajem boravka u Nemačkoj (pored Konstancina, predavao je i na Univerzitetu u Paderbornu), pod uticajem idejnih i političkih zbivanja u Jugoslaviji, Tadić za trenutak dozvoljava da ga preokupiraju političke i 'lokalne' teme i uključuje se u njihovu analizu. Na kraju ovog perioda Ljubomir Tadić se odužuje i svojim učiteljima, kraćim esejima o njihovom delu: Rozi Luksenburg, Ernstu Blohu, Herbertu Markuzeu, Francu Nojmanu [Franz Neumann].

Tek 1983. godine u ediciji Enciklopedija filozofskih nauka u zagrebačkom preduzeću „Naprijed“, gde je direktor bio naš, praksisovski prijatelj Antun Žvan, izašla je izvrsna Tadićeva knjiga *Filozofija prava*, koja je ovu značajnu filozofsku disciplinu osavremenila u našoj filozofskoj javnosti analizom novih rasprava u evropskoj filozofiji.

Iako smo intervencijom Međunarodne konfederacije rada, mi, 'prognani profesori', morali biti 'vraćeni na posao', našem proganjanju nije došao kraj – i dalje su postojala ograničenja našoj javnoj delatnosti. Zagrebačka izdavačka kuća „Liber“, koja je trebalo da objavi Tadićevu knjigu *Autoritet i osporavanje*, morala je da zaustavi štampu na pola odštampanih strana. Zagorka Golubović je iz svoje knjige, pošto je odštampana, morala da izbaciti veliki deo. Knjiga Koste Čavoškog i Vojislava Koštunice *Stranačkimonizam i pluralizam: Društveni pokreti i politički sistem u Jugoslaviji 1944–1949* napadnuta je, ali je izbegla zabranu. Zborniku *Liberalizam i socijalizam*, koji sam uredio i napisao uvodnu studiju, naknadno su oduzeta dodeljena sredstva za štampanje. Vrhunac je ipak bila sudska trajna zabrana doktorske disertacije Nebojše Popova *Sukobi: Društveni sukobi, izazov sociologiji*, kao i nalog za njeno uništenje. Ni tu se represija nije zaustavljala. Prijavljen, odobren i od Zajednice za nauku finansiran, skup o Gorbačovljevim reformama „Glasnost i perestrojka“ zabranjen je policijski, pečačenjem sale u kojoj je zakazan. Ovo pomijem da bi se razumele prilike u kojima je delovao Institut za filozofiju i društvenu teoriju. Na tu represiju odgovorili smo sve radikalnije formulisanom kritičkom društvenom teorijom, u kojoj je najistaknutiji bio Ljubomir Tadić.

Iz naslova nekoliko Tadićevih tekstova vidi se ciljana kritika najvećih slabosti poretka: *Javnost i demokratija, Ogled o javnosti*, upozoravajući da je javnost prva 'alatka' u odbrani slobode i prvi uslov za svaku kritiku. Sasvim konkretnim analizama Tadić je pokazivao sav deficit političkih sloboda i prava čoveka i građanina u socijalističkim društvima. Prateći intenzivno društvena i politička kretanja, kao pravi predstavnik praktične filozofije, Tadić je bio osetljiv na opasne tokove društvenih kretanja. Na pojačana ispoljavanja nacionalističkih težnji i ideologija, u početku u intelektualnim i političkim sredinama, Tadić ukazuje jednim tekstom – *Da li je nacionalizam naša sudbina?* To ga uvodi u polemike na nivou jugoslovenske javne scene.

U međuvremenu Tadić je postao redovni član Srpske akademije nauka i umetnosti, objavio je svoje kapitalno delo *Nauka o politici*. Ovo obimno delo, koje je Tadić dopunio u drugom izdanju, predstavlja najpotpuniji i najpregledniji tekst o politici u našoj društvenoj nauci. Drugo delo iz praktične filozofije koje je 'kasniji' Tadić objavio (1995) bilo je *Retorika, uvod u veštinu besedništva*. To je bio dragocen prilog jednoj, kod nas neopravdano zanemarenoj, filozofskoj disciplini, u kojoj su se ogledala dva najveća srpska komediografa – Jovan

Sterija Popović i Branislav Nušić. Poslednja Tadićeva filozofska knjiga nosi naslov *Zagonetka smrti – smrt kao tema religije i filozofije*. Posle nekoliko godina Tadić je ovoj knjizi dodao još jednu temu *Filozofija u svom vremenu*.

Pored ovih značajnih dela, Ljubomir Tadić je ostavio i dosta publicističkih tekstova, budući da je bio i dinamičan javni radnik i politički pisac i aktivista. Objavio je obimnu knjigu svojih intervjuva u tridesetogodišnjem periodu, pod naslovom *U matici krize*. U njoj se najbolje vidi Tadićeva uključenost u društvene i političke tokove naše najnovije istorije, pune loših predviđanja, izjalovljenih nada, uspona i posrtanja. Nacionalizam je tema koja se nije mogla izbeći. Već 1986. godine, kada su se nadvili opasni oblaci militantnog nacionalizma nad jugoslovenskim nebom, Tadić je objavio knjigu *Da li je nacionalizam naša sudbina?* U ovoj knjizi Tadić pokušava da sačuva teorijski i filozofski nivo rasprave, bavi se definicijom i istorijom pojma nacije, odnosom prirode i istorije, odnosom filozofije i ideologije, internacionalizma i revolucije. Tadić ukazuje na krizu jugoslovenske zajednice i na opasnosti da nacionalne strasti ne postanu zamena za demokratiju.

Tadić je ukazivao na izvore nacionalizma i njegov ekstremni oblik – *nacizam*, „koji se odrekao duhovnosti, pesnika i mislilaca, u ko-rist naoružane države i herojskog načina života sirovih pragermana“, veličajući *nagon* nad umom i razumom. Tadić opominje da „nad demokracijom uvek lebdi da je zameni demagogija“. Tadićeva analiza posebno ukazuje na probleme 'zakasnelih nacija', u koje i mi spadamo. Ova obimna rasprava o nacionalizmu obuhvata i analizu mnogih sporova i nacionalnih sukoba na tlu bivše Jugoslavije, što je izazvalo brojne polemike i nerazumevanja, koja je Tadić nastojao da tolerantno i argumentima razreši.

Veliki broj Tadićevih polemičkih i publicističkih tekstova objavljen je kao poslednja knjiga u njegovim izabranim delima, pod naslovom *Kriza i „velikosrpski hegemonizam“*. U više navrata Tadić nastoji da otkloni predrasude, zablude i 'klevete' u međunacionalnim sporovima. Najuobičajenije optužbe protiv Srbije odnosile su se na noviju istoriju, kao što su *velikosrpski hegemonizam, jugoslovenski unitarizam, monarhistička diktatura*. Dugi vekovi borbi protiv stranih zavojevača i borba za kulturni preporod i izgradnju zajedničkog jezičkog obrasca, ilirski pokret, zajednički život, sve je to deo zajedničkih težnji jugoslovenskih naroda. Njih je nastojala da baci u zaborav agresivna nacionalistička ideologija, kojoj se argumentima i analizom suprotstavljao

Ljubomir Tadić. Uzgred treba pomenuti da je uz sav stvaralački istraživački rad u više naučnih oblasti preveo i nekoliko značajnih dela: Erih From, *Autoritet i porodica*; Karl Marks, *Kritika Hegelove filozofije državnog prava* i druge.

Kada prilazimo delu Ljubomira Tadića, moramo da uključimo i jedan hermeneutički napor da razumemo kontekst vremena i okolnosti u kojima je nastajalo, i to ne zbog toga da bi se tražilo razumevanje što je nešto rekao blago i oprezno s obzirom na okolnosti, već obrnuto – da bismo videli kako je pisao, činio i govorio i ono što drugi nisu smeli, s obzirom na okolnosti. Malo je bilo ljudi koji su, poput Ljubomira Tadića, pomerali granice slobode u Jugoslaviji i Srbiji. On je govorio najviše o slobodi, dostojanstvu, solidarnosti, prirodnom pravu, represiji, revoluciji, utopiji, demokratiji, kritici, javnosti, emancipaciji, politici, retorici. Ko je više kritikovao autoritet, tradiciju, vladajući poredak, cenzuru, despotiju, demagogiju, tiraniju, idolatriju, bahato neznanje i kukavičluk? Ko je više od njega 'javno upotrebljavao um' u našem vremenu i na našem tlu?

U našoj kulturi često ne umemo da se oprostimo sa značajnim ljudima. Ili ih previše, nekritički mitologiziramo, i ne čitajući ih, ili ih često, falsifikujući ih, guramo u zaborav. Svojom čistom i sjajnom biografijom, dugim stvaralačkim životom, kojim je obogatio našu nauku i kulturu, Ljubomir Tadić će tek postati nezaobilazni izvor i podsticaj mladim naučnicima.

Dragoljub Mićunović

#### LJUBOMIR TADIĆ AND THE PUBLIC USE OF THE MIND

#### Summary

In the paper I tried to give an overview of Ljubomir Tadić's most important

contributions to 'public use of the mind'. Analyzing his rich biography and bibliography, I came to the conclusion that Ljubomir Tadić has given an immense contribution to our science of practical and legal philosophy and our shared history.

**Keywords:** practical philosophy, resistance, public, internationalism.



**ДАНИЛО Н. БАСТА**

Српска академија наука и уметности

Београд

---

# Полемика поводом Келзена између Радомира Д. Лукића и Љубомира Тадића (1963):

---

контекст, ток, аргументација, исход, значај

Полемика између Радомира Д. Лукића и Љубомира Тадића вођена је 1963. године на страницама *Архива за љравне и друшћивене науке*. Углавном није имала одјека у научној јавности и с временом је пала у заборав. Објављивање Тадићеве књиге *Филозофске основе љравне шеорије Ханса Келзена* (1962) дало је повода проф. Лукићу да о њој напише приказ у којем је било и похвала и критичких запажања. Приказ је изазвао Тадићев одговор, а одиграо се и други круг полемике са по једним текстом сваког полемичара.

Лукић и Тадић су се размимоилазили у општем ставу према Келзеновој чистој теорији права и у разумевању појединих њених аспеката, укључив и Келзенову методологију. Заступали су опречна гледишта када је реч о фундаменталној разлици између бивства и требања, основној норми, важењу позитивног права, његовој ефикасности и др. Притом је млађи полемичар у својој критици Келзена полазио од Лукачеве интерпретације Маркса, с нагласком на појму „свесног бивства“, за шта Лукић није имао афинитета. Старији полемичар је, опет, имао више разумевања за Келзена, тврдећи да га критичари, па и Тадић, нападају због ставова који уопште нису његови, него су му их приписали сами критичари.

У раду је исцрпно приказан ток полемике, укључив и аргументацију изнету на обема странама. Заузет је став да је полемика допринела бољем разумевању Келзена и чисте теорије права, али и становишта њених учесника. У закључном делу рада, у основним цртама изложен је развој правнофилозофских схватања обојице учесника после њихове полемике, Лукића у правцу концепције објективног права, а Тадића у правцу све изразитијег усвајања традиције природног права.

**Кључне речи:** чиста теорија права, основна норма, нормативизам, методски дуализам и монизам, позитивно право, објективно право, природно право, грађанско друштво, историјски материјализам, социологија права.

■ Када се говори или пише о Љубомиру Тадићу, када се његово дело посматра било као целина или у облику посебних књига и расправа које сачињавају ту целину, никада не би требало изгубити из вида да је Тадић по свом основном (факултетском) образовању био правник. На ту околност може се гледати тројако. Прво, могућно је сматрати да све што је Тадић урадио у теорији и филозофији носи на себи правни печат или, у крајњој линији, показује препознатљиве трагове правн(ичк)ога начина мишљења. Друго, поглед се може усмерити, а тиме у неку руку и ограничити, само на Тадићеве филозофскоправне радове у ужем и строжем смислу речи. Најзад, треће, целокупно Тадићево дело може се узети као особена и упечатљива потврда тога да су најбољи правници управо они који не остану само правници зачавурени у догматску јуриспруденцију, него који свој духовни видокруг са света права прошире на свет људских ствари уопште, на праксу човековог повесног бивствовања, а поготово на питање о слободи и на изгледе и могућности човекове еманципације.

Тадић је студирао право у Сарајеву и Београду, где је и стекао диплому 1952. године. Вративши се у Сарајево као дипломирани правник, једно време је био наставник Средње политичке школе, а током 1953. године је радио као уредник у сарајевском *Ослобођењу*. Почетком 1954. постао је асистент на сарајевском Правном факултету. Пет година доцније, 15. децембра 1959. године, Тадић је у Љубљани одбранио докторску дисертацију. У њој је изложио резултате свога истраживања филозофских основа правне теорије Ханса Келзена и дао критику чисте теорије права. Ментор му је био проф. Горазд Кушеј (1907–1985), а чланови комисије професори Јоже Горичар (1907–1985) и Хели Модич (1906–1985). Припремајући за штампу свој докторски рад, који се, с Кушејевим врло садржајним предговором, као књига појавио три године после његове одбране, Тадић је, по сопственом сведочењу, у коначну редакцију текста унео неке допуне и мање измене, при чему је искористио и резултате свога накнадног истраживања, али је, што је природно, уважио и неке сугестије чланова комисије. Учинио је то с уверењем да су те допуне и измене неопходне зарад боље

прегледности и разумевања неких „тежих поглавља и проблема“ (Тадић 1962: 19). Заувек ће остати забележено да је Тадићева књига о Хансу Келзену први монографски рад на српском (српскохрватском) језику о родоначелнику чисте теорије права, у којем су методски и критички размотрена базична и, самим тим, пресудна питања те теорије, она од којих зависе њена одрживост и њена веродостојност (примерице: бивствовање и требање, стварност и вредност, важење и ефикасност права и сл.).

На свој начин је занимљива путања дотадашњег Тадићевог кретања: Сарајево–Београд–Сарајево–Љубљана. (Својеврсна је симболика да је Тадић коначно прешао у Београд, који ће за њ до краја живота бити средишње место његове продуктивне филозофске делатности, исте оне године када је објављена његова књига о Келзену – 1962. Иначе, после стеченог доктората, Тадић је 1960. године у Сарајеву био изабран за ванредног професора предмета Теорија државе и права.) Не може а да не побуди пажњу чињеница да он није докторирао ни на једном од двају правних факултета на којима је студирао, ни на сарајевском нити на београдском. Умесно је стога запитати се о томе који су га мотиви, који су га разлози навели на одлуку да звање доктора наука стекне баш у Љубљани? Да ли су они били само академски и научни? Или је било и таквих који нису искључиво академско-научног карактера?

У недостатку опипљивих и проверених доказа, о томе је, наравно, допуштено нагађати. Премда нису лишена ризика, нагађања такве врсте често могу имати у себи нечега примамљивог и заводљивог. А није искључено ни да се развију до основане и прихватљиве претпоставке с високим степеном вероватноће.

Неко ко се попут Тадића био определио да у другој половини педесетих година прошлог века свој докторски рад посвети темељним питањима Келзенове правне мисли, свакако је морао помишљати на то где би, у којој универзитетској средини тадашње комунистичке Југославије, било најподесније (не и најлакше!) да рад с таквом темом званично буде прихваћен и одбрањен. Мало је вероватно да је у својим размишљањима олако и пребрзо искључио београдски Правни факултет, јер је знао да су и пре Другог светског рата на њему постојали професори који су не само били добро упознати с Келзеновом чистом

теоријом права него су о њој и виспрено писали (Слободан Јовановић, Ђорђе Тасић). Исто тако, знао је да је после рата поједине аспекте Келзенове утицајне теорије у својим текстовима претресао проф. Радомир Д. Лукић.<sup>1</sup> Тадићу, зацело, није могло промаћи да је годину дана пре његовог дипломирања, 1951. године, у Београду објављена, у преводу Радомира Д. Лукића и Милорада В. Симића, чувена Келзенова књига *Ойшша шеорија ѿрава и државе*.

Све те околности говориле би у прилог Тадићевој одлуци да управо на Правном факултету у Београду пријави и одбрани докторски рад о Хансу Келзену. Па ипак, то се није догодило. Тадићево „заобилажење“ београдског Правног факултета и коначно опредељење за љубљански морали су, мотивацијски, имати јаких разлога. Ове понајпре треба тражити тамо где се, сва је прилика, могу и пронаћи: у класном становишту, које је педесетих година протеклог столећа – на начин мање или више ригидан, мање или више догматски – било заступано на београдском Правном факултету као свевладајућа методолошка парадигма у теорији државе и права, али и у другим правним дисциплинама. И сâм у оно време приврженик историјског материјализма, али приврженик који није искључив, крут и идеолошки заслепљен, Тадић се, врло вероватно, осетио спутаним да искључиво са строгог класног гледишта, које је тада сматрано једино марксистичким, приступи излагању, разматрању и пре свега критици Келзенове чисте теорије права с обзиром на њено филозофско порекло и филозофске темеље. Предосетивши на тој равни тешкоће, неспоразуме, можда и препреке, он је поглед усмерио на другу страну и на другом месту потражио академско-научно уточиште, у којем је до свога циља – доктората о Келзену – могао стићи с више разумевања и подршке за свој приступ чистој теорији права.

<sup>1</sup> Проф. Лукић је већ 1950. опширно приказао Келзеново дело *General Theory of Law and State* у *Архиву за ѿравне и друштвене науке* (Лукић 1950: 333–350). Наредне године Лукић је објавио опсежан чланак „О основним идејама Ханса Келзена“ (Лукић 1951: 610–640). Одмах по њеном објављивању, Лукић је приказао и Келзенову књигу *The Communist Theory of Law* (Лукић 1955: 231–235). Сви ти Лукићеви текстови пописани су и у „Прегледу литературе“ који се налази у објављеној Тадићевој докторској дисертацији (Тадић 1962: 188).

Тако је његова одлука пала на Љубљану. Јер, на тамошњем Правном факултету, што је Тадић несумњиво (са)знао, владала је духовна атмосфера која је била изразито пријемчива за главне поставке и средишње идеје Келзенове теорије права, атмосфера у којој је један млад докторанд с разлогом могао рачунати на веће разумевање за методологију свога прилаза Келзену и за аргументе које је изнео у својој критици чисте теорије права. Разложно је претпоставити да је за стварање и одржавање те „прокелзеновске“<sup>2</sup> атмосфере највећма био заслужан проф. Леонид Питамиц (1885–1971), личност из Келзеновог круга и аутор који је о Келзеновим настојањима објавио запажене текстове (никако апологетске), чија се вредност ни данас не доводи у питање.<sup>3</sup> На таквој линији, када је о односу према Келзену реч, био је и Тадићев ментор, проф. Горазд Кушеј, који је потхват младог аутора подржао више него што то менторска улога уобичајено подразумева. Укратко, Тадић је у Љубљани нашао повољну атмосферу за остварење својих тежњи и професоре који су били добри познаваоци немачке правне мисли уопште и, посебно, новокантовске (правне) филозофије,

<sup>2</sup> Тај израз нипошто не треба схватити некритички и догматски, рецимо као некакав щубљански огранак Келзенове Бечке школе правне теорије или као беспоговорно следбеништво и верничко прихватање Келзенових схватања увек и у свему. Пре га ваља разумети у смислу правнотеоријске наклоњености и спремности за слободно расправљање о Келзену, лишено предрасуда, крутих идеолошких стега и, готово, острашћености сваке врсте.

<sup>3</sup> У предговору за друго издање (1923) свога хабилитационог списка, Келзен се веома похвално изразио о једном Питамицовом чланку објављеном 1918. године у часопису *Zeitschrift für öffentliches Recht* Bd. III, стр. 339 и даље. Написао је: „Питању одређења основне норме као претпоставке правног сазнања драгоцене прилоге дао је Леонид Питамиц у својој расправи 'Мисаоноекономске претпоставке правне науке'." На истом месту је с одобравањем навео још неколико Питамицових чланака објављених на немачком језику (види Келзен 2001: 21). Године 2005. објављена је у Љубљани двојезична књига (на словеначком и немачком) Леонида Питамица *Na robovih čiste teorije prava – An den Grenzen der reinen Rechtslehre*, коју је приредио и за њу уводну студију написао професор и академик Маријан Павчник. Ту се налази и Питамицова расправа коју је, као што се могло видети, пробраним речима похвалио и признање аутору одао сâм Ханс Келзен. У „Прегледу литературе“ датом на крају Тадићеве књиге о Келзену (Тадић 1962) наведено је и пет чланака Леонида Питамица (упореди Тадић 1962: 189–190). Особеним језиком библиографије, тај податак, чини се, говори нешто и о залеђу Тадићеве одлуке да докторира у Љубљани.

пресудно важне за настанак и заснивање Келзенове чисте теорије права.

Тадићева одлука да се упути у Љубљану и тамо докторира тезом о Хансу Келзену постаће разумљивија ако се узме у обзир оно што је пре тога и непосредно потом урадио у области теорије и филозофије права.

Годину дана пре љубљанског доктората, 1958. године, даровити сарајевски асистент Љубомир Тадић, који је већ пре тога свратио на себе пажњу и стекао лепо ауторско име захваљујући чланцима у часопису *Прећлед* (чији је тада био члан редакције), објавио је свој превод с руског језика познате књиге-расправе совјетског правног теоретичара Јемељана Брониславовича Пашуканиса *Ойшџа шеорија љрава и марксизам*, снабдевши га својим обимним предговором „Теорија Ј. Б. Пашуканиса и неки проблеми марксистичке теорије права“ (Тадић у: Пашуканис 1958: 7–50).<sup>4</sup> Преводећи Пашуканиса и пишући о њему, Тадић је желео да у југословенској средини допринесе напорима да се изгради марксистичка теорија права. У свом предговору он је поставио следеће питање (и настојао да на њега одговори): „Постоји ли, и ако постоји у чему се састоји, *специфичност* марксистичке теорије права у поређењу са другим правним теоријама и да ли је та специфичност квалитативне природе?“ (Тадић у: Пашуканис 1958: 10–11).

Тако постављеним питањем Тадић је, у ствари, показао да суштински не дели мишљење и не прихвата становиште већине ондашњих теоретичара права у Југославији, па ни оних најистакнутијих (Иво Крбек, Радомир Лукић), који су, по његовом уверењу, усвојили традиционално, за правну догматику пресудно нормативистичко схватање, по којем је правна норма средишњи елемент права, а право ништа друго до ли скуп правних норми (правних стога што њихову примену обезбеђује држава својом силом). Уз помоћ Пашуканиса и с ослонцем на њега, као и на друге совјетске правне теоретичаре марксистичке оријентације (попут Разумовског), Тадић је, дакле, намеравао да иде друкчијим путем. Своју идеју водилу видео је у томе да суштину марксистичке теорије права открије помоћу „научне реконструкције мисаоне еволуције Маркса и Енгелса од

<sup>4</sup> Превод је с трећег руског издања.

њихових првих филозофских радова [...] до 'Капитала'." Тиме је одбацио просту реконструкцију Марксових и Енгелсових ставова о праву расутих у њиховим разним списима, а методску предност дао „*логичком* сређивању материјала које мора водити рачуна о цјелини марксистичке концепције друштва“ (Тадић у: Пашуканис 1958: 11).

Овде, разуме се, није место да се до танчина прати Тадићева реконструкција, која је, да се успут помене, изведена зналачки и веродостојно, јер је у свим својим корацима била „приљубљена“ уз изворне текстове Маркса и Енгелса. Биће довољно да се укаже само на њен *резултат*, тј. на Тадићево поимање суштине марксистичке теорије права, у чијој се суштини крије и њена специфичност. За то поимање кључни значај има појам *грађанској друштва* онако како га је одредио Маркс.<sup>5</sup> Брижљивом анализом тог појма могућно је открити место и улогу права и државе. Ни право ни држава не могу се, како рече Маркс, објаснити из себе самих (као што непоколебљиво верује позитивизам у свим својим варијантама), јер су они тек нарочите манифестације или изрази друштвених односа у њиховој целокупности (тоталитету). Уместо правнодогматског и нормативистичког, примат мора добити метод заснован на материјалистичком схватању историје, које је Тадић у оно време оценио као нешто што је код Маркса епохално (Тадић у: Пашуканис 1958: 12). Главним задатком марксистичке правне теорије Тадић је у предговору за Пашуканисову књигу сматрао критику „спекулативног карактера појмова слободе, својине, субјекта права итд., појмова које дају буржоаске правне теорије, служећи се једностраним правнодогматским методом [...]“

<sup>5</sup> Неће бити згорег да се овде наведе познато место из Марксовог предговора своме спису *Прилој кријици пољошичке економије*, и то не само због тога што то место цитира и Тадић (у: Пашуканис 1958: 12–13), него поглавито зато што је код данашњих игнораната Карл Маркс пао у заборав и што се ћутке прелази преко онога што је код њега – за сваку, па и данашњу социјалну науку – трајно и незаобилазно постигнуће, у шта, зацело, спадају и ове његове речи: „Моје је истраживање довело до резултата да се ни правни односи, ни облици државе не могу разумети ни из себе самих, ни из такозваног општег развитка људског духа, него да им је корен, напротив, у материјалним животним односима, чију је целокупност Хегел, по примеру Енглеза и Француза XVIII века, обухватио именом 'грађанско друштво', а да се анатомија грађанског друштва мора тражити у политичкој економији“ (Маркс 1956: 8).



(Тадић у: Пашуканис 1958: 23). Тако марксистичка теорија права постаје критика правне идеологије у којој се право, а с њим и држава, узимају, хипостазирају и мистификују као самостална суштства независна од друштвено-историјске стварности и збиљског живота људи. Сва је прилика да следеће место најбоље сажима и предочава суштину и особеност марксистичке теорије права како ју је крајем педесетих година прошлог века разумео Љубомир Тадић: „[...] марксистичка теорија права полази у својој анализи од генезе правних института и [...] утврђује њихово поријекло и настанак, њихову историску и дијалектичку еволуцију, па њени појмови нису одвојени као самосталне суштине из опште историје грађанског друштва као цјелокупности социјалних односа, него само претстављају посебну манифестацију тих односа, као односа *својине*, историски насталу и историски условљену“ (Тадић у: Пашуканис 1958: 22).<sup>6</sup>

Годину дана после љубљанског доктората, Тадић је објавио свој превод Марксовог списка *Кришика Хејелове филозофије државној љрава* из 1841/42. године (Маркс 1960) (који због сличности наслова не треба бркати с Марксовим чланком „Прилог критици Хегелове филозофије права. Увод“ из 1843/44).<sup>7</sup> Преводу је у виду говора придодао свој текст „Маркс и филозофија слободе“ (Тадић у: Маркс 1960: 173–202). Једнако као предговор Пашуканисовој књизи, и овај Тадићев говор Марксовом спису проспективно је важан као елемент контекста

<sup>6</sup> Тиме је Тадић марксистичку теорију права довео у присан однос с марксистичком социологијом – израз који он користи у предговору за Пашуканисову књигу (Тадић у: Пашуканис 1958: 19), али ту социологију ближе не одређује. Можда је већ тада наслућивао оно што ће казати две године доцније, наиме, да је „проблематичан и покушај да се оно [тј. Марксово учење – Д. Б.] одреди као социолошка теорија“ (види Тадић у: Маркс 1960: 183, нап. 27).

<sup>7</sup> Књига је објављена у (већ тада, а поготово доцније) чувеној библиотеци Logos, међу чијим је уредницима у то време био и Љ. Тадић. Мора се приметити да наслов под којим је Марксов спис ту објављен изазива недоумицу, јер је у истој књизи, као наслов оригинала, наведено: Karl Marx, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, дакле: *Кришика Хејеловој државној љрава*. С друге стране, у познатом издању Марксових раних списка које је приредио Зигфрид Ландсхут, тај Марксов спис носи наслов *Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie*, дакле: *Кришика Хејелове филозофије државе* (упореди Marx 1971: 20–149). Но, упркос тим чудноватим неподударностима, сасвим је извесно да је реч о једном те истом Марксовом раном спису.

потоње полемике, која ће се о његовој докторској дисертацији (и поводом ње) године 1963. заподенути између професора Радомира Лукића и Љубомира Тадића.

Као и када је било речи о Тадићевом предговору Пашука-нисовој књизи, тако се и сада, када се пажња усмерава на његов поговор поменутом Марксовом спису, ваља ограничити само на неколико напомена. Тадић се у овој прилици усредсредно на проблем Марксовог односа према филозофији, што је, у ствари, значило на Марксов однос према Хегелу. Држећи се не само Марксових текстова, поглавито оних раних, него се ослањајући и на одиста релевантну литературу (Ђерђ Лукач, Жан Иполит, Лудвиг Ландгребе и др.),<sup>8</sup> он је показао да се Маркс, у целини узев, не сме и не може одвајати од Хегелове филозофије, јер је у исти мах био и Хегелов ученик и његов критичар. Генеза и развој Марксовог мишљења неодвојиви су од његовог критичког дијалога с Хегелом.

У том дијалогу, за Маркса толико значајном и продуктивном, посебан значај има његово разрачунавање с Хегеловом филозофијом права и државе. Не заборављајући ни Марксов став према *Феноменологији духа* (превасходно када је у питању Хегелов појам рада) и *Науци логики*, Тадић је у свом поговору главни нагласак ставио баш на Хегелову филозофију државе, а у том склопу на однос између грађанског друштва и политичке државе.<sup>9</sup> Стога неће бити на одмет да се овде наведу закључне речи Тадићевог разматрања о том односу: „Преузимајући проблематику Хегелове политичке и правне филозофије, а нарочито проблематику односа политичке државе и грађанског друштва и надовезујући на

<sup>8</sup> Не може а да не привуче пажњу Тадићево, поштовањем и уважавањем прожето, ослањање на Ландгребеа и његову расправу „Хегел и Маркс“ објављену 1954. у часопису *Marxismusstudien*. Оно сведочи о Тадићевој рано испољеној отворености и према ауторима који су у оно време често, ако не и једино, означавани (и одбацивани) као „грађански“, као представници „грађанске мисли“ и сл. Подсећања ради, Лудвиг Ландгребе је био Хусерлов асистент, дакле, присталица феноменолошке филозофије.

<sup>9</sup> Да би осветлио настанак, природу и карактер Марксовог критичког односа према Хегелу, он је, разуме се, поред тога сажето размотрио и Фојербахов утицај на Маркса, раскрио смисао тзв. негације филозофије (тј. њеног укидања или довршења као њеног повесно-практичког остварења), те у кратким потезима претресао питање о политичкој и општељудској еманципацији, дакле, питање о слободи.

идеје филозофа и научника XVIII вијека, Маркс се у свим својим доцнијим политичким и филозофским списима бави мишљу о реалном помирењу друштва и државе, индивидуума и заједнице. Један од непосредних резултата његових истраживања био је тај да, супротно Хегелу, држава не одређује грађанско друштво него, обрнуто, да грађанско друштво одређује државу. И овдје Маркс поставља Хегелову филозофију 'на ноге'. Хегел није у праву када идеју, државу, чини субјектом. Прави субјект јесте збиљски човјек, човјек који припада грађанском друштву, а његов предикат је држава. Ова измјена позиције субјекта и предиката, која је [...] инспирисана Фојербаховом филозофијом, представља први критички обрачун Маркса са Хегелом, обрачун који ће послуже добити своје јасније и одређеније контуре" (Тадић у: Маркс 1960: 193–194).

Колико год Тадићев поговор био разматрање о рађању Марксовог мишљења из критичког одношења према Хегелу, поготово према његовој филозофији права и државе, он је истовремено био и остао важно сведочанство о самом Тадићу, о његовом личном кретању ка прихватању Марксове мисли као критике постојећег света отуђења, неслободе и угњетавања и његовог револуционарно-практичког преображавања. Тадић се није приклонио Марксу из чисто теоријских разлога. Он је његову мисао усвојио као мисао човековог (само)ослобађања, као мисао која у методском погледу омогућује дијалектичко, повесно и критичко сазнање ауторитарног и отуђеног човековог света зарад његовог превазилажења у правцу слободне заједнице слободних људи. Неће бити да је то тек пуки случај што се баш у Тадићевом поговору за Марксов спис посвећен критици Хегелове филозофије државног права налази и следећа реченица која ће убрзо постати својеврсна звезда-водиља Тадићеве делатности: „Марксова критика бирократије представља истовремено и најбољу критику сваког облика догматизма који почива на вјери у ауторитет" (Тадић у: Маркс 1960: 196). А у истом поговору, при његовом крају, могу се прочитати и ове Тадићеве речи опомене: „Негдје несвјесно, а најчешће из страха од Марксових хуманистичких идеја, марксизму се вјештачки одузима проблематика слободе и трга се његова *орјанска веза са Хегеловом филозофијом*, а на њихово мјесто се етаблира идеја етатизма и колективизма [...]" (Тадић у: Маркс 1960: 201, подв. Д. Б.).

Попут свога учитеља проф. Ђорђа Тасића, и проф. Радомир Д. Лукић је помно пратио списатељску продукцију у областима које су га посебно занимале – теорији и филозофији права, социологији, историји политичких и правних доктрина, али и јавном праву. Не само да је знатичељно читао радове из тих области него је о њима и писао. Није мали број приказа, рецензија и осврта које је објавио реагујући на радове домаћих и страних аутора.<sup>10</sup> Зато није никакво изненађење и никакво чудо што му је, чим се појавила као књига, пажњу привукла докторска дисертација Љубомира Тадића. С разлогом се може претпоставити да је његов интерес за ту докторску расправу био снажнији и изразитији због тога што је она била посвећена Хансу Келзену, чијом се правном теоријом и сâм Лукић, слéдећи у томе Слободана Јовановића и Ђорђа Тасића, у више наврата интензивно бавио. Уз то, Тадићева докторска теза могла је Лукића додатно привући и стога што је у њој предузето истраживање о филозофским темељима, изворима и залеђу чисте теорије права – нешто што је у нашој филозофскоправној књижевности поткрај педесетих година XX века уистину било знатна новост. Ако се томе дода да је својој дисертацији, самим њеним поднасловом, млади љубљански доктор права јасно одредио сврху – да буде прилог критици чисте теорије права – онда је Лукићева потреба да се с том дисертацијом упозна и о њој јавно изнесе своје мишљење заиста морала бити неодољива.

Лукићева критичка рецензија Тадићеве књиге о филозофским основама правне теорије Ханса Келзена објављена је, без посебног наслова, у рубрици „Оцене и прикази“ *Архива за љавне и друштвене науке* бр. 1–2, 1963, стр. 308–312. Већ у наредном броју *Архива* 3, 1963, стр. 435–441, појавио се Тадићев „Одговор проф. Лукићу“, под насловом „Поводом критике књиге 'Филозофске основе чисте теорије права'“. (Није јасно због чега је овде Тадић наслов своје књиге навео непотпуно, у неку руку и нетачно.) Занимљиво је да је у истом броју *Архива*, стр. 441–445, одмах иза Тадићевог одговора, изишао и Лукићев текст „Поводом одговора друга Тадића“,

<sup>10</sup> У то ће се лако уверити свако ко баци макар и летимичан поглед на Библиографију објављених радова проф. Радомира Д. Лукића у једанаестој књизи његових (Лукић 1995: 261–311).

што несумњиво значи да је редакција часописа омогућила Лукићу увид у Тадићев „Одговор“, тада још необјављен. Да ипак није реч о некоректном повлашћивању једног од двојице полемичара, види се по томе што је у тај Лукићев текст, такође пре његовог објављивања, увид имао Љубомир Тадић, јер се у истом броју *Архива*, стр. 445–448, појавио његов „Осврт на одговор проф. Лукића“. (Равноправност полемичара била је, иначе, обезбеђена тиме што је сваки од њих објавио по два текста.) Но, ни то није све, будући да је уредништво *Архива*, после три полемичка текста објављена у истом броју заредом (околност која је сасвим необична), на крају, стр. 448–449, обелоданило и свој став према тој полемици текстом „Поводом дискусије између проф. Лукића и Тадића“. На тај начин је, што се *Архива* тиче, била стављена тачка на полемичко сучељавање Лукића и Тадића. (О ставу и поступку *Архива* биће касније још речи.)<sup>11</sup>

Лукићев иницијални приказ, који је и изазвао читаву полемику, написан је с приметном тежњом да буде уравнотежен. Аутор је најпре дао читаоцима потребна обавештења о Тадићевој књизи и њеној садржини. Поменуо је да је посредни дисертација одбрањена у Љубљани, чији је текст донекле прерађен ради објављивања у облику књиге. Затим је приказао структуру књиге и у кратким потезима предочио садржину свих пет глава и закључка Тадићеве расправе, тако да је читалац на основу тог Лукићевог извештаја, иако сажетог (или баш због тога), могао стећи прилично јасну представу о целокупној проблематици коју је Тадић размотрио. Лукић је притом упућивао похвалне речи писцу књиге – да је, примерице, у првој глави „успео да сажето и тачно изложи оно што је заиста битно у Келзеновој теорији“, те да му је у другој глави пошло за руком да „убедљиво покаже све основне филозофске утицаје које је Келзен претрпео у свом развоју и које је више-мање успео да споји у својој теорији“ (308).

Не може, међутим, да се не примети да је већ Лукићево приказивање мисаоне садржине Тадићеве књиге прожето

<sup>11</sup> Пошто је малочас дата прецизна пагинација свих Лукићевих и Тадићевих полемичких прилога у њиховом међусобном сучељавању, у даљем тексту ће се бројеви у заградама, ако није друкчије речено, увек односити на ту пагинацију.

местимичним критичким запажањима. Рецимо, замерио је Тадићу због састава његове књиге. После првих двеју глава, у којима је изложио основне идеје Келзенове правне теорије и указао на њене филозофске изворе и узоре (новокантовци, али такође Зимел, Хусерл, Фајхингер и др.), Тадић је у наредним трима главама изнео своју критику чисте теорије права. Лукић се пита не би ли друкчија структура била боља. Он каже: „Услед оваквог састава рад не пати само од понављања већ и од релативно недовољне повезаности главе о утицајима на Келзена од остале грађе [требало би: „с осталом грађом“ – Д. Б.]. Можда би зато било најбоље да је после краћег излагања целине Келзенове теорије писац одмах прешао на критички претрес његових главних мисли, излажући истовремено и утицај других филозофа на уобличавање ових мисли“ (308). Лукић је уверен у то да би на тај начин цео Тадићев рад био чвршће повезан и лакше схватљив.

Док наведене Лукићеве замерке изгледају као благе и благодикљиве педагошке опомене које долазе од старијег и искуснијег професора, у првом делу Лукићевог приказа има и примедба које делују као реске и оштре. Таквима сигурно припада и она која је упућена на начин Тадићевог излагања (у петог глави) о Келзеновом схватању идеологије. Признајући да је то схватање „прилично сложено и недовољно јасно“, Лукић прекоревато Тадића што „није успео да га сасвим јасно изложи. Његово излагање је недовољно систематско, с много понављања“ (309). Ако је сам Лукић рекао да је Келзеново схватање идеологије „недовољно јасно“, онда је његова критичка замерка како то схватање Тадић није изложио „сасвим јасно“ не само чудна него и неодржива. Јер, зашто би се Тадићу пребацивало како није „сасвим јасно“ изложио оно што је и код самог Келзена остало „недовољно јасно“?! Зашто би Тадић био п(р)озван да унесе потпуну јасноћу у проблем идеологије код Келзена када ни овај није био кадар да то учини?!

Поменуте Лукићеве примедбе, изнете успут током приказивања садржине Тадићеве књиге, нису за њега биле никаква препрека да пре преласка на основне критичке приговоре изрекне веома повољну сумарну оцену Тадићеве књиге о Келзenu. Та оцена је у тој мери позитивна да би се основано могло говорити о њеној неусклађености с Лукићевом критиком

Тадићевог дела која је уследила одмах после ње. То је, наравно, један од важнијих разлога што ће се она овде навести у потпуности. Лукић, наиме, каже: „Оцењујући ово Тадићево дело, треба свакако истаћи да је оно прво у нашој науци које систематски истражује основне Келзенове мисли, трудећи се да их оцени с гледишта историјског материјализма. Тадић је показао добро познавање Келзенове теорије и оних филозофских основа од којих је он пошао, као и познавање историјског материјализма. Његов рад је несумњиво *на лејој научној висинио обухваћању основних проблема, њо захваћуу дубину, њо смелости и оријиналности мишљења и осћаће шрајан прилој нашој науци* [подв. Д. Б.]“ (310).<sup>12</sup>

Такав суд, исказан на ивици ласкавости, морала је бацити у засенак прегршт снажних, у понечем и беспошtedних критичких приговора које је Лукић одмах затим упутио Тадићу и његовој књизи. Лукић је дошао до уверења у то „да је у основи цео Тадићев напор умногом промашео“. А промашео је стога што, као и немали број Келзенових критичара из редова марксиста, најпре ставља Келзену „у уста више но што он каже, па га онда за тај вишак (неоправдано) критикује“. Због тог разлога, мисли Лукић, Тадићева расправа с Келзеном врло често „личи на разговор глувих“. Дакле, Тадић није ушао у аналитичко претресање Келзенових ставова, нити је испитао њихову ваљаност и одрживост, него је остао при томе да просто изложи „одговарајуће марксистичко схватање“. Како пак то схватање није „довољно повезано с конкретним садржајем Келзеновог излагања“, оно последично „ништа не доприноси његовој оцени“ (310).

Сасвим је очигледно да су у Лукићевој критици Тадића пале јаке речи и изрази: „умногом промашео“, „разговор глувих“, „ништа не доприноси“. <sup>13</sup> Њима припада и тврдња да између Келзена и Тадића постоји „један основни неспоразум“ (310). Да би показао у чему се тај неспоразум састоји, Лукић се ставља у улогу тумача Келзенове правне теорије, али тумача који се ту у исти мах показује и као њен (мада не потпуни)

<sup>12</sup> Овако нанизани, ти епитети одиста делују као велика похвала и признање Тадићевој књизи.

<sup>13</sup> Те речи и такви изрази одиста стављају ван снаге, да се не каже да обесмишљавају, Лукићеву мало пре тога дату оцену да ће Тадићев рад остати „трајан прилог нашој науци“.

бранилац. Он објашњава у чему је смисао Келзенове претпоставке да право важи и њене неопходности као полазишта за излагање нормативне садржине права. Та претпоставка јесте Келзенова основна норма. Захваљујући њој, правна наука је кадра да оствари свој задатак као правна догматика. Она, међутим, не значи да је Келзен потпуно одвојио правне норме од друштва, нити да је порицао улогу социологије, психологије и других каузално-експликативних наука за потпуно сазнавање права. За Келзена, како га схвата Лукић, правна догматика није крај научног сазнања права. Творац чисте теорије права није, по Лукићу, радикално одвајао правне норме од друштвене стварности, баш као што није доводио у питање право као друштвену појаву и настанак правних норми у реалним друштвеним односима. Он је само сматрао неопходним, ако се жели обезбедити научност правне науке, да се ова ограничи на сазнање нормативног правног поретка као важећег и позитивног. Све остало (било каква вредносна садржина правних норми, нпр. правда и сл.) мора остати изван строгог научног сазнања права, изван видокруга и интереса правне науке. У супротном, била би негирана њена научност.

Тако протумачивши суштину чисте теорије права и тиме одбранивши Келзена од смртних грехова „које Тадић без икаквог основа непрекидно и огорчено наваљује на њега“ (310), Лукић неочекивано чини корак који личи на мисаони *salto mortale*, јер каже: „Основном нормом Келзен само симболизује просту чињеницу да се нека норма сматра правном само ако се узме (дакле, претпостави) да је правно обавезна. *Слажемо се сасвим с Тадићем да је ова његова претпоставка потпуно неопходна, да само компликује Келзенову теорију, да је боље да простио њој од ефикасности*, па да сматра правом нормативни поредак који је у целини ефикасан, и то смо и сами у више махова пребацили Келзену [подв. Д. Б.]“ (310).

Лукић бранитељ Келзена изненада се преобратио у његовог критичара. Штавише, потпуно се сложио с Тадићем, којег је до тог часа излагао немилосрдној критици, и то у тачки која је за Келзена суштинска, од које зависи опстанак или пад Келзенове чисте теорије права. Основну норму, која је камен-темељац те теорије, одбацио је као потпуно непотребну. У њој је открио извор компликације за Келзенову теорију, па је као полазиште предложио



ефикасност која јамчи да је неки нормативни поредак право. Да тиме Келзен престаје да буде Келзен, да тиме његова чиста теорија права губи своју кичму, тога Лукић, изгледа, није био свестан, с таквим последицама није рачунао.

Познато је да је Келзен од Канта и, поготово, новокантовства усвојио разлику између бивствовања и требања, онога што јесте и онога што треба да буде. То разликовање постало је полазиште и фундаментална методолошка претпоставка за изградњу његове чисте теорије права. Лукић је тврдио да та два појма – бивствовање и требање – Келзен није одвајао тако радикално како Тадић тврди. „Напротив, он их повезује теоријски, а одваја само методолошки, инсистирајући на чистоти догматичког метода проучавања права“ (311).<sup>14</sup> На тој основи је поучио Тадића утолико што му је саопштио у чему је требало да буде његов главни задатак – не у побијању онога „што Келзен није ни рекао“, него у конкретной анализи Келзенове методолошке поставке и њеном конкретном побијању, „ако је потребно. Требало је да покаже да ли марксистичка правна наука признаје, и у којој мери, правну догматику, да ли признаје, и у којој мери, разликовање нормативног од социолошко-узрочног елемента права. Уколико она ово признаје, а то је нужно, требало је да покаже колико се може користити Келзеном. Овде је било широко поље за критиковање Келзеновог претеривања у овом правцу, јер се искључиво нормативним, тј. формалнолошким методом, без узимања у обзир друштвене стране права, очигледно не може исправно научно радити ни у области правне догматике“ (311). Пошто је пропустио да закорачи на то „широко поље“, Тадићева критика Келзена у овој области није стекла квалитет „праве дијалектичке критике“, него је остала „чисто декларативна“ (311).

Том замерком започео је низ од неколико критичких приговора, који су све друго пре него безазлени и на које се свакако могао очекивати Тадићев одговор. По редоследу којим су изнети, то су следећи приговори (сви на стр. 311):

<sup>14</sup> Могло би се поставити питање о томе како стоје ствари с кохеренцијом неког становишта или научног схватања, у овом случају Келзеновог, ако се теорија и методологија толико подвајају да она прва нешто повезује, а ова друга исто то разлучује?!

- „[...] Тадић је излагања марксистичке теорије више механички прилепљивао уз критику Келзенових гледишта но што их је органски везивао.“
- И поред основаности Тадићеве критике Келзенове социологије права, „она уопште не спада у област питања о коме се расправља, тј. Келзеновог нормативизма и његове вредности.“
- Без обзира на то што Тадићев рад као такав има вредности, „он ипак, углавном, није успео у основном задатку – да конкретно изложи и оцени Келзенов нормативизам с гледишта историјског материјализма.“
- „[...] Тадић је донекле упао у вулгарни историјски материјализам кад је Келзенову теорију објаснио дефанзивом либералне буржоазије [...].“
- Тадићево „тврђење да је Келзенова теорија условљена фетишистичком структуром грађанског друштва остаје социолошки недовољно прецизно и недиференцирано (јер је оваква структура услов и других теорија).“
- „Питање је и да ли је Лукачево тумачење Маркса, које Тадић усваја, тачно, а особито шта значи да стварност и мисао (идеја) треба да буду 'узети у јединству', као 'моменти исте целине', насупротив Келзену, који их 'раздваја'. Не стоји ли Тадић овде пред магијом речи, мислећи да његове речи нешто стварно изражавају [...]?“
- „[...] Тадић много употребљава израз 'суштина права', пребацујући Келзену да ову тражи у мишљењу које се изоловало од реалности као праксе, а да је треба тражити у 'свесном битку'. Да ли овај израз нешто стварно значи? Тадић је морао прво одредити његово значење, па га онда употребљавати.“

После ових критичких приговора и у истом духу постављених питања, Лукић је опет одао признање Тадићу тако што је поздравио његов успех у прилажењу једном тешком питању с гледишта историјског материјализма и што је јасно рекао да смо у Тадићу „добили озбиљног радника на тлу филозофије права, и с лепом општом филозофском културом и смислом за праве филозофске проблеме“ (311–312). Па ипак, није изостала ни ова Лукићева сугестија, која у Тадићевим ушима сигурно није

могла зазвучати пријатно: „Али би он морао да развија и своје правничко, догматичко-нормативно осећање, јер је и филозофија права ипак филозофија *џрава*“ (312).

### III

Тадићев одговор на Лукићев приказ могао се очекивати као нешто што се разуме само по себи. На то су га просто обавезивали садржина, тон, интензитет и природа Лукићеве критичке рецензије. Штавише, Тадић није имао право на то да се о такву рецензију оглуши, да преко ње пређе ћутке, јер би испало да је прихватио Лукићеве приговоре или да на њих није умео да нађе праве одговоре. Полемика је, дакле, била неизбежна и – могла је да отпочне.

Тадић је одмах учео и именовано „контрадикцију проф. Лукића са проф. Лукићем“, имајући на уму упадљив несклад између оштрине и тежине Лукићевих приговора упућених њему и његових похвала изречених о Тадићевој књизи (о чему је напред било речи). Ове је Тадић одбацио као излишан реверанс и упозорио Лукића на то да би „морао више мислити о логичким последицама својих изјава“ (435). Наравно, то је у неку руку спољашња страна Лукићеве критике, док је Тадића, дабогме, поглавито занимала њена основаност, на чије је испитивање одмах и прешао.

Треба се подсетити тога да је Лукић приговорио Тадићу што последње три главе своје докторске расправе није спојио у једну, са трима одељцима, јер би на тај начин избегао сувишна понављања. Тадићу није било тешко да на то одговори тако што је рецензенту пребацио како није запазио да су та понављања тек привидна, „јер оно што се Лукићу чини као понављање није ништа друго до анализа централног проблема са разних страна у којима се он рефлектира“ (436). Тај централни проблем јесте однос бивствовања и требања (Тадићевом терминологијом: битка и требања). Тадић не греша када тврди да се он „реперкутује [...] на разне начине у сфери важења и ефикасности и идеологије“ (436). Подсетио је Лукића (јер је уверен у то како је он „олако заборавио“) на чињеницу да је Келзен повлачио разлику између правне логике и емпиријске јуриспруденције, те да кривицу за Келзенов

дуализам не може сносити он сâм, тј. Тадић него искључиво творац чисте теорије права. Притом је нагласио да је један од његових главних задатака био управо тај да покаже у какве све противречности тај дуализам неминовно води.

Не без разлога, Тадић се чуди што је Лукић, имајући у виду његову критику Келзенове основне норме, сматрао да су обојица у праву, и Келзен и Тадић. Он је одлучно одбацио Лукићево саглашавање с њим у Тадићевом (наводном) ставу да је основна норма непотребна и да је ефикасност довољна као полазиште. У томе је Тадић видео „неразумевање свега оног што сам рекао“. „Наиме, ја нигдје у својој књизи нисам полазио од принципа ефикасности насупрот принципу важења, као што излази из наведене Лукићеве ‘сагласности’. Полазити од ефикасности значило би полазити од оног што сам, идући за Лукачем, назвао ‘емпиријско-фактичким битком’, дакле, инсистирати опет на једној страни пола, обрнути медаљу и поново се, у другом облику, заплитати у дуалистичка противречја“ (437).

С погледом на методологију, дакле, Тадић је против сваког дуализма. Бити на једном његовом полу или на супротном, то је за њ свеједно, јер се тиме суштински ништа не мења. Због тога он не може да, уместо важења, као решење прихвати начело ефикасности. Лукићу пребацује да није приметио, а можда није ни хтео да примети, једно место у његовој књизи које је сматрао пресудним (и које, додајмо, уистину јесте пресудно) за разумевање свога методолошког становишта. У одговору Лукићу он је то место навео *in extenso* (упореди стр. 437), при чему је као свој методски путоказ издвојио и подвукао Маркову мисао, која код њега гласи овако: „Свијест не може никада бити нешто друго до свијесно биће, а биће људи је њихов стварни процес.“<sup>15</sup> У тој мисли пребивају извориште и окосница

<sup>15</sup> У нап. 274 своје књиге, на стр. 116, Тадић се позива на превод Станка Бошњака у књизи Маркс–Енгелс 1953: 293. У цитату који је овде пренет из Тадићевог одговора Лукићу омашком је, при крају Марксове мисли, иза речи „стварни“ изостављена реч „животни“. Иначе, у издању исте књиге осам година касније (Маркс–Енгелс 1961), такође у преводу Станка Бошњака и с редактуром Предрага Враничког, та Маркова мисао гласи као што следи: „Свијест не може никада бити нешто друго до свјестан битак, а битак људи је њихов стварни животни процес“ (347–348). Занимљиво је приметити да Тадић у својој књизи за немачку реч *Sein* користи и *бишак* (нпр. у изразу „емпиријско-фактички *бишак*“) и

Тадићевог методског монизма. Утолико је та Марксова мисао стожер његовог критичког разрачунавања с Келзенем, али не мање и с Лукићем. Без ње, Тадић не би могао изрећи оно што представља срж његовог критичког односа према Келзену, посредно и Лукићу: „Само је монистичка концепција, која не одваја идеју од реалности, теорију од праксе, субјекта од објекта, стању да превазиђе основну Келзенову концепцију и да покаже њену неодрживост“ (437). Да је имао на уму ово Тадићево одређење „монистичке концепције“, Лукић свакако не би имао никаквог разлога да аутору књиге о Келзену, као што је, иначе, учинио, приговори због „вулгарног историјског материјализма“. Додуше, Тадић је у свом докторском раду још увек био приврженик историјског материјализма, али се овај никако не би могао означити као вулгарни. Необично је што је такав приговор дошао баш од проф. Лукића, који је у оно време, поглавито у теорији права и државе, и сам прихватао историјски материјализам као примену дијалектичког материјализма у друштвеним наукама, дакле, у истраживању и објашњавању друштвених и историјских појава.

Лукићеву тврдњу да Келзен наглашава како је за „потпуно познавање права потребна још и социологија, психологија и друге каузално-експликативне науке“, Тадић је, с приметном иронијом, одбацио као „Лукићев оригинални додатак“, за који му Келзен не би баш био захвалан и на који не би могао да пристане. Уместо је Тадићево запажање да би у том случају „*чисти*а теорија права била узалудан и бесмислен напор“, јер би се неизбежно поставило питање од чега би то Келзен чистио правну теорију ако не од таквих наслага и примеса (упореди 437).

Тадић приговара Лукићу да није разумео основну тезу из његове докторске дисертације, његово настојање да превлада

---

*биће*, што говори о његовој тадашњој колебљивости када су посредни фундаментални филозофски термини. – Иначе, у сваком нашем преводу наведене Марксове мисли (из *Немачке идеологије*) нужно се губи оно што је само на први поглед игра речи, а у ствари, има дубокосежни смисао, будући да немачка реч за *свесћ* (*Bewußtsein*) сама по себи већ садржи и изражава „свесно биће“ (*bewußtes Sein*). У оригиналу, Марксова мисао гласи овако: „Das Bewußtsein kann nie etwa sanderess ein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirkliches Lebens-prozeß“ (Marx 1971: 349).

„како нормативистички формализам, тако и социолошки фатализам“ (438). То неразумевање – уверен је Тадић – Лукић је надоместио илузијом о његовом наводном повођењу за „магијом речи“. Не кријући, него баш истичући, да је усвојио дијалектичко мишљење на основу упознавања са списима Лукача, Маркса и Хегела, Тадић очекује од Лукића, ако је овај „објективан научник“, да за то мишљење има бар онолико разумевања колико је показао за новокантовски дуализам. Међутим, Лукићево постављање питања о томе да ли „свесно биће“ уопште нешто стварно значи и изражава дало је повода Тадићу за сумњу у то да ли је поменуте мислиоце Лукић уопште читао и с њиховом се мишљу ваљано упознао. Осим за „свесно биће“, то, према Тадићу, важи и за изразе „суштина“, „моменти исте целине“, „пракса“ и др. (упореди 438). Притом, Тадић ставља до знања да је те појмове, онда када би их употребио, јасно и одредио, али да то Лукић није запазио.

Колико је Тадићу било стало до поменутих појмова као, да се тако назове, дијалектичког органона у критици Келзенове чисте теорије права, тј. у „превазилажењу Келзеновог дуализма, јуристичког нормативизма и социолошког позитивизма“, види се по томе што им се често враћа, па и онда када каже да је, „ослањајући се на дијалектичке мислиоце, појам друштвене реалности, за разлику од пуке природне реалности, идентификовао са праксом и свјесним битком“ (438). Тако схваћеној друштвеној стварности припада као њен саставни део и оно што је нормативно. Кључни значај за Тадића има разлика између дијалектичког појма нормативног (и правног) или догматског појма нормативног. А то претпоставља да, поред догматског нормативизма, постоји и дијалектички нормативизам. Има се утисак о томе да ту изазовну и потенцијално плодну замисао Тадић није развио, остављајући ту и тамо неколико расутих наговештаја попут указивања на то да „ниједан озбиљан дијалектички (историјски) материјалист није никад тврдио да је нормативни елемент туђ друштвеном животу“ или става да он, као и други марксисте, инсистира на појму друштвеног, а тиме и правног односа „као на једном од суштинских обиљежја права“ или, најзад, става да је за њега „правни однос могућ само као међуљудски, дакле свјестан однос“ (438).

Као што се раније могло видети, Лукић је, сматрајући нужним да марксистичка теорија права призна правну догматику, директно упитао Тадића да ли и он то признаје. Тадић је одговорио негативно. Његов одговор је произишао из разлога начелне природе – „зато што марксистичка теорија не признаје никакву догматику“ (439). Такво питање могло је Тадићу бити упућено само стога што Лукић, по Тадићевом уверењу, није пажљиво прочитао оно што је написао у предговору и закључку своје књиге. Да је то учинио, без тешкоћа би се уверио у то да је аутор књиге о Келзену поставио себи задатак да критички превлада „позицију догматске јуриспруденције“.<sup>16</sup> Остварујући тај задатак, Тадић је дошао до свога основног становишта о марксистичкој правној науци. То становиште, које је, у ствари, једна од чворних тачака око које су се вртили размимоилажење и препирка између Лукића и Тадића, садржано је у следећим речима: „Јер, по мом мишљењу, марксистичка правна наука је могућа само као *критика* догматске јуриспруденције, а не као нека боља или поправљена догматска јуриспруденција. Ова теоријска позиција проистиче из чињенице да је марксизам критика грађанског друштва, па стога и критика свих његових идеолошких деривата међу које спада и догматска јуриспруденција, критика фетишистичког робног свијета и његове приватне својине“ (439).

Приводећи крају свој одговор проф. Лукићу, Тадић је изрекао нешто што би требало да развеје неспоразуме и предра суде о природи његове критике Келзена, а то уједно значи и о природи његовог односа према чистој теорији права, односно у крајњој линији, и о природи његове љубљанске дисертације, преточене у сарајевску књигу о Келзену. Написао је: „Проф. Лукић, нажалост, није запазио да моја критика Келзенове теорије није пука негација Келзеновог мишљења, већ и његово објашњење“ (441). Тај став ваља узети и као став ондашњег Тадићевог саморазумевања, који се нипошто не би смео игнорисати ни у покушају да се његова полемика са Лукићем осветли и размотри после више од пола века откако се одиграла.

<sup>16</sup> У тексту је, уместо „јуриспруденције“, грешком одштампано „јурисдикције“. Грешка је очигледна и било ју је лако исправити због тога што даљи ток Тадићевог излагања и вербално потврђује о чему је реч. – Исправио Д. Б.

## IV

Као што Тадићева реакција на Лукићеву критичку рецензију његове књиге није била никакво изненађење, упркос неким похвалама и признањима којих у тој рецензији такође има, тако није никакво чудо што се Лукић осетио побуђеним да одговори на Тадићев „Одговор проф. Лукићу“. Тиме је отворен други круг полемике међу њима.

Најкраће речено, Лукић је остао при свему што је написао у рецензији Тадићеве књиге. Ни у чему није попустио и ни од чега није одступио. Његов други текст вредан је пажње по додатним разјашњењима сопствених приговора и замерки упућених Тадићу, по потпунијим образложењима и проширеној аргументацији, најчешће помоћу непосредног цитирања Келзена.

На самом почетку, Лукић износи једно индивидуално-психолошко објашњење Тадићевог реаговања на његове замерке. Он сматра да су те замерке толико погодиле Тадића да су код њега изазвале *љуџињу*, у којој је и написао „ироничан одговор“ (упореди 441).<sup>17</sup> Тадићева љутња би, према томе, требало да буде главни, ако не и једини, извор његовог одговора, испуњеног иронијом и иронисањем. Лукић пак уверава читаоце *Архива за ђравне и друшћивене науке* у то да је о Тадићу и његовој књизи писао с поштовањем и наклоношћу, без и најмање ироније, те да и даље остаје како при својој повољној оцени Тадићевог дела, тако и при својим критичким приговорима. Примера ради, он каже: „Дело је заиста добро по ономе што сам рекао (тј. као излагање једног теоријског погледа на право који ја ценим, иако га не усвајам), а промашило је у свом основном напору – тј. у критици Келзена“ (441). Тиме је Лукић одбацио да постоји противречност између његове повољне оцене Тадићеве књиге и тврдње да је оно „у основи“ или „умногом“ (дакле, треба приметити, не „сасвим“ или „у целини“) промашило. Тај промашај Лукић везује за Тадићеву критику Келзена у којој – и сада као и пре – види „основни недостатак дела“ (442).

Лукић није одустао ни од свога приговора Тадићу да је Келзена критиковао на основу онога што Келзен није ни рекао,

<sup>17</sup> Речи *љуџиња* и *љуџиџи* помињу се и доцније у Лукићевом тексту (упореди 442, 444), што несумњиво указује на то да је био сасвим сигуран у тачност своје психолошке дијагнозе.



тј. на основу онога што му је Тадић приписао или што је сматрао да је прећутно садржано у Келзеновим схватањима. Бранећи тај свој приговор, навео је себи у прилог неколико реченица из Тадићевог полемичког одговора, да би закључио: „У томе и јесте суштина свега – Тадић сматра да је из Келзенових ставова довољно јасно извео све последње консеквенце које се прећутно у њима садрже и за које га он оштро критикује. Ја, међутим, поштујући Тадићев напор, остајем убеђен да је извео више но што је Келзен стварно рекао и да га зато неоправдано критикује. То је све“ (442).

Највише простора у свом одговору Тадићу Лукић је дао питању о улози каузално-експликативних наука у потпуном сазнавању права, тачније: замерки коју је упутио Тадићу да „неоправдано пребацује Келзену игнорисање каузално-експликативних наука“. Он је ту замерку овога пута додатно ојачао и поткрепио читавим низом цитата из Келзенових списа, пре свега из *Ојшће теорије љрава и државе*, а потом и из *Чисте теорије љрава* од 1934. године. Нагласак је ставио на социологију права као на репрезентативну каузално-експликативну науку о праву.<sup>18</sup> Поентирао је, да се тако каже, следећим констатацијама: „Дакле, Келзен јасно тврди да социологија права постоји и само је, сасвим оправдано, разликује од нормативне правне науке“ (443). „[...] битно је да нам сазнање о праву и држави и по Келзену даје не само чиста теорија права него и социологија права и државе“ (443). „[...] Келзен није тако ограничен да би тврдио да чиста теорија права пружа љошћуно сазнање о праву. Он само ову науку одваја од других наука о праву, *каузалних*, као *нормативну* анализу структуре права“ (443). „Келзен би заиста био ненормалан кад би порицао да постоје питања о праву која наука треба да проучи, а која не чине предмет његове чисте теорије права“ (442).

<sup>18</sup> Та околност се може довести у везу с Лукићевим занимањем за социологију права још из времена када је започињао своју универзитетску каријеру. Не треба, наиме, сметнути с ума да је приступно предавање младог доцента Радомира Д. Лукића на Правном факултету у Београду, које је одржано 18. децембра 1940. године, било посвећено управо социологији права. Имало је наслов: „О појму социологије права“, а објављено је у *Архиву за љравне и друшћивене науке* (Лукић 1941: 175–203). Потпуни текст тога предавања објављен је и у Баста 1991: 305–331.

На Тадићеву одбрану од приговора за „вулгарни историјски материјализам“ Лукић је (мора се признати – вешто) одговорио чуђењем што Тадић „иронизира мој појам вулгарног историјског материјализма кад сам у одговору употребљава појам вулгарног марксизма“, да би одмах поставио незгодно питање: „Зашто историјски материјализам, који је део марксизма, не може бити вулгаран, а сам марксизам, у који и он спада, може?“ (444). У продужетку, не без одапете полемичке стрелице према опоненту, Лукић још каже: „Налазим да је и историјски материјализам могуће вулгаризовати (тј. упростити) као и сваку другу теорију, што је, нажалост, по мом мишљењу, Тадић и учинио кад је, методолошки истоветно с тврдњом совјетских писаца да је Келзен израз империјализма, тврдио да је он – израз либералне буржоазије“ (444).

На Лукићев одговор уследио је Тадићев осврт, чиме је други круг полемике између њих (а показало се и – последњи) био затворен. Из истих разлога из којих је малочас у основним цртама изложена садржина Лукићевог одговора, потребно је да се овде прикаже и оно што је у свом осврту на тај одговор рекао Тадић.<sup>19</sup>

Лукићу је сметало што у Тадићевом одговору има ироније. Тадић је сада признао да код њега понегде има „ироничних акцената“, али је додао да они „не прелазе границу коректности“ и не задиру у личност. Изразио је одмах и чуђење што је „друг Лукић“ своје вишеструко поновљене и, по Тадићевој оцени, грубе и недоказане тврдње како овај приписује Келзену нешто што он није рекао сматра тек обичним замеркама (упреди 445). Тадић је био још оштрији када је отворено казао да Лукићев приказ његове књиге о Келзену не само да није био конструктиван, што би за њ било добро и прихватљиво, него да је Лукићева критика у том приказу „удаљена од коректног нивоа“. Па ако се Лукић жалио због Тадићевог тона, то би, пише Тадић, и он могао учинити с не мањим разлозима.

<sup>19</sup> Занимљива је једна појединост која, изгледа, није само стилско-језичка. У свом другом полемичком тексту Тадић најчешће ословљава Лукића као „друг Лукић“, што није чинио у првом. За то је, дакако, могао имати повода у истоветном Лукићевом ословљавању њега као „друг Тадић“. Притом су, у време полемике, обојица били универзитетски професори – Лукић редовни, а Тадић ванредни.

После увертире о коректности, иронији, тону и сл., Тадић је прешао на озбиљније и важније тачке полемике. Једна од њих је и она о дијалектици и дијалектичком мишљењу, а односи се на Лукићев став према Лукачевом тумачењу Маркса и марксизма. Тадић сада разјашњава смисао питања које је упутио Лукићу да ли је заиста читао Лукача, Маркса и Хегела, тврдећи да није реч о „читању у буквалном смислу“, него о скретању пажње на Лукићев „сувише комотан став према дијалектичким појмовима које ја преузимам од поменутих мислилаца“ (445), додајући: „Нека ми буде дозвољено да кажем како ме и сада као и прије дубоко изненађује Лукићев лакомислени и необразложени став о вриједности Лукачеве интерпретације марксизма, зато што је ријеч о битним методолошким питањима заступљеним у мојој књизи, питањима која Лукић оспорава и са којима се врло јевтино обрачунава“ (445–446).

Лукић је у свом одговору – присетимо се – себи у прилог цитирао неке ставове из Тадићевог полемичког осврта да би тим путем, полемички довитљивим, доказао своју тврдњу како је Тадићева критика Келзена некоректна. Сада Тадић, бранећи се, о томе каже следеће: „Из мог осврта Лукић одваја ставове којим ја искључиво *резимирам* своја истраживања, од *аргументације* која стоји иза тих ставова у мојој књизи и на коју ја упућујем [...]“ (446).

Ни овога пута Тадић није пропустио да се осврне на Лукићев приговор о „вулгарном историјском материјализму“. Но, сада је, као што ће се убрзо видети, аргументацију проширио позивањем на неке знамените представнике социологије сазнања (Карла Манхајма, Теодора Гајгера), као и на Карла Левита. Претходно је поставио питање (Лукићу) зашто би то био вулгарни историјски материјализам када он, уз одбацивање апсурдне теорије „неких 'марксиста' о повезаности Келзена са империјализмом“, заступа становиште (признајући да није његово, али да образложење јесте његово) „да је Келзенова теорија либерално-буржоаска“ (446)? Потом је уследило позивање на поменуте социологе сазнања и, посебно, на Левита, „великог познаваоца марксизма“. Тадић указује на Левитову расправу „Макс Вебер и Карл Маркс“, коју вреднује као одличну, цитирајући место на којем Левит каже да о „нашем фактичком друштву“ постоје две науке: буржоаска социологија и

марксизам, с Вебером и Марксом као њиховим најзначајнијим представницима. То је Тадићу пружило zgodnu прилику да постави питање: „Значи ли то да је Левит увриједио Вебера и Маркса што су у својим дјелима изразили ове или оне класне интересе и да је 'вулгаризовао' њихову науку? Јер бити на *класном* становишту, аутоматски не значи заступати неистине и заблуде. Сваки поштени марксист ће признати велики значај Веберових социолошких истраживања и онда када изјави да је то идеологија либералне буржоазије, као што сам и ја учинио у случају Келзена“ (447).

У Тадићевом тексту није могао изостати ни додатни коментар Лукићеве тврдње о Келзеновој основној норми као оној која „нема никакве везе ни са каквим духом, а најмање безвременим“, те да она „Келзену није ништа стварно, него само једна претпоставка која је логички нужна за правника догматичара“. О томе Тадић каже: „Волио бих, збиља, сазнати од проф. Лукића каква је то логика без духа и како је нешто нестварно ако је логички нужно као претпоставка за правника догматичара?“ (447).

Напоследку, ту је и проблем социологије код Келзена и социологије с обзиром на њега. Полемишући с Лукићем о том важном питању, Тадић је овога пута проширио видокруг и, самим тим, свој полемички маневарски простор. Учинио је то у два корака. Најпре је повукао разлику између Келзена пре и Келзена после одласка у Америку. Пре одласка, Келзен је, упозорава Тадић, „и *implicite* и *explicite* негирао могућност социологије као науке о праву и држави“, да би после пресељења у Америку давао „извјесне концесије англо-америчкој емпиријској традицији“ (447). Међутим, то нипошто не значи да је због тога Келзен „пристао на инкорпорисање 'каузално-експликативне' социологије у свој систем“ (448). Други Тадићев корак је полемички ефектнији. Пошто је поменуо да Лукић, како изгледа, једино има у виду Келзена из америчког периода његовог стваралаштва (јер се позива само на његову *Ойшшу шеорију љрава и државе*), Тадић га је подсетио на његов чланак „О основним идејама Ханса Келзена“ из 1951. године, у којем је „друг Лукић главом“ дословно написао: „[...] пошавши од тога да *ослободи љравну науку од социолошких елемената*“ (подв. Љ. Т.), Келзен завршава уношењем нормативистичких елемената у социологију [...] и стварањем нормативистичке социологије“ (447). После тог цитата из Лукићевог чланка, Тадић наставља:

„По мом мишљењу, а то сам изразио и у својој књизи (стр. 113), друг Лукић је то добро написао. А сада долази умјесто 'нормативистичке социологије' нови појам 'каузално експликативна' социологија“ (447).

Очигледно, тиме је Тадић окренуо Лукића против Лукића, баш као што је и овај Тадића био окренуо против Тадића! Што би народ рекао: вратио му је мило за драго.

...

Полемика између Лукића и Тадића окончана је једном белешком уредништва *Архива за љравне и грушћивене науке*. Очигледно написана с тежњом да буде одмерена и с бригом за важност теоријско-правних проблема, без стављања на једну или другу страну, она ипак може изазвати неке недоумице. У њој се каже да је *Архив* дао довољно простора двојици угледних правних теоретичара да размене мишљења о неким теоријским питањима која их деле, те да се с тим ставом сложио проф. Лукић, одуставши „да пише свој 'последњи' осврт на други одговор Љ. Тадића“ (448). Из тога се јасно види да је Лукић био спреман да напише и трећи текст, чиме би се отворио трећи круг полемике с Тадићем. То, опет, значи да полемика за њега још није исцрпла све своје могућности. (Уредништво, међутим, не каже да ли се о наставку или завршетку полемике изјаснио и Тадић.) С друге стране, уредништво *Архива* изречно тврди, пребрзо заборавивши на свој разлог довољно пруженог простора, да „то [наиме, окончавање полемике – Д. Б.] не чинимо из 'недостатка простора', већ услед тога што сматрамо да би свако даље развијање ових 'неспоразума' довело до понављања и до усредсређености на питања која можда нису у тој мери централна и данас актуелна за правну науку“ (448). Тиме је уредништво *Архива* преузело на себе улогу судије о материји спора између Лукића и Тадића. То се особито види по томе што се одважило да чисту теорију права означи као „некад познату а данас прилично већ стару ако не застарелу теорију 'бечке школе' Ханса Келзена“ (448). Та пресуда изазива питање: зашто је уредништво *Архива* уопште омогућило било какав простор (а дало је „довољан“) да се на страницама тог часописа полемиче о једној старој, па чак и застарелој теорији? Није ли таква

полемика за њега унапред морала бити депласирана и беспотребна? Осим тога, судијска оцена уредништва да је Келзенова теорија стара и застарела, поред тога што је била проблематична и онда када је изречена, тешко би се могла ускладити с његовим ставом да је „оно [...] битно у овој дискусији [...] проблем нормативног у праву и марксистичко тумачење нормативног у оквиру једне потпуније и критичке теорије о праву“ (448).

Разуме се, нису то сва питања која би се могла поставити поводом белешке уредништва *Архива*. Због тога би се могло рећи како није без основа утисак о томе да она није до краја разоткрила праве намере с којим је срочена нити циљеве који су њоме требало да буду постигнути. Отуда њена последња реченица одзвања тоном ниске веродостојности: „Завршавајући ову белешку, сматрамо да уједно делимо и мишљење Лукића и Тадића да ако засад није направљен споразум о неспоразуму, сигурно је, да постоји споразум да се више не потенцира неспоразум, осим кад се тиме развија научна мисао и решавају отворени проблеми“ (449).

## V

Полемика између Радомира Д. Лукића и Љубомира Тадића одиграла се пре више од пола века. Изузев на страницама *Архива за љравне и друштвене науке*, нигде и никада више није била објављена, ни у целости нити делимично. Осим једног изузетка, нема никаквих писаних трагова, показатеља или доказа да је у научној (па и широј) јавности, тада и доцније, изазвала знатније реакције или коментаре, саглашавања или оспоравања, иако их је, јамачно, морало бити макар међу читаоцима познатог часописа.<sup>20</sup> У међувремену је ишчезао шири

<sup>20</sup> Тај изузетак, значајан и вредан сваке хвале, јесте Здравко Гребо, који је у својој књизи *Маркс и Келзен* (Гребо 1979) на више места помињао полемички сукоб Лукића и Тадића, а каткад и цитирао поједине ставове једног или другог полемичара. У то се може уверити свако ко баци поглед на следеће странице те његове књиге (Гребо 1979: 9, 33, 39, 40, 48, 59, 69, 70, 75, 151, 172, 190, 191, 192, 212, 213, 218, 219). Наравно, он је с разлогом избегао да заузме позицију судије који треба неопозиво да одлучи и саопшти који је од двојице учесника у полемици био у праву.

идеолошки и политички склоп у којем је вођена, а нестала је и (у време полемике) преовлађујућа научно-методолошка парадигма у теорији и филозофији права код нас.

Актери полемике нису више живи. Новији нараштаји правника, укључив и оне који се правом баве на теоријској и филозофској равни, углавном не знају да је та полемика уопште постојала. Ако пак и знају за чињеницу да се она догодила, једва да знају (па и то тек магловито) о чему је тачно вођена, како је текла, ко је од њених учесника шта заступао и са којег је становишта расправљао, какве је разлоге наводио итд.<sup>21</sup> Сасвим је близу истини тврдња да је полемика Лукић–Тодић из 1963. године у међувремену пала у готово потпуни заборав.

Умесно је, међутим, поставити питање: да ли вео заборав треба на тој полемици заувек да остане? Да ли је она данас изгубила сваки могући значај? Ако није, у чему би се састојао њен значај? Покаже ли се да се на два последња питања могу дати одговори с мањом или већом уверљивошћу, онда ће прво питање сáмо по себи постати излишно стога што је таквим постао разлог његовог постављања.

Нема значајне полемике без основног неспоразума или размимоилажења међу њеним учесницима. Камен раздора у полемици о којој је овде било речи уистину је крупан и тежак. То је Ханс Келзен са својом чистом теоријом права. Да је та теорија у многим погледу представљала велики изазов, због чега је „стварала“ не само присталице него и противнике, не само следбенике него и критичаре, то је на свој начин показала и ова полемика. Келзенизам је по својој природи био кадар да поларизује, па и антагонизује, оне који су се њиме бавили. А у неку руку је било неизбежно да се правни теоретичари њиме позабаве, јер им је чиста теорија права, која је у дотадашњу јуриспруденцију унела знатне новине, пре свега изоштравањем до крајњих граница нормативизма у сазнавању правног феномена, у обезбеђивању и учвршћивању научности правне науке, самим тим бацила рукавицу у лице.

<sup>21</sup> У томе се и састоји оправдање што је у овом прилогу намерно приказана подробно и помно, скоро сасвим исцрпно, све до неких појединости, које би се, да је она данас колико-толико позната, свакако могле изоставити.

У српској правној мисли, та рукавица је била прихваћена и пре Другог светског рата и после њега. Радомир Д. Лукић и Љубомир Тадић нису били ни келзеновци ни антикелзеновци. Ипак, несумњиво је да је Лукић био ближи Келзеновом нормативизму и имао за њега више разумевања, док је Тадић, не одбацујући га *a limine*, био његов снажан и истрајан критичар. Исто тако, и баш због тога, Лукић је схватао значај и место правне догматике, наглашавајући њену незаобилазност, њен поступак егзегезе, не само у сазнавању права него, то нарочито, и у раду правних практичара. На другој страни, Тадић је у тој тачки био његов (и Келзенов) изразит противник, начелно одбацујући правну догматику због тога што је одбацивао сваки вид догматизма. Следствено томе, Лукић није био несклон методском дуализму, јер је, уверен у то да је тако мислио и Келзен, истицао неопходност и улогу каузално-експликативних наука за свеобухватно сазнање права. Супротно томе, Тадић је непоколебљиво бранио методски монизам. Притом је крајње занимљиво да су обојица, по саморазумевању, у то време заступали и примењивали историјски материјализам.

Као полемичари, Лукић и Тадић су били виспреди, окретни, довитљиви и оштроумни. (Изгледа да је Тадић, као млађи, био полетнији, можда и због тога што је уносио свежије филозофске тонове.) Важније од тога јесте то што су, полемишући на тај начин о чистој теорији права, осветљавајући поједине проблеме са својих супротних становишта, увелико допринели њеном бољем разумевању у нашој правној мисли. „Увелико“, то, наравно, не мора да значи и „подједнако“!

На проблем Келзеновог нормативизма и, уопште, чисте теорије права још увек није стављена тачка, која би подразумевала да је он једном засвагда решен. Самим тим, то значи да ни полемика између Лукића и Тадића, ма колико у неким својим аспектима данас била анахрона, не сме у целости бити сматрана превазиђеном. Она је значајна из још једног разлога. Он се односи на пут којим су после ње ишли њени протагонисти. Тај пут, тачније: путеви, баца накнадно светло и на њихову полемику.

Лукић је наредних деценија остао доследан својим основним правнотеоријским схватањима и погледима, држећи се и даље, додуше, с благим (али уочљивим!) померањима нагласака, историјског материјализма и, у том оквиру, класног



становишта у научном објашњавању државе и права, што нипошто није искључивало високо место нормативизма у његовој концепцији. То је трајало све до 1992. године, када се појавило његово обимно дело *Систем филозофије љубави* (Лукић 1992). Био је то нови-стари Лукић. Нови, јер је тим делом, у основи и суштински, напустио своје становиште какво је највећма познато још из/од његове двотомне *Теорије државе и љубави* (Лукић 1953–1954) и изложио оригинално виђење објективног права, датог, онтолошки, самим космосом и његовом суштином. Стари, јер се схватањем о објективном праву – тематски, али сада кудикамо обухватније и развијеније – Лукић, описујући упечатљив мисаони круг, вратио своме почетку, проблему објективног права, постављеном и размотреном још у његовој докторској тези *La force obligatoire de la norme juridique et le problème d'un droit objective* (Lukic 1939). Можда је пресмела, мада не и сасвим неодржива, следећа теза: код Лукића је препознатљив двоструки дисконтинуитет – први, када је после Другог светског рата напустио пут којим је стао да ходи париском тезом и у теорији права прихватио историјски материјализам (совјетске верзије), и други, када је у *Систему филозофије љубави* (Лукић 1992), оставивши иза себе (не отворено и не до краја) историјски материјализам, развио гледиште о објективном праву, које је остало његова коначна реч у правној теорији.

Друкчије се кретао Љубомир Тадић. Његов пут и развој, и пре и после полемике с Лукићем, били су еволутивни. Та еволуција, чији су почетни обриси већ оцртани у овом прилогу, развијала се у правцу Тадићевог све изразитијег и све снажнијег усвајања Марксове мисли из његових раних радова. Млади Маркс је неопозиво постао Тадићева мисаона звезда водила. То је Маркс који је проистекао из критичког превазилажења Хегелове филозофије, Маркс чија је мисао страсно ишла за стварном слободом и општељудским ослобођењем, за укидањем филозофије помоћу њеног остварења, за беспштедном критиком свега постојећег, за револуционарном променом света, која ће значити остварење Марксовог категоричког императива да се сруше сви односи у којима је човек понижено, угњетено, напуштено и презрено биће (како је речено у „Прилогу критици Хегелове филозофије права“, Маркс 1843/44). Врло је симптоматично, а симболички необично значајно, што

је Тадић баш у полемици с Лукићем истакао, готово ускликнуо, како „насупротив либерално-буржоаској теорији стоји марксизам чија се специфична одлика резимира у једној ријечи: *џракса*“ (447). Та је реч за Тадића постала кључна. Њоме се он филозофски легитимисао годину дана пре но што ће се у Загребу појавити први број часописа *Praxis*, чији ће ревносни сарадник и он постати.

Ако се сада поглед на Тадићеву еволуцију посебно усмери на његову правну мисао, уочиће се како се он све више окретао ка традицији природног права. О томе уверљиво сведочи његова расправа *Предмети џравних наука* (Тадић 1966). С једне стране, она није лишена идеолошких садржаја, јер се у њој, рецимо, говори о „праву радничког самоуправљања“, друштвеној својини и сл. С друге стране, у њој се нарочито наглашавају субјективна јавна права и, изнад свега, револуционарно природно право, које, према Тадићу, „отвара перспективу људског права“ (Тадић 1966: 67). Истом контексту припада и Тадићев чланак „Природно право и социјална утопија: маргиналије о филозофско-правним погледима Ернста Блоха“, у којем није само жаровито изложио основне Блохове идеје из његовог дела *Природно џраво и људско гостџојансџиво*, него их је у исти мах својски подржао и прихватио.<sup>22</sup>

Најзад, Тадићеву оријентацију на природноправну мисао и њену историју најснажније потврђује његова књига *Филозофија џрава* (Тадић 1983; друго, допуњено издање те књиге Тадић 1996), јер је баш ту мисао Тадић узео за окосницу своје књиге и њене структуре, њене тематске раздеобе. То не значи ништа друго него да је за Тадића филозофија права првенствено била филозофија природног права. Тиме је он недвосмислено показао карактер, смисао и значење свога опредељења у правној филозофији.

У првом издању Тадићеве *Филозофије џрава* Лукића нема у попису имена. Он, дакле, ни у једној прилици није био поменут, чак ни тамо где се укратко говорило о Хансу Келзену када је

<sup>22</sup> Тај чланак је првобитно објављен у часопису *Praxis* (Тадић 1966а: 321–332), а потом у његовој књизи *Поредак и слобода* (Тадић 1967: 87–101). Иначе, Блохов однос према баштини природноправног мишљења размотрен је у књизи *Право џод окриљем уџојије: Ернсџ Блох и џтрадиција џприродној џрава* (Баста 1988).

Тадић упутио на своју књигу о Келзену (Тадић 1983: 175, нап. 23). У другом издању Лукић је поменут само једном. У предговору за то издање Тадић је констатовао појаву Лукићевог *Сисџема филозофије љрава* и оценио га као „значајан подухват“, правдајући се притом што због помањкања времена, других обавеза и изненадне болести није дао осврт на то Лукићево дело (Тадић 1996: 8).

На другој страни, Лукић, тамо где је у свом *Сисџему филозофије љрава* расправљао о нормативности права и нормативизму као теорији, о Келзену, о борби између нормативне и социолошке (француске) школе (Лукић 1992: 329–341), нигде није поменуо Тадића, па самим тим ни сопствену, у том тренутку давнашњу полемику с њим, вођену баш поводом Келзена и разумевања његове чисте теорије права.<sup>23</sup>

Шта нам говоре те чињенице? Једно свакако: да су негдашњи полемичари доцније били склони и спремни на то да своје спорење (које није било обична узгредица), чак и онда када је могло бити макар поменуто, препусте прашњавим аналима наше правне мисли или чак трајном заборау, укључив и сопствени. Овај прилог је требало да покаже да нису били у праву.

---

<sup>23</sup> То је чудновато утолико пре што се баш ту код Лукића појављују готово исте речи и приговори које је користио још у полемици с Тадићем. Примера ради, помиње се да је критика Келзена била „критика глувих“, те да су Келзена критиковали „за нешто што он никад није ни помислио да тврди, за тврдње које је он, чак, изрично и одбацио [...]“ (Лукић 1992: 336).

## ЛИТЕРАТУРА

- Баста, Данило Н., *Право ѿд окрљем ушћојије: Ернсѿ Блох и шћрадиција ѿриродној ѿрава*, Рад, Београд, 1988.
- Баста, Данило Н., *Преображаји идеје ѿрава: Један век ѿравне филозофије на Правном факултешћу у Београду (1841–1941)*, Правни факултет у Београду, Центар за публикације, Београд, 1991.
- Гребо, Здравко, *Маркс и Келзен*, Свјетлост, Новинско-издавачка организација Службени лист СРБиХ, Републички завод за јавну управу, Сарајево, 1979.
- Келзен, Ханс, *Ојшћа шћорија ѿрава и државе*, прев. Радомир Д. Лукић, Милорад В. Симић, Библиотека упоредног права књ. 1, Архив за правне и друштвене науке, Београд, 1951.
- Келзен, Ханс, *Главни ѿроблеми шћорије државној ѿрава*, прев. Данило Н. Баста, ЈП Службени лист СРЈ, ЦИД, Београд, Подгорица, 2001.
- Лукић, Радомир Д., „О појму социологије права“, *Архив за ѿравне и друшћвене науке* књ. XLII (LIX), 1941, стр. 175–203.
- Лукић, Радомир Д., „Hans Kelsen, *General Theory of Law and State*“, *Архив за ѿравне и друшћвене науке* бр. 2, 1950, стр. 333–350.
- Лукић, Радомир Д., „О основним идејама Ханса Келзена“, *Архив за ѿравне и друшћвене науке* бр. 4, 1951, стр. 610–640.
- Лукић, Радомир Д., *Теорије државе и ѿрава*, I–II, Научна књига, Београд, 1953–1954.
- Лукић, Радомир Д., „Hans Kelsen, *The Communist Theory of Law*“, *Анали Правној факултешћа у Београду* бр. 2, 1955, стр. 231–235.
- Лукић, Радомир Д., „[Љубомир Тадић, *Филозофске основе ѿравне шћорије Ханса Келзена*]. Оцене и прикази“, *Архив за ѿравне и друшћвене науке* бр. 1–2, 1963, стр. 308–312.
- Лукић, Радомир Д., „Поводом одговора друга Тадића“, *Архив за ѿравне и друшћвене науке* бр. 3, 1963, стр. 441–445.
- Лукић, Радомир Д., *Сисћтем филозофије ѿрава*, Савремена администрација, Београд, 1992.
- Лукић, Радомир Д., *Сабрана дела*, књ. 11, Завод за уџбенике и наставна средства, БИГЗ, Београд, 1995.
- Маркс, Карл, *Прилој кришћици ѿолишћичке економје*, Култура, Београд, 1956.
- Маркс, Карл, *Кришћика Хејелове филозофије државној ѿрава*, прев. са њемачког др Љубомир Тадић, Веселин Маслеша, Сарајево, 1960.
- Маркс, Карл, Енгелс, Фридрих, *Рани радови*, прев. Станко Бошњак, Култура, Загреб, 1953; Напријед, Загреб, 1961.
- Пашуканис, Јевгениј Б., *Ојшћа шћорија ѿрава и марксизам: Покушај кришћике основних ѿравних ѿојмова*, прев. с трећег руског издања Љубомир Тадић, Веселин Маслеша, Сарајево, 1958.

- Тадић, Љубомир, *Филозофске основе љравне шеорије Ханса Келзена*, Веселин Маслеша, Сарајево, 1962.
- Тадић, Љубомир, „Одговор проф. Лукићу. Поводом критике књиге 'Филозофске основе чисте теорије права'“, *Архив за љравне и друштвене науке* бр. 3, 1963, стр. 435–441.
- Тадић, Љубомир, „Осврт на одговор проф. Лукића“, *Архив за љравне и друштвене науке* бр. 3, 1963, стр. 445–448.
- Тадић, Љубомир, *Предмет љравних наука*, Институт друштвених наука, Београд, 1966.
- Тадић, Љубомир, „Природно право и социјална утопија: маргиналије о филозофско-правним погледима Ернста Блоха“, *Praxis* бр. 3, 1966а, стр. 321–332.
- Тадић, Љубомир, „Природно право и социјална утопија: маргиналије о филозофско-правним погледима Ернста Блоха“, у: *Поредак и слобода*, Култура, Београд, 1967, стр. 87–101.
- Тадић, Љубомир, *Филозофија љрава*, Напријед, Загреб, 1983.
- Тадић, Љубомир, *Филозофија љрава*, друго, допуњено издање, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 1996.

...

- Lukic, Radomir D., *La force obligatoire de la norme juridique et le problème d'un droit objective*, Les presses modernes, Paris, 1939.
- Marx, Karl, *Die Frühschriften*. Herausgegeben von Siegfried Landshut, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1971.
- Pitamic, Leonid, *Na robovih čiste teorije prava – An den Grenzen der reinen Rechtslehre*, prir. Marijan Pavčnik, Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Pravna fakulteta, Ljubljana, 2005.

Danilo N. Basta

**THE POLEMIC BETWEEN RADOMIR D. LUKIĆ AND LJUBOMIR TADIĆ (1963):  
CONTEXT, FLOW, ARGUMENTATION,  
AUTCOME, SIGNIFICANCE**

---

## Summary

Radomir D. Lukić and Ljubomir Tadić had been polemicizing on the pages of the journal *Arhiv za pravne i društvene nauke* during 1963. The polemic did not have much echo in the scientific public and it fell into oblivion in due course.

Publishing of the book by Tadić *Filozofske osnove pravne teorije Hansa Kelsena* prof. Lukić took as an occasion to write a review about it which contained both praise and critical observations. Tadić replied and there was another round of polemic with texts by both polemicists. Lukić and Tadić disagreed in their general attitude to Kelsen's pure theory of law and in understanding of its particular aspects including Kelsen's methodology. They had opposite views about fundamental difference between „is“ and „ought“, basic norm, value of positive

law, its efficiency etc. The younger polemicist started in his criticism of Kelsen from Lukács's interpretation of Marx with emphasis on the concept of „conscious being“ which Lukić disliked. On the other hand, the older polemicist supported Kelsen claiming that his critics including Tadić attacked him because of the views which absolutely were not his but attributed to him by his very critics.

The paper gives detailed account of the polemic including argumentation of both parties. It claims that the polemic contributed to better understanding of Kelsen and the pure theory of law and of viewpoints of its participants as well. In its conclusion the author outlines the evolution of the legal and philosophical understanding of both participants after their polemic. Lukić evolved in the direction of the concept of objective law and Tadić increasingly in the direction of acceptance of the tradition of natural law.

**Keywords:** pure theory of law, basic norm, normativism, methodological dualism and monism, positive law, objective law, natural law, civil society, historical materialism, sociology of law.

**БОГОЉУБ ШИЈАКОВИЋ**

Универзитет у Београду

Православни богословски факултет

---

## Просвјетитељство и природно право у философији права Љубомира Тадића

---

„Вера, нада и љубав људске су *вредности* које надилазе ефемерност свакидашњице. *Оне* су антиподи смрти.“

*Зајонейшка смрт*: *смрт као шема религије и философије*  
(2003) (Тадић 2007г: 376, завршне ријечи)

Дјело Љубомира Тадића (1925–2013) посматра се у контексту рехабилитације практичке философије, а његово тематизовање теорије природног права као теоријски утемељено у читавој традицији практичке философије (у средиште философије права он поставља критеријуме правде, слободе и људског достојанства). Као смисаоно потентни наводе се структурални аспекти идеје природног права. Тадић просвјетитељство, са сталним ослонцем на Канта, посматра у историјском контексту и упозорава на опасност његове редукције на разум и раскидања везе ума и слободе. Неоснована је претензија просвјетитељства, које је такође исторично, да се постави као метаисторијски идеал. Просвјетитељство је важно поглавље наше традиције, а мишљење треба да рачуна на стабилизујућу моћ традиције, и сада треба мислити након просвјетитељства.

**Кључне ријечи:** Љубомир Тадић, философија права, природна права, просвјетитељство, рационалност, религија.

### I

■ У свом обухватном и темељитом мишљењу и одговорном јавном дјелању Љубомир Тадић се надахнуто ослањао на најбоље традиције практичке философије, оличене у аристотеловском заступању јединства етике и политике, у ренесансном истицању човјековог достојанства, у просвјетитељском



уздизању критичког ума, у кантовском примату практичког ума, у хегеловској философији слободе (и у хегеловској љевизици, посебно у младом Марксу). Он је и непосредно у свом времену био ословљен епохалном потребом за рехабилитовањем практичке философије након свеопште и такође личне катастрофе у Другом свјетском рату. Ова духовна потреба времена артикулисана је не само у Гадамеровом (1900–2002) тематизовању идеје практичког ума у Аристотеловом схватању *фронесис* у *Исџини и мџоду* (Gadamer 1986 [1960]: 317–329), гдје се даље развија Хајдегера (1889–1976) интерпретација практичке мудрости (*φρόνησις*) код Аристотела, него понајвише у познатом двотомном зборнику *Рехабилитација ѓрактичке философије* (Riedel 1972–1974), који је приредио Манфред Ридел (1936–2009). У том зборнику је Гадамер објавио текст „Херменеутика као практичка философија“ (Gadamer 1972: 325–344 [Gadamer 1976: 78–109]). Велико научно прегнуће Љубомира Тадића било је настојање да се изнова поврати смисао политичког, изгубљен у ратним вихорима, у само три деценије XX вијека, и заробљен потом у комунистичком тоталитаризму. Све ово није једини разлог због ког је изучавање Тадићевог дјела истовремено и изучавање једне епохе, епохе која је изневјерила наду пробудјену послије суноврата. Од полетног и заводљивог обећања да ће се остварити идеје просвјетитељства и револуције постало је убрзо неопходно бранити се позивањем на природна права. Тадићево истрајно и промишљено тематизовање теорије природног права не само да је одговор на непосредне практично-политичке изазове него је истовремено и теоријски утемељено у читавој традицији практичке философије, поуздано ослоњеној на Аристотела. Као што ни Тадићева *философија ѓрава* није тек академска дисциплина већ прилика и изазов да се изабере животна страна, тако ни природно право за њега није чисто теоријска правно-философска тема већ потврда људског достојанства и слободе: „Природно право и социјална утопија само су различите врсте *снова* о бољем друштвеном животу: социјална утопија претежно стреми *срећи*, укидању невоље и стања које је одржава и продуцира; природно право тежи *људском досџојансџву*, јуристичким гарантијама правне сигурности или слободе, категорији хуманог поноса. Социјална

утопија тежи укидању беде, природно право тежи укидању *їонижења*“ (Тадић 2007а: 86).<sup>1</sup>

Теорија природног права је карактерна нит која се провлачи кроз читаву историју философије права. Од антике до данас увијек се обнавља идеја једног мјеродавног и узорног друштвеног поретка изведеног из људске „природе“, поретка који се често схвата као супротстављен позитивном праву. Три велике епохе природоправне мисли – хеленско-римска антика, хришћанство (од почетака све до у позно средњовјековље и потом у новотомизму) и просвјетитељство – изнова образлажу да сваки човјек посједује права на темељу природног (божанског) реда ствари и саме људске природе. Приступ овој идеји креће се од непроблематизованог потпуног повјерења у природно право, на примјер код Аристотела (384–322), до проглашавања природних права за бесмислицу, као што је учинио Бентам (Jeremy Bentham, 1748–1832), за ког природна права не постоје све док их не створи закон.

Увод у своју студију *Филозофија їрава* (1983) Љубомир Тадић завршава изричитим ставом да „људско достојанство јест и мора бити управо генуини принцип сваког умног права“ (Тадић 2006: 25). Будући да држава као људска заједница има сврху да остварује добро, па према томе политика и право у држави као људској заједници имају *анїтроїолошку* основу, то значи да се иза сваке теорије политике и права налази једна слика човјека, једна антропологија. Управо због тога – наиме, због слике човјека која укључује слободу, достојанство и добро – Љубомир Тадић стаје на страну идеје природног права. Он, који се животни противио „деспотској самовољи која у свом поретку нема супстанцију слободе“, зна да формална коректност не може бити довољан услов да се закону призна правни карактер, како би желио *їравни їозиїивизам*, чија је философска основа релативизам и скептицизам, а који практично стаје на страну неограниченог

<sup>1</sup> Тадић пише с позивом на Блоха (Bloch 1961: 234–235; прев. Bloch 1977). О Блоховом разматрању природног права подробно је писао Данило Н. Баста (1988). Тадићева дела цитирају се према пагинацији у Изабраним делима, која је у литератури наведена иза библиографског податка о изворном издању у угластим заградама.

суверенитета државне моћи. Послије „тешких искустава са тиранијама двадесетог века“ Тадић сугерише сензибилност за традицију природног права и не може да прихвати правни позитивизам јер је на практичној равни „допринео томе да се као право призна и свака узурпација и самовоља уколико [...] успе да *наметне* своје ‘важење’, уколико ‘физичко насиље’ учини легитимним“, а на теоријској равни је својом реакцијом на философску традицију природног права започео „процес растакања филозофије права“ (Тадић 2006: 21–25). У одбрани филозофије права као дисциплине практичке филозофије, он се залаже за следећи њен важан смисао: „За разлику од догматске јуриспруденције која одређени правни поредак технички тумачи у сврхе *прајмашичке* примене, тј. у циљу решавања конкретних спорних случајева, филозофија права је *пракшична* на друкчији начин. Она се, такође, пита шта право *јесће*, али у средиште своје пажње ставља проблем његовог *смисла* у људском свету. Она стога не може да призна само невољни и принудни карактер људских установа а да не постави и питање њихових *сврха* у људском свету и друштвеном животу. Зато филозофија права не само да не може избећи испитивање *кришеријума правде* у друштвеном животу, него их поставља у средиште свога интересовања и заједно са испитивањем *кришеријума слободе* чини их својим основним предметом“ (Тадић 2006: 24). Тадић се дакако свјесно ослања на пресудно важан обрт у филозофији права који се догодио у њемачком идеализму: од филозофије природе ка филозофији слободе.

То што Тадић у средиште филозофије права поставља критеријуме правде и слободе, наиме, критеријуме људског достојанства, подржано је и његовом свијешћу о томе да се модерни појам демократије развио у оквиру рационалног природног права, и то у непосредној конфронтацији са самовољом апсолутистичке монархијске власти као савременим обликом деспотије, као и да се у либералној форми рационалног природног права демократија схвата као поредак слободе и једнакости пред законом (Тадић 2007в: 294–295). Управо: „Рационално природно право и теорија друштвеног уговора постали су незаменљива оруђа ослободилачког ума у замишљању једног новог облика заједнице који новим поколењима даје право на

независан живот и сведочанство о признатој зрелости. Зато је рационално природно право, пре свега, било побуна против *патерналистичкој ауторитети* који је, одбијајући новим поколењима право на пунолетство одбијао и могућност историје као *јосианка човека*“ (Тадић 2007б: 216).<sup>2</sup> Насупрот томе, истиче Тадић, конзервативизам је усмјерен против природног права и настоји да суспендује момент сврхе државног и правног поретка уклањајући из њега телеолошки елемент; а када фактицитет друштвеног живота постане самодовољан и када се правна нормативност сабије у границе правне позитивности – онда политичка и правна наука остају без своје савјести и као пуки инструментализовани ум стављају се у службу моћи (Тадић 2007б: 222).

Идеју природног права Љубомир Тадић не само да брани аргументативно и оправдава у контексту политичке и правне историје него је прихвата и интуитивно, као што интуитивно прихватамо Еуклидову геометрију, животно осјећајући да (аристотеловски) елемент *сврхе* (*τέλος*) политичког и правног поретка, с једне стране, мора да укључи људско достојанство и слободу као императивно опште добро, а с друге стране, садржи захтјев за тим да се политичка власт легитимише пред судом ума. Тиме је наговијештен огроман значењски и интерпретативни потенцијал идеје природног права.

## II

У послератном заносу и на крилима слободе, за коју је пала његова крв, Љубомир Тадић главно надахнуће за тематизовање идеје природног права налази у Блоховој (1885–1977) књизи *Природно право и људско достојанство* (Bloch 1961), а много мање у природоправно оријентисаној књизи

<sup>2</sup> У наставку текста књиге *Традиција и револуција* из 1972. године (Тадић 2007б: 5–223) стоји: „Сваки патерналистички ауторитет почива на претпоставци о безусловној *јослушности* млађих и необоривом праву старијих да заповедају. Зато патерналистички ауторитет не познаје установу *јриговора* на своју заповест. Он зна само за *скрушену молбу* и евентуалну *милошћ* господара или оца. Његове одлуке и заповести су *самовоља*, јер овај ауторитет начелно искључује сваку дискусију“ (Тадић 2007б: 216).

Леа Штрауса (1899–1973) *Природно право и историја* (Strauss 1953), за чије је српско издање писао поговор (Tadić 1971: 277–284). Његову пажњу није привукла ни одлична студија Ерика Волфа (1902–1977) *Проблем учења о природном праву* (1955), мада у студији *Филозофија права* користи Волфово капитално истраживање *Griechisches Rechtsdenken*, I–IV (Wolf 1950–1970), као што у расправу о природном праву не укључује чак ни радове Ђорђа Тасића (1892–1943), упркос томе што их је још као асистент у Сарајеву „пажљиво читао и помно проучавао“ (Тодић 2008: 590). Уосталом, Тасић је писао и о Хансу Келзену (1881–1973), о ком је Тодић писао докторат (1959) (Тодић 2006: 343–482 [Тодић 1962]). За Тасића је природно право „комплекс правила која живе у нормативној свести“ и која „морају бити зајемчена на један специфичан, дакле правни начин“, а позитивно право је „само релативно одвојено од природнога права“, које се иначе потврђује као обичајно право (Тасић 1992: 33). Но, неодољива привлачност идеје природног права састоји се у томе што нам она скреће пажњу на то да су етички аспекти права непорециви и да правне норме имају аксиолошки карактер.

Кроз дисциплинарну многоструку у приступу природним правима показују се комплексни и структурални аспекти идеје природног права.<sup>3</sup> – *Философски* аспект идеје природног права има теоријско-систематски смисао: природно право би требало да буде једна општеобавезујућа највиша правна идеја на темељу које процјењујемо вриједност свих правних идеала, иначе промјенљивих у простору и времену. – *Полишички* аспект идеје природног права требало би да има смисао у оправдању таквог уставног модела који би идеале живота у заједници као неприкосновене заштитио од функционализовања и у правцу конзервативног одржавања моћи и у правцу револуционарног волунтаризма промјене моћи. – *Правни* аспект идеје природног права има практично-критички смисао: природно право би требало да позитивном праву да легитимитет, да га лимитира у важењу и да га (вриједносно) усмјери. – *Историографски* аспект идеје природног права има

<sup>3</sup> Уз наредне редове упореди Wolf 1955, на српском Волф 2013; Wolf–Wolf 1960: 1353–1365; Wolf et al. 1984: 560–623.

научно-критички смисао: природно право би требало да буде посматрано у контексту духовне историје и схваћено у својој историјској условљености. – *Етички* аспект идеје природног права има педагошки смисао: природно право би требало да постави моралне критеријуме за једно истинско право, а то је у основи социјалног васпитања за праведно друштво. – *Биоетички* аспект идеје природног права би требало да има смисао у вриједносној оријентацији приликом одлучивања о томе шта је све допустиво и као лимитирајући коректив у погледу тога шта је све постало могуће.

Фундационистички гледано, природно право као саконститутивно за људску егзистенцију утемељује, ограничава и легитимише свако право, а егзистенцијалистички гледано – оно нас обавезује на заузимање става (Волф 2013: 163). Љубомир Тадић никада није био затечен без става, без обзира на ризик који не мимоилази онога ко има став. Познајући и уважавајући природоправну традицију, која „полази од *урођене слободе* појединца, из које се тек затим изводи државна власт“ (Тадић 2007б: 35), он је прије свега заинтересован за нововјековно рационално природно право, оно право које је укоријењено у људском разуму, и то за његов револуционарни и просвјетитељски потенцијал. Револуционарно природно право инсистирало је на томе да се „слободно друштво не може остварити без *једнакости* свих његових грађана“, па је у ту сврху природно право: 1) „побијало обичајно право као неприродан *позитивно* правни систем *иривилеџија*“ (неприродан јер право као повластица санкционише неједнакост људи и тиме губи свој правни карактер), 2) довело у питање саму државу и истакло да „*индивидуум* и његова *слобода* имају веће право од права државе“ (и тиме се супротставило апсолутистичкој државној самовољи), па тако 3) довело у питање и зависност појединца од политичке заједнице (Тадић 2007б: 164–166). С друге стране: „Путем природног права просветитељство руши све оно што смета буржоаском космосу: широком саобраћању, посебно светском тржишту. [...] Сви људски закони, по схватању просветитељства, морају бити не само грађени већ и легитимисани чистим умом (*Ratio*), морају бити објективно постављени, а не субјективистички, самовољним декретом неког аутократског деспота“ (Тадић 2006: 282).

### III

У одређењу просвјетитељства Љубомир Тадић се ослања на гласовити Кантов (1724–1804) одговор на питање шта је просвијећеност, који почиње пасусом:

*„Просвијећеност је човјеков излазак из своје самоскривљене нејунољешности. Нејунољешност је неспособност да се служи својим разумом без вођства неког другог. Ова непунољетност је самоскривљена ако је њен узрок не у недостатку разума већ одлучности и храбрости да се њиме служи без вођства неког другог. Sapere aude! Имај храбрости да се служиш својим соисивеним разумом! јесте дакле гесло просвијећености.“ – „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliebung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Sapere aude! Habe Muth dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung“ (Kant 1784: 481).*

Дакле, водеће начело просвјетитељства каже да је (раз)ум највиши судија у свакој ствари, што говори о човјековој аутономији и самоодређењу, о ослобођености од свих предрасуда, што значи да је критика као рационално оруђе супротстављена свакој догматици, да је разум генеричко својство које гарантује бесконачну могућност усавршавања људског рода, да се сваки ауторитет мора умно оправдати, чему је свој допринос требало да дâ и позивање на рационално природно право (Тадић 2007б: 18 и даље). То што је ум *кришички ум*, за Тадића значи да је ум по природи супротстављен политичкој моћи (она не може да га инструментализује!), и отуд свака власт мора да се легитимише пред судом ума, па је зато Тадић и науку о политици схватао као еманципаторску теорију. Он је увијек истицао вриједносни аспект политике и права, јер: највиши принцип права је одбрана људског достојанства. Тадић је притом инсистирао на томе да

Кантово одређење просвијећености држи у чврстој вези оба важна момента – теоријски (когнитивни), тј. разум и практични, тј. одлучност и одважност да се знање употреби. Стога просвјетитељски програм „повезује не знање и моћ, већ ум са слободом. Ограничи ли се програм просветитељства на једну димензију ума (разум), његове негативне последице су неизбежне“ (Тадић 2007г: 51, „Ум и слобода“ /1997/: 27–51). Ово упозорење је изузетно важно, и то не само зато што уважава Хоркхајмерову (1895–1973) и Адорнову (1903–1969) радикалну критику просвјетитељског ума: наиме, иако је хтјело да превлада митски поглед на свијет, просвјетитељство се у модерном друштву, услед „владалачког карактера“ ума, вратило у нову митологију (Horkheimer–Adorno 1947). Ово „преплитање мита и просвјетитељства“, како га је назвао Хабермас (\*1929), није покренуло процес ослобађања човјека него универзални процес саморазарања просвјетитељства: дијалектика просвјетитељства је дијалектика саморазарања (Habermas 1983: 405–431 = Habermas 1985: 130–157 = Habermas 1988: 104–125<sup>4</sup>).

Осим тога, Тадић зна да просвјетитељство у реалности није неки идејни монолит, већ се на разнолике начине развијало у Енглеској (Лок, Баркли, Хјум), Њемачкој (Лајбниц, Волф, Лесинг, Менделсон, Кант), Француској (Монтескје, Волтер, Русо, Дидро). Па ни однос према хришћанству далеко од тога да је свуда био исти: „Француски филозофи су углавном одбацивали хришћанство, немачки мислиоци су упорно трагали за компромисом с њим, док су у Британији теолошки ‘рационалисти’ и ‘антирационалисти’ заиста живели прилично мирољубиво једни поред других“ (Krstić 2016: 44, према Edelman 2004: 5, 14). У разматрању просвјетитељских идеја Тадић се користи обиљем историјских чињеница, практикује историјску контекстуализацију философских, политичких и правних проблема и познаје обимну изворну и критичку литературу. Заиста, чим се зађе у тоталну друштвену историју просвјетитељства, видимо да је оно било „више ствар која стоји чврсто на земљи (*down-to-earth affair*) него ексклузивна клима мишљења (*rare fied climate of opinion*), како га описују

<sup>4</sup> Изгледа да је овај текст прво објављен на српском (превела с рукописа Олга Кострешевић) у Београду (Habermas 1982a: 63–73 и Habermas 1982b: 191–200).



писци уџбеника, па би требало да доведемо у питање ово одвећ велеумно, одвећ метафизичко виђење интелектуалног живота у осамнаестом вијеку“ (Darnton 1982: 2). Наиме, значајан подстицај просвјетитељским идејама дала је повећана потражња сваковрсног писаног материјала (књиге, памфлети, новине, часописи), чија производња је из технолошких разлога појевтинила и који је услед убрзаног пораста писмености (долази до праве револуције читања) постао предмет привлачан за кријумчарење. Истовремено, кафане, салони, клубови и дебатна друштва формирају јавну сферу, у којој се обавља размјена информација; настају јавне библиотеке за изнајмљивање књига, па и кафане су нудиле књиге и новине (неке су и покренуте у вези са културом кафана, нпр. *The Spectator*), а нарочито је висока потражња за субверзивном литературом сасвим ниског интелектуалног нивоа (упореди Melton 2001). Такође је показано да је ширење масонских ложа утицало на ширење просвјетитељске политичке мисли (Jacob 1991). Дакле, монолитна и идеализована представа просвјетитељства углавном је ствар идеолошке пропаганде. Наравно, навикли смо на накнадно кристалисане опште карактеристике просвјетитељства као тек касно у XIX вијеку уобичајеног историографског појма једне епохе (1680–1789), као што су: повјерење у моћ разума, самоодређење индивидуе, усавршивост људског рода, сазнатљивост свијета, вјера у напредак науке и друштва, одакле слиједи оптимистичка антропологија и још оптимистичкија философија историје. И сам термин ‘просвјетитељство’ / ‘просвијећеност’ је историчан. Њемачко *Aufklärung* семантички се кретало од метеоролошког појма ведрине до ознаке за појмовну јасноћу. Њемачко просвјетитељство одликују (Hinske 1990: 407–458) програмске идеје мисаоне самосталности и зрелости, еклектике и перфектибилности, борба против предрасуда, празновјерја и сањарења, базична философска идеја о општељудском уму, од чијег пада у заблуде треба да нас штити јавност и слобода штампе и из чије универзалности могу да се изведу идеје непартијности и либералности, док у философији на вриједности добијају чулност и искуство, развијају се метафизичке и нове антрополошке дебате о повезаности тијела и душе, али и заступа хијерархија између виших и нижих душевних способности.

Но, ако мимо тога како просвјетитељство жели да се представи погледамо шта се стварно у историји догађа, онда видимо да су поменуте карактеристике биле мање-више стални идеали током људске историје. Исаија Берлин (1909–1997) блиставо излаже да је просвијећеност на посебан начин обликовала ова три начела, која иначе представљају стубове *чишаве зајадне Шрагиције*: 1. на сва истинска питања може се дати одговор, 2. сви ови одговори могу се сазнати, 3. сви одговори морају бити у међусобном складу; ови одговори се не могу добити путем откривења, традиције, догме или самоиспитивањем људи привилеговане врсте, већ само исправном употребом разума, дедуктивно као у математичким наукама и индуктивно као у природним наукама, а притом је постојала сагласност да се оно што је Њутн постигао у области физике сигурно може примијенити и у области етике и политике (Berlin 2013 [1965], у српском издању Berlin 2012: 37–39). Међутим, када се просвјетитељски отклон од сваког учења и поретка који нису успостављени критичким преиспитивањем аутономног људског ума схвати као отклон од традиције, онда је то својеврстан парадокс, јер и само просвјетитељство припада традицији, као и појам разума на који се оно позива. Мекинтајер (\*1929) исправно увиђа да је главна тежња просвјетитељства била „да се за расправу у јавној области припреме они стандарди и методи рационалног оправдања путем којих се за алтернативне правце дјеловања у свакој сфери живота може пресудити да ли су праведни или неправедни, рационални или ирационални, просвијећени или непросвијећени. Надало се да би тако разум замијенио ауторитет и традицију. [...] Оно за шта нас је просвјетитељство учинило углавном слијепим и што сада треба да откривамо јесте [...] схватање рационалног истраживања какво је оваплоћено у традицији, схватање по којем стандарди рационалног оправдања происходе из историје у којој су одбрањени и јесу њен дио тако што превазилазе ограничења и приправљају љековита средства за мањкавости њихових претходника унутар историје те исте традиције“ (MacIntyre 1988: 6–7). Просвјетитељство, превиђајући сопствену историчност и поријекло сопствених категорија из традиције, поставља себе као метаисторијски идеал, који треба још само да се оствари у царству апсолутног Разума. Овај „недовршени пројекат модерности“ – „das

unvollendete Projekt der Moderne“, сматра Хабермас, треба да своје дефиците надомјести радикализованим просвјетитељством. Да ли је то онда још један телеолошки поглед на крај историје? – који би требало да наступи обећаним довршењем просвјетитељства. Била би то успјешна каријера историографског појма једне епохе, који би тако постао коначни историјски Догађај: појам би се транспоновао у стварност – што је „прелазак у други род“ – „μετάβασις εἰς ἄλλο γένος“, упозорио би из традиције Аристотел (упореди *Analytica posteriora* 75<sup>a</sup> 38, 84<sup>b</sup> 18; *De caelo* 268<sup>b</sup> 1). Ово упозорење није био спреман да чује ни Карл Маркс (1818–1883) када је изводио свој конструктивизам у философији историје.<sup>5</sup>

#### IV

Епоха просвјетитељства је завршена, и има своје резултате, добре и лоше, а сад треба мислити *након* просвјетитељства. То настоји да истакне Херман Либе (\*1926) када наводи четири учинка успјешног просвјетитељства: 1) „у просвијећеним друштвима научна пракса више нипошто не подлијеже контроли религиозно одређене слике свијета“ (научна слобода као еманципација научне праксе од контроле религиозно мотивисане слике свијета води потпуној религијској индиферентности у погледу напретка научног сазнања); 2) „процес просвјетитељства је отквачио вјероисповиједање и грађанска права“ (од државе се захтијева и очекује јемство да су грађанска права независна од религије и конфесије); 3) „просвјетитељство ослобађа процесе секуларизације“ у којима „нестаје значај религијских институција као инстанција социјалне контроле“; 4) „култура након просвјетитељства је култура која себе не ограничава у историзацији“, па „модерни, постпросвјетитељски историзам допушта нам да и остале учинке просвјетитељства на

<sup>5</sup> Марксов конструктивизам у философији историје скицирао сам с обзиром на Марксово логичко-методичко разликовање 'истраживања' и 'приказивања' и Аристотелово онтолошко-епистемолошко разликовање 'прије по природи' и 'прије за нас' у чланку „Карл Маркс с Аристотеловим кључем у погрешној држави“ 1983. године (Шијаковић 2013: 291–297).

нашу религиозну културу сазнамо у историјској перспективи умјесто у апологетској“ (обликовање историјске свијести је реакција на напредујућу динамизацију цивилизацијске еволуције, а перспектива историјске свијести одавно је постала унутрашња перспектива саме религиозне културе) (Lübbe 2004<sup>3</sup> [1986]: 10–14, у српском издању<sup>6</sup> Libe 2012: 12–17). Апологетско просвјетитељство хоће да умакне историјској контекстуализацији просвјетитељства и савременој историјској свијести, која га тематизује. Такво просвјетитељство на неки начин постаје *Ancien Régime*, који већ једном треба превладати. Треба завршити оставински поступак око Просвјетитељства и прихватити да сви полагамо једнако право на наслеђе, и на дугове.

Након просвјетитељства је јасно да се није религија показала као илузија – илузија је она теорија религије која религију схвата као илузију; а религија, као пракса превладавања контингенције, с којом се човјек одувјек суочава у свом искуству, испуњава функције оне потребе која је индиферентна у погледу стварног или обећаног напретка – *fortschritts indifferente Nötigkeit* (Lübbe 2004: 14, *passim*).<sup>7</sup> Криза рационалности, о којој се у философији одавно говори, упућује и на нове модалитете сусрета вјере и знања, религије и науке/философије. Данас и Хабермас (види Хабермас–Рацингер 2006) налази да је важно да истакне да се исказима религиозног искуства мора признати евидентан *epistemички cīaiūs* (више их не можемо називати „ирационалним“ подразумијевајући да је људско знање „рационално“); мора се посједовати и развијати „музикалност“ за вјеру, за религијско, да би нам се открио епистемички (сазнајни) потенцијал религиозних исказа. Рационалност и научно знање показали су своја ограничења. Нити наука исцрпљује границе људског знања, нити су границе науке исто што и границе наше егзистенције. Будући да је религија искорак преко граница људског знања, тј. могућност проширивања граница људског знања и исто тако могућност остварења људске егзистенције – треба нам слух за мелодију теологије. Дакле, религиозни и научни однос према стварности међусобно се не искључују.

<sup>6</sup> Превод се одликује необјашњивим мноштвом сваковрсних омашки.

<sup>7</sup> Притом, Либе има намјеру да покаже „да религија, без чије критике не може да се замисли процес просвјетитељства, након просвјетитељства спада у услове његовог очувања“ (Lübbe 2004:18).

Однос вјере и знања постаје актуелан не само због овог теоријског аспекта него и због све важнијег практичног аспекта: проблематизована је, наиме, основа савременог секуларизованог друштва. Кад се данас говори о вриједностима на којима се заснива демократска секуларизована држава, све чешће се наводи познати правник Бекенферде (\*1930): „Слободна, секуларизована држава живи од претпоставки које она сама не може да гарантује“ – „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann“ (Böckenförde 1976: 42–64, 60 [Böckenförde 1967: 75–94]). То значи да темељне вриједности заједнице не ствара држава, него да се оне налазе у моралној и религиозној сфери, па су вјерске и етичке традиције друштвено обавезујуће. Ако не би постојао вриједносни систем као нормативна претпоставка државе, коју она сама не може да произведе, онда би се и демократија претворила у процедуру или технологију владања, што се и догађа тамо гдје се потисну идеали живота у заједници. Објашњавајући природу нормативности, Гинтер Јакобс (\*1937) аргументише да „људске индивидуе *не* могу као такве, дакле сопственом снагом, 'засновати' нормативно структурирано друштво, и себе на овај начин промијенити од индивидуа у личности“: „На почетку друштва не стоји консенсус него извијесност светог“ – „Am Anfang der Gesellschaft steht nicht ein Konsens, sondern die Gewissheit des Heiligen“ (Jakobs <sup>3</sup>2011 [1997, <sup>2</sup>1999]: 5, 39). Дакле, из тих разлога је данас актуелно, да тако кажем, *рехабилитовање религиозности*, и у области *критичке научне рационалности* и у питањима *вриједносне самореулације друштва*. – Просвјетитељство је важно поглавље наше традиције, а мишљење треба да рачуна на стабилизујућу моћ традиције, и сада треба мислити *након* просвјетитељства.

## ЛИТЕРАТУРА

- Баста, Данило Н., *Право ѿод окриљем ушћојије: Ернсѿ Блох и штрадиција ѿриродној ѿрава*, Рад, Београд, 1988.
- Волф, Ерик, *Проблем учења о ѿриродном ѿраву: ѿокушај оријентисања*, прев. Алекса Буха, Филозофски факултет, Бања Лука, 2013.
- Тадић, Љубомир, *Филозофија ѿрава*, Изабрана дела Љубомира Тадића, Т. I, Завод за уџбенике, Службени гласник, Београд, 2006 [Тадић, Љубомир, *Предмет ѿравних наука*, Институт друштвених наука, Београд, 1966, стр. 259–341; Tadić, Ljubomir, *Filozofske osnove pravne teorije Hansa Kelsena: prilog kritici „čiste teorije prava“*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1962, стр. 343–482].
- Тадић, Љубомир, *Поредак, аушћоришеш и слобода*, Изабрана дела Љубомира Тадића, Т. II, Завод за уџбенике, Службени гласник, Београд, 2007а [Тадић, Љубомир, *Поредак и слобода: ѿрилози кришћици ѿолишћичке свесћи*, Култура, Београд, 1967, стр. 5–280].
- Тадић, Љубомир, *Традиција, лејишћимносћ и револуција*, Изабрана дела Љубомира Тадића, Т. III, Завод за уџбенике, Службени гласник, Београд, 2007б [Тадић, Љубомир, *Традиција и револуција*, СКЗ, Београд, 1972, стр. 5–223].
- Тадић, Љубомир, *Наука о ѿолишћици*, Изабрана дела Љубомира Тадића, Т. IV, Завод за уџбенике, Службени гласник, Београд, 2007в [Тадић, Љубомир, *Наука о ѿолишћици*, Рад, Београд, 1988, стр. 294–295].
- Тадић, Љубомир, *Филозофија у времену и зајонешћка смрћи*, Изабрана дела Љубомира Тадића, Т. VI, Завод за уџбенике, Службени гласник, Београд, 2007г [Тадић, Љубомир, *Филозофија у свом времену*, Филип Вишњић, Београд, 1998, стр. 5–177; Тадић, Љубомир, *Зајонешћка смрћи: смрћ као шема релијије и филозофије*, Филип Вишњић, Београд, 2003, стр. 179–346].
- Тадић, Љубомир, *Криза и „великосрћски хетемонизам“*, Изабрана дела Љубомира Тадића, Т. VII, Завод за уџбенике, Службени гласник, Београд, 2008 [Тадић, Љубомир, *У машћици кризе: иншћервјучи (1968–1998)*, Чигоја штампа, Београд, 1999, стр. 127–688].
- Хабермас, Јирген, Рацингер, Јозеф, *Дијалекћшика секуларизације: о уму и релијији*, прев. Драган Стојановић, Досије, Београд, 2006.
- Шијаковић, Богољуб, „Карл Маркс с Аристотеловим кључем у погрешној брави“, у: Богољуб Шијаковић, *Присушћносћ шћрансценденције: Хеленсћтво, Хришћансћтво, Филозофија исћћорије*, Службени гласник, Православни богословски факултет, Београд, 2013, стр. 291–297.

- Berlin, Isaiah, *The Roots of Romanticism*, ed. Henry Hardy, with a new foreword by John Gray, Princeton University Press, Princeton,<sup>2</sup> 2013 [<sup>1</sup>1965].
- Berlin, Isaija, *Koreni romantizma*, Službeni glasnik, Beograd, 2012.
- Bloch, Ernst, *Naturrecht und menschliche Würde*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1961.
- Bloch, Ernst, *Prirodno pravo i ljudsko dostojanstvo*, Komunist, Beograd, 1977.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang, „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“, in: *Säkularisation und Utopie*, Ebracher Studien, Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag, Stuttgart, 1967, S. 75–94 [Böckenförde, Ernst-Wolfgang, „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“, in: Ernst-Wolfgang, Böckenförde, *Staat, Gesellschaft, Freiheit: Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1976, S. 42–64].
- Darnton, Robert, *The Literary Underground of the Old Regime*, Harvard University Press, Cambridge, London, 1982.
- Edelman, Gerald, *Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture*, Yale University Press, New Haven, 2004.
- Gadamer, Hans-Georg, „Die hermeneutische Aktualität des Aristoteles“, in: Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Gesammelte Werke, Bd. 1, Mohr Siebeck, Tübingen,<sup>2</sup> 1986 [<sup>1</sup>1960], S. 317–329
- Gadamer, Hans-Georg, „Hermeneutik als praktische Philosophie“, in: *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd. I, Hg. Manfred Riedel, Rombach Verlag, Freiburg, 1972, S. 325–344 [Gadamer, Hans-Georg, „Hermeneutik als praktische Philosophie“, in: Hans-Georg Gadamer, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1976, S. 78–109].
- Habermas, Jürgen, „Preplitanje mita i prosvetiteljstva: napomene uz *Dijalektiku prosvetiteljstva – posle ponovnog čitanja*“ (prev. Olga Kostrešević), *Theoriabr.* XXV, sv. 1–2, 1982a, str. 63–73; sv. 3–4, 1982b, str. 191–200.
- Habermas, Jürgen, „Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung: Bemerkungen zur *Dialektik der Aufklärung* – nach einer erneuten Lektüre“, in: *Mythos und Moderne: Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, Hg. Karl Heinz Bohrer, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1983, S. 405–431 [Habermas, Jürgen, „Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung: Bemerkungen zur *Dialektik der Aufklärung* – nach einer erneuten Lektüre“, in: Habermas, Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985, S. 130–157;

- Habermas, Jürgen, *Filozofski diskurs moderne: dvanaest predavanja*, Globus, Zagreb, 1988, str. 104–125].
- Hinske, Norbert, „Die tragenden Grundideen der deutschen Aufklärung: Versuch einer Typologie“, in: *Die Philosophie der deutschen Aufklärung: Texte und Darstellung*, Hg. Raffaele Ciafardone, Reclam, Stuttgart, 1990, S. 407–458.
- Horkheimer, Max, Adorno, Theodor W., *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente* [1939–1944], Querido, Amsterdam, 1947.
- Horkheimer, Max, Adorno, Theodor W., *Dijalektika prosvjetiteljstva: filozofijski fragmenti*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1974.
- Jacob, Margaret C., *Living the Enlightenment: Freemasonry and Politics in Eighteenth-Century Europe*, Oxford University Press, New York, Oxford, 1991.
- Jakobs, Günther, *Norm, Person, Gesellschaft: Vorüberlegungen zu einer Rechtsphilosophie*, Duncker & Humblot, Berlin,<sup>3</sup> 2011 [1997, <sup>2</sup>1999].
- Kant, Immanuel, „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, *Berlinische Monatsschrift* 4, December 1784, str. 481–494.
- Kant, Immanuel, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, Berlinische Monatsschrift, 1784.
- Krstić, Predrag, *O čemu govorimo kad govorimo o prosvjetiteljstvu: perike i gaće*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 2016.
- Libe, Herman, *Religija posle prosvjetiteljstva*, Albatros plus, Beograd, 2012.
- Lübbe, Hermann, *Religion nach der Aufklärung*, Wilhelm Fink, München,<sup>3</sup> 2004 [1986].
- MacIntyre, Alasdair C., *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1988.
- Melton, James van Horn, *The Rise of the Public in Enlightenment Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- Riedel, Manfred, Hg., *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd. I–II, Rombach, Freiburg, 1972–1974.
- Strauss, Leo, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago, London, 1953.
- Strauss, Leo, *Prirodno pravo i istorija*, prev. Milica Lučić, Veselin Masleša, Sarajevo, 1971.
- Tadić, Ljubomir, „Razvitak i kriza prirodnog prava u delu Lea Straussa“, predg. u: Leo Strauss, *Prirodno pravo i istorija*, prev. Milica Lučić, Veselin Masleša, Sarajevo, 1971, str. 277–284.
- Tasić, Đorđe, „Pozitivnopravo kao vrednost i prirodno pravo“, u: *Rasprave iz filozofije i teorije prava*, Pravni fakultet, Dom kulture „Studentski grad“, Beograd, 1992, str. 15–34 [Tasic, Djordje, „Il diritto positivo come valore e ildiritto naturale“, *Rivista internazionale di filosofia del diritto* 10, n. 6, 1930, pp. 687–719; Тасић, Ђорђе, *Избор расправа и чланака из теорије*



*Њрава*, припремио Радомир Д. Лукић, САНУ, Београд, 1984; Тасић, Ђорђе, „Позитивно право као вредност и природно право“, у: *Преображаји идеје ърава: један век ъравне филозофије на Правном факултету у Београду (1841–1941)*, Хрестоматија, прир. Данило Н. Баста, Правни факултет, Београд, 1991, стр. 211–232].

Wolf, Erik, Wolf, Ernst, „Natrecht“, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. IV, Hg. Kurt von Gallig, Mohr Siebeck, Tübingen, <sup>3</sup>1960, S. 1353–1365.

Wolf, Erik et al., „Natrecht“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. VI, Hg. Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Basel, Schwabe, Stuttgart, 1984, S. 560–623.

Wolf, Erik, *Das Problem der Natrechtslehre: Versuche einer Orientierung*, C. F. Müller, Karlsruhe, <sup>3</sup>1964 [1955].

Wolf, Erik, *Griechisches Rechtsdenken*, Bd. I–IV, Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1950–1970.

Bogoljub Šijaković

**ENLIGHTENMENT AND NATURAL  
RIGHTS IN LJUBOMIR TADIĆ'S  
PHILOSOPHY OF LAW**

---

**Summary**

The work of Ljubomir Tadić (1925–2013) was observed in the context of the rehabilitation of practical philosophy, and his tematization of the theory of natural rights as theoretically grounded in the entire tradition of practical philosophy (he sets the criteria of justice, freedom and human dignity at the heart of the philosophy of law). As meaningfully potent, the structural aspects of the idea

of natural rights are listed. With constant reliance on Kant, Tadić views the Enlightenment in a historical context and warns of the danger of his reduction to reason and the breakdown of the bond of reason and freedom. The Enlightenment, which is also historical, has an ill-founded pretension to place itself as a meta-historical ideal. Enlightenment is an important chapter in our tradition, and our thinking should take into account the stabilizing power of tradition, and now we need to think after the Enlightenment.

**Keywords:** Ljubomir Tadić, philosophy of law, natural rights, Enlightenment, rationality, religion.

**ЈАСМИНКА ХАСАНБЕГОВИЋ**

Универзитет у Београду

Правни факултет

---

## Допринос Љубомира Тадића српској реторичкој теорији

---

Рад је резултат настојања да се критички одреди допринос Љубомира Тадића српској реторичкој теорији. Полазећи од диференцирања говорништва и реторике, те сходно томе разликовања српског говорништва и српске реторике, у овом раду заступа се став о томе да се српска реторика појављује (тек) у модерно доба (прецизирајући у ком смислу Јована Стерију Поповића /1806–1856/ треба схватити као њеног родоначелника), затим, да њен потоњи развој обележава објављивање реторичких дела Бранислава Нушића (1864–1938), Сретена Петровића (1940–), Обрада Станојевића (1934–2011), Љубомира Тадића (1925–2013), Јована Аранђеловића (1935–) и других, међу којима, ипак, у потпуности доминира тзв. школска реторика. Теоријских пак реторика и уопште теоријско-реторичких списа у Срба врло је мало, па самеравање Тадићевог доприноса српској реторичкој теорији подразумева пре свега поређење његових резултата с оним Сретена Петровића, а у одређеном смислу и још неких теоријско-реторичких писаца, док критичка оцена значаја тог доприноса неизбежно подразумева узимање у обзир и иностраних резултата у области реторичке теорије, пре свега француске, немачке и енглеске.

**Кључне речи:** реторика, Љубомир Тадић (1925–2013), српска реторичка теорија.

Познато је од антике да диференцирање говорништва, односно беседништва,<sup>1</sup> с једне стране, од реторике, с друге стране, подразумева, дакле, разликовање говорништва, односно

---

<sup>1</sup> За неке су говорништво (говор, говорити) и беседништво (беседа, беседити) исто, односно синоними. Али, ако нису, онда се у српском језику разлика огледа пре свега у обиму ова два појма, дакле, не у суштини ових двеју појава: говор је (много) шири појам и обухвата беседу – као посебан, специјалан, неретко свечани говор – као своју врсту.

беседништва као *ѓраксе* говорења, односно бесеђења од *знања*, чак *науке* или, скромније, *учења*, *наука*, [*ѓознавања*] *вешѓине*, *умећа* (лат. *ars*, грч. *techne*) да се (добро) говори, односно беседи, што је пак реторика. Јер, да говоре, односно беседе, чак да то веома добро и одлично чине, неретко умеју и они који нису учили реторику, нити су чак чули за њу.<sup>2</sup> А познато је такође и супротно: да се и дан-дањи говор (обичан или свечани, усмени или писани, невербални чак, или какав год други говор) изједначава с реториком (примерице у насловима: *Решорика „Злашної руна“*, или *Швабица или решорика одгоде*, или *Решорика дизајна* итд. и т. сл.), што у овом раду неће бити случај. Утолико се може рећи да у српској историји има блиставог говора (односно изузетних беседа) најразличитијих врста (што није предмет овог рада) много пре него што се појавила српска реторика.

Уобичајено се – мада, мислимо, погрешно – сматра да српска реторика почиње с *Решориком* Јована Стерије Поповића,<sup>3</sup> која је типичан пример школске реторике. Било како било, поставља се питање: по чему је *Решорика* Јована Стерије Поповића српска, а по чему школска? Српска је како по језику на коме је писана,<sup>4</sup> тако и по аутору који ју је

<sup>2</sup> Слично као што Молијеров Грађанин-Племић каже свом Учитељу-Филозофу: „О, нисам знао да говорим у прози!“ – зато што се не мора знати шта је проза да би се говорило у прози; или, може се добро, ваљано, брзо, блиставо закључивати и, уопште, расуђивати, а да се не зна ништа о силогизму, дедукцији, индукцији, аналогiji итд., нити да се уопште има појма о логици, а камоли о логици упита, или деонтичкој логици, топици итд., итд.

<sup>3</sup> Треба истаћи, јер то илуструје наш однос према културној баштини као однос (не)неговања сопствене традиције, да није тачно позната ни година сачињавања (1844?) Стеријине *Решорике*, која за његовог живота и дуго потом – све до 1974(!) – и није била објављена, па и није могла имати утицаја на реторичко образовање. Само један њен део Стерија је прочитао у децембру 1844. године на X, ванредном заседању Друштва српске словесности. Стога би почетак српске (школске) реторике требало пре везивати за Стеријин узор – Аврама Мразовића (1756–1826) и његово *Руководство ка славенском красноречију*, објављено у Будиму 1821. године, или пак за *Решорику* Ђорђа Малетића (1816–1888), која је 1855. године објављена у Београду. Види о томе у „Предговору“ Симе Аврамовића (Поповић 1995: 209–226).

<sup>4</sup> Треба нагласити да је Стеријина *Решорика* писана предвуковским, не-реформисаним, славеносрпским језиком Стеријиног времена и да је њено прво издање, из 1974. године, објављено на том Стеријиним оригиналном језику, који и тадашња и садашња шира читалачка публика тешко може да разуме (види Веселинов 1974: 539–629). Треба

сачинио, али не и по садржини – у њој се налазе она реторичка знања чији је основни корпус утврђен још у антици.<sup>5</sup>

Школску реторику пак можда је најједноставније и најпрецизније одредити по аналогији са школском логиком. Историја логике на Западу, коју је изложио Карл Прантл (Carl Prantl, 1820–1888) у свом чувеном, грандиозном, недовршеном делу с тим насловом, које на преко 1.800 страница, у четири велика тома (публикована од 1855. до 1870. године) у излагању историје логике сеже од њених почетака, с Елејцима и софистима, „тек“ до XVI века, јесте, по речима самог Прантла, историја школске логике, оне која се учила на различитим образовним нивоима и у разноврсним образовним формама – у приватној настави, у разним школама и на универзитетима (Prantl 1927). Стога тежиште при излагању историје логике на Западу Прантл не ставља на логичка истраживања, логичке спорове учених логичара, нити на њихова логичка открића, мада многе, поготову најважније од њих, наравно, помиње. Донекле слично може се рећи и за четвортомну историју српске логике (Жуњић 2013). Јер, тежиште при излагању школске логике у уџбеницима логике јесте увек у изношењу мање-више неупитног корпуса логичких знања, која се предају да би се усвојила и тако се преносе. Зато не само школска логика – или школска реторика – већ свака школска дисциплина јесте једна врста догматике, посебно у свом пропедеутичком виду, јер је скуп углавном мање-више неупитних основних знања, односно усвојених ставова одређене дисциплине.

Може се рећи да у српској реторичкој књижевности од Стерије (или пак Мразовића или Малетића) до сада преовлађују школске реторике, од антике до дан-данас (а вероватно ће тако бити и убудуће) садржином претежно идентичне књиге, у којима

додати да је Стеријина *Реторика* имала друго издање 1995. године, а тада је први пут објављена у преводу на модеран српски језик, преводу који је сачинила Татјана Суботин-Голубовић, те је тек отада могла утицати на реторичко образовање шире читалачке публике, дакле, око век и по пошто је написана (Поповић 1995).

<sup>5</sup> Успут треба рећи да би се на сва претходно постављена питања *mutatis mutandis* одговорило исто и кад би се сматрало да српска реторика почиње с *Руководством ка славенском красноречију* Аврама Мразовића или пак с *Реториком* Ђорђа Малетића. Оба та уџбеника реторике су српска по језику на коме су написана и по ауторима, док по садржини, обе те у модерно време написане српске књиге понављају антички реторички уџбенички образац.

се уџбенички, а првенствено с практичним циљем излажу основни елементи вештине доброг говора и евентуално, на крају, као дода-так, неколики примери сјајних, узорних говора различитог типа. Осим Стеријине, Мразовићеве и Малетићеве, од осталих српских школских реторика треба – као најутицајније и у том смислу најзна-чајније – поменути и *Реторику* Бранислава Нушића, објављену први пут (стотинак година пошто је Стерија написао своју) 1934. године и потом до данас понављану у више издања,<sup>6</sup> а онда и књигу *Ars Rhetorica* Обрада Станојевића и Симе Аврамовића.<sup>7</sup>

*Реторика: увод у вештину беседништва* Љубомира Тадића није школска реторика, мада би студентима филозофије (и наравно, не само њима) могла добро послужити као увод у филозофију реторике, па и као увод у филозофију (или филозофије) говора, језика, дискурса, аргументације и многих других сродних феномена. *Реторика* Љубомира Тадића, дакле, спада у оно што би се могло означити као теоријска реторика или реторичка теорија, која критички пропитује филозофске и социјално-теоријске темеље, односно носеће принципе беседничке вештине, а евентуално и њену идејну историју, односно повест тих темеља и принципа.

Застанемо овде да бисмо разјаснили појмове *историје* и *џовессти* и тако избегли термилошке и појмовне збрке, питања, проблеме и неспоразуме. Историја и повест (слично као говорништво, односно беседништво, с једне, и реторика, с друге стране) сматрају се – не само у обичном језику – најчешће синонимима, што се и у случају овог пара појмова може многострано, али и релативно једноставно, објаснити. Реч *историја* својим старогрчко-латинским пореклом упућује на значења: 1) испитивање, истраживање, систематско посматрање, наука; 2) целина

<sup>6</sup> Година 1934, 1938, 1966, 2002, 2005, 2007, 2009, 2011, 2015, 2016, 2017.

<sup>7</sup> Станојевић и Аврамовић су пре *Ars Rhetorica* из 2002. и 2003. године написали средњошколски уџбеник реторике односно беседништва (изд. 1993, 1994, 1999, 2002, 2005, 2014), који је и данас у употреби, а био је темељ за овај њихов уџбеник реторике универзитетског нивоа. Ту универзитетско-школску реторику заменила је *Rhetorike techne* (изд. 2008, 2009, 2017), чији је једини аутор Сима Аврамовић. Ваља рећи да се школска реторика универзитетско-академског нивоа код нас неговала првенствено у богословској, војничкој, учитељској и правничкој струци. Та се ситуација мења набоље када је у питању школска реторика универзитетско-академског нивоа, али што се тиче реторичке теорије, она на универзитетско-академском нивоу код нас безмало да и не постоји.

знања добијеног тим испитивањем, истраживањем, систематским посматрањем; 3) писани извештај о тим испитивањима, прича, наратив. Сасвим поједностављено, не постоји време ни протек времена, нема прошлости, тј. прошлих догађаја и појава ако нема (никакве) приче о њима – онда (као да) и нису постојали. Реч *īovесī* пак својим старословенским и црквенословенским пореклом упућује на слична значења: 1) прича; 2) учење, поука, наук, наука. Опет, сасвим поједностављено, нема прошлости, прошлих догађаја и појава ако нема (никакве) вести, ако нема (никакве) приче о њима, ако нису нигде поменути, јер, онда (као да) и нису постојали (уп. *Речник* 1990: 2/527, 4/505). Међутим, ако се историја и повест не сматрају синонимима, ако се разликују, што би требало чинити зато што може бити веома плодносно, онда има више могућих начина разликовања, али се *најчешће* појављују два *сасвим* различита начина разликовања овог пара појмова. Први, по коме историја јесте *наука* о повести, научно (са)знање прошлости, а повест је прошлост, скуп прошлих факата, догађаја и појава, тј. предмет (проучавања) историје. У том смислу бисмо могли рећи да, за разлику од неких народа, још увек немамо историју српске реторике, нити историју српског беседништва, иако имамо прилично елемената из повести српске реторике, односно из повести српског беседништва, који су релевантни за те две историје. Други начин појмовног разликовања историје и повести, који се ослања на праксисовску филозофију, и(ли) кроचेовску, марксистичку, хегелијанску и(ли) августиновску, а који увек подразумева неку есхатолошку филозофију историје, која пак омогућава *вредновање* збивања током протеча времена, јесте онај по коме је историја (са)знање о свим прошлим збивањима, док повест узима у обзир не сва збивања, већ само она која представљају позитивне искорак напред у односу на претходно време и претходно (историјско) стање.<sup>8</sup> У том смислу бисмо могли рећи да српска реторичка теорија није баш сасвим на повесном нивоу те теорије, али се, захваљујући *Решорици* Љубомира Тадића, томе значајно приближила.

<sup>8</sup> О овој разлици је можда најједноставније, а најтемељније обавестити се у *Historisches Wörterbuch der Philosophie (Историјски речник филозофије)*, пре свега под одредницама „Geschichte“ и сродним, те „Historie“ и сродним (*Historisches* 1974: 3/344–443, 1132–1147).



Овај последњи став би требало да добије своје разјашњење и образложење у наставку овог рада.

Тадићева *Реторика*<sup>9</sup> у српској реторичкој књижевности припада, дакле, списима из теорије реторике, што је један од разлога овакве формулације наслова овог рада. Но, Тадићева *Реторика* није прва теоријска реторика у српској реторичкој књижевности. Сам Тадић каже за *Реторику* Сретена Петровића, објављену 1975. године, да је први спис те врсте код нас (Тадић 2007: 102). Према томе, да би сагледавање Тадићевог доприноса српској реторичкој теорији било целовито, тај допринос треба ценити двојачко: као садржински допринос постојећој српској теоријско-реторичкој књижевности, и критички, као вредносну оцену тог „домаћег“ доприноса према стању истраживања и резултата истраживања у области реторичке теорије у свету. Или, другим речима, а имајући на уму онај други начин разликовања историје и повести, могли бисмо тражити одговоре на питања о томе да ли је и шта је у Тадићевој реторичкој теорији повесно, тј. повесни искорак напред, како у историји српске реторичке теорије, тако, евентуално, и у светској историји теоријске реторике.

Одмах треба рећи: Тадићев допринос није истраживачки, оригинални допринос истраживача у областима било теорије односно филозофије реторике, било историје те теорије односно филозофије, али је за српску реторичку теорију драгоцен, јер је просветитељски, и то не пуко информативно-просветитељски (што је већ по себи вредност обавештавања), већ експланаторно-просветитељски (јер омогућава разумевајуће увиде у сазнања других).

Српска теоријско-реторичка књижевност обухвата врло мали број дела систематско-монографског карактера, па се Тадићев допринос мери, практично, његовим постигнућима и помацима само у односу на Петровићеву *Реторику*. Зашто? Зато што осим ње, по сазнању писца ових редова, постоје још три систематско-монографска дела посвећена реторичкој теорији, мада она овде ипак неће бити узета у разматрање. Ево који су то списи и зашто неће бити узети у разматрање:

<sup>9</sup> Тадићева *Реторика* је имала два садржином идентична издања 1995. и 2007. године.

Прво, *Перелманова ѓравна лоїка као нова реїџорика* из 1986. године,<sup>10</sup> која се критички бави филозофским и теоријско–социјалним темељним претпоставкама Перелманове (Chaim Perelman, 1912–1984) теорије аргументације и њене свеколике могуће примене како у теорији, тако и у пракси, нарочито у правним теоријама и праксама (Хасанбеговић 1986). Ту књигу – односно истраживања и резултате тих истраживања – Тадић уопште не помиње у својој *Реїџорици*, мада у њој посвећује једно потпоглавље Перелмановој теорији аргументације (Тадић 2007: 261–270), и мада је раније, у свом *Оїледу о јавностїи*,<sup>11</sup> изреком поменуо *Перелманову ѓравну лоїку као нову реїџорику* као прву систематску расправу о Перелмановој теорији аргументације код нас (Тадић 2007: 76, нап. 150).<sup>12</sup>

Друго систематско-монографско дело посвећено реторичкој теорији јесте књига *Реїџоричка кулїџура и начело филозофије* Јована Аранђеловића из 1997. године. Објављена је, дакле, после Тадићеве *Реїџорике*, те утолико – хронолошки посматрано, што је у границама овог излагања и једино могуће – Тадић може бити миљоказ, *metron* или мера за Аранђеловићев допринос, а не обрнуто. Проблемско-систематски и трансисторијски приступ при оцењивању тих доприноса српској реторичкој теорији можда ће бити предмет неког замашнијег истраживања.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> *Перелманова ѓравна лоїка као нова реїџорика* Јасминке Хасанбеговић имала је три садржином идентична издања 1986, 1988. и 2006. године.

<sup>11</sup> Тадићев *Оїлед о јавностїи* имао је три издања 1987, 1998. и 2007. године.

<sup>12</sup> Писац ових редова – по природи ствари – неће ни овде ни другде оцењивати евентуални допринос *Перелманове ѓравне лоїке као нове реїџорике* српској реторичкој теорији. То су чинили и чиниће други. А када је у питању Тадићева оцена тог списка, писцу ових редова је свим довољна Тадићева изузетно позитивна рецензија – једнако као и оне Радомира Д. Лукића и Душана Бошковића – и препорука дата 1986. године издавачу за објављивање тог списка.

<sup>13</sup> Ипак, треба напоменути да Аранђеловић у својој књизи не помиње ниједно Тадићево дело, мада помиње дела неких домаћих филозофа, нпр. Михаила Ђурића (Аранђеловић 1997: 313–314). Са своје стране, ни Тадић не помиње ниједан Аранђеловићев спис (Тадић 2007: 336–341). То префуткивање као поништавање постојања уместо изричитог критичког вредновања у нашој филозофској (и не само филозофској) књижевности и, уопште, у култури веома је раширено, и то не од јуче, и, наравно, није добро – знак је наше незрелости и запушености, које се огледају у непоштовању основних правила професионалног списатељства, и једна је од препрека нашим већим и бржим повесним искорачењима у разним областима.

Трећи систематско-монографски спис посвећен реторичкој теорији јесте књига *Тоџика и ѓраво*,<sup>14</sup> која између осталог садржи и прилоге за историју топике и њеног модерног заборав (што су резултати истраживања каквих на једном месту, обједињених унутар једног списка, у том обиму нема ни у нашој ни у страниј литератури), а садржи и елементе историје реторике и историје односа, тј. међусобних утицаја топике и реторике, односно топике, реторике и права.<sup>15</sup> Као и Аранђеловићева књига (1997), и *Тоџика и ѓраво* (1996) појавила се после првог издања Тадићеве *Реторике* (1995), те је утолико нерелевантна за овде предузето испитивање.

У односу на *Реторику* Сретена Петровића,<sup>16</sup> која је у свим својим издањима у првом дџлу, насловљеном „Теоријски проблеми реторике“, ипак по садржини првенствено школска реторика, а не теорија реторике, поготову не филозофска теорија реторике (Петровић 1975: 15–141; Петровић 2007: 15–122), Тадићева *Реторика* је од почетка до краја теоријска реторика, која се излаже историјски, разлажући у сваком том историјском и проблемском сегменту шире филозофске и(ли) теоријско-социјалне претпоставке реторички релевантних феномена (Тадић 2007: 97–333). И у Петровићевој *Реторици* има елемената реторичке теорије унутар другог дела његове књиге, оног у коме излаже историју реторике (Петровић 1975: 145–410; Петровић 2007: 123–370), али су ту његова разматрања модерних, а унутар њих и савремених схватања реторике и реторичких теорија – почев од модерног редуковања реторике на стилистику, па дезавуисања и потпуног заборав (класичне) реторике, све до њене постепене обнове од језичког обраћа у филозофији почетком ХХ века и нарочито унутар обнове практичке филозофије у другој половини ХХ века – веома оскудна (Петровић 1975: 399–410). Дакле, мерен у односу на Петровићеву

<sup>14</sup> Монографска студија *Тоџика и ѓраво* Јасминке Хасанбеговић имала је три садржином идентична издања 1996, 2000. и 2005. године.

<sup>15</sup> Писца ових редова је на истраживање топике и права упутио Љубомир Тадић у Гисену (Немачка) још почетком осамдесетих година прошлог века, а 2007. године учинио му је част својим званичним учешћем у Комисији за оцену свих радова при избору у највише академско звање.

<sup>16</sup> *Реторика* Сретена Петровића имала је три различита издања: прво, 1975. године, које је имало два дела: теорију реторике и историју реторике; друго, 1995. године, које је проширено трећим делом – говорништвом у пракси; и треће, 2007. године, које је у сва три дела допуњено и измењено.

*Реторику*, Тадићев допринос српској реторичкој теорији је велики, вредан и несумњив. Уосталом, њега потврђује и сам Петровић у трећем издању, из 2007. године, и то како изричито у „Предговору“, тако и многим садржинским упућивањима на Тадића (в. посебно утицај унутар излагања модерне и савремене реторичке теорије, Петровић 2007: 312–370). На тај се начин можемо осведочити да Петровић, пионир и Тадићев претходник у овој области, признаје вредност Тадићевих доприноса и у појединим сегментима и у целини наше реторичке теорије, што овај повесни искорак српске реторичке теорије чини још значајнијим – и због начина на који је признат.

С оне друге пак поменуте стране, из критичког угла саме равања Тадићевих доприноса домаћој реторичкој теорији према стању резултата истраживања у тој области у свету – наравно, у време када је Тадић писао своју *Реторику* – чини се да би уз општу похвалу како целини, тако и деловима његове *Реторике* (а без обзира на неке местимичне ситне мањкавости, па и материјалне грешке,<sup>17</sup> и без обзира на нека неслагања у тумачењима, која се ипак најчешће не тичу суштина<sup>18</sup>), требало указати на неколике значајније недостатке, од којих се само један односи на оно изложено, а остали на оно чега у Тадићевој *Реторици* нема, што дословно недостаје, а требало је да се у њој нађе. То су следећи недостаци.

Прво, недовољно одређење Аристотеловог поимања парадигме (Тадић 2007: 172–183, посебно 176). Парадигми би требало дати исти ранг и значај као и ентимему, јер она јесте (дијалектичка) индукција, те у том смислу јесте комплемент ентимему као (дијалектичкој) дедукцији, прецизније (дијалектичком) силогизму, који се најчешће појављује баш као скраћени (дијалектички) силогизам.

Друго, недостаје Тулминова (Stephen Toulmin, 1922–2009) теорија аргументације. Тадић, истина, помиње Тулмина и на основу његовог чланка „Die Verleumdung der Rhetorik“ („Клеветање

<sup>17</sup> Тек примерице, став о Јовану Стерији Поповићу у контексту нескорашњости реторике у Срба (Тадић 2007: 102).

<sup>18</sup> Опет само примера ради, став о томе да је „Перелман своју теорију аргументације формулисао у духу аристотеловске традиције са одређеним иновацијама“ подразумева релативно јасно одређење аристотеловске или бар Аристотелове теорије аргументације, које је у Тадића изостало, а не може се ни бар релативно прецизно реконструирати (Тадић 2007: 261 *sqq.*).

реторике“) погрешно закључује да овај не разликује доказивање, тј. демонстрацију од образлагања, тј. аргументације (Тадић 2007: 185–186), при чему уопште не узима у обзир Тулминово дело из теорије аргументације *The Uses of Argument* из 1958. године (друго, ажурирано издање је из 2003), које је одавно постало класично дело у савременој филозофској и општој књижевности из теорије аргументације.

Треће, недостаје реторика несвесног. Тадић помиње Фројда (Sigmund Freud, 1856–1939), и то у вези с Деридом (Jacques Derrida, 1930–2003) (Тадић 2007: 313), али, очито, уопште нема у видокругу могуће поимање Фројдове теорије омашки, садржане у *Психолошкој свакодневности животиња* (1904), као реторику несвесног. Поред тога, Тадић помиње Дерида још двапут: већ у „Предговору“ и после у вези с Пегелером (Otto Pöggeler, 1928–2014), Гадамером (Hans-Georg Gadamer, 1900–2002) и Хајдегером (Martin Heidegger, 1889–1976) (Тадић 2007: 101, 313–314). Међутим, ипак Фројд и Дерида нису Тадића довели до Лакана (Jacques Marie Émile Lacan, 1901–1981), који је најзначајнији за реторику несвесног због својих следећих поставки: прво, поставке о томе да је несвесно структурирано као језик (Lacan 1966; Lacan 1975); друго, поставке о значају метафоре и метонимије за тумачење несвесног (Lacan 2005); треће, поставке о реторичности несвесног као методи тумачења снова (Lacan 1973; Lacan 1991); и нарочито, четврто, поставке о деконструкцијском превазилажењу Декартове (и уопште картезијанске) концепције субјекта *cogito, ego (sum)* или *je pense, donc je suis* у лакановску психоаналитичку концепцију *je pense où je ne suis pas, donc je suis où je ne pense pas* (мислим тамо где нисам, дакле, тамо сам где не мислим) (Lacan 1978; Lacan 2006). Анжел Кремер-Маријети (Angèle Kremer-Marietti, 1927–2013) још 1978. године написала је књигу *Lacan et/ou la rhétorique de l'inconscient* (*Лакан и/или реторика несвесног*) (Kremer-Marietti 1978).

Но, без обзира на ова и друга недостајања, Тадић нам је оставио *Реторику* на нашем језику, која ће сигурно још дуго у области реторичке теорије и филозофије бити не само извор сазнања генерацијама које долазе него и подстицај онима који се буду посветили тој области да критички промишљају феномене говора и дограђују теорију реторике.

## ЛИТЕРАТУРА

- Аврамовић, Сима, „Предговор“, у: Јован Стерија Поповић, *Реторика*, прир. и на савремени језик прев. Татјана Суботин-Голубовић, Службени лист СРЈ, Београд, 1995.
- Аврамовић, Сима, *Rhetorike techne: вешићина беседнишћива и јавни насћуи*, Правни факултет Универзитета у Београду, Службени гласник, Београд, 2008.
- Аранђеловић, Јован, *Реторичка кулћура и начело филозофије*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 1997.
- Веселинов, Ивана, „Реторика“ Јована Сћерије Појовића, Зборник историје књижевности САНУ, књ. 9, САНУ, Београд, 1974.
- Жуњић, Слободан, *Прирок и суићасћиво: Истћорија јојмовне лојике код Срба*, 1–4, Службени гласник, Београд, 2013.
- Малетић, Ђорђе, *Рићорика*, Правителствена Књигопечатна Књаж. Србског, Београд, 1855.
- Мразовић, Аврам, *Руководсћиво к славенскому красноречију*, прир. Војислав Јелић, Матица српска, Нови Сад, 1821; Учитељски факултет, Сомбор, 2002.
- Нушић, Бранислав Ђ., *Реторика*, Геца Кон, Београд, 1934.
- Петровић, Сретен, *Реторика: шеоријско и истћоријско размаћрање*, Градина, Ниш, 1975.
- Петровић, Сретен, *Реторика*, Савремена администрација, Београд, 1995.
- Петровић, Сретен, *Реторика: истћорија, шеорија, ћракса*, Народна књига, Алфа, Београд, 2007.
- Поповић, Јован Стерија, *Реторика*, прир. Ивана Веселинов, Зборник историје књижевности САНУ, књ. 9, САНУ, Београд, 1974.
- Поповић, Јован Стерија, *Природно ћраво. Реторика*, прир. и на савремени језик прев. Татјана Суботин-Голубовић, Службени лист СРЈ, Београд, 1995.
- Речник срћскохрватскоја књижевној језика*, Књ. I–VI, фототипско издање, Матица српска, Матица хрватска, Нови Сад, Загреб, 1990.
- Станојевић, Обрад, Аврамовић, Сима, *Ars Rhetorica: вешићина беседнишћива*, Службени лист СРЈ, Београд, 2002.
- Станојевић, Обрад, Аврамовић, Сима, *Основи реторике и беседнишћива: за IV разред ћравне и бирощехничке школе*, Завод за уџбенике и наставна средства, Завод за школство, Београд, Подгорица, 1993.
- Тадић, Љубомир, *Оћлед о јавносћи*, Универзитетска ријеч, Никшић, 1987.
- Тадић, Љубомир, *Реторика: увод у вешићину беседнишћива*, Филип Вишњић, Институт за филозофију и друштвену теорију, Београд, 1995.
- Тадић, Љубомир, *Оћлед о јавносћи*, Факултет политичких наука Универзитета у Београду, Чигоја, Београд, 1998.

- Тадић, Љубомир, *Јавност и реторика*, Изабрана дела Љубомира Тадића, Т. 5, Завод за уџбенике, Службени гласник, Београд, 2007.
- Фројд, Сигмунд, *Психолошколија свакодневне животице*, прев. Хуго Клајн, Космос, Геца Кон, Београд, 1937.
- Хасанбеговић, Јасминка, *Перелманова љавна лoика као нова реторика*, магистарски рад, Правни факултет Универзитета у Београду, Београд, 1986.
- Хасанбеговић, Јасминка, *Перелманова љавна лoика као нова реторика*, Истраживачко-издавачки центар ССО Србије, Београд, 1988.
- Хасанбеговић, Јасминка, *Перелманова љавна лoика као нова реторика*, Правни факултет Универзитета у Београду, Београд, 2006.
- Хасанбеговић, Јасминка, *Тојика и љаво: значај обнове мисли о тојоци за одређење љрприоде и особености љравној расуђивања*, докторска дисертација, Правни факултет Универзитета у Београду, Београд, 1996.
- Хасанбеговић, Јасминка, *Тојика и љаво: значај обнове мисли о тојоци за одређење љрприоде и особености љравној расуђивања*, ЦИД, Подгорица, 2000.
- Хасанбеговић, Јасминка, *Тојика и љаво: значај обнове мисли о тојоци за одређење љрприоде и особености љравној расуђивања*, Војно-издавачки завод, ЦИД, Београд, Подгорица, 2005.
- Freud, Sigmund, *Zur Psychopatologie des Alltagslebens*, S. Karger, Berlin, 1904.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von Joachim Ritter, Band 3: G–H, Schwabe Verlag, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Basel, Darmstadt, 1974.
- Kremer-Marietti, Angèle, *Lacan et la rhétorique de l'inconscient*, Aubier Montaigne, Paris, 1978.
- Lacan, Jacques Marie Émile, *Écrits*, Éditions du Seuil, Paris, 1966.
- Lacan, Jacques Marie Émile, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre I: Les écrits techniques de Freud, 1953–1954*, ed. Jacques-Alain Miller, Éditions du Seuil, Paris, 1975.
- Lacan, Jacques Marie Émile, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre II: Le moi dans la théorie De Freud et dans la technique de la psychanalyse, 1954–1955*, ed. Jacques-Alain Miller, Éditions du Seuil, Paris, 1978.
- Lacan, Jacques Marie Émile, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre V: Les formations de l'inconscient, 1957–1958*, ed. Jacques-Alain Miller, Éditions du Seuil, Paris, 1998.
- Lacan, Jacques Marie Émile, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, 1964*, ed. Jacques-Alain Miller, Éditions du Seuil, Paris, 1973.
- Lacan, Jacques Marie Émile, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XVI: D'un Autre à l'autre, 1968–1969*, ed. Jacques-Alain Miller, Éditions du Seuil, Paris, 2006.

- Lacan, Jacques Marie Émile, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XVII: L'envers de la psychanalyse, 1969–1970*, ed. Jacques-Alain Miller, Éditions du Seuil, Paris, 1991.
- Lacan, Jacques Marie Émile, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XXIII: Le sinthome, 1975–1976*, ed. Jacques-Alain Miller, Éditions du Seuil, Paris, 2005.
- Prantl, Carl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, Buchhandlung Gustav Fock G.M.B.H., Leipzig, 1927 (Manuldruck der Originalausgabe München 1855–1870, 4 Bde).  
Dostupno i elektronski, npr. na <https://archive.org/stream/geschichtederlog01pran#page/n757/mode/2up>.
- Toulmin, Stephen, „Die Verleumdung der Rhetorik“, *Neue Hefte für Philosophie* 26: *Argumentation in der Philosophie*, hrsg. von Rüdiger Bubner, Konrad Cramer, Reiner Wiehl, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1986, S. 55–68.
- Toulmin, Stephen, *The Uses of Argument*, Cambridge University Press, Cambridge, 1958.
- Toulmin, Stephen, *The Uses of Argument*, Cambridge University Press, 2<sup>nd</sup>, updated edition, Cambridge, 2003

Jasminka Hasanbegović

## LJUBOMIR TADIĆ'S CONTRIBUTION TO SERBIAN RHETORICAL THEORY

### Summary

The main purpose of this paper is to critically determine the contribution of Ljubomir Tadić (1925–2013) to Serbian rhetorical theory. Starting from the differentiation of oratory and rhetoric, and the corresponding distinction between Serbian oratory and Serbian rhetoric, the author advocates the view that Serbian rhetoric did not emerge before modern times, and specifies the sense in which Jovan Sterija Popović (1806–1856) should be regarded as its originator. The subsequent development of Serbian rhetoric was marked by the rhetorical works of

Branislav Nušić (1864–1938), Sreten Petrović (1940–), Obrad Stanojević (1934–2011), Ljubomir Tadić, Jovan Arandjelović (1935–), and others. However, Serbian rhetorical literature predominantly belongs to the so-called school rhetoric. Serbian theoretical rhetorical writings are very few, so the comprehension of Tadić's contribution to Serbian rhetorical theory necessitates a comparison of his results with the results of Sreten Petrović before him, and, to some extent, the results of some other authors, while critical assessment of the importance of Tadić's contribution inevitably implies taking into account the foreign results as well, primarily those of French, German and English rhetorical theory.

**Keywords:** rhetoric, Ljubomir Tadić (1925–2013), Serbian rhetorical theory.



**TODOR KULJIĆ**

Univerzitet u Beogradu

Filozofski fakultet

---

## Idejno opredeljenje i politički angažman Ljubomira Tadića: između sklada i napetosti

---

U radu je pokazano kolebanje Tadićevog opredeljenja od revolucionarnog marksizma i internacionalizma do etnocentrizma i odbrane kapitalizma. Praćena je najvažnija linija Tadićeve misli centrirana oko materijalnog prirodnog prava. Analizirano je mesto ovog idejnog sadržaja u (dis)kontinuitetu Tadićevog opredeljenja. Pokazana je razapetost Tadićeve misli na razmeđu dva veka i dve različite hegemonne epohalne svesti. Razmotren je domašaj objašnjenja dve neistovetne faze Tadićevog opredeljenja pojmovima evolucija, sazrevanje i konverzija. Zaključeno je da je snažna konverzija Tadićevog praktičnog angažmana praćena laganijom i umerenijom evolucijom idejnog opredeljenja (od revolucionarnog ka uzdržanom marksizmu). Učešće u osnivanju Demokratske (građanske) stranke nije praćeno odricanjem od marksizma. U radu je praćena i evolucija tumačenja Tadićeve misli. Tadićevo zapuštanje antikapitalizma manje je kritikovano nego napuštanje antinacionalizma. Dominira prenaplašeni i neretko emfatični govor o Tadićevom praktičnom angažmanu, koji smanjuje preciznost procene (dis)kontinuiteta opredeljenja, ali i saznajne vrednosti njegove sociološke i pravnofilozofske misli, zato što je redukcionistički centrira oko otpora vlasti i oko građanske neposlušnosti.

**Ključne reči:** materijalno prirodno pravo, opredeljenje, angažman, konverzija.

■ Promene idejnog i političkog opredeljenja kod stvaralačke društvenonaučne inteligencije nisu nepoznate, a na krupnim istorijskim prekretnicama ni usamljene. Žan Pol Sartr (Sartre), od ubeđenog građanskog individualiste početkom pedesetih godina XX veka, podstaknut kritikom francuskog kolonijalizma, prešao je u marksiste, a Đerđ Lukač (Lukacs) učinio je isto još tridesetak godina ranije, nadahnut Oktobarskom revolucijom. Pošto je tokom devedesetih godina prošlog veka „velika rokada“ ili konverzija intelektualaca bila

masovna i grupna, intelektualne grupe u prestrojavanju su katkad ostajale homogene, a katkad su se frakcijski cepale i drugačije organizovale oko novih stranaka ili idejnih središta (akademija, klubova, udruženja). Što je snažnije menjana poželjna vizija društva i zamisao o neprijatelju, to je konverzija bila isključivija i upadljivija. Odmah treba reći da Ljubomir Tadić u svojoj grupi nikako nije, s obzirom na promenu opredeljenja, bio najisključiviji, ali je možda bio, kako je procenio Dobrica Ćosić, „najznačajniji politički pisac u svom naraštaju“ (Ćosić 2000: 20). Ćosić je, pozdravljajući između ostalog Tadićevo polemiku sa „mondijalistima“ i „mirotvorcima“, pisao o „Tadićevoj intelektualnoj evoluciji od marksiste antidogmatičara i socijaliste i antistaljiniste do rasudnog, znalackog i kreativnog kritičara prema svakom zatvorenom filozofskom sistemu i ideologizovanoj doktrini“ (Ćosić 2000: 16–17). U ovom prilogu se istraživanje promena Tadićevog opredeljenja ne moralizuje kao nedoslednost, niti se jednoznačno označava kao liberalni i etnocentrični zaokret udesno. Za početak je dovoljno reći da rečeni zaokret nisu određivale nove vrednosti nego stare – kapitalizam i nacionalizam.

## 1. Pojmovni okvir promene opredeljenja

Kod pojmovnog okvira promene opredeljenja nije nevažno kojim se pojmovima tumače procesi ove vrste. Ako se problem formuliše u obliku valjanog pitanja, u njemu je već sadržan deo valjanog odgovora.

Objašnjenje promena opredeljenja zavisi od pojma koji ih sažima, uopštava i vrednuje: neutralni pojam – evolucija, pozitivni pojam – sazrevanje i negativni pojam – konverzija. Svaki od pomenutih pojmova drugačije sažima rasuđivanje i osuđivanje analitičara, političku i vrednosnu komponentu opredeljenja. Evolucija je spontano i najčešće grupno saobražavanje promenama hegemonie epohalne svesti („novo vreme traži nove paradigme“), sazrevanje je prećutno realistično i samokritičko odbacivanje ranijih iluzija („budimo realni, tražimo moguće“), a konverzija je nagli i radikalni zaokret lišen samorefleksivne svesti o vlastitom diskontinuitetu („uprkos promenama ostao sam dosledan“). Promena može biti i rezultat različitog kombinovanja pomenutih obrazaca samotumačenja. Samorefleksivni analitičar obuzdava pripisivanje i ne meri promene vlastitim

vrednostima nego prati odstupanja unutar misli koju analizira. Drugačije rečeno, meri pisca njegovim zadatim kriterijima. Tadićevo samoviđenje je verovatno najsystematičnije izloženo 1982. godine u iscrpnom autorizovanom intervjuu, gde se jasno vidi da je revolucionarno prirodno pravo središnja tema njegove filozofskopravne misli i uporišna tačka u kritici pravnog pozitivizma (Tadić 1982). Može li se napuštanje ovog zadatog kriterija posle 1990. godine uzeti kao pouzdana signatura promene opredeljenja?

Ovu procenu odmah usložnjava okolnost da se Tadić nije odrekao jednog važnog okvira ranije pozicije. I u poznim godinama se deklariseo kao marksist (Milenković 2004) i vlastite marksističke radove uključio u Izabrana dela (Tadić 2006–2008). Većini analitičara Tadićeve misli iz dva tematska broja časopisa *Filozofija i društvo* 1990. i 2014. godine njegovo izvorno idejno opredeljenje nije promaklo iako nije dovoljno isticano. Uprkos tome, osobenost prirodnopravnog kontinuiteta Tadićeve misli nije dovoljno raščlanjena. Ostalo je nedorečeno da li je i koliko Tadićev antikapitalistički jusnaturalizam bio trajan, odnosno koliko je i danas aktuelan, da li je spontano izbledeo ili se nedovoljno jasno uočava, a možda i smišljeno potiskuje? Zašto se danas Tadićev marksizam samo verbalno uvažava, ali ne i promišlja? Refleksivno gledano, Tadić i njegovi tumači jesu celina, ali ne statična nego promenljiva. Sa tektonskim zaokretom hegemonie epohalne svesti udesno devedesetih godina XX veka menjala se ova celina, ali i njeni delovi. Da li je Tadićeva prirodnopravna misao bila delatna samo onda kada je hegemonia epohalna svest bila antikapitalistička, dok je u neoliberalizmu zamrla, pa je možda ostala zanimljiva samo za istoričare nauke? Najzad, zašto je sam Tadić zapustio materijalno prirodno pravo nakon sloma socijalizma?

## 2. Činioci promene opredeljenja

Diskontinuitet dominantne prakse (urušavanje evropskog realnog socijalizma) uslovio je zaokret inteligencije od marksizma ka antimarksizmu, a ne obrnuto. Nije samo dogmatski, nego je i demokratski marksizam oslabio nakon sloma Sovjetskog saveza. Doduše još pre toga je počela tranzicija levičarskog uma, koja je imala globalne tokove i lokalne rukavce. U Francuskoj je, kako je

zapazio B. A. Levi (Levy), tipičan intelektualac osamdesetih godina bio Sartron, prelazni tip između Sartra i Arona (Aron), koga je karakterisao antiutopijski skeptični pragmatizam, odustajanje od političke filozofije sa sveobuhvatnim pretenzijama promene, napuštanje promene sveta i revolucije (Champagne 1998: 169). U Evropi je porasla skepsa u prosvetiteljstvo, jačala je antitotalitarna prava linija od jakobinske giljotine do Gulaga. U Jugoslaviji je bila slična tranzicija uma, posredovana nacionalističkim i liberalnim antititoizmom i dodatno ojačana strastima građanskog rata.

### 3. Tadić i njegovi tumači

Teorijsko osmišljavanje materijalnog prirodnog prava, što je precizniji Veberov sinonim istog pojma koji su Bloh i Tadić nazivali revolucionarnim (Veber 1976/l: 690–700), pojačava se i, kao crvena nit, provlači kroz većinu Tadićevih knjiga: *Filozofske osnove pravne teorije Hansa Kelsena* (Tadić 1962), *Predmet pravnih nauka* (Tadić 1966), *Poredak i sloboda* (Tadić 1967: 87–105), pogovor knjizi Lea Štrausa (Tadić 1971: 277–284), *Tradicija i revolucija* (Tadić 1972: 189–209) i radova iz sedamdesetih godina, koji su sistematizovani u knjizi *Filozofija prava* (Tadić 1983). Ništa manje nije upadljivo vezivanje revolucije uz prirodno pravo (Tadić 1988: 130–140). Gledano sa stanovišta diskursa, kao šire pojmovne mreže, reč je o spoju materijalnog prirodnog prava i socijalne revolucije. Nisu to nikako bili puki *termini techniki* nego homogen i postojan diskurs, usmeren ka objašnjenju suštine, jedinstvo srodnih pojmova. Revolucionarno prirodno pravo je bilo umreženo u širi pojmovni sklop (antikapitalizam, konkretna utopija, nada, razotuđenje), koji je obuhvatao relativno obimno diskurzivno polje.

Ovaj diskurs nije kod svih tumača Tadićeve misli uočen kao ključni. Divjak ističe kao ključni motiv slobode i građanske neposlušnosti (Divjak 2014: 227–228), Mićunović ističe Tadićev uticaj na domaće kritičko javno mnjenje i „da je živio svoju misao“ (Mićunović 1990: 5), Inđić „raspravljanje problema autoriteta i autoritarnosti u politici“ (Inđić 1990: 9) i buntovnog čoveka čija je čitava filozofija prava „utemeljena na negaciji sile i prinude zaodnutih u ruho prava“ (Inđić 2014: 224), Stanovčić „doprinosa razvoju društvenih nauka kod nas u skladu s humanističkim

vrednostima, slobodom i dostojanstvom, naučničkim i ljudskim moralnim opredeljenjem i društvenim angažmanom“ (Stanović 2015: 257). Procene ove vrste, naročito posthumne, nisu lišene emfaze, moralizma i patetike. Nije nevažno dodati da je ovaj ton pogodniji za isticanje moralnosti opredeljenja nego za procenu naučnog doprinosa. Časno–nečasno, hrabro–plašljivo, uspravno–pognuto jesu moralne kategorije koje katkad zamagljuju procenu sazajne vrednosti. Analitičar kome su ove kategorije osnovni okvir za tumačenje ponašanja naučnika nije kadar da hladno raščlani zamršenu, protivrečnu i slojevitu kategoriju opredeljenja.

Tumači se razilaze oko markiranja polova unutar kojih je kategorija opredeljenja smeštena: da li je to osnovni sukob između kapitalizma i socijalizma, tradicije i revolucije, autoriteta i slobode, totalitarizma i demokratije ili mondijalizma i patriotizma. Ove antiteze iskazuju napetost između javnog neprijatelja i vizije poželjnog društva i nisu ni kod Tadića u svim fazama jednako iskazane, ali ni kod njegovih potonjih tumača. Uz promenu prioriteta željenog kolebalo se i akcentovanje javnog neprijatelja. Kod toga treba imati na umu da i markiranje ključne antiteze katkad više govori o tumačima nego o izvornom delu. Nije reč samo o banalnom učitavanju vlastitog smisla u sadržaje tuđe misli, nego i o promeni politički korektne antiteze, čije je prihvatanje osiguravalo prohodnost svake retorike. Jednakost je kod Tadića i kod njegovih tumača već krajem osamdesetih lagano sve više centrirana oko nacionalnog interesa ili oko korektne demokratske procedure. Menjali su se kriteriji demokratije.

Sve do kraja osamdesetih godina XX veka kod Tadića je upadljiva marksistička prirodnopravna kritika pravnog pozitivizma. Krajem osamdesetih ova usmerenost lagano slabi, ali ne iščezava. Tadić se okreće novim temama. Kritika ideje konfederacije u Jugoslaviji i pojačanog nacionalizma nije više tražila antikapitalističko prirodno pravo kao uporište (Tadić 1986). Iako u političkom angažmanu slabi sistematski antikapitalizam na račun kritike „antidemokratske decentralizacije“ i sve otvorenijeg nacionalizma, Tadić još ne napušta načela demokratskog socijalizma. Kako je pisao, ne odustaje od „luksemburgijanske čiste klasne, odnosno internacionalističke koncepcije“, nego je samo koriguje „u njenom apstraktnom obliku“ (Tadić 1986: 5). Ni nekoliko godina kasnije u *Nauci o politici* ne sumnja u Marksa (Tadić 1988: 306),

ali u liberterskom duhu ukazuje na neke Marksove ambivalentnosti u shvatanju socijalističke države (Tadić 1988: 309). Ponavlja da se pravo ne iscrpljuje u zakonu (Tadić 1988: 136) i u Blohovom duhu zaključuje da je socijalističko samoupravljanje konkretna utopija (Tadić 1988: 312). Tek nakon sloma evropskog socijalizma i tokom građanskog rata u Jugoslaviji kod Tadića se probija kritika mondijalizma i odbrana srpskog nacionalnog interesa (Tadić 1992). Neki su ovu kritiku tumačili kao „preobrazbu filozofa u Srbina“ (B. Buden) ili kao angažman „nacionalnog radnika“ (B. Jakšić). Pitanje je da li je glavni uzrok tome bilo slabljenje leve, socijalizma i marksizma kao hegemonie epohalne svesti ili je ovaj etnocentrizam podstaknut, kako je sam Tadić pominjao, međunarodnim priznavanjem secesije, razbijanjem Jugoslavije i pretvaranjem Srba u diskriminisanu manjinu u ocepljenim republikama. Uprkos diskontinuitetu angažmana, treba ispitati kontinuitet opredeljenja u teorijskim sadržajima.

Pre toga treba uočiti dva toka. Na jednoj strani, jeste Tadić počeo drugačije da akcentuje politički angažman, odbacujući tezu o velikosrpskom hegemonizmu, kritikujući „desne kosmopolite“ i ističući srpski nacionalni interes (Jakšić 2012: 327–337). Na drugoj strani, nezavisno od ovih promena izmenile su se i Tadićeve procene, ali sada u skladu sa novim opredeljenjem njegovih tumača. Da li je deo autentične refleksije o Tadiću (u smislu da bez negacije nema svesti o celini) pomenuti kontrast između njegovog izvornog komunističkog opredeljenja i internacionalističkog prirodnog prava, s jedne, i potonje odbrane nacionalnog interesa i pristupanja građanskoj Demokratskoj stranci, s druge strane? Ili bi istinska refleksija o njegovoj misli, u Badjuovom (Badiou) smislu, bila na delu samo u slučaju da se Tadić javno odrekao ranijih gledanja? Možda bi, najzad, pomenute dileme trebalo prevladati tolerantnim tumačenjem promene opredeljenja kao sazrevanja?

Da bi analiza bila refleksivna, uvek treba imati na umu ne samo izvorni nego i onaj drugi složeniji naknadni smisao koji su joj tumači pripisivali. Zato se delom valja osvrnuti i na tumače. U mreži savremenih Tadićevih analitičara ima izvornih tadićevaca, ali i pridošlica koji nisu delili njegove stavove u doba kada je Tadić bio moralnopolitički nepodoban. Osim toga, i oni tumači koji su prepoznali i hvalili Tadićev marksizam (njegove ranije kolege, potonji visoki partijski i državni funkcioneri koji manje ili više ističu

kao uzor njegovu misao), uprkos rečenoj hvali, danas pravdaju kapitalizam. Da li im je sam Tadić za to davao povoda ili su se tumači i deklarirani Tadićevi sledbenici brže i dublje menjali od samog Tadića? Da li je reč o refleksivnom dijalektičkom paradoksu ili o pragmatizmu, koji napuštanje marksizma tumači kao samorazumljivo prevladavanje dogmatizma? Manje je važno to što se pohvalom Tadića, a ređe njegovom kritikom, isticao i identitet tumača. Ovde ipak nije na delu banalna pohvala istomišljenika u kojoj se uvek krije pohvala sebe iz prostog razloga što malo Tadićevih tumača danas deli prikazani Tadićev dubinski antikapitalizam. Reč je o današnjem drugačijem centriranju Tadićevog značaja, o kulturološkoj predrasudi druge vrste, da, naime, pojedinac koji je bio žrtva represije ili koji se izlagao represiji zna više zahvaljujući stradanju ili izlaganju riziku od stradanja. Slična joj je druga, ne manje aktuelna predrasuda da oni koji dublje osećaju patnju svoje nacije jesu samo zbog ove empatije mudriji. Treba izričito reći da nikakvo stradanje ni žrtvovanje nisu saznavni potencijali višeg reda. U tom smislu isticanje Tadića kao pobunjene žrtve nije uvek nužno, a još manje je ključ za razumevanje naučne strane Tadićevog dela. Uglavnom je reč, kao kod Stanovčića, o novom akcentovanju Tadića i o njegovom saobražavanju hegemonijom epohalnoj svesti (Stanovčić 2015). Na ovaj način više se domišlja, a manje promišlja Tadićeva misao. To važi i za neke konzervativne procene Tadića, uprkos tome što su jasno prepoznale njegovu marksističku usmerenost (Jakovljević 2000), a donekle i za one koji ne spore Tadićev marksizam, ali ga ili ne smatraju ključnom pojmovnom, teorijskom i metodskom okosnicom dela ili ga manje ili više izričito moralistički uokviruju piščevom građanskom hrabrošću (Divjak 2014; Mićunović 1990).

Opređenije je stvar izbora, a masovna promena opredeljenja nakon urušavanja evropskog socijalizma skoro da je normalizovala konverziju i pretvorila u samorazumljivo sazrevanje. Promenjena je hegemonija epohalna svest i narušena ravnoteža dve strateške socijalne pravde iz Hladnog rata. Antikapitalizam je u teoriji oslabio, pa otuda nije neobično što su preobraćeni levičari ignorisali Tadićevu promenu opredeljenja. Ali i ovde postoje važne razlike. Antitotalitarni socijalni liberali, kao B. Jakšić, kritikovali su Tadićev nacionalizam, ali mu nisu zamerili napuštanje antikapitalizma (Jakšić 2012: 327–338), dok su etnocentrični pisci, koji su,



umesto klasnog, počeli braniti nacionalni interes, držali da Tadićev zaokret nije neprirodan, nego su ga procenjivali kao manje ili više nužno sazrevanje (Ćosić 2010). Ni liberalnom ni nacionalnom rezonu nije važan antikapitalizam. A bivšim marksistima uz to je i nelagodno podsećanje na sopstvenu svladanu prošlost. Iako je Tadićevo zapuštanje antikapitalizma daleko manje kritikovano nego napuštanje antinacionalizma, ipak je najveći deo Tadićevih analitičara, bez obzira na vlastitu evoluciju, ignorisao oba zaokreta Tadićevog angažmana i pretežno držao da se taj zaokret nije kosio sa osnovnim tokom njegove misli. Manje ili više emfatično isticanje Tadićeve građanske hrabrosti je i kod nacionalista i kod raznih liberalnih antinacionalista skoro podjednako zamagljivalo procenu promene njegovog angažmana.

#### 4. Antikapitalizam

Ovu sklonost tumača ne pravda to što je Tadićeva misao složena i lavirantska, a katkad i protivrečna, pa ostavlja prostor za različito akcentovanje i centriranje oko različitih i oprečnih vrednosti: antiboljševizma, antititoizma, antitotalitarizma i antikapitalizma. Svaka redukcija je rizična, ali je jednako rizična i simetrična relativizacija koja tvrdi da se pisac podjednako protivio svakom političkom nasilju. Nije, jer u najdužoj fazi naučne aktivnosti kod Tadića prevladava kritika kapitalizma, uprkos tome što u praktičnom angažmanu prevladava antiboljševizam. Što se više govori o njegovoj naučnoj aktivnosti, to je pomenuti paradoks manji. Nije u pitanju moralistička pohvala naučnika zbog istrajnosti u jednoj važnoj komponenti opredeljenja, nego suva saznanosociološka pravilnost da se temeljito promišljena opredeljenja lako ne napuštaju, za razliku od prebrzo prihvaćenih i domišljenih opredeljenja, koja su podložna lakoj konverziji. Nije reč o različitom akcentovanju Tadića, jer kod njega nema relativizacije ni pluralizacije simetričnih pravdi. Naprotiv, on izričito tvrdi da postoji ključna nepravda u prisvajanju viška rada, iz koje valja izvoditi ostale (Tadić 1983: 211). U istom periodu pokušava da vlastito opredeljenje nijansira, ali ne i da relativizuje. Pominje jednostranosti i isključivosti kod Marksa, koriguje vlastitu knjigu *Tradicija i revolucija* i kaže da ima „dubokih konzervativnih i značajnih mislilaca“ i

upozorava: „Moje pristajanje na Prosvetiteljstvo bilo je jasno relativizirano“ (Razgovor sa Lj. Tadićem 1982: 203–205). Ali, istovremeno dodaje: „Iskušanja kroz koja sam prošao nisu me baš ni za trenutak pokolebala u mom fundamentalnom marksističkom stavu i intimnom ljudskom opredeljenju“ (Razgovor sa Lj. Tadićem 1982: 237). Pa ipak, ako se sadržaj intervjua iz 1982. poredi sa intervjuom iz 2004. godine, upadljiva je razlika u pominjanju Marksa i marksizma. U rekonstrukciji samoviđenja iznetom u intervjuu dvadesetak godina kasnije marksizam je daleko manje upadljiv.

Kod analize svake složene društvenonaučne misli treba raspoznati idejno jezgro i praktično opredeljenje. Slično idejno jezgro ne podrazumeva uvek i istovetno opredeljenje i isti praktični angažman. Čak ni saznanja vrednost misli ne zavisi od opredeljenja nego od njegove promišljenosti, tj. od visine osmatračnice i širine vidika. Misao Maksa Vebera se ne može jednoznačno centrirati oko njegovog pravdanja vilhelmovskog imperijalizma jednako kao što se Marksova misao ne može tumačiti njegovim radom u socijalističkoj internacionali. Još je veća jednostranost kada se složena misao izvodi ili objašnjava praktičnim nepristajanjima ili otporima pisca, jer se time neosnovano redukuje na angažman. Različita centriranja Tadićeve misli oko njegovih praktičnih nepristajanja relativizuju njegov naučni doprinos pre svega otuda što je angažman bio plod idejnog i teorijskog sazrevanja, a ne obrnuto. Misao jeste povezana sa praktičnim angažmanom, ali jeste i relativno samostalna.

Kod gornje ocene treba imati na umu da je najteže sačuvati se isključivosti kod kritike isključivosti. Lakše je biti odmeren kod procene odmerenog. U kritici staljinističkog i boljševičkog marksizma Tadić nije podlegao antimarksističkoj isključivosti iako je njegova kritika službenog marksizma bila vrlo odlučna. O odmerenosti ne svedoči samo njegovo pozno priznanje da je ostao marksista. Sklon sam proceni da je Tadića od klatna radikalne konverzije sačuvalo dugo osmišljavano jusnaturalističko uporište. Ne toliko vizija besklasnog društva niti razotuđenog svestranog pojedinca, pa ni kritika građanina čija sloboda počiva na slobodi sticanja, nego vizija materijalnog prirodnog prava prožeta tonom konkretne utopije i anarhizma. Možda se uzdržanost od potpunog otklona od marksizma može tumačiti ovim sadržajem.

Verovatno je u ovom sklopu važno i lično, po svemu sudeći, duboko traumatski proživljeno stradanje porodice od komunista u ratu, koje je do kraja života pominjao. Ali kada su u pitanju teorijski činioци, nezaobilazna je istorija prirodnog prava, a naročito njena marksistička verzija, pre svega ona Ernsta Bloha. Tadićev marksizam je bio osoben i donekle se razlikovao čak i od praksisovskog kruga. U njegovom središtu bilo je učenje o radikalnom prirodnom pravu, ali neuokvireno teorijom o otuđenju, niti vraćanjem mladom Marksu. Kako je sam naveo, Marksa je prihvatao u izvornom obliku, ali i preko kritičke Frankfurtske škole.

## 5. Utopija i nada

Koliko je onda ispravno Tadića čitati u pozitivističkoj politički korektnoj proceduralnoj političkoj semantici koja se vešto zaklanja patetičkim jezikom otpora svakoj despotiji i izgradnjom čvrstih ustanova? Nije li i strogi institucionalizam verzija pravnog pozitivizma? Bez sumnje jeste, ako se dosledno držimo Tadićevog tumačenja Hansa Kelsena i Ernsta Bloha. Na istom tragu možemo se dalje zapitati da li je Tadić pravdao socijalnu revoluciju kada je u rečenom antipozitivističkom smislu, sledeći Bloha, isticao pojam konkretne utopije koja posreduje napetost normativiteta i fakticiteta, pa je deo prakse koja menja društvo? Potvrđan odgovor na ovo pitanje marginalizuje inflatorna patetična tumačenja Tadićeve misli kao podjednakog i simetričnog otpora svim oblicima autoritarizma. Kod pristalica materijalnog prirodnog prava antikapitalizam ne trpi simetriju. Ontologiju još nenastalog Tadić je dugo tražio i u liberterskoj misli, koja izričito opominje na to da nema utopije čije je jezgro pozitivno pravo jer utopija mora stalno uzmicati pred mogućim ostvarenjem. A to što okvir njegovog zalaganja nije bila Kardeljeva vizija samoupravljanja, iako nije odbacivao ideju samouprave, nije najvažnije. Ne treba angažman stalno uplitati kod tumačenja unutrašnje linije misli. Ali ne treba ići ni u drugu krajnost i, kao legionari trenutka u skladu sa vremenom današnjim, odmahivati da je utopija uglavnom prazna nada i lažni optimizam. Utopija nije nužan sastojak formalnog građanskog, ali jeste materijalnog prirodnog prava zato što je antiteza pozitivnom pravu, koje zakiva realnost, lišava realnost alternative

i samorefleksije. Nema utopije čije je jezgro pozitivno pravo, niti je ona vezana za pravnu proceduru. U ovim okvirima kretala se i prirodnopravna misao Ljubomira Tadića: bila je u zamahu šezdesetih i sedamdesetih, a već od polovine osamdesetih godina XX veka materijalno prirodno pravo nije u središtu Tadićevih istraživanja. U *Nauci o politici* iz 1988. godine, doduše, pominje je, ali više nije pojmovna okosnica šire teorijske mreže. U radovima iz devedesetih godina još je manje prirodnog prava. U meri u kojoj je slabio teorijski antikapitalizam u evropskoj misli o društvu i urušavao se realni socijalizam, materijalno prirodno pravo je gubilo aktuelnost i kod Tadića. Nema ga u njegovim knjigama iz devedesetih godina. Možda ga je donekle potiskivao i pomenuti etnocentrizam. U intervjuu iz 2004. godine Tadić pominje kritiku pravnog pozitivizma, ali ne i prirodno pravo, a *političku filozofiju vidi kao intelektualnu borbu protiv tiranije*. Da li je profesor postao samo realan kada je odbacio vlastiti „pakleni optimizam“ konkretne utopije (Razgovor sa Lj.Tadićem 1982: 226) i kada je pristupio Demokratskoj stranci nepunih deset godina kasnije? Nije naodmet pomenuti da se akademik Tadić protivio S. Miloševiću, „koji se služi otpacima ideologija“, ali i njegovom isporučenju Hagu i bezrezervno podržao V. Koštunicu septembra 2000. godine (Tadić 2000).

## 6. Napetost između opredeljenja i angažmana

Da li zbog rečenog između Tadićevih osnovnih teorijskih ideja i konkretnih političkih stranačkih shvatanja postoji napetost ili skriveni sklad? Njegova duga duboka ukorenjenost u marksizmu i izuzetno individualizovana marksistička samosvest, zatim osmišljavanje revolucionarnog prirodnog prava, kao i članstvo u SKJ do 1968. godine, dovoljno svedoče o klasnom opredeljenju. Ista jasna veza postoji između Tadićevog jusnaturalizma i antikapitalizma. Razučena teorijska kritika boljševizma, a naročito staljinizma, nije se uvek kosila sa službenim antistaljinizmom SKJ. Međutim, uz pomenute jasne komponente opredeljenja postoji i unutrašnja protivrečnost u njemu, koja se može prilično pouzdano uočiti posle 1990. godine. Tek je u drugoj fazi internacionalizam potisnut etnocentrizmom, kritika nacionalizma zamenjena kritikom mondijalizma, a odbranu klasnog interesa je smenila

odbrana nacionalnog srpskog interesa. Uprkos prilično jasnom diskontinuitetu, ne treba zaboraviti da je Tadićev etnocentrizam osoben. Nije izvorni, niti je prisutan u radovima sve do 1990. godine, nego je situacioni. Tek je naknadno podstaknut raspadom Jugoslavije. Osim toga, Tadićeva kritika mondijalizma nije konfesionalna, niti je konzervativno narodnjačke prirode, a njegovo izričito deklarisanje kao agnostika (Milenković 2004) još više ga udaljava od pravoslavne matice srpskog nacionalizma. Malo je reći da Tadić nije tipični predstavnik tranzicije uma. Treba dodati da, kao što je njegovo marksističko stanovište bilo osobeno i prilično individualizovano, jednako je i njegova promena opredeljenja netipična, uprkos jasnom zaokretu u angažmanu i markiranju novih glavnih javnih neprijatelja nakon sloma Jugoslavije.

Iz još jednog razloga se evolucija duboko promišljenog i složenog Tadićevog opredeljenja otima banalizaciji i ne može se definisati kao obična konverzija ili kao jasan diskontinuitet. Svako opredeljenje treba raščlaniti na samoviđenje, samopredstavljanje i samooznačavanje. Prvo se tiče prihvatanja pozitivnog vrednosnog usmerenja. Tu je Tadić sebe video kao kritičkog marksistu, koji se ni sa Marksom nije u svemu slagao. Samopredstavljanje se više tiče odnosa prema ključnim strujama svoga doba, na čijoj kritici je gradio vlastito stanovište. S obzirom na to, u njegovoj misli je jasna postojana kritika pravnog pozitivizma i boljševizma. Samooznačavanje pak markiraju granice, koje nije mogao prekoračiti. Bio je to prostor između odlučnog i suzdržanog marksiste, koji je sam izričito definisao u pomenutim intervjuima iz 1982. i 2005. godine. Uzgred rečeno, autorizovani intervju iz 1982. godine verovatno najbolje pokazuje duboku promišljenost Tadićevog opredeljenja, koje se u celini lako nije moglo napustiti (Razgovor sa Lj.Tadićem 1982). Kada se približio etnocentrizmu i kada je prišao Demokratskoj stranci, Tadić verovatno nije držao da je napustio osnovno opredeljenje. Istini za volju, na to šta pisac misli o sebi, uvek utiče manje ili više žuta mrlja autobiografskog pamćenja. Ali, ova pristrasnost samorefleksije nije uvek presudna. Kod značajne misli važnije je delo, koje govori za sebe i koje može biti manje ili više nezavisno od okvira koji mu pisac naknadno pripisuje. Na neki način objektivni sadržaj dela koriguje piščevu subjektivnu samosvest. Sadržaj dela je najpotpunija samorefleksija. Napred rečeno ne umanjuje važnost pitanja da li je Tadićev novi politički

angažman od početka devedesetih godina bio nužni „marš kroz institucije“, tj. deo istog materijalnog prirodnog prava, koje je dugo osmišljavao ili je bio rez, zaokret i diskontinuitet? Odmah treba reći da između obe deonice nema kontinuiteta. Potonja odbrana nacionalnog interesa i pristupanje stranci koja se zalagala za obnovu kapitalizma nesumnjivo se kose sa znatno dužom ranijom odbranom materijalnog prirodnog prava.

Da li je ovaj paradoks blaži ako se bar donekle složimo sa kontroverznom Ničeom u tome da katkad pisca treba odvojiti od dela i da ga ne treba uvek uzimati ozbiljno kao njegovo delo (Niče 2016: 233)? Delo utiče na čitaoca nezavisno od piščevog samotumačenja, koje može biti i racionalizacija promene. Drugim rečima, samoviđenje pisca nije neprikosnovenno. Delo i opredeljenje pisca mogu biti manje ili više u skladu, a što se može pokazati ako se ode korak dalje i opredeljenje raščlani na poželjnu viziju društva, na jednoj, i sliku neprijatelja, na drugoj strani. Prva komponenta, po pravilu, postojanija je od druge jer se neprijatelji menjaju. Kod Tadića je to najpre bila buržoazija, zatim boljševizam, birokratija i nacionalizam i na kraju mondijalizam. Da je uprkos promeni neprijatelja poželjna vizija društva ostala postojana i centrirana oko materijalnog prirodnog prava, bilo bi teško govoriti o diskontinuitetu opredeljenja. Ali nije, i upravo su ove promene narušile kontinuitet opredeljenja. Diskontinuitet ne treba tražiti u formalnom neskladu između članstva u SKJ i u DS, oprečno usmerenim strankama. Čvor zaokreta je u sponi izmenjenih dubljih premisa, u spoju novog odnosa prema internacionalizmu i materijalnom prirodnom pravu, a što pokazuje snažna odbrana srpskog nacionalnog interesa i programa i prakse antisocijalističke Demokratske stranke. Nova spona nacionalnog i antikomunističkog jednako je uzajamno uslovljena kao što je to bio i raniji spoj antikapitalizma i internacionalizma. Međutim, nova idejna spona se po promišljenosti upadljivo razlikovala od stare osnove opredeljenja. Dijalektika ove konverzije nije bila individualna nego grupna (IFDT i SANU) i kao deo masovnog zaokreta devedesetih godina XX veka bila je teorijski manje zanimljiva od prethodne levičarske faze, koja je u Tadićevom delu bila znatno više individualizovana i teorijski plodnija. Spoj antikapitalizma i antinacionalizma bio je teorijski osmišljeniji od potonjeg spoja odbrane nacionalnog interesa i pluralističkog kapitalizma. Ranija usmerenost bila je jasno disidentska

(kritika titoizma s leva), a potonja samo delom oponentska (kritika Miloševićevog autoritarizma, ali ne i nacionalizma desnice). Gledano sa vremenske distance, ambivalentna kritika Miloševića nije bila uzvodna, kao što je bila ranija kritika titoizma, nego nizvodna. Nije bila uperena protiv restaurativne kapitalističke hegemonije svesti, nego je bila u skladu sa njom. Doduše, ne treba zaboraviti da se Tadić i u svojoj drugoj fazi povremeno kritički osvrtao na brutalnost neoliberalizma i da se protivio službenoj antifašizaciji četništva. Ove granice idejnog zaokreta nisu nevažne. Konačno, ako se Tadić odrekao ranijih shvatanja, zašto bi radove iz prve faze preštampao u izabranim delima? Da li se onda može govoriti o etnocentričnom marksisti u Demokratskoj stranci uz sve rizike koje nosi markiranje ove protivrečnosti? Kako bilo, Tadićeve promene ne mogu se sažeti isključivim antitezama kao što su zaokret od levičara ka desničaru ili od antinacionaliste ka nacionalnom radniku.

Ponajpre je to stoga što složena misao traži višeslojnjije kriterije. Kako kritikovati konverziju Tadića, koji je i sam bespoštedno kritikovao konverziju komunista u birokrate? Moguće je upravo u ime načela koje je sam uzdizao. A to znači priznati sa-postojanje konverzije i sazrevanja u evoluciji opredeljenja Ljubomira Tadića, ali i pažljivo sameriti nesimetrični odnos između ovih vrsta promena. U tom smislu je snažni zaokret Tadićevog praktičnog angažmana praćen laganijom i umerenijom evolucijom idejnog opredeljenja (od revolucionarnog ka uzdržanom marksizmu). Učešće u osnivanju prokapitalističke stranke nije praćeno odricanjem od marksizma. Sa rečenom neusklađenošću misli i angažmana povezano je i drugo pitanje. Ako su ideje ranog i zrelog Tadića zapuštene i pomerene u drugi plan kod kasnog Tadića, da li su i danas iz istog razloga neaktuelne? Još više od toga, da li čitav diskurs o materijalnom prirodnom pravu treba prepustiti istoričarima nauke? Ako je odgovor na ovo pitanje potvrđan, onda otpada pomenuta dijagnoza o neusklađenosti Tadićevog opredeljenja i angažmana. Ako je pak odgovor negativan, odnosno ukoliko i danas materijalno prirodno pravo kao kriterij jednakosti nije anahrono, onda i Tadić ispada kontroverzniji. Što je snažnije uverenje u to da kapitalizam treba samo oplemenjivati, ali ne i ukidati, to i Tadićev angažman u Demokratskoj stranci ispada normalniji. Na isti način, što je jače

uverenje u to da su Srbi glavne žrtve, to je i Tadićev etnocentri-  
zam prirodni. Naime, od odnosa prema racionalnosti kapitaliz-  
ma i od isticanja prioriteta nacionalnog nad klasnim interesom  
zavisí i procena racionalnosti (dis)kontinuiteta složenog Tadiće-  
vog opredeljenja. Sve u svemu, ako je srpski kapitalizam normal-  
nost, onda je kritički govor o evoluciji Tadićevog opredeljenja i  
promeni njegovog angažmana suvišan.

U suprotnom, ako je i danas oživljavanje materijalnog pri-  
rodnog prava važan uslov dovođenja u sumnju normalnosti kapi-  
talizma, onda Tadićeva misao nije samo mrtvo nasleđe istorije na-  
uke, nego može biti osnova delatnog antikapitalističkog diskursa.  
Posle sloma socijalizma Tadić je ovaj diskurs zapustio, a tumači  
Tadićeve misli su ga uglavnom napustili. Celovitija ocena doma-  
ćeg diskursa o prirodnom pravu ne podrazumeva samo procenu  
evolucije Tadićeve misli nego i procenu tokova tumačenja njego-  
ve misli. Nije svaka napetost unutar ove celine reflektivna, niti u  
teorijskom smislu poučna, ali jeste indikativna.

## LITERATURA

- Champagne, Roland A., *The Ethics of Reading According to Emmanuel Levinas*, Rodopi, Amsterdam, 1998, <https://books.google.rs/books?isbn=9051839197> (posećeno maja 2017).
- Ćosić, Dobrica, *Lj. Tadić u matici krize*, 2000, [www.komunikacija.org.rs/komunikacija/.../download\\_ser\\_lat](http://www.komunikacija.org.rs/komunikacija/.../download_ser_lat) (posećeno maja 2017).
- Divjak, Slobodan, „Lj. Tadić ili posvećenost principu slobode“, *Filozofija i društvo* god. XXV, br. 1, 2014, str. 227–231.
- Indić, Trivo, „Autoritet i autoritarnost u delu Lj. Tadića“, *Filozofija i društvo* god. III, 1990, str. 9–20.
- Indić, Trivo, „Lj. Tadić – L'Homme revolt“, *Filozofija i društvo* god. XXV, br. 1, 2014, str. 221–225.
- Jakovljević, Dragan, „Jedno 'klasično' delo“, *Sociološki pregled* vol. XXXIV, br. 1–2, 2000, str. 141–143.
- Jakšić, Božidar, *Praxis – mišljenje kao diverzija*, Službeni glasnik, Beograd, 2012.
- Milenković, Pavle, „Srce ima svoje razloge koje razum ne poznaje“ (razgovor s Lj. Tadićem), *Teme* god. XXVIII, br. 1, 2004, str. 65–77.



- Mičunović, Dragoljub, „Lj. Tadić u filozofiji, pravu i politici“, *Filozofija i društvo* god. III, 1990, str. 5–7.
- Niče, Fridrih, *S one strane dobra i zla – genealogija morala*, Dereta, Beograd, 2016.
- Razgovor sa Lj. Tadićem – Istina i ideologija socijalizma, *Theoria* god. XXV, br. 3–4, 1982, str. 201–243.
- Tadić, Ljubomir, *Filozofske osnove pravne teorije Hansa Kelsena*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1962.
- Tadić, Ljubomir, *Predmet pravnih nauka*, Institut društvenih nauka, Beograd, 1966.
- Tadić, Ljubomir, *Poredak i sloboda – prilozi kritici političke svesti*, Kultura, Beograd, 1967.
- Tadić, Ljubomir, „Razvitak i kriza prirodnog prava u delu Lea Straussa“, pogovor u: Leo Strauss, *Prirodno pravo i istorija*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1971, str. 277–284.
- Tadić, Ljubomir, *Tradicija i revolucija*, SKZ, Beograd, 1972.
- Tadić, Ljubomir, *Filozofija prava*, Naprijed, Zagreb, 1983.
- Tadić, Ljubomir, *Da li je nacionalizam naša sudbina?*, izdanje autora, Beograd, 1986.
- Tadić, Ljubomir, *Nauka o politici*, Rad, Beograd, 1988.
- Tadić, Ljubomir, *O velikosrpskom hegemonizmu*, Stručna knjiga, Beograd, 1992.
- Tadić, Ljubomir, „Pokušaj obmane naroda“, *Glas javnosti*, 17. 9. 2000.
- Tadić, Ljubomir, *Izabrana dela Ljubomira Tadića*, T. I–VII, Zavod za udžbenike, Službeni glasnik, Beograd, 2006–2008.
- Stanovčić, Vojislav, „Osvrt na opus Lj. Tadića“, *Godišnjak Fakulteta političkih nauka* god. IX, br. 13, 2015, str. 257–273.
- Uzelac, Alan, „Filozofija prava Ljubomira Tadića“, *Pravnik* br. 22/23, 1985, str. 229–234.
- Veber, Maks, *Privreda i društvo*, T. I, Prosveta, Beograd, 1976.

Todor Kuljić

**LJUBOMIR TADIĆ'S IDEAL COMMITMENT  
AND POLITICAL ENGAGEMENT:  
BETWEEN HARMONY AND TENSION**

---

**Summary**

The paper interprets the fluctuation of Tadić's commitment from revolutionary Marxism and internationalism to ethnocentrism and to the defense of capitalism. The most important line of Tadić's thought is centered around material natural law. The place of this conceptual content was analyzed in the (dis)continuity of Tadić's commitment. It is shown the division of Tadić's thoughts on the border between two centuries and two different epochal consciousness. The scope of explanation of the two unidentical phases of Tadić's commitment with the different concepts of evolution, maturation and conversions has been considered. The conclusion is that the

strong conversion of Tadić's practical engagement was accompanied by a slower and more moderate evolution of ideological commitment (from revolutionary to restrained Marxism). Participation in the foundation of a Democratic (bourgeois) party was not accompanied by a denial of Marxism. The paper also follows the evolution of the interpretation of Tadić's thought. Tadić's neglect of anti-capitalism was less criticized than the leaving of anti-nationalism. The dominant is overemphasized and often emphatic speech about Tadić's practical engagement, which diminishes the precision of the evaluation a (dis)continuity of the commitment, but also the cognitive value of his sociological and philosophical-law thought, because it simplified centered around the resistance against the state power and around the civil disobedience.

**Keywords:** material natural law, commitment, engagement, conversion.

**ČEDOMIR ČUPIĆ**

Univerzitet u Beogradu  
Fakultet političkih nauka

---

## Tadićeva odbrana ljudskog dostojanstva

---

Tadićevo shvatanje čovečnosti napajano je iz dva izvora: iz porodičnog vaspitanja, utemeljenog na tradiciji zajednice iz koje je poticao, i iz pristupa Kanta i Bloha. I tradicija i pristupi ove dvojice filozofa u srž čovečnosti smestili su – slobodu. Tadić, kao i Kant, slobodu ne shvata supstancijalno već formalistički. Tadić je podjednak značaj dao pozitivnoj slobodi (slobodi za), na kojoj su insistirali marksisti, i negativnoj slobodi (slobodi od), na kojoj su insistirali liberali. On je, kao i Hana Arendt, smatrao da pojedinac tek u zajednici može da stekne slobodu. Zajednica u kojoj pojedinci nisu slobodni ne može se smatrati slobodnom. Prema Tadićevom shvatanju, sloboda i ljudsko dostojanstvo su temelj i mera čovečnosti zato što tek u slobodi ljudi mogu dostojno da žive, a dostojanstvo nema cenu. Tako se Tadić odnosio prema sopstvenom dostojanstvu, ali je na isti način brinuo i o dostojanstvu svih ljudi. Iz tog razloga se žestoko suprotstavljao svima koji nasrću na slobodu i na čovekovo dostojanstvo. Hrabro je i razborito obeležavao sve uzurpatore i uzurpacije. Smatrao je da siromaštvo i beda urušavaju ljudsko dostojanstvo i da ih zbog toga treba ukinuti. Ljudsko dostojanstvo ne podnosi poniženje i nepravdu. Poniženi se povlače iz društvenog života ili se upuštaju u radikalizam, ekstremizam i fanatizam. U prvom slučaju ljudi se predaju, a u drugom postaju ogorčeni i opasni. Pravda, solidarnost i jednakost garancija su za održavanje ljudskog dostojanstva. Složena ljudska priroda, posebno njena mračna strana, u obliku slavloljublja, vlastoljublja i gramzivosti, najčešći je uzrok neuspostavljanja jednakosti, a samim tim i dostojanstva. Tadić smatra da nema dostojnog čovekovog života ako mu nije osigurana i garantovana ravnopravnost. Samo ravnopravni mogu da žive na dostojan način. Dijalog je moćno sredstvo pomoću kojeg ljudi mogu da donose najbolje odluke za zajednicu i za sebe. Dijalog nije moguć bez poštovanja i poverenja u ljudskim odnosima, a sve to podiže i održava ljudsko dostojanstvo. Tadić je žestok kritičar političke moći vlasti i manipulacija koje urušavaju ljudsko dostojanstvo. I kao mislilac i kao angažovan čovek, Tadić se dosledno tokom života suprotstavljao svemu neljudskom, nehumanom, nepravednom i ponižavajućem. Kroz život je hodao uspravno i bio je živi primer dostojanstvenog čoveka koji sopstvenim životom slavi najbolje mogućnosti čovečnosti.

**Ključne reči:** ljudsko dostojanstvo, sloboda, solidarnost, pravda, jednakost, ravnopravnost, poverenje, moć, vlast, manipulacija.

Tadićevo shvatanje čovečnosti proizilazi iz dva nivoa njegovog ličnog životnog iskustva. Na prvom je spoj porodičnog vaspitanja i tradicije zajednice iz koje potiče, a na drugom prosvetljenost, odnosno obrazovanje i školovanje, koje mu je vremenom oformilo osvešćenu ličnu čovečnost i pojam čovečnosti.

Vaspitanjem su mu ugrađeni poštenje i poštovanje kao najveće vrline, a tradicijom zajednice sloboda i odbrana ljudskog dostojanstva. To su bile moćne i snažne vrline vertikale koja mu je omogućila uspravan hod u životnom kretanju. Sve je to u njegovoj porodici i zajednici ugrađeno i pogledom i pokretom i govorom i razgovorom. Govor o poštenju, poštovanju i slobodi i razgovor o ljudskom dostojanstvu bili su njegovo okruženje, koje je na taj način branilo i uspostavljalo i pojedinca i zajednicu od bilo kojeg nasrtaja: i spoljašnjeg i unutrašnjeg. Te vrline i iskustvo, koje su u njega ugradile porodica i zajednica, obrazovanje je kasnije izbrusilo i filozofski i teorijski utemeljilo, odnosno osvestilo, osnažilo i potkrepilo.

Tadić je, kada je u pitanju čoveštvo, sledbenik Kanta i Bloha, mislilaca koji su u srž čovečnosti stavili slobodu kao univerzalnu vrednost. Prema njima, a i prema Tadiću, sloboda i ljudsko dostojanstvo temelj su i mera čovečnosti. Kant je najbolje opisao i sagledao dostojanstvo iako je taj pojam u svojim delima retko koristio. Najviše ga je upotrebljavao u delu *Zasnivanje metafizike morala* (1785). Kant u tom delu piše: „U carstvu svrha sve ima neku cenu ili dostojanstvo [pod. Č. Č.]. Ono što ima cenu takvo je da se na njegovo mesto može postaviti nešto drugo kao njegov ekvivalent; ono što, s druge strane, jeste uzvišenije od svake cene i stoga ne dopušta nikakav ekvivalent ima dostojanstvo. Ono što se odnosi na opšte ljudske sklonosti i potrebe ima neku pijačnu cenu; ono što, i ne pretpostavljajući neku potrebu, odgovara izvesnom ukusu, uživanju u čistoj besciljnoj igri naših duševnih moći ima neku afektivnu cenu; ali ono što sačinjava uslov pod kojim nešto može biti svrha sama po sebi nema samo neku relativnu vrednost, neku cenu, već poseduje neku unutrašnju vrednost – dostojanstvo“ (Kant 1981: 82). Na kraju Kant zaključuje: „Moral i čovek, ukoliko je on za moral sposoban, jesu ono jedino što ima dostojanstvo“ (Kant 1981: 82). Ljubomir Tadić je, upravo prema Kantovoj meri, održavao svoje dostojanstvo, ali brinuo i o dostojanstvu svih ljudi i žestoko se suprotstavljao svima koji su na čovekovo dostojanstvo nasrtali.

Tadić je posebno obeležavao uzurpaciju i uzurpatore. Naglašavao je u *Filozofiji prava* da „uzurpacija i 'pravo jačega' ne mogu biti priznati kao principi, a ljudsko dostojanstvo jest i mora biti upravo *genuini* princip svakog umnog prava“ (Tadić 2006: 25). Još je u knjizi *Poredak i sloboda* (knjizi temelju njegovog celokupnog opusa) isticao: „Nema ljudskog dostojanstva bez ukidanja bede, nema ljudske sreće bez ukidanja poniženja“ (Tadić 2007c: 87). Tadić je dobro znao da poniženje i nepravdu ljudi teško podnose. Iz *poniženja* i *nepravde* ljudi završavaju ili u *usamljenosti*, napuštaju društveni život i prepuštaju se biologiji. Drugim rečima, kada izgube dva poslednja smisla za društveni život – nadu i veru, oni se sami izoluju, atomizuju i završavaju u *usamljenosti*. Drugi izlaz je u *radikalizmu*, *ekstremizmu* i *fanatizmu*.

Primarna pretpostavka ljudskog dostojanstva je *sloboda*. Tadić slobodu takođe shvata u kantovskom određenju, znači ne supstancijalno već formalistički. U delu *Filozofija u svom vremenu* Tadić piše: „Volja je moralna a ne po sadržaju već po formi zakonitosti. Ova volja je nadvremena, naduzročna, čista volja, koja sama sebe određuje. Prema tome, sloboda nije ništa drugo nego *autonomija*, samozakonodavstvo: budi Ja, sopstvo, lice, a ne stvar, budi subjekt svoje volje! To sve znači: budi slobodan! Ta sloboda je sadržaj kategoričkog imperativa. Sloboda, dakle, nije data već zadata. Čovek nije slobodan, već *to treba biti*. Sloboda nije stanje, već *trebanje*“ (Tadić 2007a: 32). Upravo je ovo značenje slobode Tadić lično praktikovao u stvarnosti svog vremena. Moralni život je najteži oblik života, ali je zato najčovečniji. To je bio život Ljubomira Tadića. Tadić je, kao i Ernst Bloh (Bloh 1997: 146), podjednako dao značaja i pozitivnoj slobodi (slobodi za), na kojoj su insistirali marksisti, ali i negativnoj slobodi (slobodi od), na kojoj su insistirali liberali. O tome su sjajno pisali, nezavisno jedno od drugog, Isaija Berlin (1992: 205) i Hana Arent (1995: 77–78), iako nisu polemicali, ali su bili na suprotstavljenim stranama.

Tadić je, kao i Hana Arent, smatrao da pojedinac tek u zajednici može da stekne slobodu. Naravno, zajednica u kojoj pojedinci nisu slobodni ne može se smatrati slobodnom. Zajednica treba da počiva na svesti pojedinaca o svojoj slobodi, kao i slobodnoj volji, koju delatno mogu da ispoljavaju pojedinci. Tadić smatra: „Ovo jedinstvo raznolikog je, u krajnjoj konsekvenciji,

čvršće od bilo kakvog jedinstva po svaku cenu zasnovanog na pokornosti“ (Tadić 2007c: 134).

Nesporno, Tadić se borio za slobodu ne pitajući za cenu. Tako se 1967. godine, povodom ustavnog amandmana kojim je Josip Broz Tito ustoličavan za doživotnog predsjednika, suprotstavio predloženom amandmanu postavljajući pitanje na jednom zatvorenom stručnom sastanku u Institutu društvenih nauka u Beogradu: „Da li se to ustoličuje komunistički monarh?“<sup>1</sup> Posle Brozove smrti 1980. godine, Ljubomir Tadić je izjavio jednom austrijskom listu početkom 1981. godine da je u Jugoslaviji na vlasti „diktatura bez diktatora“ (Tadić 1999: 17). Smatrao je tu vladavinu primerom ideološkog poltronstva i nasilja na delu. Sloboda nam nalaže da se svemu nerazumnom, neumnom, uzurpatorskom, samovoljnom i nasilnom suprotstavimo. Isticao je da „iza otpora nasilju stoji pravda, istina i sloboda“ (Tadić 2007a: 44).

I Tadić je, kao i neki retki u ovom društvu, ali i Spinoza, kako je pisao, „svojim učenjem i životom iskusio bes mučitelja i laskavaca, ali je slobodna misao otada postala sastavni i bitni element svake istinske demokratije“ (Tadić 1973: 54). Nikada nije podnosio ulizice, poltrone, slugeranje i, posebno, špijune. Bio je okružen i praćen njima. Kada bi doznao ko je špijun, on bi ga javno označavao. U lice bi im javno sasuo da se bave najnečasnijim poslom i da su ljudi bez ikakvog karaktera. On nije bio od onih koji o takvim ljudima ništa ne kažu i prećute saznanje o tome čime se oni bave. Suprotno, on ih je javno prozivao. Tadić je imao dovoljno ljudske i intelektualne snage, ali i jedne povišene hrabrosti da sve što misli, a vezano je za javni život i javnost, saopšti bez ikakvih zazora. Špijuni i neprijatelji slobode nisu mogli biti iznenađeni kada je u pitanju Ljubomir Tadić, jer saznanja o njima nije skrivao, već im je javno pokazivao i valjanim

<sup>1</sup> Sastanak je vodio tadašnji direktor Instituta društvenih nauka dr Anton Vratuša. Vratuša je posle diskusije Ljubomira Tadića i izostanka intervencije prisutnih na Tadićeve stavove odmah prekinuo sastanak. Upravo zbog zatečenosti ideološki nadobudnih članova kolektiva i izostanka njihove reakcije, prema kazivanju jednog od prisutnih tom sastanku – Đura Šušnjića, sastanak je prećutan i nigde nije pominjan. Zataškavanje ovog što je tada rekao Tadić nije bilo zbog njega već zbog nadobudnih (a partijski „nebudnih“) koji nisu reagovali. Oni bi bili izuzetno kažnjeni i iz straha nisu nigde pominjali niti širili ono što je tada izrekao Tadić. Da je neko reagovao, sastanak ne bi bio prekinut, a Tadić bi se suočio s velikim problemima i teškoćama, možda čak i hapšenjem.

argumentima dokazivao njihovo nečasno delovanje. Tadić je od retkih ljudi koji su svoju ideju „živeli“ do kraja i koji su ono što misle iznosili javno, ne pitajući se kakve posledice mogu da proizađu iz toga što misle, govore i rade. On je bio čovek visoke doslednosti, još veće predvidljivosti i potpune osobenosti.

Ljubomir Tadić je smatrao da nepravda urušava ljudsko dostojanstvo. Bio je osetljiv na nepravde pojedincima i grupama. Njemu je najbliža Aristotelova koncepcija pravde. Aristotel pravdu vezuje za politiku, a ostvarenje za državu. Pravda, prema Aristotelovom učenju, podrazumeva jednakost. Takođe, Aristotel je smatrao da je za pravdu bitna i nepristrasnost. Jednakost i nepristrasnost su kriterijumi pomoću kojih se meri da li je nešto pravedno ili nepravedno. Kako Tadić procenjuje, ova Aristotelova obeležja „pravde i danas su na snazi“ (Tadić 2006: 188). Za Aristotela pravda je vrlina, a nepravda porok (Tadić 2006: 188–189). Aristotel se poziva na poslovicu proizišlu iz stiha u spisu *Teognida*: „Skupljene sve su u pravdi, ko žiži, ljudske vrline“ (Aristotel 1970: 114). Prema Aristotelu, vrlina pravde postiže se tako što se ona primenjuje „prema drugome, jer to je teško“ (Aristotel 1970: 114). Od ovog stava u shvatanju pravde kao vrline polazi i Tadić i konkretno ga primenjuje u svojim odnosima prema drugima.

Pravda kao vrednost nastaje iz *oskudice*, koja često proizvodi sukobe među ljudima. Da bi oskudica bila ravnopravno raspoređena između ljudi, potrebno je iznaći pravedno rešenje (Hefe 2008: 26). Oskudica je proizvod ograničenih prirodnih i ljudskih resursa. Zbog toga se pravdom oskudica raspodeljuje da niko, koliko je to moguće, ne bude u većoj oskudici ili čak potpunoj oskudici.

Tri su uzroka koja u stvarnosti pritiskaju pravdu: 1) ograničenost posedovanja obradive zemlje, životinja, biljaka i sirovina; 2) čovekov rad „u znoju lica svog“, koji bi čovek bio rad da izbegne (po prirodi nije radno biće, nego biće sklono bezbrižnosti, lakom održavanju i dokolici); i 3) nezasićenost ljudska – „uvek hoće više“ (Hefe 2008: 27), iz koje nastaje gramzivost, odnosno žudnja za što većim posedovanjem ili ljudska pohlepa. Sva tri uzroka, na svoj način, utiču na funkcionisanje pravde u društvu, odnosno iz njih proizilazi pitanje: kako izaći s njima na kraj da ljudi ne bi između sebe bili izloženi nepravdi?



Dobro je primetio savremeni nemački filozof Otfrid Hefe da tamo gde ima obilja, pravda ostaje u „potpunosti besposlena“ (Hefe 2008: 27). Koliko je pravda bitna, ali i osetljiva za čovekov život, može se sagledati iz činjenice da ljudima nisu problem samo njihovi odnosi vezani za oskudicu prirodnih resursa već i tretman jednakosti i ravnopravnosti pred zakonom, pravosuđem, državnom upravom, javnim službama, u korišćenju ljudskih prava, suverenosti, ali i kada su u pitanju priznanja koja uvek prate ili mogu da prate rđava ljudska osećanja kao što su zavist, ljubomora i mržnja.

Pravda kao univerzalna vrednost i zaštita posebno mesto ima i zbog različitih i često suprotstavljenih ljudskih interesa, želja, zahteva i dužnosti, ali i odnosa saradnje i konkurencije. Socijalna pravda podrazumeva raspodelu na jednake delove ili raspodelu prema potrebama. Ona proizilazi iz socijalnih pitanja povezanih s problemima nezaposlenosti, nezaštićenosti u slučaju bolesti, starosti, dece, pristupa kulturnim i obrazovnim potrebama, gladi i siromaštva, posebno bede.

Nema pravde, pa ni socijalne pravde, bez još jedne univerzalne vrednosti, solidarnosti. Solidarnost kod ljudi podstiče dobra osećanja, a ona omogućavaju uspostavljanje pravde u društvu i državi. Solidarnost je neophodan dodatak pravdi. Pravda uvek vodi računa o opštim potrebama i interesima, a realizuje se zakonima koji su uvek uniformisani, beskompromisni i sprovode se uz pomoć kazni. Manjkavost pravde se sastoji u tome što se ispostavlja da pravda često ne pomaže svima, posebno kad je reč o ekstremnim razlikama. Takođe pravda se teško ostvaruje u potpunosti. Zbog toga joj treba pomoći i oplemeniti je prijateljstvom, pomaganjem drugima i saradnjom sa drugima. Ono što najviše pogađa pravdu jeste činjenica da je život nepravedan, a prirodna jednakost nemoguća. Postavlja se pitanje o tome da li je pravedno da čovek ostari i da ga na kraju čeka smrt (Kampas 2007: 26)?

Solidarnost najoptimalnije pomaže pravdi, jer tamo gde zakaže pravda omogućava da se nepravda lakše podnese tako što upućuje ljude na to da učestvuju u tuđim patnjama i bolu. Na taj način solidarnost ima dvostruku ulogu: istovremeno je uslov pravde i kompenzacija za nepravdu, koju pravda često ne može da ispravi. Solidarnost, kao univerzalna vrednost,

podjednako je okrenuta ugroženim pojedincima, ugroženim grupama i ugroženim društvima. Zbog toga je ona neophodna za svaku demokratsku vladavinu, posebno za vladavinu vrlina. Nema demokratske vladavine ni pravde bez solidarnosti (Brunkhorst 2004: 9). Demokratska vladavina u kojoj dominiraju individue sa svojim potrebama i interesima, kao i ličnom srećom, lako završava u neosetljivosti, nemilosrdnosti i egoizmu. Sloboda bez solidarnosti samu sebe urušava.

Solidarnost je korektiv koji ublažava nepravdu i zbog toga je iznad pravde. Ona je praksa koja podstiče prijateljstva, saosećanje sa ugroženima, progonjenima i svima u nevolji i onima kojima je potrebna pomoć (Kamps 2007: 27). Kada su ljudi ugroženi, oni očekuju solidarnost i vape za njom, ali kada im je dobro, na nju često zaboravljaju. Zato se smatra da je solidarnost vrlina koja potpomaže ugrožene i siromašne, a zaboravne i ohole opominje na to da im nije sigurna budućnost.

Kao što su kriterijumi za pravdu jednakost i nepristrasnost, tako nema ljudskog dostojanstva bez jednakosti. Religije su napravile veliki iskorak, posebno hrišćanstvo, kada su ljude izjednačile pred Bogom. Do hrišćanstva, ropstvo je smatrano prirodnim stanjem. Do tada su se ljudi rađali po prirodi nejednaki: jedni kao gospodari, a drugi kao robovi. Hrišćanstvo je preko jednakosti izjednačilo sve ljude pred stvoriteljem, odnosno stvoritelj je stvarajući čoveka pretpostavio da su svi ljudi među sobom jednaki. Ljubomir Tadić je u predgovoru spisa Đovanija Pika dela Mirandole *De dignitate hominis* ukazao na ono o čemu piše Mirandola da je stvoritelj, odnosno Bog čoveka smestio „u središte sveta i podario mu slobodu samoostvarenja, prometejski duh i misao dostojanstva“ (Mirandola 1994: 11). Stvoritelj je podario čoveku razum i slobodnu volju. Razum treba da koristi u potpunosti, odnosno da sva njegova delovanja i ponašanja treba da budu razumom merena i odmeravana. Slobodna volja je onaj dar čoveku koji mu omogućava da bira u prvom redu između dobra i zla, ali i sve druge izbore. Slobodna volja treba da upotrebljava razum da bi izbori bili najbolji i da bi ih stvoritelj kao takve potvrdio. Za razliku od svih drugih bića, stvoritelj nije ograničio čovekovu slobodu svojim zakonima. Mirandola piše: „Ti ćeš po svojoj volji [...] prirodu svoju određivati, ne bivajući ograničen nikakvim stešnjenjima. Postavih te u središte sveta, odakle će ti

zgodnije biti da osmatraš šta sve na svetu ima. Ne učinih te ni nebeskim, ni zemaljskim, ni smrtnim, ni besmertnim, kako bi ono obličje samoga sebe stvorio, koje sam za sebe poželiš, sebi na volju i sebi na čast, bivajući svoj slikar i vajar. Dato ti je da se možeš odroditi u niži, a on je životinjski, svet. Dato ti je da se možeš, sa odluke duha svojega, ponovo rođen, vratiti u viši, a on je božanski, svet. O vrhovima darežljivosti Boga Oca, vrhovna i divljenja dostojna srećo pripadništva čoveku! Koje mu je dato da ima ono što poželi, da bude ono što hoće“ (Mirandola 1994: 31–33). Stvoritelj je podario čoveku slobodu delovanja, odnosno praktičnu slobodu. Na taj način čovek je smešten u središte sveta, što mu omogućava da sagleda šta se dešava u tom svetu, ali da svoje mesto odredi u njemu. Time je čoveku pružena mogućnost da dostojno živi. Da li će on tu mogućnost iskoristiti, pitanje je i drama, koja traje i do naših dana.

Ljudsko dostojanstvo se teško stiče, a lako se gubi. Praktična životna iskušenja najčešće su izvor čovekovih uspona ili padova. U iskušenjima svakodnevice čovek, pred izazovima svojih potreba, interesa, želja, koje mogu biti nerealne, a u realizaciji, zahteva upotrebu sredstava koja mogu izazvati razne vrste uzurpacija. Upravo neprimerena sredstva i uzurpacije mogu voditi gubljenju dostojanstva, odnosno njima se narušava jedan od stubova dostojanstva, a to je jednakost. Složena ljudska priroda, posebno njena negativna, mračna strana u obliku slavloljublja, vlastoljublja i gramzivosti, najčešći je uzrok neuspostavljanja jednakosti, a samim tim i dostojanstva. Kada god ljude vodi egoizam u ostvarivanju i zadovoljavanju potreba i interesa, oni lako upadaju u zamku koja narušava ono što je i stvoritelj podario, a to su mogućnosti da se drugi tretiraju kao jednaki i da imaju pravo na dostojan život. Gramzivost, odnosno pohlepa urušava jednakost i razara ljudsko dostojanstvo. „Pohlepa je uzrok i izvor ljudskih sukoba, od sitnih do ratova. Pohlepa zagađuje svakodnevni život, unosi u njega nemir, trzavice i neprijatnosti. Često je svakodnevni život u kojem dominira pohlepa neizdrživ jer pohlepa podstiče stanja zavisti, mržnje i pakosti“ (Čupić 2016: 23–24). Pohlepa omogućava i ucene, pomoću kojih se lako gubi ne samo dostojanstvo nego i pretpostavka dostojanstva, a to je sloboda. Čovek pohlepe je dvostruko ucenjen: iznutra, što proizilazi iz nezajažljivosti u zadovoljavanju ličnih potreba ili

interesa i ona ga iznutra porobljava; i spolja, jer ga uvlači u odnose koje drugi mogu lako da pretvore u ucenu. Drugim rečima, održanje i jednakosti i ljudskog dostojanstva je u praktičnom životu izuzetno teško. Dostojno živeti traži veliku žrtvu, ali je zato najčasnije i po život najbitnije i najznačajnije. Život se održava dostojnim življenjem, a ne preživljavanjem i ucenjenim životom.

Nema dostojnog čovekovog života ako nema osiguranu i garantovanu ravnopravnost. Samo ravnopravni mogu da žive na dostojan način. Tamo gde su ljudi neravnopravni, u velikim su nevoljama, odnosno ugrožena im je sloboda i pravda, ali i pravo. Ravnopravnost je uslov dostojnog življenja. Bilo koja vrsta neravnopravnosti ne može da proizvede dostojan život. Čovečanstvo je premreženo neravnopravnim odnosima.

Poput antičkih Grka, Tadić smatra da je dijalog najbolje sredstvo za politički život. Dijalog podrazumeva da su ljudi ravnopravni i da samo ravnopravni ljudi mogu između sebe na dostojan način da razgovaraju. Da bi ravnopravnost u dijalogu bila postignuta, oni koji su u određenoj prednosti treba da se spuste na nivo onih koji imaju određene nedostatke i da u tom spuštanju podižu nivo onih koji su po bilo kojem osnovu neravnopravni da bi ih na taj način podigli na nivo ravnopravnosti. Dok god ljudi razgovaraju, uzdržavaće se od upotrebe bilo kojeg drugog sredstva koje bi moglo da ih odvede u sukobe do zločina. Razgovorom ljudi postižu sporazume nezavisno od njihovih različitih potreba i interesa. Razgovor omogućava ljudsko dogovaranje, ali i donošenje odluka koje će biti svima od koristi. Razgovorom se otklanjaju mogući uzroci nasilnog ponašanja i delovanja. Stari Grci su između ostalog znali da je sila nema i da iza nje uvek stoji fizičke posledice, koje povređuju, razaraju i uništavaju. I u ličnim odnosima dok ljudi razgovaraju, iako se umnogome od onoga o čemu razgovaraju ne slažu, oni su na putu da iznađu neko rešenje povoljno za obe strane. Razgovor oštiri najbolju ljudsku energiju i daje najbolje plodove. I u neposrednim kontaktima kad ljudi prestanu da razgovaraju ne samo što se otuđi njihova duša i duh nego se ohlade i njihova tela. Razgovor je ljudski lek kojim se održava dobro i telesno i mentalno zdravlje.

Da bi bili održani dobri i kvalitetni ljudski odnosi, potrebno je ljudima ugrađivati osećaj poštovanja drugih. Tamo gde se poštuju drugi, stiče se i samopoštovanje. Poštovanje drugih

pokazuje da su ljudi jedni drugima svrha, a ne sredstvo. Poštujući druge, poštuje se najbolje u njihovoj ličnosti, odnosno čovek prati i prihvata vrline, a obeležava i kritikuje mane. Poštovanje ne znači ništa drugo nego druženje sa ljudskim vrlinama da bi se njihove mane ili loše strane svele na najmanju meru. Tamo gde se poštuju ličnosti, bolje se i kvalitetnije živi. U svakom čoveku pronalazi se i podržava njegova čovečnost. Gde se ne poštuju ljudi, nastaje stanje nejednakosti, neravnopravnosti, selektivnosti, omalovažavanja, koje najčešće završava u gruboj diskvalifikaciji, brutalnosti, a neretko i nasilju. Gde se poštuju ličnosti, isključuju se sumnje i nasilništvo. Ignorisanje ili odbacivanje drugih nije ništa drugo nego odbacivanje i nekih svojih najboljih mogućnosti. Poštovanje počiva na vrednostima, posebno na jednoj od njih, a to je ljubav. Suprotno, nepoštovanje proizvodi zavist, mržnju, pakost i lukavstvo.

Tamo gde se poštuju ljudi, stiče se poverenje među njima. Bez poverenja nema dobrih odnosa među ljudima (Čupić–Joković 2013: 26). Tamo gde dominira nepoverenje, javlja se sumnjičavost do paranoje. Nepoverenje može biti fizičko i mentalno. Fizičko nepoverenje vezano je za svaku osobu koju susrećemo, a nepoznata nam je. Nepoznati su u fizičkom nepoverenju mogući neprijatelji ili izvor neke od opasnosti. Mentalno nepoverenje ostavlja dubok trag u ljudskim dušama, a ponekad završava i u mentalnim poremećajima. Iz nepoverenja nastaju sumnjičenja, isključivost i ljude čine ili agresivnijim ili da budu potpuno u stanju povlačenja iz društvenog života. Poslove u kojima postoji nepoverenje nemoguće je na normalan način obavljati. Nepoverenje u poslovanju često se okončava obmanama, prevarama i manipulacijom. Zbog toga je poverenje izuzetno značajno za ljudski život i samo se tamo gde ljudi između sebe stiču poverenje sve u njihovim životima odvija na lakši i bolji način. Poverenje pokazuje izvesnost i predvidljivost. Ljudi od poverenja su dosledni i predvidljivi i, nezavisno od situacija u kojima se mogu naći, oni će uvek reagovati prema istom obrascu. Poverenje ljude opušta, a zajednicu i društvo čini otvorenom, ozbiljnom i odgovornom. Poverenje je od onih ljudskih stanja koja između ostalog pokazuju i omogućavaju da ljudi prepoznaju ličnosti kod kojih je izgrađena moralna kultura. Stanja nepoverenja pokazuju kako su kod pojedinaca i društva ugrađene, primljene i kako

funkcionišu, posebno, univerzalne vrednosti. U zajednici i društvu u kojima poverenje dominira ljudi hodaju čvrstim tlom i niko im ne dovodi u pitanje slobodu mišljenja, govora i organizovanja. Suprotno, nepoverenje pokazuje da se u zajednicu i društvo ugnezdi sve ono što narušava dobar i odgovoran život. Nepoverenje pokazuje koliko u zajednici i društvu ima obmanjivača, prevaranata, cirkuzanata, ljudi bez karaktera sklonih da se okreću kako razni ideološki i politički vetrovi duvaju ili kako ih lični interesi vode. Oni ih realizuju po svaku cenu, uz upotrebu svih raspoloživih sredstava. U zajednici i društvu gde nepoverenje caruje ljudi osećaju da žive u okolnostima živog blata, odnosno da nemaju nikakav oslonac ni meru koja će ih orijentisati i pomagati im da u životnim burama i životnoj džungli iznalaze prave puteve i donose bolje odluke.

Kada su u pitanju politika i politički život, Ljubomir Tadić se kritički odnosio prema manifestovanju moći kao nadmoći, jer svaki oblik demonstriranja moći kao nadmoći dovodi u pitanje ljudsko dostojanstvo. Moć kao nadmoć u politici i političkom životu traži od podanika da joj se pokoravaju, a pokoravanje ide do sluganstva i poltronstva. Kada se demonstrira kao nadmoć, politička moć stvara stanje velike neiskrenosti i podlaštva u političkom životu. Ljudi su u zadovoljavanju potreba i interesa često skloni da ne biraju sredstva. Ako to zadovoljavanje zavisi od političkih moćnika, oni postaju laskavci, licemeri i podlaci. Neiskrenost u politici dvostruko se pokazuje. U prvom pokazivanju oni koji nešto očekuju od političke moći u stanju su da laskaju i podilaze političkim moćnicima i na taj način kod njih stvaraju nekritičko stanje, koje kasnije može da im se obije o glavu. Kada nosilac političke moći počne da gubi moć, poltroni i laskavci najčešće mu postaju ne samo najveći protivnici nego i neprijatelji. U drugom odnosu nosioci političke moći ponašaju se siledžijski i skloni su nasilju nad svima koji im se odupiru.

Tadić je u nizu tekstova upravo opisao sluganstvo, ulizištvo i dodvoravanje kao pojave koje razaraju normalan politički život. On je smatrao da političku moć treba stalno kritikovati i kontrolisati. Najveća garancija je ako politička moć „pređe u uobličeno stanje, zajamčeno pravom i dužnošću“ (Tadić 2007b: 90). Tek sa vladavinom prava politička moć može da se institucionalizuje. Institucionalizacijom precizno se određuje njeno

dejstvo i na taj način smanjuje moguća zloupotreba. „*Institucije*, u koje spada i moderna *država*, jesu uobličena stanja moći“ (Tadić 2007b: 97). Institucionalizovana moć nije ništa drugo nego politička vlast. Tadić napominje da se politička vlast može meriti tolerancijom i da upravo tolerancija pokazuje prirodu neke političke vlasti, odnosno da li je ona demokratska ili autoritarna. Naravno, Tadić upozorava da „vlast kao *vlast* pre asocira represiju nego toleranciju“ (Tadić 2007b: 96). On se poziva s pravom na Teodora Adorna, koji je izrekao da je vlast oduvek „u sebi imala momenat zastrašujućeg“ (Tadić 2007b: 96). U njegovom delu, ali i u javnim nastupima, posebno je kritikovao imperijalne moćnike. Oni u međunarodnim odnosima demonstriraju moć radi sopstvene koristi, odnosno radi svojih potreba i interesa. To demonstriranje je ne samo zastrašivanje već i preduzimanje konkretnih akcija, najčešće ratnih. Korišćenjem moći i sile učinjene su i čine se velike nepravde, posebno malim narodima i državama. Prema Tadićevom zapažanju, velike nepravde su pri kraju XX veka počinjene Srbiji, nad kojom je demonstrirana neljudska dimenzija moći najrazvijenijih zemalja sveta u obliku agresije izvršene 1999. godine.

Tadić smatra da modernu politiku prati manipulacija i manipulativni obrasci, koji posebno utiču na formiranje javnog mnjenja. Političke elite upravo manipulacijom pridobijaju birače za svoju politiku i političke vođe. Kako Tadić piše: „U politici je dejstvo manipulacije najveće u onim društvima u kojima vladajuća ideologija nema konkurencije, tj. u kojima su ljudska prava i uopšte dostojanstvo čoveka ograničeni ili dovedeni u pitanje. U takvim sistemima sredstva masovne komunikacije, čak i onda kada daju vesti ili komentare, zasićena su onom vrstom propagande, agitacije i indoktrinacije koja emitovanjem zaglupljivanja (‘pranje mozga’), zastrašivanja, stereotipije i apelovanjem na predrasude teži jedinom cilju – stvaranju masovne nekritičke pokornosti kojom se osigurava konzervativna integracija društva“ (Tadić 2007b: 180). Upravo savremeni autoritarni poreci, posebno diktature, na manipulativni način održavaju vlast. U održavanju vlasti oni se služe demagogijom, odnosno daju lažna obećanja i šire nerealni optimizam, a istovremeno kontrolom bogatstva pribavljaju ogromnu korist za sebe. Veštim psihološkim mehanizmima opčinjavaju mase. Nemoć u rešavanju

društvenih problema pravdaju tako što ih prebacuju na spoljašnje ili unutrašnje činioce. Oni bi rešili probleme, kako ističu, ali ih u tome ugrožavaju spoljašnji neprijatelji. Istovremeno i unutar zajednice ili društva neprijatelji ne miruju i sprečavaju ih da efikasno obavljaju poslove. S njima se treba nemilosrdno obračunati. Manipulacijom se stvara politika prijatelja i neprijatelja, u kojoj se širi mržnja i podstiče nasilje. To je primer zatrovanog političkog života, u kojem stalno tinjaju sukobi i nemilosrdni obračuni.

Takvoj politici se tokom celog života Ljubomir Tadić žestoko suprotstavljao i protiv nje borio i u delima i javnim angažmanom. On je to činio odgovorno, uporno i hrabro. Nikada u toj borbi nije prihvatao kompromise koji kompromituju. Bio je primer čoveka koji se vatreno suprotstavlja svemu što je neljudsko, nehumano, nepravedno i ponižavajuće. Borio se za čovekov uspravan, odnosno dostojan hod na životnom putu.

---

## LITERATURA

- Arent, Hana, *O slobodi i autoritetu*, Gradska biblioteka „Žarko Zrenjanin“, Zrenjanin, 1995.
- Aristotel, *Nikomahova etika*, 1130a, Kultura, Beograd, 1970.
- Berlin, Isaija, *Četiri ogleđa o slobodi*, Nolit, Beograd, 1992.
- Bloch, Ernst, *Prirodno pravo i ljudsko dostojanstvo*, Komunist, Beograd, 1977.
- Brunkhorst, Hauke, *Solidarnost*, Beogradski krug, Multimedijalni institut, Beograd, Zagreb, 2004.
- Čupić, Čedomir, Joković, Milica, „Poverenje kao preduslov za održanje manjina i prihvatanje manjinskih identiteta“, *Politički život* br. 9, 2013, str. 25–35.
- Čupić, Čedomir, *Politika i pohlepa*, Fakultet političkih nauka, Čigoja štampa, Beograd, 2016.
- Hefe, Otfried, *Pravda*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2008.
- Kamps, Viktorija, *Javne vrline*, Filip Višnjić, Beograd, 2007.
- Kant, Imanuel, *Zasnivanje metafizike morala*, BIGZ, Beograd, 1981.
- Mirandola, Đovani Piko dela, *Govor o dostojanstvu čovekovu*, Filip Višnjić, Beograd, 1994.
- Tadić, Ljubomir, „Diferenciranje pojma demokratije“, *Praxis* br. 12, 1973, str. 51–55.
- Tadić, Ljubomir, *Filozofija prava*, Izabrana dela Ljubomira Tadića, T. I, Zavod za udžbenike, Službeni glasnik, Beograd, 2006.



Tadić, Ljubomir, „Filozofija u svom vremenu“, u: Ljubomir Tadić, *Filozofija u vremenu i zagonetka smrti*, Izabrana dela Ljubomira Tadića, T. VI, Zavod za udžbenike, Službeni glasnik, Beograd, 2007a, str. 13–176.

Tadić, Ljubomir, *Nauka o politici*, Izabrana dela Ljubomira Tadića, T. IV, Zavod za udžbenike, Službeni glasnik, Beograd, 2007b.

Tadić, Ljubomir, „Poredak i sloboda“, u: Ljubomir Tadić, *Poredak, autoritet i sloboda*, Izabrana dela Ljubomira Tadića, T. II, Zavod za udžbenike, Službeni glasnik, Beograd, 2007c, str. 9–280.

Tadić, Ljubomir, *U matici krize: Intervjui (1968–1988)*, Čigoja štampa, Beograd, 1999.

### Summary

Ljubomir Tadić's understanding of humanity came from two sources: from family upbringing rooted on the tradition of the community of his origin and from the approaches of Kant and Bloch. Both the tradition and the approaches of these two philosophers place liberty freedom in the core of humanity. Like Kant, Tadić did not understand freedom substantially but formalistically. He gave equal significance to positive freedom (*freedom for*), insisted on by the Marxists and to negative freedom (*freedom from*), insisted on by the liberals. Like Hannah Arendt, he believed that an individual can gain liberty only in a community. A community in which individuals are not free cannot be considered free. According to Tadić, freedom and human dignity are the foundation and measurement of humanity, because only in freedom humans can be dignified, while dignity does not have price. In this way Tadić related to his own dignity, but in the same way he cared for the dignity of others. He therefore ferociously opposed all those who attack freedom and human dignity. With courage and reason, he branded all usurpers and usurpations. He believed that poverty and misery undermine human dignity and that they should therefore be

abolished. Human dignity does not tolerate humiliation and injustice. The humiliated ones either withdraw from public life or engage in radicalism, extremism and fanaticism. In the former case people surrender, while in the latter they become bitter and dangerous. Justice, solidarity and equality are the guarantees for maintaining human dignity. Complex human nature, especially its dark side – embodied in vanity, power hunger and greed – is the most common cause of not establishing equality, and therefore dignity too. Tadić believed that there is no dignified human life if equal rights are not ensured and guaranteed. Only those who are equal can live in a dignified way. Dialogue is a powerful tool for humans to make the best decisions for community and for themselves. Dialogues not possible without respect and trust in human relations, and all that elevates and maintains human dignity. Tadić was a fierce critic of political power and manipulations that undermine human dignity. Both as a thinker and as an engaged man, throughout his life he opposed everything that was inhuman, unjust and humiliating. He walked through life with an upright spine and was a living example of a dignified man, who celebrates the best human potentials with his own life.

**Keywords:** human dignity, freedom, solidarity, justice, equality, equal rights, trust, power, authority, manipulation.

**СЛАВИША ОРЛОВИЋ**

Универзитет у Београду  
Факултет политичких наука

---

## Природно право и људско достојанство у делима Љубомира Тадића

---

У овом раду бавим се разматрањима природног права и идеје људског достојанства у делима Љубомира Тадића. Његова филозофија права помаже да се право и преиспитује, а не само да се примењује. Тадић разматра однос права и закона критикујући правни позитивизам као супротност природног права. Ова разлика види се и у односу између владавине закона и владавине права, између легалитета и легитимитета. Значај природног права XVII и XVIII века је и у раздвајању друштва и државе. Револуционарно природно право ставља права индивидуе наспрам и испред права државе. За Тадића, као и за Ернста Блоха, природно право и социјалне утопије припадају истом царству – „царству наде“, јер су само различите врсте снова о бољем друштвеном животу. Природно право је извориште политичког либерализма, који трага за формулама и обрасцима ограничавања власти и моћи, пре свега у правцу конституционалног обуздавања државе. Језгро и централна идеја теорије природног права је људско достојанство. Идеал италијанског хуманизма, у коме почивају корени ренесансе, јесте слободна и потпуна личност. Ова идеја, преко просветитељства и грађанских револуција, улази у повеље и декларације о људским правима и слободама. Својим расправама о природном праву и људском достојанству Љубомир Тадић се потврдио као мислилац људске слободе и културе отпора свакој ауторитарној власти.

**Кључне речи:** природно право, људско достојанство, етос, аутономија, слобода.

■ Љубомир Тадић је један од највећих политичких филозофа и теоретичара политике у Србији. Тадић припада славној генерацији професора Филозофског факултета Универзитета у Београду код којих је постојао склад између теоријских ставова и начина живота. Његово стваралаштво обележено је промишљањем дихотомија,

као што су *Поредак и слобода*, *Традиција и револуција*, *Аушоритет и осјоравање*. Његова дела одишу мисаоном дубином, енциклопедијском ширином и критичким духом. За ауторе који су живели и стварали у време социјализма нужна је и контекстуализација њиховог дела. Љубомир Тадић припадао је групи професора представника праксис-филозофије, која је била избачена са Филозофског факултета.<sup>1</sup> У оквиру Корчуланске школе, ови професори достигли су највише интелектуалне узлете свога времена, померали и померили границе мишљења и слободе и учинили нашу друштвену мисао светски релевантном. Такве домете постигли су још „Црни талас“ у области филма и „Нови талас“ у области музике. Кореспондирајући са савременим светом, сусретањем и сарадњом са највећим мислиоцима који су им били савременици, допринели су афирмацији и развоју једне традиције мишљења на Универзитету у Београду.

Љубомир Тадић спадао је у ред најсмелијих и најпродорнијих мислилаца у време социјализма. На пример, он је отворено иступио против уставних одредби којима се Јосипу Брозуну Титу додељује доживотни мандат, што не само да није било демократски већ није ни у духу устава и идеје конституционализма (Дивјак 2012: 21). Као интелектуалац, Љубомир Тадић није подлегао изазовима власти и моћи, нити се приклањао одређеним доктринама и идеологијама. За многе генерације био је и остао интелектуални и морални узор и светионик. Ситуирајући његово стваралаштво у време социјализма, књиге *Поредак и слобода* и *Традиција и револуција* „могу се означити као култне књиге наше дисидентске литературе“ (Дивјак 2012: 22). Имао сам срећу да се сусретнем и разговарам са њим неколико пута. Основне студије на Факултету политичких наука протекле су између осталог и у дружењу са његовим књигама. Дела Љубомира Тадића, међу којима посебно *Наука о политици*, имају велики значај за утемељење политичке науке. Он је последњих година можда мало запостављен јер једни сматрају да су већи политички теоретичари од њега – а нису, а други који се баве филозофијом на Факултету политичких наука, уз изузетке, не баве се политичком филозофијом.

<sup>1</sup> Тзв. *lex specialis*-ом 1975. године избачени су са Филозофског факултета Универзитета у Београду: Михаило Марковић, Љубомир Тадић, Згорка Голубовић, Миладин Животић, Светозар Стојановић, Драгољуб Мићуновић, Небојша Попов и Триво Инђић.

**1. Филозофија права помаже да се право и преиспитује, а не само да се примењује.** Основне идеје о природном праву и људском достојанству Тадић је изнео у свом делу *Филозофија људског права*, које је објављено 1983. године.<sup>2</sup> Вероватно није случајно што Љубомир Тадић почиње *Филозофију људског права* Кантовим цитатом из *Вечног мира*, у којем каже да правник који по свом моралу није истовремено и филозоф у највећем је искушењу јер је његова дужност само да примењује постојеће законе, а не да испитује треба ли те законе усавршавати. Овде се већ назире критика правног позитивизма и потреба за „мудровањем о законодавству“, као и нагласак на Кантовом учењу, у коме је категоричком императиву Кант извео идеју да човек није средство већ циљ. У предговору уз друго издање Тадић говори о „филозофији правде“ (а не права). Већ у уводу, насловљеном „Право, природа и слобода“, даје појашњење. Иако је филозофија права, како каже аутор, стара колико и немачки идеализам, „право има своје онто-телеолошко утемељење у једној метафизици природног права“. За Тадића, да би се схватила суштина „преокрета“ од филозофије природе ка филозофији слободе у области права, потребно је изложити основна значења појма „природе“ који су употребљавале различите школе природног права. Према његовом мишљењу, појам „природа“ дуго носи троструко обележје: божанског, физичког и људског (Тадић 2006: 14). С друге стране, појам „закон“ (грчки *nomos*, латински *lex*) има порекло у људским односима, дакле, у ономе што филозофи називају обичајност. Тадић наглашава оштру затегнутост између људских закона који су у складу са природним и пуке силе између врховног („природног“) и обичног (позитивног) закона, а то у историји природног права поприма различите облике (Тадић 2006: 17).<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Друго издање објављено је 1996. године (њему претходе радови „Предмет правних наука“ из 1966. и „Право, природа и историја“ из 1975. године). Прво издање објавио је Напријед у Загребу, а друго Завод за уџбенике и наставна средства у Београду.

<sup>3</sup> Пратећи етимологију, Тадић анализира појам и значење „права“ у различитим језицима. У западноевропским језицима појам је изведен из латинског израза *directum* (*droit, diritto, derecho, right, Recht*) и исказује било физичке (прави пут, права линија, прави угао) било обичајно-моралне представе (правилан, сагласан, исправан итд.). У латинском језику исти корен имају речи *regere* (владати), *rex* (краљ), *regnum* (краљевство, владавина), *regula* (правило). Тадић идентификује несавласност око другог значења права које садржи латинска реч *ius*, која

Ове почетне расправе и разматрања утиру пут правима човека и идеју људског достојанства. Правом и у праву ограничава се самовоља, а гарантује слобода. Како пише Тадић, „где постоји поштовање *достојанства човека* као моралног лица, изражава се и признање *права на самоодређење* и право на слободну егзистенцију појединца“ (Тадић 2006: 21).

**2. Тадић нуди критику правног позитивизма.** Код Љубомира Тадића присутна је идеја о два права – природном и позитивном, при чему се држава јавља иза позитивног права. Из немоћи права као правог пута и исправног поступка, по Тадићевом схватању, „највероватније потиче чисто формална одредба права, омиљена код свих правних позитивиста, која у праву види само пропис“ (Тадић 1993: 918). Присталице правног позитивизма, нарочито оне острашћене, у правној обавези и санкцијама виде сву суштину права и правности (Тадић 1993: 923). Како Тадић наводи, правни позитивизам схвата право монистички, етатистички и формалистички, верујући у то да се општи правни појмови могу извести из важећих позитивноправних норми као неке врсте догми. Традиција природног права удахњује садржини права одређени етички критеријум, повезујући појам права са појмом правде и правности. Правни позитивизам отвара врата неограниченом суверенитету власти државе и њеној заповести, док природноправна традиција даје значај правности, правима, правди и аутономији људи (Тадић 1993: 925). Тадић закључује: „Системи техничких норми којима се служе ауторитарне, а поготову тоталитарне државе, називајући их правом, нису правне норме него изрази деспотске самовоље која у свом поретку нема супстанцију слободе“ (Тадић 1993: 927).

**3. Право није исто што и правда.** Тадић преиспитује однос права и закона, што је у основи разлике између владавине закона и владавине права. Према његовом закључку, право се не може свести на закон, као што мисле правни позитивисти. Интерпретирајући Паскалове мисли, Тадић сматра да је савез силе и права изнуђен. Паскал тврди: „Правда без силе је немоћна.

---

је по некима изведена из глагола *iubeo*, што значи заповедати, наређивати (Тадић 2006: 17).

Сила без права је насилна.“ Тадић додаје: „Не могавши учинити да оно што је праведно буде силно, учињено је да оно што је силно буде праведно“ (Тадић 2006: 21). Однос моћи права је пун контроверзи. Франц Нојман каже: „Нерационални елемент, моћ, и рационални елемент, право, често долазе у сукоб“ (Нојман 1974: 97). С друге стране, Норберто Бобио сматра да „једино моћ може створити право и једино право може ограничити моћ“ (Бобио 1990: 9). За Тразимаха је право увек право јачег. Ово личи на зачарани круг, односно квадратуру круга. Ако моћ доноси и ствара право, логично је да ће га адаптирати својим потребама и учинити га довољно флексибилним за себе, и истовремено крутим за друге. Свака власт жели и тежи да саму себе легитимише, рационализује и оправда своје поступке. Ову тврдњу најбоље потврђује Русо када каже: „Нико није довољно јак ако силу не претвори у право, а покорвање у дужност.“ На тај начин се право од правде или правичности претаче и претвара у вољу неколицине или једнога. Та воља је најчешће самовоља. Уместо владавине права или владавине закона наступа владавина помоћу права, односно помоћу закона. Тако правни позитивизам политичке и социјалне односе власти претвара у правне односе. За Франца Нојмана, „правни позитивизам није само, како се обично мисли, прихватање политичке власти онакве каква јесте, него је уједно и покушај да се политички и социјални односи власти претворе у правне односе“ (Нојман 1974: 97). Још је Платон, коригујући своје првобитне ставове (изнете у *Држави*), владавину људи, па чак и најмудријих – филозофа – супституисао владавином закона (у *Законима*). У основи, реч је о принципу „владавина принципа (правила, закона), а не људи“. Проблем настаје када „арбитрарна моћ егзекutive“ тумачи право као своју правду. Соломонове речи ово најбоље описују: „Закони су као паучина (паукова мрежа). Ако падне нешто лако и слабо, тада ће то издржати, но ако је нешто веће, пробит ће и извући се“ (Диоген Лаертије 1985: XXV). Дакле, у питању је произвољност и арбитрарност која омогућава некоме ко има моћ да буде изузет од подвргавања законској контроли, при чему остаје привилегован.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> *Privilegium* – повластица од *privus* (појединачни) и *lex* (закон), а односи се на законе који су у Риму важили само за поједине личности, за разлику од закона *leges*, као општих и универзалних правила, која важе за све подједнако (Хајек 1998: 383, у нап.).



**4. Правна држава, а нарочито владавина права значе ограничење власти.** Ограничавање власти је у основи идеје конституционализма. Владавина права садржи принцип легитимности (а не само легалности), правне заштите и демократије у виду сагласности и пристанка оних над којима се влада (Тадић 1993: 919). Према Тадићевом схватању: „Правна држава садржи компоненту правне сигурности, тј. прорачунљивости, односно рационалности правних норми, а у свом демократском значењу признање људског достојанства као највише вредности људске личности и заштите човека од свих облика безакоња, тлачења и мучења. Слобода се на тај начин схвата не само као слобода од државне самовоље него и као слобода држави“ (Тадић 1993: 919).

**5. Разлика између друштва и државе настаје у природноправној традицији.** Насупрот држави, постоји аутономна сфера грађанског друштва, која је први пут теоријски формулисана у учењима рационалног природног права (Тадић 1988: 345). Тадић наглашава улогу и значај рационалног природног права XVII и XVIII века, које се одликује теоријама „природног стања“ и „друштвеног уговора“. На једној страни је природно стање (*status naturalis*), у којем су људи под влашћу природних закона, насупрот којем је цивилно друштво (*status civilis*). У теорији друштвеног уговора „друштво“ и „држава“ схваћени су као деривати индивидуалне воље и одлуке, без обзира на то што се присталице уговорне теорије деле на оне чије учење води апсолутизму (нпр. Томас Хобс) и оне чије учење води конституционализму (нпр. Џон Лок).

**6. Природно право Тадић види и као „једну теорију револуције“.** Ово становиште Тадић заступа у својој књизи *Традиција и револуција*, а тезу образлаже у три тачке. Прво, природно право побијало је обичајно право као позитивноправни систем привилегија. Друго, природно право пориче не само средњовековно сталешко уређење већ и апсолутну монархију. „Експлозивни карактер природног права“ долази до изражаја у Француској револуцији, када је дошло до минирања аутократског режима и одбацивања апсолутизма. Револуционарно природно право ставља права индивидуе наспрам и испред права државе. Тако се артикулишу *права човека и грађанина* насупрот „апсолутистичкој државној самовољи“. У том смислу, природно право је и револуционарно

утирање пута и одбрана права и слобода појединаца. Треће, античком узор револуционарном природном праву Тадић види у стоичком природном праву, доводећи у питање зависност појединаца од политичке заједнице. По Тадићевим речима, у демократској и републиканској Атини у средишту права није био човек већ грађанин. Познато је да су изван појма „грађанин“ били многобројни појединци, као што су жене, странци и деца. У модерном праву, поред грађанина, човек постаје централни „медијум правности“ (Тадић 2007б: 165–166).

У разматрању идеје природног права Тадић се ослања на Ернста Блоха и његово дело *Природно право и људско достојанство*. Блох, „философ наде“, иако марксистички филозоф, бавио се баш теоријама о „природном праву и њиховом историјом“ из теоријских и емпиријских разлога. На теоријске разлоге упућује следећа Блохова реченица: „Природно право представља у историји револуције и у историји идеологије револуције веома важан фактор.“ Практични разлози указују на незаобилазан значај природног права за критику стаљинизма (Баста 1988: 13–14). За Ернста Блоха крај подаништва је почетак људског достојанства. Блох је класичнорационалистичко право означио као „правни покрет ка индивидуалној слободи“. Како резимира Данило Баста: „Та индивидуална слобода само је друго име за људско достојанство“ (Баста 1988: 29). Блох сматра да је „тробојница о људским стварима“ (слобода, једнакост, братство) цветала на врхунцу природног права – из *citoyena* је произашао *bourgeois* на темељу постигнутих и очуваних људских права (Блох 1977: 65).

**7. Природно право и социјална утопија само су различите врсте снова о бољем друштвеном животу.** Бавећи се Блоховим делом *Природно право и људско достојанство*, Тадић истиче да писац *Духа ушойије* и *Принципа наде* почиње утврђивање марксистичке дистанце према праву констатацијом да малог лопова вешају, док великог пуштају да побегне. Неповерење народа у суд старо је исто тако као и сам суд (Тадић 2007а: 81). Блох повезује природно право са социјалним утопијама, јер његова утопијска филозофија, у којој је свет схваћен као експеримент и процес за који царство слободе и људски завичај имају статус коначног циља повесног кретања, није могуће без ослањања на богату традицију утопијског мишљења и природног права. Међутим, између природног права

и социјалних утопија постоје крупне разлике, као и значајне додирне тачке. Разлика је, најпре, временска, јер природно право процват доживљава у XVII и XVIII веку, а социјална утопија у XIX веку. Теорија природног права, са изузетком Хобса, претежно се односи на достојанство човека, на људска права и слободе, на „усправан ход“. Заједнички циљ социјалних утопија је укидање људске беде и успостављање друштва у којем нема више мучених и тлачених.

По Тадићевом мишљењу, „*Природно право и социјална утопија* само су различите врсте *снова о бољем друштвеном животу*: социјална утопија претежно тежи срећи, укидању невоља и стања које је одржава и продуцира; природно право тежи *људском достојанству*, јуристичким гарантијама правне сигурности или слободе, категорији хуманог поноса. Социјална утопија тежи укидању беде, природно право тежи укидању *јоншжења*. Социјална утопија хоће да уклони све што смета *еудемонији* свих, природно право настоји да уклони све што смета *аутономији* и њеној *еуномији*“ (Тадић 2007а: 86). И природно право и социјалне утопије припадају истом царству – „царству наде“. Дакле, остају идеал коме се тежи. Блох за своју књигу *Природно право и људско достојанство* каже да је „прилог проблемима усправног хода“.

**8. Природно право је извориште либералне традиције.** За Љубомира Тадића „природно право бејаше квасац либералне идеологије у њеном узлету“ (Тадић 1988: 346). Политички либерализам, утемељен у природном праву, трага за формулама и обрасцима ограничавања власти и моћи, пре свега у правцу конституционалног (правног) обуздавања државе. Држава је од „божанске институције“, по којој је власт потицала „од Бога“, постала људска установа, чија се власт и легитимност изводе из „воље народа“ са задатком да се брине о благостању народа и интересима грађана. Идеје природног права и либерализма, као што је принцип поделе власти, водиле су слабљењу монархијске и апсолутистичке власти. Корени сежу у британском либерализму Џона Лока, а касније се артикулишу у идејама Шарла де Монтескјеа (Тадић 1988: 349). Када народ у једној сложеној заједници не може сам да влада, нико не може владати без пристанка оних над којима се влада. Ову идеју налазимо у *Другој расправи о влади* Џона Лока. Реч је о томе да већина, нарочито, када су у питању порези, мора да изрази свој пристанак: „Истина је да владе не могу да се одрже

без великог трошка и да је прикладно да свако ко ужива свој део заштите треба да плати од свог иметка свој удео ради њеног одржавања. Али то мора да буде са његовом властитом сагласношћу, тј. са сагласношћу већине, коју даје или она сама или њени представници које је изабрала“ (Лок 1978: 81).

**9. Идеја људског достојанства чини језгро теорије природног права.** Појам људског достојанства Љубомир Тадић прати од Марка Аурелија, преко Ђованија Пика дела Мирандоле, све до Ернста Блоха. Како пише Тадић: „Марко Аурелије први је исказао идеју људског достојанства (*dignitas humana*) као језгра природног права“ (Тадић 2006: 41). Ипак, идеји људског достојанства посебну пажњу посветили су Ђовани Пико дела Мирандола, Имануел Кант и Ернст Блох.

Два су велика догађаја у историји Европе припремила услове за победу индивидуализма: ренесанса и реформизам. За XV и XVI век својствено је то што су обележени великим научним проналасцима, као што су компас, који је отворио епоху открића великих океанских пространа (Колумбо, Васко де Гама, Магелан), барут и штампарија. Гутенбергов изум штампарије омогућава развој и ширење духовне делатности. Томе треба додати и коперникански преокрет, по којем није Земља већ Сунце центар нашег света, као и открића Галилеа Галилеја. Како примећује Љубомир Тадић: „Цена тих подвига у природним наукама била је велика, посебно ако имамо у виду судбину Галилеја, а поготову ону Ђордана Бруна, у њиховим сударима са Инквизицијом“ (Тадић 1994: 7). Почине високо вредновање индивидуе. Тадић поентира: „Успостављање световности насупрот схоластичкој ауторитарној зависности мишљења и продубљивање додира са античким врелима европског духа отворили су нову страницу европске мисли и историје“ (Тадић 1994: 7). Идеал италијанског хуманизма, у коме почивају корени ренесансе, јесте слободна и потпуна личност. Иако се сматра да је Марко Аурелије први истакао идеју људског достојанства, велики хуманиста Ђовани Пико дела Мирандола у свом делу *Oratio de hominis dignitate* (Њовор о гостјојансџиву човеку) 1486. године шире је изразио мишљење о томе да сам човек обликује своје властито биће. У замишљеном обраћању Бога Адаму, првом човеку, поставивши га у средиште света, рекао му је: „Не подарих ти ни стално боравиште,

ни какав посебан изглед, нити икакав дар да те обогатим, о Адаме: све зато да би боравиште, изглед и дарове које за себе желиш, могао да по нахођењу свом и по вољи својој бираш и одређујеш. Природа осталих бића одређена је и ограничава се на простор закона, мноме донесених. Ти ћеш, по својој вољи, јер те руци њезиној поверавам, природу своју одређивати, не бивајући ограничаван никаквим стешњењима. Поставих те у средиште света, одакле ће ти згодније бити да осматраш шта све на свету има. Не учиних те ни небеским, ни земаљским, ни смртним, ни бесмртним, како би оно обличје самога себе створио, које сам за себе пожелиш, себи за вољу и себи на част, бивајући свој сликар и свој вајар. Дато ти је да се можеш одродити у нижи, а он је животињски, свет. Дато ти је да се можеш, са одлуке духа својега, поново рођен, вратити у виши, а он је божански, свет“ (Мирандола 1994: 33).

Достојанство човека је, и по њему, изједначено са слободом као могућношћу избора властите судбине, али и одговорношћу за себе самог, као и „уздицањем изнад свих ствари“. То је Пикоов антропоцентризам. Идеја људског достојанства је, у суштини, идеја која означава одлучујући преокрет ка „субјективности субјеката“ као темељу нововековног начина размишљања. Слобода је у тесној вези са моралом и моралним начелима. Без усађених моралних веровања, она се тешко може остварити. Морално деловање је најчешће и највише у складу са општим начелима и отуда потреба да се људи и у својим индивидуалним и другим поступцима повинују овим „савитљивим добровољним правилима“.

По Блоховом закључку, Кант на крају укида појам природног права, „његова се филозофија права бави пра правом чисто као правом ума“ (Блох 1977: 69). Кантов је идеал да човек не може бити средство већ само циљ. Његов категорички императив гласи: „Поступај тако као да би требало да максима твога делања постане твојом вољом општи природни закон.“ Кантова општа теорија морала појам слободе види као „независност од свега другог осим моралног закона“. Теорија природног права, као извориште либералних идеја, изнедрила је и мисао о људском достојанству. Овај процес је започет од момента када логос наступа уместо митоса, а логос је подстицање за етос. Тежиште је у правцу укидања односа у којима је човек мучен и тлачен и

замишљању друштва у којем неће бити понижених и увређених. Ово је нарочито разрађено и потврђено у Кантовом *Заснивању метафизике морала*. Кантов став, по којем је људско достојанство неупоредива и апсолутна вредност, најбоље је исказан у подвлачењу разлике између цене и достојанства, где каже: „У царству сврха све има или неку цену или неко достојанство. Оно што има неку цену такво је да се на његово место може поставити такође нешто друго као његов еквивалент; напротив, оно што је узвишено изнад сваке цене, оно што не допушта никакав еквивалент, достојанство је“ (Кант 1981: 82). А одговор на питање о томе на чему се темељи достојанство и шта човека чини достојанственим, Кант даје на следећи начин: „Аутономија је, дакле, темељ достојанства људске и сваке умне природе“ (Кант 1981: 84). Према запажању Данила Басте, између моралне аутономије и људског достојанства може се ставити знак једнакости (Баста 1988: 105).

Човеково морално законодавство, морална аутономија или самозаконодавство није наметнуто споља већ произилази из слободе као његове суштине. Зато се између моралне аутономије и људског достојанства може ставити знак једнакости. Како Кант износи, нико не може полагати право на сопствено достојанство ако није спреман да призна достојанство другог. Кантова филозофија морала је филозофија достојанства, метафизика морала је метафизика достојанства, тј. „људска метафизика“.

У есеју „Слобода“ у *Енциклопедији политичке културе* Тадић пише: „Проблематика филозофије слободе је тесно повезана са проблемима филозофије права зато што слобода представља супстанцију права“ (Тадић 1993б: 1051). По Тадићевим речима, Кант је преузео од Русоа учење о општој вољи (*volonte generale*), одбацујући учење о природној доброту човека. Зато Кант не полази од природе човека него од њене супротности – слободе. Слобода, међутим, није дата, „него је увек и свагда задата“ (Тадић 1993б: 1051). За Љубомира Тадића суштина, срж и природа права лежи у људском достојанству, што је повезано са слободом човека.

Зато је, како схвата Тадић, људско достојанство основно људско право, из којег се изводе и сва друга права. Бити достојан и достојанствен као човек, значи бити слободан (Тадић 1993б: 1054). Идеја људског достојанства припада филозофији вредности, а људско достојанство нема еквивалентну вредности за коју се може платити одређена цена.

## Закључак

Разлагање класичне (Аристотелове) традиције политичког мишљења, у основи, артикулисано је у два основна правца: 1) систему идеја „реалистичке школе“ Макијавелија и његових следбеника и 2) традицији природног права, у оквиру које се питање о легитимитету успоставља као „прво питање“ политике. Једна традиција је природноправна, у основи либерална, која се бави легитимном владавином (уз пристанак и сагласност оних којима се влада), а друга је теорија „државног разлога“, која питање најбољег режима замењује појмом ефикасне владавине. Начелне разлике у схватању о карактеру људских заједница, како наводи Војислав Становчић, довеле су до подела међу великим мислиоцима на апостоле поретка: Хобс, Хегел, Стаљин, као и многе конзервативне политичке мислиоце и идеологе фашизма и апостоле слободе: Аристотел, Аквински, Лок, Монтескје, Џеферсон, Констан, Мил, Спенсер и др. (Становчић 2006: 263–267). Двема струјама мишљења, од којих једна више нагиње ауторитаризму, социјалној контроли и стабилности, а друга више либералном поретку политичке организације, према Становчићевом мишљењу, на самом почетку стоје два великана политичке филозофије – Платон и Аристотел. У енглеској политичкој филозофији XVII века оне ће своје антипode имати у Хобсу, као „апостолу реда и ауторитета“, и Локу, као „апостолу слободе и демократије“. Такође у Немачкој на преласку из XVIII у XIX век о питању слободе и државе имамо учења Канта и Хегела. Готово да у свакој епохи стоје парови значајних мислилаца међу којима се запажа ова кључна разлика. Нужно је истаћи да струја која ставља нагласак на слободи не негира потребу за ауторитетом, али га је настојала конституисати на демократским основама уз учешће или пристанак оних над којима он има утицај или влада.

Иако није лако ни једноставно извести тај паралелизам, једно је традиција легалитета, а друго легитимитета; једно је традиција правног позитивизма, а друго традиција правде као средишње етичке категорије; једна акценат ставља на друштво, а друга на државу; једно је колективистичка (понекад и органицистичка), а друго индивидуалистичка традиција; на тренутке (као код Русоа) то је традиција јединства власти, насупротив којој је традиција поделе власти (Лок, Монтескје). Дуализам ових традиција

огледа се у трагању за одговором на питање чему или коме дати предност – владару или грађанима, односно ко је и шта је извор суверенитета – грађанин, појединац или народ. Различити аргументи служе, с једне стране, да легитимишу апсолутистичку владавину или да, с друге стране, успоставе принцип контроле и ограничавања власти.

Растакање природноправне традиције водило је у два правца – у корист владара или у корист грађана. Хобс и Лок су два парадигматична тока разрешења и разграничења. За Канта је индивидуа претходница било које заједнице. Уз помоћ друштвеног уговора решавају се питања односа између индивидуалних воља, а резултат је одлучивања већине која има легитимитет да одлучује ако има пристанак и сагласност, па на тај начин и да доноси општеобавезујуће законе.

Човеку је неопходно да сам осмисли свој начин живота и пронађе тачку ослонца у себи. Човекова слобода је претпоставка да човек оствари свој смисао, или да му се приближи. Морална аутономија личности подразумева живот у складу са властитим уверењима. Усамљеном појединцу је потребна сигурност коју нуди поредак, али по могућству да за њу, и због ње, не изгуби своје достојанство (аутономију) и своју слободу. Живот у слободи омогућава нам да обликујемо власт, али и да уредимо приватни живот независно од власти.

Ако је питање о поретку остало без правог одговора у оквирима традиције природног права, либерална мисао га у „поретку слободе“ и владавини права и конституционализму изводи до краја. Ова традиција води револуционарним декларацијама права човека и грађанина. Нико не може полагати право на сопствено достојанство ако није спреман да призна достојанство другог, као што је слобода једног човека ограничена једино слободом другог човека. Како примећује Војислав Становчић: „Тадићево становиште је еманципаторско“, јер доприноси човеком ослобађању (Становчић 2012: 107).

Својим расправама о природном праву и људском достојанству Љубомир Тадић се потврдио као мислилац слободе и ограничавања власти. Једна нит која је обележила његову животну и интелектуалну биографију је приврженост идеји људског достојанства, људске слободе и култури отпора свакој логици и пракси репресије, насиља и ауторитаризма.



## ЛИТЕРАТУРА

- Баста, Данило Н., *Право ѿо окрљем ушѿојје*, Рад, Београд, 1988.
- Бобио, Норберто, *Будућност демократије*, Филип Вишњић, Београд, 1990.
- Блох, Ернст, *Природно право и људско досшѿансшво*, Комунист, Београд, 1977.
- Дивјак, Слободан, „Љубомир Тадић или посвећеност принципу слободе“, у: *Љубомир Тадић – мислилац слободе*, прир. Јагош Ђуретић, Илија Вујачић, Албатрос плус, Службени гласник, Београд, 2012, стр. 19–26.
- Диоген Леартије, *Живош и мишљење великих филозофа*, БИГЗ, Београд, 1985.
- Кант, Имануел, *Заснивање метафизике морала*, БИГЗ, Београд, 1981.
- Лок, Џон, *Две расправе о влади*, Младост, Београд, 1978.
- Мирандола, Ђовани Пико дела, *Говор о досшѿансшву човекову*, Филип Вишњић, Београд, 1994.
- Нојман, Франц, *Демократишка и аушѿоритарна држава*, Напријед, Загреб, 1974.
- Становчић, Војислав, *Полишѿичка шѿеорија*, Т. I, Службени гласник, Београд, 2006.
- Становчић, Војислав, „Доприноси Љубомира Тадића одбрани слободе, оспоравању ауторитаризма и критици недостатка правног позитивизма“, у: *Љубомир Тадић – мислилац слободе*, прир. Јагош Ђуретић, Илија Вујачић, Албатрос плус, Службени гласник, Београд, 2012, стр. 19–26.
- Тадић, Љубомир, *Наука о шѿолишѿици*, Рад, Београд, 1988.
- Тадић, Љубомир, „Право“, у: *Енциклопедија шѿолишѿичке кулшѿуре*, Савремена администрација, Београд, 1993а, стр. 917–927.
- Тадић, Љубомир, „Слобода“, у: *Енциклопедија шѿолишѿичке кулшѿуре*, Савремена администрација, Београд, 1993б, стр. 1048–1055.
- Тадић, Љубомир, „Ђовани Пико дела Мирандола и италијански хуманизам“, предг. у: Ђовани Пико дела Мирандола, *Говор о досшѿансшву човекову*, Филип Вишњић, Београд, 1994.
- Тадић, Љубомир, *Филозофија права*, Изабрана дела Љубомира Тадића, Т. I, Завод за уѿбенике, Службени гласник, Београд, 2006.
- Тадић, Љубомир, *Поредак и слобода: шѿрилози кришѿици шѿолишѿичке свесшѿи*, Изабрана дела Љубомира тадића, Т. II, Завод за уѿбенике, Службени гласник, Београд, 2007а.
- Тадић, Љубомир, *Традиција и револуција*, Изабрана дела Љубомира Тадића, Т. III, Завод за уѿбенике, Службени гласник, Београд, 2007б.
- Хајек, Фридрих А., *Поредак слободе*, Global book, Нови Сад, 1998.

Slaviša Orlović

**THE NATURAL LAW AND HUMAN  
DIGNITY IN THE WORKS  
OF LJUBOMIR TADIC**

---

**Summary**

In this article, I analyse Ljuba Tadic's consideration of natural law and the idea of human dignity. His philosophy of law helps to reconsider the law, and not only to implement it. Tadic analyses the relationship between the law and justice. He criticized legal positivism as an opposite to natural law. This is the difference between formal law and the rule of law, between legality and legitimacy. The importance of natural law in the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> century is in a devotion between the (civil) society and the state. According to the revolutionary natural law, the rights of the individuals are above the right of

the state. For Tadic, as for Ernst Bloh, the natural law and social utopia belong to the same realm, "the principle of hope", because both of them had the same goal about a better social life. The natural law is the origin of political liberalism which seeks for the limitation of power and constitutionalism. The central idea in the theory of natural law is the human dignity. The ideal of the Italian humanism in which lay the foundations of the Renaissance, is a free and fulfilled personality. This idea, through Enlightenment and civil revolution becomes a part of the declarations on human rights and freedom. Ljubomir Tadic in his work on natural law and human dignity, proved himself as a philosopher of human liberty, and culture of resistance to any kind of authoritarian power.

**Keywords:** natural law, human dignity, ethics, autonomy, freedom.

ЉУБИША МИТРОВИЋ

Универзитет у Нишу

Филозофски факултет

---

## Љубомир Тадић о прометејском праву на побуну као основном људском праву

---

(Маргиналије о доприносу Љубомира Тадића савременој политичкој филозофији отпора и социологији политике)

Академик Љубомир Тадић спада у полихисторе, несторе и утемељиваче савремене политичке филозофије и социологије политике и права у нас. У његовом стваралаштву садржана је својеврсна синтеза начела и вредности природноправне филозофије отпора и побуне, либералнодемократске политичке теорије слободе и плебејске социјалистичке солидарности.

Од његових радова: *Предмет њравних наука* – 1966; *Традиција и револуција* – 1972; *Право, природа и историја* – 1975; *Поредак и слобода* – 1967, па закључно са његовим студијама: *Ауторитет и осјоравања* – 1987; *Наука о полицији* – 1996; *Јавност и демократија* – 1989; *Филозофија права* – 2006; *Традиција, легишимност и револуција* – 2007, у фокусу његових истраживања налазе се кључни проблеми и питања борбе за демократију, људска права и слободе. У свим наведеним студијама професор Тадић је показао не само широко познавање историје правних и политичких идеја већ и стваралачку способност да их аплицира у проблематизацији савременог политичког живота и борбе за слободу, повезујући их са делатном праксом/*praxis*-ом савремених актера друштвених промена.

Припадам првој генерацији студената социологије којој је професор Тадић, по доласку из Сарајева, држао предавања из предмета Социологија политике и права, и то високо професионално и надахнуто. Био је један од најомиљенијих предавача, који је пленио пажњу младих студената. Тадићеве филозофске идеје и моралне поруке остале су у трајном сећању генерација социолога и филозофа и оне сада представљају белег и надахнуће новим генерацијама.

**Кључне речи:** Љубомир Тадић, природно право, либерализам, демократија, социјализам, социологија политике.

*Природа љрава љочива у људском досѣојансѣву, из која извире људска слобода [...]. Људско досѣојансѣво је основна вредносѣ и основа људској љрава из која се моју извесѣи сва груѣ љрава ља и љраво на љобуну [...]. Биѣан садржај љојма људској досѣојансѣва јесѣе ѣај да је човек досѣојан да буде слободан.*

Љубомир Тадић

## **1. Осврт на интелектуални развој и стваралаштво академика Љубомира Тадића**

■ Професор и академик Љубомир Тадић (1925–2013) личност је богате биографије и библиографије – учесник НОБ-а и антифашистичке борбе, полихистор по образовању и панхуманиста по етици. На идејно-теоријском плану Тадић се развио од аутентичног марксисте, преко критичара догматизма и стаљинизма, до дисидента и неомарксисте и левог социјалисте – либералнодемократског интелектуалца у ери транзиције. Од најмлађих дана био је члан СКОЈ-а, СКЈ, а на крају је био и један од оснивача Демократске странке. У идејно-политичком погледу остаје „младић“ на левој духовној страни света, борац против ауторитаризма, а за стварање социјалдемократског друштва, у коме је слобода сваког појединца услов слободе целог друштва.

Тадићево дело је обимно, по дијапазону и многолико у дисциплинарном погледу – од докторске дисертације *Филозофске основе љравне ѣеорије Ханса Келсена – Прилој криѣици чисѣе ѣеорије љрава* – 1962, преко студија и монографија: *Предмеј љравних наука* – 1966; *Парѣија љролеѣаријаѣа*, хрестоматија са Тривом Инђићем – 1966; *Поредак и слобода* – 1967; *Традиција и револуција* – 1972; *Право, љприрода и исѣорија* – 1975; *Дијалекѣика лејѣишмносѣи и лејалиѣеѣа власѣи у социјализму* – 1980; *Филозофија љрава* – 1983; *Да ли је национализам наша судбина?* – 1986; *Ауѣориѣеѣ и осѣораванье* – 1987; *Ојлед о јавносѣи* – 1987; *Наука о љолиѣици* – 1988; *О великосрѣском хејемонизму* – 1992; *Реѣорика* – 1995; *Полиѣиколошки лексикон* – 1996; *Филозофија у свом времену* – 1998; *У маѣици кризе* 1999; *Полемике* – 2000; *Парерѣон* – 2002; *Зајонеѣка смрѣи* – 2003. Овом билансу од преко двадесет студија и двеста чланака, треба придодати и

Тадићеве преводе са немачког (Маркса и Хабермаса), као и са руског (Пашуканиса).

Енциклопедијско образовање омогућило је професору Тадићу да се у његовим радовима оствари трансдисциплинарни приступ у проблематизацији кључних поља у савременој науци (праву, политикологији, социологији и филозофији).

У *Науци о цивилици* Тадић прилази комплексно у предметном и теоријско-методолошком погледу разматрању интерпретација кључних категорија и савремене политикологије.

Од предавања која нам је држао (и скриптице коју је наш колега Јакуповић извлачио на гештетнеру) израсла је најсериознија књига о политици у нас, у којој аутор прати генезу политике као појаве и процеса и као појма – од антике до савремености, од Аристотела до Маркса, Вебера, Михелса, Манхајма и Дивержеа.

У фокусу његових политиколошко-социолошких и филозофских разматрања су: моћ, сукоби, друштвени покрети и елите; па тек онда институције и организације, као и политичке идеологије. Аутор, снагом дијалектичке имагинације, социолошку анализу комбинује са правно-политиколошком, али никада не жртвујући у својим истраживањима институционалног поретка проблем слободе. Кроз разматрање односа поретка и слободе, легалитета и легитимитета, ауторитета и оспоравања, Тадић је увек на страни слободе и покрета еманципације. Отуда он науку о политици дефинише у панхуманистичком хоризонту као „теорију ослобођења, а не као нову метафизику поробљавања [...] Стога се мора одбацити, како ода слободи са становишта привилегованих класа, тако и погубно једнострано учење које у ослобођењу од материјалне беде види крај поробљености човека у савременој цивилизацији“ (Тадић 1988: 12). Наиме, његово дело *Наука о цивилици* (1988) надилази уске оквире правно-политичких и социолошких наука. Оно је у исто време социологија политике, али и филозофија и антропологија политике и компаративна историја социјалних покрета. У фокусу његових разматрања је проблем како припитомити моћ политике и, од судбине над људима, ставити је у службу грађана, еманципаторских циљева човека и човечанства.

Књига *Поредак и слобода* (Тадић 1967) представља прилоге критички политичке свести. Могло би се рећи да је она

пресудно утицала на моју генерацију. У њој се разматрају кључна питања: I Однос поретка и слободе (Политика као пракса и као техника; Маркс и филозофија слободе; Револуција и слобода; Природно право и социјална утопија), II Прилози теорији пролетерске партије (Пролетаријат и бирократија; О односу социјализма и права човека; Актуелни проблеми комунистичке партије), III Интелигенција и политичке идеологије; IV Демократија и социјалистички поредак.

Ова књига је за мото имала Платонову поруку (из *Државе*) да „владу ипак треба да приме они који у њу нису заљубљени“. Та порука има и данас вредност у ери успона популизма и плебисцитарног цезаризма у нас, чије импликације могу бити врло погодне по развој демократије у друштву. Ова књига представља својеврсну критику ауторитарног социјалистичког поретка, у коме се у игри борбе за власт ауторитарна средства претварају у циљеве; и уместо социјалистичког поретка слободе, настаје учвршћење псеудосоцијалистичког режима/апарата, тј. где се „диктатура пролетаријата претвара у диктатуру бирократије над пролетаријатом“. Аутор се залаже за то да „критичка мисао праксе постане светионик поретка слободе, а не слепо слуга поретка“ (Тадић 1967: 9).

У студији *Традиција и револуција* Тадић (1972) компаративно-историјски и социолошки истражује односе традиције и револуције, конзервативне идеологије и либерализма, природног права и револуционарне мисли, либерализма и социјализма.

Професор Тадић посебно разматра настанак теорије природног права и њен утицај на социјалне покрете. Он посебно истиче да је „природно право било једна теорија Револуције, у односу на обичајно право као систем привилегија средњовековних и буржоаских. Природно право доводи у питање зависност појединца од политичке заједнице/ауторитарне државе. Природно право је основа либерализма, али и социјализма, у коме је слобода сваког појединца услов слободе за све!“

Природна права су она права, истиче професор Тадић, која припадају свим људима (право на живот, слободу и безбедност, једнака права мушкараца и жена, правно-политичка равноправност грађана, право на имовину, право на побуну против отуђене власти и право слободе од страха). Достојанство сваке

особе има првенство над било каквим поретком. Та универзална људска права налазе се у свим декларацијама: О независности САД (1776), у Француској буржоаској револуцији (1789) и Декларацији ОУН (1948).

Најзад, треба истаћи да је Тадићева критика нормативизма и Келзенове теорије чистог права и данас актуелна, у условима када се право одваја од правде.

Тадић је разобличио мит о чистој теорији права, као и мит о вредносно неутралној социологији и своја истраживања окренуо рехабилитацији идеје о природном праву, револуционарном праву и људском праву (Е. Блох). Иако је истицао значај аутономије правног система и поделе аутономије власти, академик Љубомир Тадић залагао се и за социјалну функцију правних института. Подвлачећи да форма политичког система и правних регула и процедура има функцију да штити грађане од волунтаризма и самовоље текућих елита/владара, у исто време је указао на то да и вера у нормативизам води у идеализам у друштвеним наукама и својеврсну експанзију и инфлацију прописа, какву смо имали у нас у ери кардељизма или данас у ери евроунијата.

Такође је врло значајна његова идеја о одбрани аутономије универзитета као последњег уточишта слободе, као и његова идеја о улози интелектуалаца и њихове мисије као својеврсне савести времена и ратника светлости.

## **2. О повезивању права и правде у делу Љубомира Тадића или право на побуну као интегрални део људских права**

Оно што је потиснуто и неживљено враћа се, пре или касније, да би одживело свој век. Само идеје и покрети који имају унутрашњу енергију да трансцендирају/ прекорачују хоризонт имају снагу да се изнова самообнављају у историји човечанства. Таква је судбина и идеје прометејског природног права (у њиховој еволуцији, од антике – софисти и стоици, преко просветитељства / либерализма, новог века / модерне, критичке теорије до савремености...), које је органски идејни супстрат филозофије либерализма и савремене теорије људских права.



Кроз сва Тадићева дела елаборира се теза о односу ауторитета и слободе: било да то он истражује компаративно-историјски или дисциплинарно-теоријски или публицистичко-акцијски. И у нашој савремености и савременој литератури траје полемика о односу природног и позитивног права.

Упркос свим забранама, животно искуство показује, као и историја, да се мисао не може затворити. Напротив, она и у условима присилне маргинализације, гетоизације, даље сазрева и тражи нове путеве свог изражавања и оживљавања.

У делу професора Тадића, од почетка до краја, сажета је и елаборирана мисао о јединству правде и слободе, правде и права, слободе и једнакости. Тамо где је то јединство нарушено, настају озбиљни проблеми у пракси. Када се право одвоји од правде, оно се претвори у насиље; а када се слобода одвоји од правде и једнакости, она постаје формална и испразна. Отуда се Тадић враћа слободи и правди и праву на побуну – као основним људским правима, повезујући их са правом на живот и издвајајући их као предуслов остваривања братства/човечанства. Он, попут Блоха, у природном праву види јутарњу свежину, прометејско сунце слободе.

Као што нас учи историја, два велика покрета произашла су из филозофије природног права и просветитељског хуманизма: либерализам и социјализам. Први је баштинио и величао идеју слободе, а други идеју једнакости. Скоро два века од Велике француске револуције, они су се међусобно сукобљавали и наизменично владали. Данас су се, 230 година после Француске револуције, вратили неоконзервативци, рестаурирајући ретроградни традиционализам и демагошки популизам.

Дело академика Љубомира Тадића је комплексно и поливалентно у суштинском и дисциплинарном смислу те речи. Оно је данас изнова актуелно, али и трајно по нивоу филозофске и социолошке критике и борбе за рехабилитацију одређених принципа. У том смислу треба указати на актуелност његове критике нормативизма у друштвеним наукама, критике популизма, плебисцитарног цезаризма, на значај дистинкције између легалности и легитимности у политици и правном систему, на значај аутономије и улоге универзитета у развијању критичког духа, као и на његову даљу разраду и елаборацију

права на побуну против ауторитарних режима, као дела људских права.

Историја социјалних, правних и политичких теорија указује нам на то да постоји еволуција и континуитет у елаборацији идеја природног права: од антике до данас, од мита о Прометејевој побуни, преко софиста и стоика, затим преко нововековне филозофије природног права (Русоовог народног суверенитета, Досијевог права човека на побуну, просветитељства – царство разума и слободе), до либерализма и социјализма и савремене теорије о људским правима.

Прометејев мит наговестио је претварање судбине у историју, самоделатно ослобођење од богова, предестинације, деловања „гвоздених закона фатума“.

Шта показује анализа Блоховог дела *Природно право и људско достојанство* и Тадићевих студија *Ауторитет и осјоравање* и *Поредак и слобода*? Тадић је, уз све интелектуалне и сазнајне еволуције, остао марксиста на револуционарном становишту филозофије праксе, као еманципаторско-хуманистичке филозофије, хуманизације света и еманципације човека.

У Тадићевом делу блоховски је промишљен однос између природног права и социјалне утопије, „јер нема никаквог људског достојанства без нестанка беде, али ни среће која је примерена човеку без нестанка старе и нове подложности“ (Блох 1977: 197). Тадић, као и Блох, високо диже тробојницу *слободе, једнакости и браћинства*, као три звезде водиле заставе Француске грађанске револуције, чије ће лозинке вечно трајати све док не обиђу читав свет и не постану интегрални део револуционарне праксе човечанства. Тек њихово истинско остваривање у јединству и целини, као резултат социјалне социјалистичке револуције, омогућиће остваривање царства слободе и царства наде, тј. аутентичног „човечјег друштва“, као асоцијације слободних произвођача и грађана, насупрот класној цивилизацији. На том путу борбе за ново друштво и Блох и Тадић истичу неопходност повезивања демократије и социјализма, „јер сваки ће народ имати и добити ону врсту и разину социјалне револуције за коју је припремљен на темељу постигнутих или очуваних људских права“ (Блох 1977: 7). Насупрот илузији о некаквим урођеним правима, и Блох и Тадић сматрају да су „она сва стечена и да се још морају стећи у прометејској борби“.

Усправни ход стварао је тек „засаду за нешто што се тек мора изборити“ (Блох 1977: 178). Дакле, на трагу Маркса и Блоха, Тадић је учитељ енергије природног права и усправног хода, јединства социјализма и демократије, политичке и социјалне демократије. Само се у том хоризонту могу остварити велике интенције о друштву са оне стране царства нужности, као бескласној асоцијацији, у којој је „слобода сваког појединца услов слободе свих“ (Маркс).

Од мита о прометејској побуни спрам свемоћи Зевса, преко софиста, стоика, потом филозофије природног права, теорије друштвеног уговора и народног суверенитета, просветитељства, либерализма и социјализма, развијана је и ширена идеја и филозофија људских права, чије су кључне одреднице право на живот, слободу, једнакост и правду. Интегрални део језгра ових права управо чини право човека/људи на побуну против ауторитарне отуђене власти. Та су права 1948. године у интернационалној Декларацији о људским правима, коју је усвојила ОУН, озакоњена. Она историјски имају своје корене како у Француској грађанској револуцији, тако и у америчкој револуцији за независност, али и у потоњим социјалистичким револуцијама (Париској комуни из 1871; Октобарској револуцији 1917, као и у Декларацији о правима човека ОУН 1948). У нашој савремености ова права су проширена и бројним другим политичким, социјалним и културним правима. Нажалост, идеологија људских права често је служила и као легитимацијски штит за предаторску, интервенционистичку улогу САД и НАТО алијансе у савременом свету.

У студији *Ауторитет и оспоравање* (1987) Тадић се бави смислом и бесмислом потчињавања ауторитету, улогом оспоравања и критике у теорији и пракси (посебно у социјализму) и, најзад, темом социјализам између власти и слободе.

Тадић се, најпре, слојевито и дистинктивно бави појмом ауторитета кроз историју и у теорији. Он посебно указује на третман проблематике ауторитета у критичкој теорији. У књизи посебна је пажња посвећена критици бирократије као постварене организације, затим феномену бирократије и плебисцитарног цезаризма, тј. личне власти/диктатуре у ери стаљинизма.

### **3. О Љубомиру Тадићу као утемељивачу социологије политике у нас и протагонисти прометејског бунта, отпора и слободе као алтернативног пројекта револуционарног праксиса**

Ако бисмо у форми скице, сажето, хтели да прикажемо лик омиљеног професора Тадића, онда бисмо га могли означити не само као умног znalца и педагога већ и страсног жарача прометејске ватре, наде, „утопије“ усправног хода о револуционарној измени света, као полетног учитеља енергије и еманципаторске мисије, чије је свако предавање моја генерација упијала снагом велике радозналости и младалачке борбености. У времену када је социјализам у нас, а и у свету, почео да пати од превише етанизма и заморености под управом номенклатурне социјалистичке буржоазије, Тадић је снагом своје антидогматске критике бирократизма и стаљинизма враћао веру у аутентичне вредности изворног марксизма, социјализма и револуције. Он је увиђао нове знакове времена и улогу нових друштвених актера; успон социјалних покрета и у оквиру њих улоге интелектуалаца и студената, као субјеката наступајућих друштвених промена. У том контексту он је истицао значај социологије и друштвено-хуманистичких наука за развијање критичке свести јавности подвлачећи да научници нису само академски истраживачи већ и социјални борци. Посебно је поентирао улогу друштвених наука у промоцији слободарских вредности, изворних принципа природноправне теорије, али и социјалистичке, сматрајући да је за нову етапу развоја социјализма неопходно повезати у пракси аутентичне вредности либерализма и социјализма, грађанске и социјалистичке демократије. Могло би се рећи да је професор Тадић сматрао да је развој критике у социјалистичком друштву услов развоја истинске демократије и да критичка социологија мора израсти у субверзивну науку, односно бурдијеовски речено, својеврсну борилачку дисциплину.

Посебну актуелност и значај имају и данас критике и поруке Љубомира Тадића о значају критичке јавности и јавности критике за развој демократије, за развој поретка отвореног друштва; о критици плебисцитарног цезаризма, популистичке, ауторитарне владавине вођа – о јединству реформе и

револуције, о значају јединства политичке и социјалне демократије, слободе и једнакости у борби за демократско и солидарно друштво. У овом контексту Тадић се залагао за критичку демистификацију односа моћи и актера апологије, који су постали полуге бирократизације система седамдесетих и осамдесетих година XX века, а који и данас својом апологијом постају полуге рестаурације капитализма катастрофе.

Данас живимо у свету пукотина, подељености и нове светске кризе. Упркос технолошком напретку човечанства, оно живи у сенци социјалног субразвоја и дефицита социјалне солидарности. У свету су, у ери асиметричне глобализације и успона неолиберализма, на делу процеси експанзије прекаријата и процеси „експлоатације без граница“. Двеста година после Француске револуције неоконзервативци су потисли либерале и социјалисте и агресивно рестаурирају односе прошлости. На сцени је судар снага нове деснице (популиста и неофашиста) и настајућег плуралног блока либерала и социјалиста. Изнова добијају на снази идеје са француске тробојке *la liberté, l'égalité, la fraternité*, које траже нове актере за њихово оживотворење у друштвено-политичкој пракси. То је епохални задатак нове генерације интелектуалаца, хуманиста и припадника нових социјалних покрета као актера алтернативе за нови, бољи, праведнији и слободнији свет. У том контексту све значајнија остаје улога науке и универзитета, који треба да оличавају будно око ума и представљају не само последње уточиште слободе већ и бастион нове авангарде и друштвене борбености за једно праведније и напредније друштво.

#### 4. Омаж професору Љубомиру Тадићу

Припадам генерацији која је школске 1963/1964. године уписала социологију. У тој групи, између осталих, налазили су се Ђорђевић Ускоковић, Бора Џуверовић, Срећко Михаиловић, Првослав Вучковић, Градимир Зајић, Ружица Мирослав, Слободан Бјелажак, Анка Бјелобаба. Апсолвирани смо јуна 1967. године и апсолвентско вече прославили на Авали, поред торња, у ресторану „Миодраг Мика Митровић“. Професора сам касније срео на Комижи, где су се одржавали Социолошки дани Анте Фијаменга (на

тему „Однос филозофије и социологије“), а затим на промоцији његове књиге *Зајонетика смрти* (2003) на Универзитету у Нишу. После промоције, на вечери ми је указао на тек преведену студију аустријског економисте Ханса Хофбауера *Проширење Европске уније на Исток* у издању издавачке куће „Филип Вишњић“.

Професор Тадић је по природи био благи меланхолик, али у суштини свог бића борбени хуманиста, ерудита и интелектуалац хуманистичко-еманципаторске оријентације, блистав, свестран критички ум, широког филозофског образовања и социолошке културе, изванредни стилиста и реторичар.

Освајао је снагом/ауторитетом аргументације, али и бојом гласа, реторичношћу, увек отворен за колегијалну комуникацију и емпатију са студентима.

Професор Тадић није веровао у „гвоздене законе“ у историји; сматрао је да су слобода и историја човеково дело, те да је Прометејевим бунтом судбина почела да се претвара у историју, а право на отпор, побуну, у основно људско право. У том смислу, он је сматрао да је борба за слободу органски повезана са правом на побуну и борбом за људско достојанство. Ако су на делу критичка јавност, пробуджени народ, а не маса и манипулација, ако тај народ љуби слободу и бори се за њу, онда је он и креатор своје судбине и сопствене историје. У супротном, настају облици дегенерације система, те, како је давно упозорио Волтер, „Слобода је једина роба која се похаба ако се не користи!“ Зато су Тадићеве заветне поруке о прометејском праву људи/народа на побуну – ради заштите људских права и аутентичне демократије – вечно актуелне. Без њих нема усправног хода, достојанства и слободе, еманципације човека и човечанства.

Свака генерација има право на своје снове, дужност и обавезу на избор, на свој пројекат борбе за будућност. Будућност не долази сама, већ смо дужни да се за њу изборимо: моралним улогом, својим образовањем, стваралаштвом и политичком борбом.

Тадић је трагао за путевима слободе; истраживање истине увек је повезивао са борбом за слободу, доброту/праведност и солидарност. Њега је стално заокупљао проблем/питање како из варварства експлоатације и манипулација изаћи, ослободити се окова класне и ауторитарне доминације; како превести историју са политичког на социјални план; како превазићи политичко као

*technique*, технологију владања и претворити је у „уметност могућег“, тј. да служи удруженим произвођачима/грађанима, еманципацији човека, демократији и напретку.

...

Професор Тадић припадао је генерацији левичара, револуционара. Био је један од најмлађих учесника у НОБ-у, али је и део велике плејаде учитеља енергије, који су својим стваралаштвом надахњивали нову генерацију да верује песниковим речима „сањам, дакле, бићу“.

Парафразирајући назив једне студије професора Тадића – *Да ли је национализам наша судбина?*, данас бисмо реформулисано могли да поставимо то питање у форми: да ли су капитализам и колонијална демократија наша судбина? Уверен сам у то да би његов одговор гласио јасно и одлучно – не!

У духу његове филозофије је немирење са судбином већ прометејски отпор/побуна да се руше сви окови ропства и шири простор слободе и хуманизма. Јер само тако, отпором и борбом, судбина се претвара у историју, а човек/људи самоостварују своје пројекте о хуманизацији друштва и еманципацији човека.

Чак и у студији *Зајонешка смрт: смрт као тема религије и филозофије* Љубомир Тадић (2003), разматрајући гледишта различитих филозофа (од Сократа до Камија) на однос ероса и танатоса, стаје на страну ероса, љубави против смрти, на страну живота, уместо деструкције, насиља и смрти, према фромовском гледишту: „Верујем да је човекова темељна алтернатива избор између живота и смрти [...] верујем у савршеност човека. Његов је задатак повећати границе слободе, јачати услове који служе животу против оних који служе смрти“ (Фром 1980: 163).

Насупрот рату као разарању, смрти и самоубиству, Тадић афирмише „светост живота, којим се потврђује да тамо где живот има свој људски смисао, духовно и чулно [...] човек не може да прихвати потпуну пролазност [...] отуда остаје нада у бесмртност [...] у сећању мртви у нама настављају да живе свој живот [...] вера, нада и љубав људске су вредности које надилазе ефемерност свакидашњице. Они су антиподи смрти“ (Тадић 2003: 232).

Професор Тадић је својим делом и ликом ушао у пантеон бесмртника. Он данас живи у свима нама, који га са поносом памтимо као врсног педагога, великог хуманисту, учитеља филозофије „усправног хода“ и општељудске еманципације.

Ретко је која генерација *homo academicus*-а на нашим универзитетима имала ту част да слуша и за професоре има најумније људе из редова националне интелигенције, чији реноме је превазилазио оквире наше земље и региона, а који су својим професионализмом и етиком позива хуманистичких интелектуалаца суделовали у кључним борбама свог времена:

- против фашизма учешћем у НОБ-у, затим против догматизма/стаљинизма и активним учешћем у борби за дестаљинизацију;
- против ревизије Маркса/марксизма и реактуелизације аутентичног језгра у Марксовој филозофији, антропологији и социологији (теорија отуђења, револуционарни праксис, историја, човек као субјект, слобода...);
- против претварања партије и државе у инструмент бирократске класе (претварања диктатуре пролетаријата у диктатуру над пролетаријатом);
- најзад, као духовни инспиратори студентског покрета 1968. године против социјалних неједнакости у друштву и ауторитарног система у земљи, тј. као интелектуалци и борци: од бораца за аутентични марксизам, преко дисидената против једнопартијског режима и бораца за демократску транзицију и вишепартијски систем.

Резимирајући, могли бисмо констатовати да је професор Тадић часно суделовао у преломним борбама у свом времену. Реч је о једном блиставом интелектуалном и борбеном звезданом луку и лику, који је изазов и за нове генерације.

Хвала му у име наше генерације, на узорном примеру педагога и борца, који је својим делом и мисијом, у кантовском и Марковом смислу, утицао на формирање демократске и слободарске културе у нас у борби за демократију и ново друштво.



## ЛИТЕРАТУРА

- Баста, Данило Н., *Право и слобода*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци – Нови Сад, 1994.
- Блох, Ернст, *Природно право и људско достојанство*, Комунист, Београд, 1977.
- Куљић, Тодор, *Транзиција ума*, Градска народна библиотека, Зрењанин, 2014.
- Тадић, Љубомир, *Традиција и револуција*, СКЗ, Београд, 1972.
- Тадић, Љубомир, *Филозофија права*, Изабрана дела Љубомира Тадића, Т. I, Завод за уџбенике, Службени гласник, Београд, 2006.
- Тадић, Љубомир, *Традиција, легишимност и револуција*, Изабрана дела Љубомира Тадића, Т. III, Завод за уџбенике, Службени гласник, Београд, 2007.
- Тадић, Љубомир, *Криза и „великосрпски хегемонизам“*, Изабрана дела Љубомира Тадића, Т. VII, Завод за уџбенике, Службени гласник, Београд, 2008.
- Фром, Ерих, *Револуција наде*, Графос, Београд, 1980.
- Чавошки, Коста, *Право као умеће слободe (ојлед о владавини права)*, Службени гласник, Београд, 2005.

- Tadić, Ljubomir, *Predmet pravnih nauka*, Institut društvenih nauka, Beograd, 1966.
- Tadić, Ljubomir, *Poredak i sloboda*, Kultura, Beograd, 1967.
- Tadić, Ljubomir, *Pravo, priroda i istorija*, Filozofski fakultet, Beograd, 1975.
- Tadić, Ljubomir, *Autoritet i osporavanje*, Filip Višnjić, Beograd, 1987.
- Tadić, Ljubomir, *Javnost i demokratija*, Univerzitetska riječ, Nikšić, 1989.
- Tadić, Ljubomir, *Nauka o politici*, BIGZ, Beograd, 1996.

Ljubiša Mitrović

**LJUBOMIR TADIĆ ON THE PROMETHEAN  
RIGHT TO REBEL AS A BASIC HUMAN  
RIGHT**

(Marginalia on the contribution of  
Ljubomir Tadić to contemporary political  
philosophy of resistance and to the  
sociology of politics)

---

**Summary**

The Academician Ljubomir Tadić is in polyhistor, a nestor (i.e. a leader in his field) and a founder of modern political philosophy and sociology of politics and law in Serbia. His work contains a unique synthesis of the principles and values of natural-law philosophy of resistance and rebellion, of the liberal democratic political theory of freedom and plebeian Socialist solidarity.

Some of his most important books include: *Društveni ugovor: o poreklu i osnovama nejednakosti među ljudima* [Social contract: on the origin and basis of inequality among people] – 1949; *Predmet pravnih nauka* [The subject of legal science] – 1966; *Tradicija i revolucija* [Tradition and revolution] – 1972; *Pravo, priroda i istorija* [Right, nature and history] – 1977; *Poredak, autoritet i Sloboda* [The established order, authority and Freedom], *Autoritet i osporavanja* [Authority and challenging it]

– 1987; *Nauka o politici* [The science of politics] – 1988; *Javnost i demokratija* [The public and democracy] – 1990; *Filozofija prava* [Philosophy of law] – 2006; *Tradicija, legitimnost i revolucija* [Tradition, legitimacy and revolution] – 2007. The focus of his research are the key issues of the struggle for democracy, human rights and liberties. In all these studies Professor Tadić showed not only a broad knowledge of the history of legal and political ideas but also a creative ability to apply them in the problematization of modern political life and the struggle for freedom, by trying to incorporate those ideas into the practice of agents of social change.

I belong to the first generation of the students of sociology to whom professor Tadić, on his arrival from Sarajevo, gave lectures in Sociology of politics and law, and did so in a highly professional and inspired way. He was one of the most popular lecturers, and the students listened to his lectures very attentively. Tadić's philosophical ideas and moral messages remain in permanent memory of numerous generations of sociologists and philosophers, and they now represent a landmark and an inspiration to further new generations.

**Keywords:** Ljubomir Tadić, natural law, liberalism, democracy, socialism, sociology of politics.





## Филозофија политике

„Дијалог“ код Подвожњака, 3. јуна. Драги  
Стаменковић, председник ССРН Србије,  
десно од Стаменковића професор Љубомир  
Тадић, једна студенткиња и (леђима према  
камери) Симеон Затезало, секретар  
Градског комитета СК Београда

(извор: *Contra fatum* : [slučaj grupe profesora Filozofskog  
fakulteta u Beogradu : 1968-1988] / Nebojša Popov. -  
Beograd : Mladost, 1989. str.27)

**ДРАГАН СИМЕУНОВИЋ**

Универзитет у Београду

Факултет политичких наука

---

## Допринос Љубомира Тадића науци о политици

---

У овом раду се из перспективе политичке теорије настоји употребом анализе садржаја, упоредноисторијског и херменеутичког метода објективно осветлити допринос Љубомира Тадића не само новом, критички заснованом профилирању наше науке о политици већ и њеном контекстуалном утемељењу као модерне и реалистичке „критичке науке у суочавању са друкчијим и супротним схватањима ове науке“.

Тадић је дао велики допринос не само српској политикологији својим објашњењем науке о политици као старе науке одређењем њеног предмета и метода истраживања и аргументованим указивањем на њену континуалну развојност, као и из те развојности поникле релације са другим наукама.

Као политички мислилац, Љубомир Тадић је био критички мислилац слободе. Само у том контексту може се разумети његово укупно настојање да наука о политици буде „теорија ослобођења, а не нова метафизика поробљавања“, која истовремено одбацује и „оду слободи са становишта ма које привилеговане класе и погубно једнострано учење које у ослобођењу од материјалне беде види крај поробљености човека у савременој цивилизацији“.

Засновао је својим делом општу и још увек савремену теорију политике, употребљиву за пропедеутичку наставу и савремена идиографска, али и емпиријска истраживања.

У сагледавању Тадићевог доприноса конституисању и филозофско-теоријском оснажењу наше науке о политици, који уједно има и национално и наднационално значење, од велике је важности чињеница да он ни у моментима надирања моћних нових политичких и теоријских трендова није битније мењао своје основне марксистичке и либертерске теоријске погледе нити методе у приступу политичкој проблематици, по највише их изразивши у свом капиталном делу *Наука о Њолишици*, али и у низу других радова. Та врста конзистентности не само да омогућује објективну оцену Тадићевог доприноса политичкој науци већ и уједно може да представља снажан

подстрек делатницима у домену политичке мисли да истрају на свом изабраном, а не од других одређеном путу.

**Кључне речи:** Љубомир Тадић, наука о политици, предмет науке о политици, метод науке о политици, развој политичко научне мисли, политичка теорија, критичка наука, еманципација.

■ Могућност да се да целовита оцена доприноса науци о политици једног тако плодног и рефлексивног аутора, који је уз то стварао своје дело деценијама, попут Љубомира Тадића, свакако превазилази оквире једног зборничког прилога, а тиме и амбиције аутора тога прилога. За свог дугог и надасве стваралачког живота, Љубомир Тадић је уз све друге доприносе нашој науци изнедрио и веома вредну критичку политичку мисао и временом је обликовао у, по много чему, оригиналну критичку теорију политике, која је значајно утицала не само на теоријска струјања у Југославији у последњим деценијама XX века већ и на ритам и правац, прво спонтаних, а потом и системских, политичких престојавања. Та његова теорија је била колико израз његове велике ерудиције и теоријске поткованости у распону од бриљантног познавања античке филозофије до минуциозне спознаје модерне, пре свега немачке политичке теорије, толико и оригинални израз његовог блиставог талента за теоријска промишљања и уопште израз богатства његовог духа. У њој су садржане не само веома значајне рефлексије о вечним и актуелним проблемима политике већ и бројни конкретни Тадићеве доприноси у виду дефинисања и редефинисања појмова који се тичу круцијалних феномена политике, као и критичке корекције глобалних теоријских решења дате у складу са временом и местом на коме је стварао, а често у потпуној супротстављености локалном интелектуалном миљеу и доминантном идеолошко-политичком тренду.

Због тога је акценат у овом раду стављен на утврђивање стратешких Тадићевих заслуга за конституисање и критичко профилирање науке о политици код нас, као и неких његових битних политиколошких доприноса скромној ризници наше политичке теорије. Ти доприноси се налазе пре свега у његовом заветном делу из домена политикологије (Тадић 1996), које

носи наслов који је уједно и име саме „краљевске науке“, како је Аристотел знао рећи помињући науку о политици.<sup>1</sup>

Од низа великих заслуга и доприноса Љубомира Тадића, пре свега нашој науци о политици, али и науци о политици уопште, свакако треба издвојити као прво то што је он не само заснивајући и предајући политиколошке дисциплине на Универзитету у Београду од раних шездесетих година XX века већ и константно пишући на разне политиколошке теме на крају водио и упорну борбу са „мрзитељима“ политикологије, да би објавом своје маестралне пропедеутичке студије *Наука о Ђолишици* 1988. године ставио тачку на свако даље теоријско, мада не и политичко и колоквијално оспоравање науке о политици у нас.

Наиме, од свих „нових“ друштвених наука, наука о политици је била најоспораванија не само у нас већ и у свету. Зато и не чуди то што је скоро цела друга половина XX века била обележена бројним научним напорима да се докаже или порекне основаност постојања науке о политици као посебне науке, али и као науке уопште.

Разноврсне примедбе упућиване политикологији преко пола века су се у крајњем сводиле на питање које је између два светска рата изрекао Карл Манхајм, а којим и Љубомир Тадић започиње своју знамениту књигу. Оно гласи: „Да ли је наука о политици уопште могућа?“ (Манхајм 1968: 90; Тадић 1996: 9). На Западу су те примедбе потрајале до шездесетих година XX века, а у социјалистичким земљама (укључив и СФРЈ), оптерећеним наслеђем стаљинистичке свести, трајале су знатно дуже, углавном све до њиховог распада.

Прву, најважнију групу примедби заправо чине сумње у то да ли постоји посебан предмет и метод науке о политици, као и питања о томе, јер уколико они као кључни конститутивни елементи сваке науке не постоје или нису довољно диференцирани од предмета и метода других наука, онда не постоји ни могућност заснивања политикологије, односно науке о политици као посебне науке. Друга два аспекта примедби и

<sup>1</sup> Аутор овог прилога је имао изузетну част да на предлог Љубомира Тадића буде рецензент другог, допуњеног издања, тј. његове комплетираних научне монографије *Наука о Ђолишици* у издању БИГЗ-а 1996. године. Прво издање објавио је Рад 1988. године.



постављања питања о основаности науке о политици сводила су се на сумње у то да ли је она не само могућа већ и да ли је она уопште **потребна** с обзиром на то да се друге друштвене науке и филозофија из својих углова већ баве проучавањем политике и објашњењем политичких појава.

Оспоравања су долазила из три поља: прво, од политичара као доминантних корисника плодова науке о политици; друго, од неких, политички маргинално позиционираних особа, које можемо означити као љубитеље политике и који су претежно били опијени неком идеологијом, и треће и најважније, од представника других друштвених наука, нарочито оних сродних науци о политици.

Политичари углавном никада нису желели да деле знање о великој магији политике са било ким, па сходно томе ни то да им се икаква, а посебно не нека наука о политици „меша у посао“. Љубитељи политике пак исувише доживљавају политику као спорт без правила, за који због тога нису потребна никаква посебна знања већ само пука вештина, из чега проистичу и њихови захтеви да нема потребе за њеним научним изучавањем, односно за студирањем. Примедбе из крила друштвених наука су уобичајени облик испољавања ускогрудости која постоји и у свету науке услед страха код неких да им нека „нова“ наука, у овом случају наука о политици, не преузме или не окрњи предмет истраживања.

Да је такве, не само сталне и гласне већ и потенцијално последично озбиљне примедбе, које су хорски упућиване младој политикологији у нас, могао својом речју и мишљу да пресеке само неко ко је одиста био неспоран велики научни ауторитет, потврђује и чињеница да се после појаве Тадићеве бриљантне студије о науци о политици нико више, бар не из поља наших друштвених наука, није усудио на то да оспорава основаност и потребу постојања политикологије у нас.

Посебно је у земљама тзв. „социјалистичког лагера“ била у сва три ова поља исказивана апсолутна одбојност према идеји о потреби постојања науке о политици. У тим земљама је политика, као и све у вези са њом, била монопол комунистичке партије. Уместо студирања политичких наука на универзитету, у тим земљама, а задуго и код нас, нуђени су као сурогат партијски курсеви, неки чак и веома дуготрајни и програмски

претенциозни,<sup>2</sup> а што нимало није доприносило њиховој препостављеној научности.

Данас, када су одавно замрле све теоријске и политичке расправе на ту тему и када о њима судимо у времену које је доба потпуног тријумфа политичких наука, у односу на своје опоненте и њихову аргументацију којом су је оспоравали прави је тренутак да се са солидне временске дистанце каже да су одбрани науке о политици у нас највише допринели они који су, попут Љубомира Тадића, уочавали да све примедбе и питања о основаности њеног постојања полазе од погрешне претпоставке о томе да је у питању нова наука (Тадић 1996: 47), која тек треба да се конституише, иако је наука о политици веома стара, ако не и најстарија друштвена наука.

Она се, према Тадићевом мишљењу, још у античко доба издвојила из филозофије, оставши притом са њом спојена у домену испреплетености политичке теорије и политичке филозофије, а третира се као *episteme basilike*, о чему сведоче не само бројна дела античких мислилаца, почев од Аристотелове *Полиџике*, него и укупан развој политичко научне мисли.

Као и све друге науке, и науку о политици карактерише развојност, закључује Тадић у прилог мишљењу о основаности постојања науке о политици као посебне науке. Временом је она не само потврђивала већ и ширила свој предмет истраживања и на основу тога изграђивала нове дисциплине унутар себе.

Забуну је, по Тадићевом запажању, изазивало неразликовање науке о политици од њеног студија, односно неразликовање времена настанка науке о политици од времена нарастања друштвене потребе за њеним увођењем као академске дисциплине на универзитете, односно времена у којем је то и учињено.

Љубомир Тадић је схватао да је веома важна потврда о томе да наука о политици није непотребна нова наука управо

<sup>2</sup> Кумровачка партијска школа Савеза комуниста Југославије за младе раднике, основана током осамдесетих година XX века, трајала је два семестра, односно годину дана. Као предавачи били су ангажовани кадрови са универзитета. У њеном „програму“ и спровођењу наставе су нападани критички оријентисани интелектуалци, попут Љубомира Тадића.

деталјан и аргументован приказ историјског развоја политичке мисли и теорије од њихових зачетака до савременог доба. То објашњава зашто је он у тој књизи посветио велики простор прегледу античког, а потом и средњовековног, као неспорног примарног наслеђа, на којем је конституисана модерна политикологија. Да је методски делао потпуно исправно, потврђује и то што данас сви важнији прегледи историје политичких наука изричито започињу од античких политичких мисли (Almond 1996: 50–96).

Рано зачињање политичке мисли произашло је, по Тадићевом мишљењу, управо из човековог уздизања до схватања важности политике. Почетке те мисли карактерише неподвајање друштва и политике и потчињавање политичке мисли представама о укупности света као повезаности човека, друштва и космоса, да би тек у античкој Грчкој била утемељена прва систематска мисао о политици теоријског карактера.

Од V и VI века пре нове ере у радовима софиста и Сократа започиње, како Тадић износи, критичко промишљање о тадашњем уређењу и доминацији полиса над појединцем лишеним личне слободе. На политику почиње да се гледа као на дело човека, а на законе као на нешто изнад не само оних којима се влада него и оних који владају. Потом је Платон својим идеалистичким концепцијама о правди, односу морала и политике, држави богатих и држави сиромашних, а нарочито својим утопијским учењем о идеалној држави, засновао цео један правац политичке мисли, који ће опстати и бити надограђиван до савременог доба, да би се нешто касније Аристотел својим делима, посебно *Полишиком*, као и првим политиколошким емпиријским истраживањима,<sup>3</sup> узнео до позиције не само најважнијег античког филозофа него и утемељитеља политикологије. Он је, по Тадићевом мишљењу, заслужан за објашњење човекове политичности формулом човека као „политичког бића“ (*physei zoon politikon*), затим за научну систематизацију политичких уређења, за развој идеје о владавини закона и подели власти и за још много тога што је и данас саставни део теорије политике (Тадић 1996: 23).

<sup>3</sup> Аристотел је за своје дело *Устав аџенски* сакупио и анализирао 158 устава грчких полиса. И његова књига *Полишика* заснива се на опсервацији око 350 грчких власти.

Древни Рим је такође дао низ политичких, иако не много оригиналних мислилаца, сматра Тадић, издвајајући међу њима Цицерона због дела о држави и законима.

Тежећи доказивању континуираности мисли о политици као њеном *sine qua non*, Тадић даље показује како је рана средњовековна политичка мисао у Европи развијана у оквиру црквених учења, пре свега Августина и Томе Аквинског, у којим се заступа становиште о супрематији духовне власти над световном и о потреби стварања универзалне државе. Тек каснија средњовековна политичка мисао добија свој пуни световни израз у делима Макијавелија у XV и XVI веку. У свом најпознатијем делу, *Влагалац*, Николо Макијавели ће ударити темеље реалполитичком мишљењу, које ће потом развијати „апологети европског апсолутизма“ (Тадић 1996: 11), и посебно Томас Хобс, сматрајући себе оснивачем политикологије. Макијавели је политику лишио морала и религиозности, поставио резултат за једино мерило успеха у политици, а лаж и превару за њено средство. Хобс је пак науку о политици, уз математику, кинематику и физику убројао у уски круг стварних наука. У центар пажње у том добу долази световна држава, а потом и категорија суверенитета коју ће, према Тадићевој оцени, најбоље формулисати Жан Боден.

Развој политичке мисли био је, по Тадићевом мишљењу, нарочито плодан од XVI до XIX века и он на низу места у својим радовима аргументовано коментарише и примереним цитатима доказује да су у том периоду нарочито значајан допринос науци о политици дали Боден, Лок, Монтескје, Волтер, Русо, Кант, Хегел, Сен-Симон, Овен, а потом и Маркс, Бакуњин и многи други. То је мисао новог доба, у коме се одвија прелазак са феудалне на грађанску слику света (Боркенау), при чему политичка теорија често представља идејни основ долазећих буржоаских, а затим и социјалистичких револуција или пак, зависно од своје садржине, њихову идејну препреку. Водеће политичке идеје тога доба су, тврди Тадић, оне које се тичу поделе власти, владавине права и правне државе, обезбеђења ширења људских слобода и демократије схваћене као владавине већине.

У XIX и XX веку долази до бујања политичких институција и организација, попут политичких странака и теорија о њима, запажа Тадић, као и идеологија и њихових примењених

садржаја, али и средстава масовних комуникација у функцији политике, који заједно представљају предмет модерног и пост-модерног политичконаучног разматрања.

То време, уочава Тадић, доноси битне разлике у односу на дотадашњи ток развоја политичконаучне мисли. Док су до тада политичке теорије настојале да објасне свет и политику у њему, идеологије су као скупови сродних и ка истом циљу усмерених идеја оријентисане на стварање утицаја и изазивање масовне политичке акције. Наместо доба узношења великим филозофским идејама наступило је доба великих заноса идеологијама које ће некритички пленити свест најобразованијих, чак и више него необразованих, што ће, по Тадићевом мишљењу, понукати Арона на то да идеологије с правом назове „опијумом интелектуалаца“ (Агон 1955).

Ток политичконаучне мисли XX века је исказао и њену кризу, која се огледа у непостојању великих политичких мислилаца и великих теоријских система. Неки аутори, али не и Тадић, то доводе у везу са масовним увођењем политикологије на универзитете. Он је више био склон да верује у то да је највише томе допринело снажно окретање науке о политици аналитичко-емпиријским истраживањима и форсирање томе подобних научних дисциплина, због чега је политичка теорија дуго била врло запостављена. Понета жељом да буде што кориснија, политикологија је тако сама себи одузимала своју теоретичност, а тиме крњила и своју научну узвишеност. Ефекти тимског, дневнополитички корисног и мерљивог рада су потиснули некадашњи узор усамљеног горостаса политичке мисли. Тек крај XX и почетак XXI века враћају полако, али сигурно политичку теорију на њено почасно место услед увиђања да без развоја теорије не могу бити адекватно развијани ни модели емпиријског истраживања, и, што је још горе, резултати тих истраживања не могу се разумевати у ширем друштвено-политичком и историјском контексту. Љубомир Тадић је био, без икакве сумње, део тога за науку о политици изузетно важног самокритичког процеса.

Све у свему, из Тадићевог не баш кратког, али за разумевање посебности науке о политици неопходног прегледа историјског развоја политичконаучне мисли може се закључити да су постојале различите развојне фазе, које су се надовезивале

једна на другу и тако омогућиле њен потпуни континуитет, каквим се ретко могу похвалити друге друштвене науке. При томе, важно је рећи да он под развојем ипак не подразумева стално и једносмерно напредовање политичконаучне мисли.

Дилеме о томе да ли се политика може изучавати и научити решене су, како Тадић закључује, релативно рано, те подсећа на то да је још Платон утврдио да се политика може и мора учити ради општег добра политичке заједнице.

И поред тога, наука о политици је била врло споро прихватана на универзитету. Схватање да политиком треба да се бави само узак круг људи из повлашћеног слоја чинио је њен масовни студиј беспредметним. Тек са нарастајућим захтевима све моћније буржоазије за демократизацијом друштва и наука о политици почиње да бива све присутнија у сфери високошколског образовања, с тим да се то у почетку није огледало у називима дисциплина већ само у њиховим садржајима.

Када је политичка наука најзад институционализована, изједначивши се тако са осталим друштвеним наукама, тиме је уједно учињена неоснованом и примедба о њеној неуврштености у академски систем образовања, а што се узимало као важан доказ у тврдњама да она није конституисана као научна област. После САД и Европа је, али тек после Другог светског рата, постала важан светски центар студија политичких наука, јер су се тада у таласу наглог и масовног продора друштвених наука на универзитет омасовили и самостални студији политичких наука, а уједно су и разне политиколошке дисциплине нашле своје место у програмима правних и других факултета друштвених наука (Тадић 1996: 64).

Изузетак су и у томе једино биле социјалистичке земље. У њима је отпор увођењу политичких наука на универзитет био веома снажан, па за све време постојања социјалистичких земаља студије политичких наука никад нису у њима ни основане. Изузетак од тог изузетка је, као и у много чему другом у то време, била Југославија, у којој се прво у Београду 1960. године оснива Висока школа политичких наука, која ће после неколико година прерасти у садашњи Факултет политичких наука. Потом се високошколске институције за студиј политичких наука оснивају и у другим важнијим југословенским градовима. Био је то не само први, већ је остао и једини продор политичких наука на

универзитете социјалистичких држава у светским оквирима. Студиј политикологије се у земљама догматског социјализма оцењивао као идеолошка јерес и доказ скретања Југославије у капитализам. Управо у то време и Љубомир Тадић започиње са својим авангардним политиколошким предавањима на Филозофском факултету Универзитета у Београду.<sup>4</sup>

И поред тога што је својим великим научним именом стао иза тврдњи о заснованости науке о политици и у те сврхе дао бриљантан приказ историјског развоја научне мисли о политици, Љубомир Тадић је знао да то није довољно. Да би једна наука била одиста, а не само формално прихваћена као наука, она мора имати свој предмет и метод као два неизоставна конститутивна елемента, а на путу њиховог признања као политичке посебности стајале су у Тадићевом времену разне препреке.

Кад је реч о предмету науке о политици, она је дуго трпела критику да се од других друштвених наука разликује пре свега по начину прилажења једном заједничком предмету и да, немајући свој властити предмет, некоректно користи области других наука (Von Beume 1977: 17). Чувена оптужујућа реченица Јиргена фон Кемпског на рачун политикологије гласи: „Она черупа перје других научних области да би се њиме китила“ (Kempski 1966: 457). Оспоравање посебног предмета науци о политици уједно је значило и оспоравање ње као науке и стварало јој је велике проблеме на плану доказивања своје научне заснованости.

Чињеница је да је наука о политици делила и да данас дели свој предмет проучавања са социологијом, историјом, као и са правним и економским наукама ако се тај предмет схвати као друштво уопште, али је чињеница и то да је она одувек имала и свој специфичан предмет, а то је политичка сфера. То уосталом потврђује и њен назив. Ниједна од других друштвених наука не може рећи да је политика као предмет изучавања ближа њој него политикологији, или Тадићевим речима исказано: „Своје постојање као наука политикологија има да захвали 'подруштвљавању' државе и политике, када

<sup>4</sup> На позив аутора овога текста Љубомир Тадић је одржао своје прво предавање и на Факултету политичких наука Универзитета у Београду 1992. године.

‘политичка држава’ постаје држава грађанског друштва“ (Тадић 1996: 80). Реч је о томе да је друштво, односно друштвена стварност одиста једна целина, али и да та целина има своје посебне делове у форми различитих области друштвене стварности. Оне нису ни потпуно одвојене ни независне једна од друге, али су ипак довољно посебне да би могле бити предмети проучавања посебних наука. Њихова посебност захтева и посебан приступ, који се постиже њиховим самосталним проучавањем у оквирима посебних наука, али је она увек релативна, јер су све те области данас међусобно повезане и зависне. Политика је отуда, по Тадићевом мишљењу, данас само „један облик *делатној животи*а [подвукао Љ. Т.], а некада је била сав делатни живот“ (Тадић 1996: 9).

Од античких времена се као предмет науке о политици одређује политика као делање за опште добро. Да би била у функцији остваривања планираног општег добра, политика не може бити било какво већ мора бити умно, разборито делање, мора поседовати својство разборитости као практичне мудрости, које су стари Грци звали *phronesis*. Одувек је било теже досећи *phronesis* него теоретичност, сматра Тадић. Теоријско знање се могло стећи већ и пуким читањем. Делање постоји пак само тамо где постоји могућност креативног одлучивања.

Један од важних разлога што је створена политика јесте и човекова тежња ка срећи. Ако је срећа задовољавање сопствене природе, како је мислио Аристотел, онда је разумљиво што је човек тежио да до тог задовољења дође на што погоднији и рационалнији начин, свакако и разборитим управљањем и сврсисходном организацијом власти. Како срећа припада роду бескрајног и недостижног (*apeiron*), човек се никада није задовољавао само тиме да му буде добро, већ је увек хтео да му буде и боље. Стога задатак политичког делања није само да обезбеди опште добро политичкој заједници, рецимо, успостављањем норми и система вредности или пак пројекцијом најбољих циљева и путева ка њима, него и да реализује претпоставке за остварење свега тога у форми системске изградње конкретних услова и инструмената, као и вршења одговарајућих активности, који сви заједно процесуално и спонтано обезбеђују да живот заједнице одиста буде бољи. Отуда се политичко делање, према свеукупном увиду Љубомира Тадића, може одредити као свесна, организована, сврсисходна и



систематска, умна и практична, рационална активност ради постижања општег добра и бољег живота у заједници. Самим тим, политичко делање је и комплексна и динамична друштвена појава.

У сврху тог и таквог делања успостављају се одговарајући односи и креирају се сврсисходни процеси, ствара се држава као супраинституција, као и друге институције и разноврсне организације, обликују се и врше одређене активности, које, ако и немају узвишено обележје делања, ипак имају изразито политички карактер и стога су несумњиво политичке појаве. Међутим, политичку димензију имају и многе друге појаве и њихови садржаји, а да притом не само што не служе него чак и не теже општем добру већ злу. То се нарочито догађа онда када „насупрот тенденцији ‘подруштвљавања политике’ иступа тенденција ‘подржављења друштва’“ (Тадић 1996: 81). Отуда потичу, без сумње, политичке појаве и многе од оних савремених појава које су изразито друштвено деструктивне, рецимо, тероризам, те је, како Тадић објашњава, разумљиво то што је „*проблем силе и насиља* поново постао један од средишњих проблема социологије политике“ (Тадић 1996: 81).

Поред тога, сматра Тадић, јесте да недоминантно политичко својство неке појаве као њена садржајна парцијалност или маргиналност често не допушта да се та појава одреди као политичка, а још мање као сама политика, али то ипак не негира чињеницу да у њеном појмовном садржају постоји нешто политичко. Иако све што има бар неку димензију политичког, није увек означиво као политика, па ни као политичка појава, оно ипак спада у предмет науке о политици. И сама политика је нешто политичко, али она је то у потпуности, а не парцијално, маргинално или недостатно по свом појмовном садржају. Свођење предмета науке о политици само на политичко делање, које има дугу традицију – од античких до садашњих времена, знатно сужава њен предмет. Тачно је да је политика делање, али предмет науке о политици је шири. Он укључује, поред делања, и политичке односе, процесе, институције, организације у оквиру којих и према којима је усмерено то политичко делање, као и многе друге изразите политичке појаве, а и услове, мотиве и разлоге неког и нечијег политичког делања. Све побројане политичке појаве уз политичко делање чине посебну област друштвене стварности, која се може означити као

политичка сфера. У ту сферу парцијално спадају, дакле, само делом свога бића и садржаја који је политички и појаве које се услед маргиналности тог свог политичког сегмента у односу на целокупност и смисао не могу означити као политичке појаве (Симеуновић 2009: 22–25).

Као предмет науке о политици не могу се означити ни само држава, ни само политичка власт, јер би се она тада свела на „учење о држави“ (Тадић 1996: 78), нити се он може редуковати или ширити идеолошким приступом, као што се покушавало.

Предмет науке о политици је политичка сфера као релативно самостална област друштвене стварности („јер се феномен политике не да више естрахирати као потпуно самостална област изван феномена друштва“, Тадић 1996: 78), коју сачињава све што је политичко: политичка свест, политичко делање и друге политичке активности и специфична организационо-институционална структура. Она подразумева „и разлику и прожимање друштва и политике (државе)“ (Тадић 1996: 79). Код Тадића ни овде, као ни на другим битним местима у његовом познијем делу, нема бекства од Маркса. Напротив, он и овде, у својој теорији политике, тражи упориште за своје тезе у Марксовој мисли: „Маркс је утврдио и доказао да је супротност између друштва и државе само *релативна*: држава је специфична друштвена творевина“ (Тадић 1996: 80).

Приликом одређења метода науке о политици неопходно је, према Тадићевом разматрању, направити нека разликовања.

Иако Тадић сматра да наука о политици нема своје „посебне методе које би биле различите од метода који се примењују у другим друштвеним наукама“ (Тадић 1996: 84), однос између политичке теорије и методе је, по његовом учењу, такав да су оне нераскидиво повезане већ тиме што су стриктно упућене једна на другу (Тадић 1996: 86), с тим да резултат примене методе зависи од примерености одабраног методског приступа истраживачком проблему. Свака наука, па и наука о политици, због специфичности свог предмета захтева такве методе истраживања тог предмета које су му потпуно прилагођене и које су због специфичности предмета и саме специфичне. Забуне и спорови око посебности метода политичких наука нису имали у виду меру посебности ни науке ни метода. Специфичан, односно посебан не значи потпуно различит већ

различит у одређеној мери. По правилу, метод је специфичан онолико колико је специфичан и сам предмет науке као предмет истраживања, сматра Тадић. Отуда тврдња да политикологија користи методе других друштвених наука нема смисла као критика већ само као констатација. Прво, све друштвене науке имају своје посебне предмете као релативно посебне, али међусобно зависне и преплетене области једне друштвене целине, па је и логично да користе сродне, па чак и исте методе које се, притом, адаптиране за потребе истраживања одређене науке. Друго, све друштвене науке, урачунав и политикологију, заправо су преузеле методе природних наука као своје прве методе, које, додуше, нису остале и једине, констатује Тадић.

Испитујући прикладност разноврсних методолошких приступа предмету науке о политици, Тадић налази да су и номолошки и идиографски методи одговарајући под одговарајућим условима. Тако је херменеутичка као идиографска метода „у науци о политици погодна пре свега за оне предмете који утичу на структурисање политичке стварности“ (Тадић 1996: 90). Међутим, „нова наука о политици“ се, сагласно својој поетичкој природи, све мање задовољава применом индивидуализирајућих идиографских метода, у које спада и херменеутички, уочава Тадић, и тиме она „отвара врата снажној инвазији номолошких метода и њиховој генерализацији у области социјалних наука“ (Тадић 1996: 90). Притом, предност номолошке пре свега емпијско-аналитичке методологије јесте у њеном развијеном аналитичком потенцијалу, али она има и ману, која се огледа у њеној изразитој аисторичности, налази он.

Његово коначно опредељење је за историјско-дијалектичку методу, а почива на уверенисти у то да „живимо у *неслободном свету*“, те да стога „сазнање мора бити подређено циљевима еманципације“ (Тадић 1996: 104). Историјско-дијалектичка метода омогућује увид у конкретну историјску ситуацију и отвара „могућност свесног уобличавања људске историје и људског друштва“, а тиме и „укидање отуђења и постварења“ (Тадић 1996: 104).

Овај његов увид у историјски ниво примерености метода науке о политици има, како Тадић сам налази, „одлучујући значај за критичку науку о политици“ зато што анализу „политичке власти не одваја од нормe њеног укидања“ (Тадић 1996: 104).

Притом је важно истаћи да норма, тј. требање следи анализу, чиме она „престаје бити пуки дезидерат“ и „постаје саставни део и резултат целокупног сазнајног процеса“ (Тадић 1996: 104), који води ослобођењу, па је стога и део ослободилачке праксе. Међутим, упозорава Тадић, „циљ ослободилачке праксе није више безмерна или неумерена владавина природом, већ негација оне економије и политике које репродукују постварење и еколошку пустош у нашој цивилизацији“ (Тадић 1996: 104). На тај начин, сматра Тадић, идући Хабермасовим трагом, наука о политици као критичка друштвена наука постаје истовремено и критика идеологије (Habermas 1968: 155).

Несумњиво је велик допринос Љубомира Тадића науци о политици и на плану разјашњења њеног имена науке, о чему су код нас пре тога дуго вођене јалове распре, пре свега услед немања потпуног увида у туђа искуства и још више услед недостатка научне аргументације при опредељивању за неку од варијанти имена које су биле у то време у оптицају.

Проблем се састоји већ у томе што, мада није једина наука за коју се у истом језику користи више назива, наука о политици, узевши у обзир и инострана искуства, одиста има и превише имена, што неминовно изазива забуне и понекад ствара дилему о томе да ли је уопште реч о истој појави.

Научници који су се бавили овим питањем<sup>5</sup> утврдили су бар шест назива који се као име те науке равноправно користе широм света: „политичка наука“, „политичке науке“, „научна политика“, „наука о политици“, „политологија“ и „политикологија“ (Тадић 1996: 61). Као један од оних који су посветили озбиљну пажњу овом проблему, Љубомир Тадић у свом делу *Наука о политици* даје критички и аргументован преглед њихове примерености или непримерености да буду назив ове науке (Тадић 1996: 61–62).

Назив политичка наука је типично амерички калк (*political science*). У енглеском и другим језицима увек се користи у једнини, па се отуда и факултети у САД и Европи називају факултетима, односно департманима за политичку науку. Због распрострањености енглеског језика може се сматрати међународним називом науке о политици.

<sup>5</sup> Рецимо: Клаус фон Бајме, Дирк Берг-Шлосер, Херберт Мајер, Тео Штамен, а у нас Љубомир Тадић.

Код нас је пак у употреби превод тог израза, али такав да је дат у множини – политичке науке. Разлози за то леже пре свега у нашој академској традицији таквог означавања посебних друштвених наука, рецимо, правних наука, економских наука и сл., односно о механицизму укалупљавања превода са страног језика у наше колоквијалне стандарде. Таквом означавању знатно доприноси и схватање науке о политици као интеграцијске науке, које је иначе врло присутно у нормативним политичким теоријама (Von Veumе 1977: 16).

Оба ова израза „трпе“ критику многих аутора због тога што сугеришу политизацију науке. Осим тога, како примећује Тадић, употреба овог израза у множини, дакле, онако како се углавном употребљава код нас, „упућује на то да се различите дисциплине кооперативно или интегративно баве предметном облашћу политике“ (Тадић 1996: 61–62).

Назив научна политика такође има, по Тадићевој интерпретацији, једнако као и по Фон Бајмеу, велики недостатак зато што ствара представу о политици као пракси која је сциентификована и сугерише „технократску предрасуду у корист научно утемељеног“ (Von Veumе 1977: 16) политичког деловања сасвим у складу са теоријама о владавини филозофа-краљева. Данас је веома редак у употреби.

Израз политологија, који се обично користи у Немачкој и Хрватској, практично не значи ништа што је у вези са науком о политици, будући да није ослоњен ни на одговарајући грчки израз, ни на језичка правила. Онако како је изведен, он једино може да се заснива на грчкој речи *politis*, која значи грађанин, а не политика. Да би се тачно одредио назив науке о политици као њеном предмету проучавања, он мора садржати реч политика, односно мора се ослањати на античке изразе *politicos* (оно што се тиче државе) или *politica*.

Од свих поменутих израза најбоље је, по мишљењу Љубомира Тадића, користити као најпрецизнији и најподеснији назив наука о политици (што је он потврдио и насловом своје чувене књиге на тему те науке) или пак назив политикологија, који је иначе скован у Холандији. Међутим, због њихове уобичајености и распрострањености, није неприлично користити ни неке друге од побројаних назива, ако ништа друго, а оно бар зато што су одавно стекли право равноправне, ако не и чешће употребе.

Некадашња велика, не само Тадићева дилема о исправности или неисправности коришћења термина „политичка социологија“ за науку о политици (Тадић 1996: 11, 47, 61, 63, 65, 67) у целини је временом разрешена тако што је политичка социологија постала посебна дисциплина, са специфичним предметом, у оквиру политикологије.

Мада Љубомир Тадић не посвећује значајнији посебан рад, па чак ни поглавље неке од својих студија разграничењу политичких и других друштвених наука, он је то разграничење извршио разматрајући га као питање у бројним текстовима, а понајвише у књизи *Наука о политици*.

Будући да је друштво целина састављена од релативно самосталних области, њега изучавају и науке које му се посвећују као целини, али и науке које изучавају његове посебне сфере, сматра Тадић. Испреплетеност и умреженост тих сфера налаже интердисциплинарни приступ изучавања већине друштвених феномена. Међутим, како степен повезаности разних области друштва није исти, не постоји ни потреба за једнаком сарадњом између друштвених наука. Тако и политикологија има развијенији однос са оним наукама чија су предметна подручја повезана са политиком.

Најпре треба имати у виду да је наука о политици настала, као и многе друштвене науке, у оквиру филозофије, што Љубомир Тадић често и наглашава у корист науке о политици. Попут ожиљка од пупчане врпце, науку о политици прати сен филозофије као предела њеног рођења. Она и данас има и чува своју везу са филозофијом преко политичке теорије (Тадић 1996: 50–51, 78, 122). Захваљујући тој вези, наука о политици има моћну филозофску основу на којој се надграђују њена теорија и методологија.

Упућеност политичких и правних наука једних на друге произилази, како наводи Тадић, из изразитог суживота права и политике у друштвеној реалности (Тадић 1996: 115, 409412). Правним прописима и одлукама стварају се све политичке институције, уређују њихови методи и садржај рада и прописују њихове надлежности. То ствара илузију о томе да право господари политиком. Међутим, потпуно супротно томе, право није ништа друго до израз воље владајућих. Политика је та која господари правом, а не обрнуто. Све правне норме нису ништа друго него мисао и воља

света политике, преточене у закон и друге облике правних израза политичке надмоћи као неслободе. Цео политички механизам је усмерен на стварање и одржање таквог правног система који омогућава опстанак владајућих на власти и спровођење њихових хтења и идеја. Политика ствара право да би оно каналисало друштвене токове према њеној жељи тако што са прихваћеним уставом, законима и прописима грађани не само да прихватају одређени систем вредности већ и њихове активности бивају усмерене потпуно у складу са тим и другим правним актима чије извршење обезбеђује сила државе.

Постоји и директна веза између количине политичке и економске моћи као њене најважније основе. И појединцу и држави њихова економска моћ профилира крајње домете политичке моћи. Управо зато су највеће политичке силе уједно и државе најјачих привреда. Иако се све политичке појаве ипак не могу везивати за економску сферу, повезаност између економије и политике, а тиме и наука које их проучавају, јесте судбинска. Све што се догађа у политици утиче на економију, и обрнуто, све економске промене, поготово оне бурне, мењају садржаје и методе политике (Тадић 1996: 432, 544, 583, 603–606).

Посебну пажњу међу друштвеним наукама које инклинирају науци о политици Љубомир Тадић поклања антропологији, тачније политичкој антропологији као дисциплини која је једини „начин сазнања политичког егзотизма“ (Тадић 1996: 76–77), а која има такве сазнајне потенцијале да би, штавише, могла да постане „истинска упоредна наука о влади“ (Тадић 1996: 77). Међутим, бављење политичком антропологијом захтева веома широко, енциклопедијско образовање из више области, стрпљење и таленат, као и способност имања широког сагледавања друштвене перспективе, те је одиста тешко бити у тој области.

Такође, однос политичких и војних наука, психологије, социологије, историјских и других наука показује, већ по Тадићевим бројним опаскама и коментарима, да наука о политици заузима врло важно место у спектру друштвених наука.

Из анализе Тадићевог дела да се закључити да је за њега наука о политици уједно и систем и процес сложеног, развојног, систематског, организованог и циљног људског сазнања (*еџисџеме*) о политичкој, као важној сфери друштвене

стварности. Битан део сваке науке је пак њена теорија (*theoria*), која нас води ка спознаји. Реч теорија на старогрчком изворно значи посматрање, али не било какво, већ ради спознаје истинитог и суштинског. Сазнање нам је, каже Тадић, потребно ради *ἰστρομενε ἰσοσσοјеθεῖ* (Тадић 1996: 48) у циљу досезања слободе. Зато истинском политичком делању мора да „претходи теорија која је истоветна са рационалном анализом ситуације и односа снага у борби“ (Тадић 1996: 11), јер је политика увек макар и претпостављена борба, колико је и интеграција.

Унутрашњи принцип напретка у теорији је самопревазилажење. Непрекидно продубљивање сазнања је иманентно човековој природи. Човек среће ради тежи знању како би извршио најбољи избор између различитих могућности (Тадић 1996: 48) и потом остварио по себе најоптималнију промену, али срећа припада роду бескрајног – *apeiron*. Теорија човеку омогућује да се стално примиче недостижном циљу коначног и потпуног укупног сазнања. И кад теорија касније од посматрања израсте у темељ науке и поприми значење чистог, научног знања, заснованог на проверљивим хипотезама, суштина ствари се неће много променити. Свако ново сазнање отвара просторе нечег још недостигнутог. Људи не сазнају довољно никада ни сами себе, а себи су најближи. Тадић подсећа на то да „иако је Аристотел политику сматрао највишом науком, тиме није мислио да је она највиша у чисто сазнајном смислу“ (Тадић 1996: 48).

Као подухват приближавања Богу преко спознаје и знања, ма колико била уздигнута, теорија је људска активност и, као таква, и несавршена и недовршива. Тадић указује у том погледу на Хобса и његову теорију, која је између осталог претпостављала и могућност стварања таквих политичких институција које механички савршено функционишу попут сата (Тадић 1996: 48). Осим тога, свака велика, а нарочито у политичкој пракси широко примењена политичка теорија увек је имала и своја застрањења и мрачне стазе, које повремено нису водиле добру и унапређењу живота, а понајмање срећи. Тиме је теорија губила своје кључно својство и упадала у обичност посматрања. На латинском постоји тачан израз за то – *curiositas*. Он је у почетку значио бригу и похвално старање (*cura*), да би временом постао ознака за радозналост само на нивоу пуке жудње за новим, а не и за знањем.



Кад наука у доба Њутна постане истраживање засновано на контемплацији, теорија ће се опет преобликовати у човековог водича кроз бескрај знања.

Љубомир Тадић напомиње у разним својим списима да је не само у нас још увек често поистовећивање теорије политике и политичке филозофије. Већ на основу различитости њиховог истраживачког прилаза може се уочити да је реч о две различите, иако наоко више него сличне научне дисциплине, сматра он. Док се теорија политике заснива као теорија прво на чињеницама, а тек онда и на хипотезама, политичка филозофија почива на моралним, религијским и метафизичким вредностима које се налазе ван политичке реалности. Док су чињенице којима барата теоретичар политике независне од његове воље, филозоф политике изражава своје веровање и убеђење. Циљ филозофије политике је откриће начина како треба односи међу људима тако да се уреде да се оствари апсолутно могуће добро људске заједнице. Теорија политике се не задржава само на открићу како јесте, већ утврђује и како ће бити и, коначно, она не предлаже само како треба, већ изналази и како могу да се најбоље уреде односи у политичкој заједници. И поред несумњиве блискости и узајамне прожетости ове две дисциплине, била би, као и увек, грешка придавати својство филозофије теорији, што значи и теорији политике, закључује Тадић.

У стварању теорије, пре свега на плану креације теоријских поставки, машта и фантазија играју важну улогу јер својом снагом замишљања нечег још невиђеног и недоживљеног омогућују „осветљавање (*phaos*) ствари и света“ (Тадић 1996: 31). „Инвенција почива на нашој уобразиљи“ (Тадић 1996: 31), каже Тадић. Тек кад се изврши провера хипотеза, односно путем дедукције се изведу њихове извесне последице, више пута организују научни експерименти и посматрања, чији се поновљиви резултати слажу са последицама, хипотеза том вишеструко успелом провером постаје закон, а теорија постаје научно потврђена. Тек тада све што је машта и фантазија губи право на опстанак у оквиру теорије. Иако се у „замишљању налази упориште сваког стваралачког становишта – да се оно што још није учини могућим“ (Тадић 1996: 32), уколико се након критичке провере елементи фантазије не уклоне из било којих разлога (а нарочито оних идеолошке природе) из оквира једне

теорије, њој прети опште одбацивање услед поистовећивања елемената фантазије и недоказивих хипотеза са целокупном теоријом, што се, рецимо, својевремено догодило са утопистичким теоријама и што се и сада увелико догађа са марксистичком.

Док непотврђена теоријска поставка бива и остаје означена као хипотеза, она која је више пута проверена и потврђена назива се законом и постаје конструкт теорије. „Теорије“, закључује Тадић, „настају спајањем више закона у један комплексан израз“ (Тадић 1996: 93). Научна теорија је она која је научно заснована, аргументована и систематизирана и, као таква, доказује се теоријским разлозима и оним емпиријским чињеницама на чијој анализи се може заснивати и којима се може и проверавати.

О политичкој сфери као предмету политикологије научна теорија констатује и артикулише аксиоме, теореме и полазишта, формулише основне претпоставке о изворима и основама политике као појаве, о њеној структури, функцијама, односима и везама, класификује их и типологизира, открива и формулише правилности и законитости, објашњава их и доказује, односно оповргава. Тиме се исказује однос теорије и предмета науке. Такође, постоји и нужна повезаност и условљеност теорије и метода науке.

„Критичка функција политичке теорије и науке о политици (политикологије)“, тесно је, по Тадићевом увиду, „повезана са принципјелним становиштем о историјском карактеру или природи социјално-политичких феномена и установа“ (Тадић 1996: 83). То значи да се појаве не посматрају као трајно дате и потпуно обликоване већ као нешто што се креће и мења. Рецимо, „критичка политичка теорија и наука, с једне стране, објашњавају порекло и карактер политичке власти, а, с друге стране, указују на њену пролазност и друштвено-историјску условљеност“ (Тадић 1996: 83), тј. за одређене носиоце власти у одређеном друштву и времену. Насупрот критичкој, стоји апологетска политичка теорија, која је, у ствари, интеграционистичка теорија и „оруђе политичких моћи заинтересованих за одржавање статуса, тј. оруђе конзервативне политичке интеграције“ (Тадић 1996: 83). Такође и свака арканска политичка теорија стоји, по Тадићевим речима, „насупротив

либерално-демократској теорији и пракси у политици“ (Тадић 1996: 485). Уопште, ауторитарне теорије полазе од „фундаменталног песимистичког става о перманентној незрелости (непунолетству) Човека да управља собом и својим пословима“ (Тадић 1996: 617).

Као теорија науке, политичка теорија се увек делом односи на предмет, а делом на метод науке. Право на назив политичка теорија има свака теорија која представља бар хипотетички научни покушај објашњења било које политичке појаве, као и неке групе политичких појава и законитости политичке сфере. Различито поимање политике и политичког доводи до вишезначности термина политичка теорија. Свака теорија која је систем смислених исказа, сазнања и претпоставки о политичкој сфери друштвене стварности или неком њеном делу може се по свом предмету сматрати научном политичком теоријом. Ипак, према схватању Љубомира Тадића, „политичка теорија треба да се, поред историје политичких идеја, истина све више потиснутих у позадину, бави актуелним политичким идејама и идеологијама, а *їонајвише їроблематїиком (односа) демократије и їоїшалиїаризма* [подвукао Д. С.]“ (Тадић 1996: 65). Њена сазнајна улога се остварује кроз научно сазнање, објашњење и предвиђање политичких појава. Круцијална функција политичке теорије се огледа у увећању теоријске димензије самосвести, систематичности и истинитости у сфери политике, које су јој неопходне за њен уман и циљно усмерен стратешки развој.

У оквиру науке о политици могу постојати и постоје различите теорије, које настоје да објасне једну или више политичких појава. Различитост политичких теорија је условљена и тиме што њихови садржаји нису и не могу ни бити сасвим исти у различитим, као ни у наоко веома сродним срединама. Тако, Липсет добро запажа да се америчка политичка мисао више бави слободом, за разлику од европске, која се више бави једнакошћу. Учени Љубомир Тадић анализира велики број посебних теорија које се сматрају политичким: анархистичку, антиоталистичку, апологетску, политичку теорију, арканску, ауторитарне, буржоаске, догматске, идеологизоване политичке теорије, историјско-дијалектичку, ирационалистичку теорију друштва, конзервативне теорије елите, критичку политичку теорију, либералне теорије елите, марксистичке теорије,

механицистичку теорију организације, неолибералну теорију, рационалистичку теорију друштва, расистичку теорију елите, револуционарну и ревизионистичку, технократску теорију елите и многе друге (Тадић 1996).

Укупан Тадићев теоријски ангажман на плану изучавања и доприноса науци о политици неминовно отвара и питање о томе да ли се може тврдити да је Љубомир Тадић створио сопствену политичку теорију, односно да ли његово свеукупно политиколошко теоријско прегнуће представља довољан квалитативни и оригиналан новум у форми доприноса науци о политици да би могао бити означен као својеврсна „Тадићева политичка теорија“, а не тек као Тадићева политичка мисао. Ако би одговор био позитиван, то би налагало даље утврђивање да ли је реч о генералној или о посебној политичкој теорији посвећеној некој политичкој појави или процесу или пак о теорији политике. (У оној мери у којој је политичка наука – као и свака наука – теорија, теорија политике је метатеорија, односно теорија теорије.)

Ваља подсетити на то да је, с обзиром на неминовност укључивања у опште и посебно свег новог, а не само претходног сазнања, као и с обзиром на разноврсност потреба политике, разумљиво то што не постоји јединствена општа политичка теорија већ својеврсни теоријски плурализам на том плану. Притом, нека теорија може бити општија од других, па скоро и општеприхваћена као таква (Симеуновић 2009: 33).

Оно што у некој средини теорију политике чини генералном теоријом, како се уосталом она најчешће и означава у америчкој и западноевропској политикологији, јесте то што она настоји да са разумљивог нивоа апстрактности објасни све политичке појаве, да омогући истраживање и утврђивање свих релевантних чињеница везаних за политичке појаве, као и свих законитости које владају у оној сфери друштвене стварности коју сматрамо политичком сфером. Тај свеобухватан, целовит прилаз предмету науке о политици јесте управо прво својство Тадићеве теорије политике.

Друго својство Тадићеве политичке теорије је савременост. Свет политичких теорија се јасно дели на оне које припадају историји и на оне које имају статус савремених.

Данас се сматра за почетничку грешку оно што су доскора радили многи, а нарочито нормативисти, који су, будући да

„теорију политике виде као практичну филозофију“, све историјски важне политичке мислиоце трпали међу савременике. Међутим, тачно је да не постоји некаква, не само чврста већ ни трајна, граница између историје политичких идеја и теорије политике као савремене и опште политичке теорије. Услед феномена реитерације, који се од свих друштвених сфера најчешће појављује у политичкој сфери, многе политичке теорије које су биле одбачене као преживеле или превазиђене, ако не у целини, а оно бар делимично, јављају се као савремено употребљиве у домену емпиријског истраживања. Разлог више на неинсистирању на трајном смештању неке теорије у историјску ризницу политичких идеја је у чињеници да је научни инструментариј провере хипотеза, а тиме и теорија, све савршенији, те да један од доказа напретка на том плану представља управо и налаз да је један број хипотеза и теорија услед несавршености метода провере њихове тачности и употребљивости неправедно оцењиван као преживео. Ако се томе додају још и неретки идеолошки мотиви за такве оцене, онда је јасно да, иако се нека граница између историје и савремености мора повући, оштрина те границе више важи за теорију у целини него за њене делове.

Уосталом, Тадићева општа политичка теорија је савремена и зато што је великим делом била утемељавана не само на идејном новуму већ и на кумулацији свега онога доброга у теорији што је издржало захтеве политичке садашњице. Тако долазимо и до трећег битног својства Тадићеве теорије политике, а то је постојање вредности за савремену наставу и за савремена истраживања.

Тадићева теорија политике је теорија савремене применљивости, теорија која кореспондира с актуелном политичком стварношћу, између осталог и као концептуални образац политичког делања. Она је макрополитичка теорија, која се од осталих политичких теорија одваја по степену општости, довољној савременој профилираности и поузданој употребљивости за нека савремена емпиријска истраживања, али у великој мери за наставу у оквиру више политиколошких дисциплина.

Као научна дисциплина, општа савремена теорија политике јавља се или у свом потпуном „чистом облику“ као *теорија ђолиџике* или пак прилагођена служби пропедеутичке

функције науке о политици као *увод у ђолиџичку џеорију*. Тадићева књига *Наука о ђолиџици*, која данас представља класично политиколошко дело, изванредна је комбинација уџбеника, студије и мале политичке енциклопедије и, као таква, може бити литература и за предмет Теорија политике, као и за његову пропедеутичку варијанту у форми Увода у политику. Савремена употребљивост ове књиге заснована је на вредности Тадићеве опште политичке теорије као савремене и још и те како валидне у форми путоказа аналитичко-емпиријских, колико и идиографски заснованих истраживања. Њена трајна вредност јесте у њеном неапологетском приступу, у богатству и прецизности исказа, а највећа од свих њених вредности је то што је по својој суштини један од значајних темеља наше нове науке о политици постављене као науке ослобођења.

И четврто, најважније својство Тадићеве теоријске политичке мисли, а које је притом више чини авангардним него систематизованом теоријом, јесте њен велики еманципаторни набој, а тиме и потенцијал. „Еманципаторски интерес“, каже Љубомир Тадић, следећи ону мисаоноослободилачку интенцију, која се, по његовом виђењу, протеже „од Канта до Маркса“, а данас можемо рећи и до Хабермаса, најтешње је повезан са „интересом за пунолетство“ (Тадић 1996: 105), схваћеном као зрелост друштва или бар зрелост носилаца еманципације. Своје сазревање и право на учешће у томе наука о политици ће, по Тадићевом поимању, једино моћи потврдити узиђивањем теорије демократије у своје темеље, и то такве теорије „која, поштујући најбоља остварења политичког либерализма, тежи преко његових граница и ограничења ка слободарском и егалитарном социјализму“ (Тадић 1996: 105). Тиме је Тадићева општа политичка теорија нашла и свој посебан теоријски израз.

## ЛИТЕРАТУРА

Манхајм, Карл, *Идеологија и уџивојца*, Нолит, Београд, 1968.

Симеуновић, Драган, *Увод у џолиџичку џеорију*, Институт за политичке студије, Београд, 2009.

Тадић, Љубомир, *Наука о џолиџици*, Рад, Београд, 1988; друго, допуњено издање, БИГЗ, Београд, 1996.

Almond, Gabriel A., *Political science: the history of the discipline. A new handbook of political science*, eds. Robert E. Goodin, Hans-Dieter Klingemann, Oxford University Press, New York, 1996.

Aristotel, *Ustav atenski*, Izdavački zavod Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti, Zagreb, 1948.

Aron, Reymond, *L'Opium des intellectuales*, Caiman Levy, Paris, 1955.

Habermas, Jürgen, *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“*, Suhrkamp, Frankfurt, 1968.

Von Beyme, Klaus, *Suvremene političke teorije*, Stvarnost, Zagreb, 1977.

Von Kempster, Jürgen, *Wissenschaft von der Politik – soznsagen*, Merkur, Keln, Berlin, 1966.

Dragan Simeunović

## CONTRIBUTION OF LJUBOMIR TADIĆ TO POLITICAL SCIENCE

---

### Summary

This paper strives to objectively illuminate, by using content analysis, comparative-historical and hermeneutical method, contributions of Ljubomir Tadić, not only to the new, critically conceived profiling of our political science, but also to its contextual foundations as modern and realist “critical science in confrontation with different and opposite understandings of this science”.

His explanation of political science as an old science, definition of its subject and research methods, and indication, based on argumentation, that it is continually evolving and that its relations with other sciences stem from that evolution, are a great contribution to, not only Serbian, political science.

As a political thinker, Ljubomir Tadić was critical thinker of freedom. Only in that context the totality of his efforts to construe political science as “theory of emancipation, not new metaphysics of enslavement”, which simultaneously rejects “an ode to freedom from the standpoint of any privileged classes and dangerous one-sided teaching that sees the end of

human enslavement in contemporary civilization only in the liberation from material poverty.”

In his works he established general and still modern theory of politics, useful for propaedeutic teaching and contemporary ideographic but also empirical research. When evaluating Tadić’s contribution to establishment and philosophical and theoretical empowerment of our political science, which is significant both nationally and internationally, it is very important to note that he never, even in times of the advancement of powerful new political and theoretical trends, changed his basic Marxist and libertine views nor methods of approach to political problems, which were mainly expressed in his capital work “Political science”, as well as in a series of other works. That kind of consistency not only allows for objective assessment of Tadić’s contribution to political science but can at the same time be a strong incentive to other researchers in the field of political thought to persevere in following the paths they have freely chosen, and not those decided by others.

**Keywords:** Ljubomir Tadić, political science, subject of political science, methods of political science, development of political-scientific thought, political theory, critical science, emancipation.



ЈОВИЦА ТРКУЉА  
Универзитет у Београду  
Правни факултет

---

## Запажања о науци о политици и јавном деловању Љубомира Тадића<sup>1</sup>

---

Рад је конципиран као прилог разумевању научно-филозофског дела и јавног деловања Љубомира Тадића. Аутор прво разматра основне идеје Тадићеве политичке филозофије, сумиране у науци о политици. Као мислилац слободе, Тадић је у својој анализи модерне политичке филозофије показао да њега политика у смислу система занима само као поредак слободе (*ordo libertatis*). Његово схватање политике је карактеристично по томе што представља покушај модерне синтезе идеала слободе и правде са једнакошћу, по успостављању континуитета између античке политичке филозофије, ренесансног хуманистичког идеала људског живота, просветитељства и марксистичке идеје еманципације. После тога, аутор критички преиспитује Тадићев јавни ангажман и политичко деловање. Циљ анализе јесте да се укаже на неке чворне тачке у његовом стваралачком опусу и јавном деловању.

**Кључне речи:** Љубомир Тадић, слобода, ауторитаризам, демократија, политичка филозофија, поредак и слобода, наука о политици, критички интелектуалац.

У овом раду прво се разматрају основне идеје Тадићеве политичке филозофије и његов допринос науци о политици. Потом се критички преиспитује његов јавни ангажман и политичко деловање. На крају се указује на резултате које је остварио у својим политиколошким радовима и у јавном деловању.

### 1. Наука о политици као теорија ослобођења

Љубомир Тадић се афирмисао као мислилац слободе, као аналитичар дубинских конкретно-историјских процеса и

---

<sup>1</sup> Рад је резултат истраживања у оквиру пројекта *Идентичитетски преображај Србије*, који се реализује на Правном факултету Универзитета у Београду уз подршку Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

њихове теоријско-филозофске артикулације. Његови текстови из политичке филозофије и политикологије спадају у сам врх у нашој филозофији и науци. Објективну оцену Тадићевог филозофског опуса и доприноса науци о политици настојаћемо да прикажемо кроз његову критику ауторитаризма и политичке алијенације, и на тој критици засновану критичку науку о политици.

### 1.1. Критика ауторитаризма и политичке алијенације

Основна мисао којом је прожето целокупно Тадићево стваралаштво јесте мисао о слободи. Он је живео и јавно делао у неколико држава које нису биле демократске већ ауторитарне. Њему зато није било тешко да закључи да је ауторитарни социјализам успостављен након Октобарске револуције 1917. године, и у низу комунистичких земаља после Другог светског рата – флагрантни случај колективне неслободе, односно случај велике обмане и илузије радничке класе. Стога је он подвргао беспштедној критици и ауторитарни социјализам и капитализам као друштва алијенације и доминације.

Своју критику отуђења у модерном друштву и основне идеје политичке филозофије Тадић је градио на идејама Карла Маркса и критичког марксизма (Розе Луксембург, Ђерђа Лукача, Карла Корша), посебно на традицији Франкфуртске школе и критичке теорије друштва. Реч је о оној традицији коју су утемељили Хоркхајмер и Адорно, а Фром, Маркузе и Хабермас градили, насупрот лењинистичко-стаљинистичкој концепцији. Поред њих, на Тадића је посебно утицао и Ернст Блох својом књигом *Природно право и људско досвојанство* и кључна мисао у њој: „Прво што овде треба учинити, јести – усправно стајати.”<sup>2</sup>

Ови аутори су Маркову филозофску мисао разумевали и развијали на претпоставкама слободе и демократије, еманципације и дезалијенације. Тој традицији припада и Љубомир Тадић. Поред тога, на његово разумевање феномена политике

<sup>2</sup> У једном интервјуу Тадић је рекао: „Та људска ортопедија, тако да кажем, давно ме је, још пре тридесет година понела. Осетио сам да у тој мисли могу да пронађем ослонац за који човек треба да се држи, посебно човек које се бави интелектуалном делатношћу” (Тадић 2010 :275).

и политичког утицали су и други, чак и антимарксистички правци. Њему су биле блиске и идеје и концепти Келзенове феноменолошке теорије права, социологије Макса Вебера и Фројдове психоанализе (Тадић 2010: 260).

Оцењујући са тих теоријско-филозофских позиција реал-социјалистичка друштва са становишта слободе, Тадић је закључио да она представљају корак назад у односу на тековине капиталистичког (грађанског) друштва. Јер, капиталистички поредак друштвених односа садржи дијалектику две противречне логике: логику капитала (алијенације) и логику демократије (еманципације). У првој се сумирају миленијумски резултати алијенације класног друштва и доминације, у другој резултати ослободилачких, еманципаторских покрета за слободу и људско достојанство. У тој логици демократије садржана је основа слободе и еманципације и на њој је могуће градити хумано друштво слободних људи. Иако прогресивнији од ауторитарног социјализма, капитализам садржи суштинско ограничење слободе (логику капитала) – „еманциповано робство“ (Маркс). Маркс је у својим *Економско-филозофским рукописима* и *Капиталу* дао критику капиталистичког начина производње. Реч је о филозофски утемељеној критици политичке економије и из ње изведеној политичкој теорији (теорији и стратегији ослобођења, односно револуције).

Полазећи од ових теоријско-методолошких премиса, Тадић је подвргао разорној критици савремена капиталистичка и реалсоцијалистичка друштва, као отуђена друштва ограничене слободе и неслободе. Његово дело је, по угледу на Маркса, филозофски утемељена критика неслободе (алијенације) капитализма и ауторитарног социјализма и из ње изведена филозофија политике као теорија ослобођења (еманципације).

На тај начин Тадић је на трагу Маркса и критичке теорије друштва показао да се човек у модерном друштву јавља као објекат двоструког утицаја: експлоатације као економског и доминације као политичког поробљавања. Зато су његова људска аутономија и политичке слободе битно ограничене, а личност поцепана. Он је приморан да води двоструки живот, живот *homo duplexa*. Док је изван јавног живота, он се јавља као егоистични појединац (*homo privatus*), а чим се појави на позорници јавног живота, он постаје апстрактни грађанин (*homo*

*politicus*). Јавно, политичко, показује се као сфера алијенације, као подручје у коме над људима владају моћне силе, недоступне њиховој контроли. У условима примата политичког (свемоћне државе, политичке власти, партије), човек бива потиснут у други план, инструментализован и деградиран. Он постаје пуки отисак, глина коју обликује насртљива моћ политичке власти и нови Левијатан (Тадић 2006: 94).

За Тадића је, дакле, битан услов разумевања политике и права – истраживање и схватање њиховог еманципаторског карактера. Потцењивање еманципаторског карактера права имало је бројне негативне реперкусије, нарочито, у марксизму и схватању социјализма. Уважавање еманципаторских интереса у спознаји политике и права омогућило је Тадићу да се упусти у разрачунавање, на једној страни, с правним позитивизмом и нормативизмом и, на другој страни, да укаже на супстанцијални значај револуционарног природног права, као и на значај велике тековине грађанског света – субјективних јавних права.<sup>3</sup>

Стога су у праву они истраживачи који сматрају да је Тадић, с ових теоријско-методолошких полазишта, отворио нове перспективе у разумевању политике и политичког. Његов филозофски пројект може се разумети као велико оспоравање, у савременој политичкој науци, уобичајеног сужавања политике на професионалну делатност званичника и нормално функционисање политичког система. Такво схватање и таква пракса политике воде, према Тадићевом мишљењу, радикалном редуccionизму политичког поља и актуелној деполитизацији грађана и доминацији партијске или државне бирократије у друштву (Инђић 2006: 713; Тадић 1982).

## 1.2. Критичка наука о полицији

1. Познаваоци Тадићевог дела с правом истичу да је он као мислилац демократије и слободе анализи модерне политичке филозофије приступио из сасвим особене перспективе.

<sup>3</sup> Напоменимо да је Тадић ове своје идеје заступао и тестирао на бројним стручним скуповима, укључујући и међународне. Наиме, учествовао је на Конгресу политичких наука у Женеви 1963, на научним симпозијумима у Бостону 1970, Ређо Емилији 1972. и Милану 1977. године.

Наиме, у својим разматрањима великих филозофских система Тадић показује да њега политика у смислу система занима само као поредак слободе (*ordo libertatis*), који он, у хегеловском смислу, схвата као стално разобличавање свих облика поробљавања и зависности с обзиром на идеале доброг људског живота у складу са начелима људског достојанства и умне људске заједнице.

У том контексту размотрићемо допринос Љубомира Тадића развоју науке о политици у савременој Србији. Феноменом политике и питањем теорије и филозофије политике он је био заокупљен практично током целе своје научне каријере, почевши од докторске тезе о Хансу Келзену, па до његових последњих радова. Ипак, његове најзначајније политичке идеје о политици садржане су пре свега у књигама *Поредак и слобода* (1967) и *Наука о ђолиџици* (1988).<sup>4</sup>

Књига *Поредак и слобода. Прилоџ криџици ђолиџичке свесџи* садрџи петнаест Тадићевих раније објављених чланака и прилога (Тадић 1967). Аутор нас уводи у расправу првим, носећим текстом „Политика као пракса и као техника: о односу политичке филозофије и политичке науке“. У њему он настоџи да осветли узроке који су довели модерну политичку филозофију у дубоку кризу. Наиме, већина радова који се појављују у савременој политикологији су тек пука дескрипција политичких феномена, који остају на нивоу појавног. Уместо темељних, целовитих дела карактеристичних за политичку филозофију, трџиште је преплављено прагматичним приручницима за политичаре и властодршце, који имају првенствено прагматичну, неретко и манипулативну улогу. „И док се класична политичка филозофија односила према политици са становишта ума, модерна политичка наука односи се према политици са становишта разума (у Хегеловом смислу речи). У таквом развџтку политике и политичке мисли, огледа се процес растакања

<sup>4</sup> Овде треба имати у виду да је овим књигама претходила Тадићева расправа *Предметџ ђравних наука* (1966џ), у којој се анализирају идеје Ернста Блоха и Макса Вебера, аутора с којима је делио и филозофска и професионална уверења. Реч је о књизи која представља почетак деидеологизације не само марксистичке правне већ и политичке теорије.

идеје антике и просветитељства у постреволуционарној буржоаској епоси“ (Тадић 1967: 44).

Узроке ове кризе политичке филозофије Тадић тражи у историјским противречјима нововековног друштва и мишљења, у алијенацији и подвојености савременог човека, који је постао распопућен на приватног човека (*homo privatus*) и грађанина (*homo politicus*). У вртлогу тих противречности модерног друштва нестала је политичка филозофија, а на површину је испливала модерна политичка наука. Она се у свом офанзивном наступу грана на бројне дисциплине и осваја универзитете широм Европе и света. Овој експанзији науке о политици значајно је допринео позитивизам, који такође постаје преовлађујући дискурс у савременој филозофији, социологији, праву и правној науци. Разуме се, све то погодује својеврсној „инвазији“ и „колонизацији“ савремених поредака на личност појединца и претварању политичке науке у слушкињу политике, у идеологију као лажну, искривљену свест.

Данило Баста у свом приказу ове Тадићеве књиге и његове инспиративне критике политичке науке иде корак даље и у сагласју са Тадићем тврди: „Могли бисмо утврдити да је она, будући да за свој предмет има отуђени свет политичког реалитета, чак и под условом да га верно репродукује, нужно облик лажне и искривљене свести онога што је Маркс пејоративно назвао ‘идеологијом’. Она може да буде *шачна*, али не и *истиниша* (у Хегеловом контексту разликовања ових појмова)“ (Баста 2004: 12).

У текстовима који следе после ове уводне расправе, Тадић (1967) варира овај критички дискурс у одељцима: „Пролетаријат и бирократија“ (105–139), „Јавно мњење у савременом друштву: ка критичкој анализи модерних политичких појмова“ (231–265), „Социјализам и уставни поредак“ (280–305) и „Ослобођење рада или ослобођење радничке класе“ (306–314).

Једно од питања којим се Тадић посебно бавио на страницама ове књиге јесте право. Он је под утицајем Блоха дошао до закључка да је највиши принцип права одбрана људског достојанства. Све остало је само рационална „телеологија искоришћавања људи“. У том контексту Тадић је овде тематизовао проблем којим ће се систематски бавити наредних

деценија у својим главним делима. Реч је о односу силе и права, права и политике, државе и права. Сила без права је тиранска, а право без правде је „варварија“ преобучена у закон. Стога се право не сме редуковати на закон. Касније у својим радовима о легитимитету и владавини права Тадић ће закључити: сила даје праву обавезну снагу, а право даје таквој сили легитимност, јер је свака сила која није заснована на праву илеgitимна.

Лајтмотив у књизи *Порегак и слобода* је ауторово инсистирање на унутрашњој вези између поретка и индивидуалне слободе, што је изражено ставом о томе да нема слободе без поретка. Тиме је Тадић оспорио апсолутизацију и идеологизацију индивидуалних слобода које доводе до успостављања тираније најјачих и одлучно „одбацио концепције ‘поретка слободе’ у којем се индивидуална права инструментализују и жртвују у име виших циљева или државног разлога“ (Дивјак 2012: 19). У том контексту, аутор је отворио и покренуо расправу о низу проблема у времену када су оне представљале јерес. Његов закључак је да се друштвени поредак у којем би у потпуности била афирмисана људска слобода може реализовати само у поретку слободе: „То је управо моја главна тема и основна водећа мисао *Порешка и слободе*. Ја сам присталица поретка, али не сваког поретка, већ поретка слободе“ (наведено према Инђић 2012: 86).

Упркос врлинама, ова књига пати од одређених слабости. Пре свега, упадљива је разлика у погледу форме и садржине, карактера и домашаја прилога, као и њихова очигледна тематска разноликост. Будући да су настали различитим поводима, више у облику нацрта и теоријских скица него разрађених и довршених студија – ови Тадићеви текстови не представљају развијену и конзистентну целину већ спој разноврсних елемената. Они на себи носе све белеге времена у којем су настали.

Без обзира на ове слабости, аутор је добро поступио када је своје текстове објавио на једноме месту као лични печат времена, сведочанство о свом ангажману, ставовима, погледима и проценама. Поред ауторове самосвојности, њих држи на окупу и основна тема, која се варира у целој књизи: везе између поретка и слободе.



2. Љубомир Тадић је посебно, истраживачки, продубљено и целовито трагао за одговорима на кључна питања политичке филозофије и политичке науке у својим предавањима, која је држао на Филозофском факултету Универзитета у Београду у току једне деценије, од 1965. до 1975. године. Као резултат тих предавања настала је књига *Наука о ђолиџици*, у којој је на прегледан и јасан начин понудио одговор на та питања и дао у развијеном облику својеврсну *критичку науку о ђолиџици*.

Књига је објављена 1988. године и доживела је три издања.<sup>5</sup> У протекле три деценије она је извршила огроман утицај на формирање бројних генерација филозофа, социолога, правника, политиколога. У оно време била је то неоспорно књига која је у Србији и некадашњој заједничкој држави у области политикологије поставила квалитетне и чврсте теоријске темеље, као што је то био случај и са његовом књигом *Филозофија ђрава* за теорију и филозофију права.

И после више од тридесет година та констатација опстаје. У књизи *Наука о ђолиџици* дошла је до израза Тадићева критика, с једне стране, ауторитаризма и правног позитивизма и, с друге стране, одбрана демократије и људског достојанства. Заснивајући свој критички однос према тада доминантним теоријским парадигмама, он је у овој књизи понудио својеврсни пледоаје за: 1) теоријски и методолошки плурализам у савременој политикологији, 2) еманципацију науке о политици од владајуће идеологије и 3) заснивање науке о политици као теорије ослобођења.

Тадићева намера је била да „јасно изрази начела и одреди појмове и проблеме једне критичке науке о политици“. У оптици његове анализе у четири дела и шеснаест поглавља књиге нашла су се круцијална питања и категорије филозофије и науке о политици: античко и модерно схватање политике, моћ и политичка власт, политичке институције (држава и њени облици) и организације (партије и интересне групе), елита и

<sup>5</sup> Љубомир Тадић, *Наука о ђолиџици*, Рад, Београд, 1988, 437 стр. Друго, допуњено издање ове књиге објавио је Београдски издавачко-графички завод (БИГЗ), Београд, 1996, 667 стр. Најзад, Завод за уџбенике и Службени гласник су у оквиру Изабраних дела Љубомира Тадића објавили треће издање *Науке о ђолиџици*, Београд, 2007, 660 стр.

маса, бирократија и технократија, ауторитет и ауторитарност, легалност и легитимност, нација и национализам, однос револуције и поретка, улога интелигенције, интелектуалци и власт, јавно мњење и јавност, савремене политичке идеологије (либерализам, конзервативизам, тоталитаризам, социјализам и анархизам).

Иако је књига замишљена као уџбеник за студенте, она је својом садржином далеко превазишла уџбенички проседе и представља студију из филозофије политике и политикологије. У њој су се нашли кључни феномени и проблеми који спадају у политичку сферу друштва у најширем смислу речи: појмови, категорије и принципи, институције, актери, теорије, религије, политичке комуникације, медији, идеологије итд. У њиховој обради Тадић се креће с лакоћом, користећи своју широку ерудицију и таленат да своје идеје изрази на јасан и елегантан начин. У обради поменутих кључних појмова, категорија и принципа, он је настојао да им да сасвим другачију интерпретацију од оних које су тада превађавале у нашој официјелној теорији и пракси, односно од оних које су у нашој теорији и пракси биле спровођене.

Квалитет филозофске анализе, ширина погледа, обавештеност и висок теоријски ниво који је Тадић демонстрирао у обради ових политиколошких појмова и феномена представљају највише домете у југословенској и српској науци о политици. Стога се књига *Наука о ђолиџици*, с пуним правом, може оценити као капитално дело из области политикологије. У њој се, први пут на нашим просторима, политички феномен анализира у оквиру интердисциплинарног (интегралног) приступа, синтетишући његова три аспекта – филозофски, политички и правни. О квалитету ове књиге сведоче и бројни прикази који су објављени у стручним часописима (Куљић 1989: 190–192; Аврамовић 1988: 155–155; Симеуновић 1996: 310–312).

На другој страни, књига има и одређених методолошких и педагошких слабости. Она није задовољила строге стандарде универзитетског уџбеника или приручника. У њу су унети поједини радови настали мимо наставног програма и предавања. Поједини делови књиге су више филозофско-теоријски трактати него приручно штиво за почетнике, који тек улазе у проблеме науке и филозофије политике и настоје да савладају

основне лекције. Најзад, у њој се нису нашла питања и упутства важна за самостални рад студената и сл.

У новим издањима књиге *Наука о ђолиџици* Тадић се није потрудио да отклони њене слабости, да је преради, прилагоди захтевима и стандардима универзитетског уџбеника. Уместо тога она је остала концепцијски неизмењена – ни уџбеник ни монографија. Међутим, он је потребу за уџбеником, који би садржао основне појмове науке о политици и у том смислу одговорио на захтеве студената, настојао да задовољи објављивањем речника политичких и политиколошких појмова. Ту намеру је остварио публикавањем *Полиџиколошкој лексикона* (Тадић 1966а), који је, захваљујући његовој изузетној ерудицији и добром познавању језика умногоме надоместио слабости књиге *Наука о ђолиџици*.

Посматране као целина, *Наука о ђолиџици* и *Полиџиколошки лексикон* јесу две драгоцене књиге и представљају солидну основу за студиј и изучавање политике и политичке филозофије. У току протеклих деценија оне су биле незаобилазно штиво за студенте друштвених и хуманистичких наука. Штавише, оне су извршиле својеврсну едукативно-просветитељску мисију. Те мељитост обраде различитих аспеката политике, као и начин њихове презентације, представљала је узор другим ауторима који су се „прихватили посла“ излагања грађе која је садржана у овим Тадићевим књигама.

3. Овим двама књигама и другим радовима из политико-логије и политичке филозофије, Тадић се афирмисао као врхунски научник и педагог, раскошног талента и ерудиције, с постојаним моралним квалитетима, привржен слободи и истини. За њега *наука о ђолиџици је џеорија ослобођења, а не нова меџафизика ђоробљавања*. Отуда се мора одбацити како ода слободи са становишта привилегованих класа, тако и погубно једнострано учење које у ослобођењу од материјалне беде види крај поробљености човека у савременој цивилизацији. Тадић је остао доследан „у порицању политике као вештине (технике) владања, као знања о технологији власти, које је примерено сваком ауторитарном, апсолутистичком поимању *arsanum dominacionis* или арканске, тајне праксе владања“ (Инђић 2008: 713–714).

Тадићев допринос науци о политици у Србији може се сумирати у следећих седам теза.

- 1) Љубомир Тадић је развио једну особену критичку науку о политици, која је у књигама *Поредак и слобода* и *Наука о ѿолиѿици* изложена као увод у изучавање политике као историјске и друштвене појаве.
- 2) Критичка наука о политици темељи се на његовом схватању филозофије права и политике као теоријске и практичне дисциплине у Аристотеловом смислу науке о људским стварима.
- 3) Тадић је на трагу античких мислилаца прихватио политику као делатни практични живот у заједници, у којој делатно живети значи трагати за оним што је опште добро.
- 4) У заснивању науке о политици Тадић је направио синтезу значајних теоријско-методолошких домета античке и нововековне теорије политике.
- 5) Тадић је у најбољој традицији, од Аристотела до Хегела и Маркса, испољио тежњу да се избегне било каква апсолутизација и догматизам, да буде отворен према изазовима и противречјима савременог друштва.
- 6) Дефинишући политику као историјску и друштвену појаву и критички излажући резултате савремене науке о политици у њеним различитим варијантама, он је допринео да политикологија избегне погубне замке било којег редуccionизма, посебно сужавања политике на професионалну делатност званичника и на механизме функционисања политичког система.
- 7) Он је, инспирисан Марксовим и либералним идејама, настојао да своју критичку науку о политици конципира као еманципаторску, ослободилачку, да у њој афирмише веру у ум и достојанство човека и у могућност поретка слободе.

У целини посматрано, Тадићево схватање политике је карактеристично по томе што представља покушај модерне синтезе идеала слободе и правде са једнакошћу, по успостављању континуитета између: 1) класичне античке филозофије

полиса као заједнице слободних грађана, 2) ренесансног хуманистичког идеала људског живота, 3) просветитељског захтева да се слободно користимо умом и 4) марксистичке идеје еманципације. На тај начин Тадић је настојао да Кантов категорички императив о људском достојанству допуни Марксовим категоричким императивом о рушењу свих односа у којима је човек експлоатисано и отуђено биће.

Захваљујући свему томе и посебно својим капиталним књигама из политичке филозофије и политикологије, Тадић стаје уз бок наших корифеја из ових области, као што су: Слободан Јовановић, Ђорђе Тасић, Радомир Лукић, Михаило Марковић, Михаило Ђурић и Најдан Пашић.

## 2. Јавни ангажман Љубомира Тадића

1. Љубомир Тадић је од ране младости до краја живота био борац за слободу и основна људска права. Учествовао је у НОБ-у у борби против фашизма и за ослобођење југословенских народа од окупатора. Након рата био је активан у покрету југословенске левице. Учествовао је у радним акцијама, обнови и изградњи земље. Пред њим је била блистава партијско-политичка каријера. Међутим, он је окренуо леђа политици и посветио се студију филозофије и универзитетској каријери, али није престао да се занима за политику и да јавно делује.

У својим јавним наступима, расправама и на стручним скуповима Тадић је афирмисао критичке револуционарно-хуманистичке и еманципаторске идеје Карла Маркса и тзв. стваралачког марксизма, који се у Југославији и свету формирао насупрот догматском, дијаматовском и официјелном марксизму. Битна карактеристика тог приступа и нека врста његовог интелектуалног креда била ја Марксова идеја критике свега постојећег, које се држао од ране младости. Крајем педесетих година прошлог века, у листу *Омлагина* (орган Народне омладине Југославије), на питање: „Шта је битно у марксизму?“, Тадић је одговорио: „Критика свега постојећег“ (не само критика капитализма, буржоазије) већ и стања у коме са налазимо па и самог себе“ (Тадић 1994: 62–63). Дакле, довео је у питање поларизацију на апсолутно добро и зло.

Наглашавајући Маркову синтагму о „безобзирној критици свега постојећег“, Тадић је већ тада дошао у мисаони сукоб са свим идеологијама које су служиле оправдању власти. Јер, „та врста теоријских апстракција је била разорна по један крхак, фрагилан систем, који је имао ужасне слабости, упркос свом поносу да је нешто сасвим ново и никад невиђено у светској историји. Постепено је долазило до неизбежног сукоба, који се повећавао из дана у дан“ (Тадић 1994: 63). Он цитира Хегела, који на једном месту каже: „Када се апстракција у стварности оствари, онда се стварност разара!“ (Тадић 1994: 63).

Средином шездесетих година Љубомир Тадић дошао је у отворени сукоб са официјелном влашћу и идеологијом. У почетку је то било његовим критичким наступима на стручним скуповима југословенских научника и филозофа (Блед, Скопље 1962, Врњачка Бања 1964. и на скуповима „Маркс и савременост“ 1963–1965, Корчуланска летња школа 1963–1974) и у текстовима које је објављивао у часописима *Прејег*, *Praxis* и *Филозофија*.

Противречја југословенског друштва, на која је у својим текстовима указивао Љубомир Тадић, кулминирала су у пролеће 1968. године. Маја 1968. Париз је био преплављен масовним студентским демонстрацијама, иза којих је стајао отпор младих и левичарских кругова Вијетнамском рату и америчком империјализму. Убрзо се тај талас студентског бунта појавио у другачијем друштвено-политичком контексту у Београду и другим универзитетским центрима Југославије. Овај студентски покрет је био у основи левичарскоеманципаторског карактера. Његова основна парола је била „Самоуправљање да – али од дна до врха“ и она је изражавала радикалне социјалистичко-самоуправне и егалитарне захтеве, критику капитализма, посебно отуђења, експлоатације, тржишта, либерализма и сл.

Праксисовци и група професора Филозофског факултета нису непосредно изазвали студентски протест, иако су својим текстовима и јавним наступима средином шездесетих година активно доприносили ширењу идеја које ће резултирати тим покретом. Када је протест почетком јуна еруптивном снагом избио, они су му се безрезервно прикључили и умешно интонирали и усмеравали га. Значајну улогу у томе су имали Михаило Марковић, Љубомир Тадић, Светозар Стојановић, Миладин Животић, Драгољуб Мићуновић и други праксисовци. Под

њиховим утицајем београдски студентски протест је имао врло одређен и експлицитно формулисан левичарски програм. Није случајно што је баш Љубомир Тадић, тадашњи универзитет назвао „Црвени универзитет Карл Маркс“ (Marković 2011: 13).<sup>6</sup>

Студентски протест је у великој мери довео у питање легитимитет политичке елите, која је ауторитарно владала и контролисала све области привредног, политичког и културног живота у земљи. Политичко руководство је било озбиљно угрожено, али је Јосип Броз као искусни технолог власти већто амортизовао студентски бунт.

После тога је следила репресија према инспираторима и организаторима студентских демонстрација. На удару те репресије нашли су се и праксисовци са београдског Филозофског факултета и међу њима Љубомир Тадић. Већ јула 1968. године они су избачени из Савеза комуниста Југославије. Будући да то није хтела да обави партијска организација Филозофског факултета, одлуку о искључењу су донели виши форуми (Универзитетски комитет и Градски комитет СК). Разлог за овакав обрачун са групом професора са Филозофског факултета везан је за чињеницу да власт није могла да истрпи критику монопола Савеза комуниста, привредне реформе из 1965. године и нарочито Титове неприкосновене власти. Видели смо да је Тадић био један од најоштријих и најдоследнијих критичара тог монопола и култа харизмарха. Штавише, у време неприкосновене владавине Јосипа Броза Тита и идолатрије његове личности, он је критиковао стварање његовог култа и отворио питање његове доживотне несмењивости.

Тако је окончана партијска каријера Љубомира Тадића, некада једног од најперспективнијих чланова КПЈ, односно СКЈ. Уместо да оствари сјајну партијско-политичку каријеру, Тадић се нашао у позицији дисидента и отпадника.

<sup>6</sup> Драгољуб Мићуновић је у дискусији на научном скупу „Филозофија кризе и отпора: мисао и дело Љубимира Тадића“ изнео податак о томе да је Љубомир Тадић предложио да се Универзитет у Београду назове Универзитет „Карл Маркс“ и да се на тај начин демонстранти 1) одупру идеолошкој дисквалификацији да су против марксизма и самоуправљања, 2) да се становништву Југославије пошаље јасна порука о идејној оријентацији наставника и студената у Београду и 3) да плакат на згради Филозофског факултета буде брана од све чешћих нартаја полиције на студенте и професоре.

2. У то време увелико је утиран пут за Тадићево удаљавање са Филозофског факултета Универзитета у Београду. То није ишло лако јер је Тадић стекао велики углед у земљи и иностранству. Од 1969. године, када је изабран за редовног професора Филозофског факултета Универзитета у Београду, био је један од најпознатијих и најцењенијих професора овог универзитета.

Као професор и предавач, Тадић је био веома цењен и омиљен међу колегама и студентима. Његова предавања и јавни наступи на стручним скуповима и трибинама били су увек добро припремљени а красио их је богат и прецизан језик и стил изражавања. Тадић се убраја у најбоље предаваче и беседнике друге половине XX века на Универзитету у Београду. Студенти су увек високо вредновали Тадићев рад као наставника и он је међу њима уживао високу репутацију својим достојанственим наступом и коректношћу. Један од Тадићевих студената истиче да је „следећи свесно и скрупулозно гранични Сократов пример као свој животни став, Тадић био професор-мудрац, који је увек имао много поштовалаца и сабеседника и кога је бројна публика радо слушала [...] Дакле, по опсегу радозналости и тематске разноврсности, био је на Сократовом трагу. Но, за разлику од древне грчке филозофске иконе, чудака Сократа, који није оставио потомству ниједну записану реч, већ су његово мудровање у најбољем смислу речи записивали његови ученици [попут Ксенофана и Платона – Ј. Т.] и саговорници (софисти), Тадић се приклонио пракси писане речи: написао је толико књига и чланака колико многи универзитетски професори нису ни прочитали“ (Ускоковић 2012: 141).

Љубомир Тадић је спадао у ред наших најплоднијих писаца. Објавио је више десетина студија и монографија, на стотине чланака, расправа и прилога у домаћим и иностраним часописима и зборницима. Он се већ седамдесетих година афирмисао као писац изванредних дела, која су објављивана у великим tiraжима и била прихватана од стручне, али и шире публике. То се односи на две књиге – које се сматрају његовим најбољим студијама – *Поредак и слобода. Прилози кривичној теорији* (1967) и *Традиција и револуција* (1972). После тога појавиле су се белешке са његових предавања *Социологија теорије и права* (1974) и збирка огледа *Право, природа и историја* (1975).



Научни и стручни квалитети професора Тадића били су већ тада препознати и изван граница Југославије. Као гостујући професор, предавао је на универзитетима у Падерборну, Констанцу и Гисену (Савезна Република Немачка) школске 1976/77. и 1981/82. године. Касније је држао наставу и на универзитетима у Мексику и Паризу.

Без обзира на све оштрију репресију режима, Тадић је почетком седамдесетих година интензивирао своје активности како на теоријском, тако и на друштвеном плану. Он је своја идејнотеоријска становишта настојао да потврди непосредним друштвеним ангажманом. У то време је био председник Српског филозофског друштва, главни и одговорни уредник часописа *Филозофија*, сарадник часописа *Гледишта*, *Praxis International*, *Полићичка мисао* и др.

На свим овим местима, заједно са својим колегама са Филозофског факултета у Београду, он је доследно критиковао отуђену партијску и државну власт у Србији и Југославији. Није се истицао само озбиљним научним радом и бритком теоријском критиком тадашњег друштвеног поретка, већ је својим смелим личним држањем и грађанском храброшћу умео да се и највећим партијским и државним ауторитетима тога времена одлучно супротстави.

Пошто државна власт није успела да на законом предвиђени начин примора надлежне органе Филозофског факултета у Београду (гласовима представника друштвене заједнице у Савету Факултета) да удаље професора Тадића и још седморо његових колега са Филозофског факултета Универзитета у Београду (што је одлучено у врху Савеза комуниста Југославије), то је учињено на бруталан, нелегитиман начин, посебном одлуком Скупштине Републике Србије 1975. године. Тиме је настављена пракса комунистичке власти у Србији да одстрањује најугледније професоре са Универзитета у Београду, започета одмах по окончању рата (ту судбину доживели су тада такви великани као што су били професори Слободан Јовановић, Веселин Чајкановић, Михаило Ђурић и др.).

Ипак, Љубомир Тадић је имао срећу да заједно са још седморо колега удаљених са Одељења за филозофију и социологију Филозофског факултета у Београду 1975. године настави да ради у Центру за филозофију и друштвену теорију

Института друштвених наука Универзитета у Београду.<sup>7</sup> Биле су то најплодније године у његовом стваралачком раду.

Као резултат рада на пројектима овог центра од 1980. до 1992. године настало је више студија Љубомира Тадића, које су објављене у великим тиражима и стекле популарност у широј јавност. Прво се појавила студија *Дијалектика илеитимности и леитимности власи у социјализму. О контролираним између анархофедерализма и марксизма* (1980). Потом је угледни загревачки издавач „Напријед“ у својој едицији „Енциклопедија филозофских дисциплина“ објавио Тадићеву капиталну књигу *Филозофија права*, која ће доживети још два издања.<sup>8</sup> Наредних година ће се појавити још пет његових књига: *Да ли је национализам наша судбина?* (1986), *Ауторитет и осјоравање* (1987), *Наука о пољотици* (1988), *Јавност и демократија* (1990) и *О великосрпском хегемонизму* (1992).

Признање за научни и филозофски допринос уопште, као и за напоре у конституисању низа академских и научних дисциплина у Србији, одато је Љубомиру Тадићу и тиме што је 12. децембра 1985. године изабран за дописног члана Српске академије наука и уметности, а за редовног члана девет година касније. Приступну беседу „О позиву интелектуалца – једно гледиште“, одржао је 31. маја 1995. године (Тадић 1998: 119–128). Након тога, до краја живота активно је учествовао у раду низа одбора Српске академије наука и уметности, пре свега у Одбору за филозофију и друштвену теорију. Био је члан Етнографског одбора до 2001. године, затим члан Научног већа Балканолошког института, Међуодељенског одбора за проучавање положаја српских мањина у другим земљама и националних мањина у Србији, Комисије САНУ за задужбине и др.

3. Од студентских демонстрација 1968. до 1990. године Љубомир Тадић је имао истакнуту улогу у дисидентском

<sup>7</sup> Тадић је тек 1980. године изабран за научног саветника у Центру за филозофију и друштвену теорију у Београду, који је касније преименован у Институт за филозофију и друштвену теорију.

<sup>8</sup> Прво издање, 1983, 246 стр. Друго, допуњено издање објавио је Завод за уџбенике и наставна средства у Београду, 1996, 279 стр. Треће издање *Филозофије права* објавили су Завод за уџбенике и Службени гласник у првој књизи Изабраних дела Љубомира Тадића, 2007, 520 стр.

покрету у Србији и Југославији. Учествовао је у бројним протестима против ауторитарног режима и борио се за слободу мисли, говора и удруживања.

Био је један од оснивача и члан Одбора за одбрану слободе мисли и изражавања, који је основан 1984. године с циљем да се бори против репресије комунистичког режима у тадашњој Југославији. Тадић не само да је учествовао у његовим бројним акцијама него је и, захваљујући свом богатом знању, идејно-теоријски образлагао њихове захтеве.

Тадић је први у нас понудио теоријски утемељену критику деликта мишљења. То је учинио прво у тексту Саопштења Филозофског друштва Србије против суђења Михаилу Ђурићу, а које је објављено под насловом „Cogitationis pecto roenam patitur“ у часопису *Филозофија* (Тадић 1972). Он сматра да, за разлику од вербалног деликта (кривичног дела против части и угледа), деликт мишљења је одговорност за саму мисао која тек настаје или је настала, без обзира на то да ли је јавно изречена или није. Њиме се криминализује само мишљење, лични став, свест о нечему чак и када није објављена. Код деликта мишљења нема кривичног дела, нити умишљаја, нема намере да се оно почини. Зато се деликт мишљења не сме криминализовати. Зато су антички филозофи и римски правници истакли начело: „Cogitationis pecto roenam patitur“ („Мишљење не подноси кажњавање“). Насупрот овом начелу, у кривичном праву од времена римског принципата до апсолутне монархије, позната је установа *crimen laese maiestatis*, која је штитила цара/краља и његове доглавнике, а пука вербална „повреда величанства“, па чак и сама помисао на увреду, окрутно је прогањана, остављајући оптуженог на милост и немилост власти, тј. без икаквих могућности заштите или правних гаранција у кривичном процесу. Институт *crimen laese maiestatis* напуштен је у нововековном друштву у правним државама које се базирају на владавини права.

Тоталитарни политички режими у нововековном друштву од XVII до XX века почивали су на суђењу људском мишљењу. Запамћени су репресивни закони француских влада из деведесетих година XVIII века, који су остали познати као „злочиначки закони“ („Les lois scelerates“), затим „Закони

против социјалиста“ („Sozialistengesetz“) у Немачкој 1878. године, нацифашистички закони тридесетих година XX века у Немачкој, стаљинистички кривични закони у СССР-у, који су преузимани и примењивани у ФНРЈ.

Репресија је у свим тим случајевима била усмерена против слободе мисли и изражавања, са основном намером да дискредитује „превратничке идеје“ као обичан злочин, који треба искоренити из друштвеног живота. Захваљујући либералним идејама, конституционализацији политичке власти и владавини права, постепено је сазрела свест о томе да се идеје не могу анулирати репресалијама и застрашивањем.

Модерна демократска правна држава се разликује од аутократије и деспотизма по томе што признаје разлике у мишљењу и што њихово јавно изражавање не кажњава. После Другог светског рата, у већини демократских земаља прихваћено је начело да *delit d'opinion* – деликт мишљења не може бити гоњен као други деликти (Тадић 1972).

Полазећи од ових ставова, Тадић је био један од најодлучнијих и најдоследнијих бораца против деликта мишљења. Радећи у Одбора за одбрану слободе мисли и изражавања, он се ангажовао у бројним протестима и против деликта мишљења. Потписао је петиције за одбрану Војислава Шешелја, Алије Изетбеговића, Доброслава Параге, Гојка Ђога и других који су прогоњени због тзв. вербалног деликта (*Одбор за одбрану* 2009: 518).

Тадић је покренуо иницијативу за критичко преиспитивање улоге Јосипа Броза Тита. Критиковао је „конфедералистички карактер Устава из 1974, који изражава тенденцију распада Југославије“ и који је „у југословенско друштво унео неправду по којој је Србија била дискриминисана у односу на остале републике“ (Тадић 2000).

Средином осамдесетих година Тадић је подржавао бројне протесте и акције обесправљених и прогоњених широм Југославије. Посебно је подржавао штрајкове радника и протесте Срба и Црногораца на Косову. Учествовао је 1988. године у оснивању Друштва српско-јеврејског пријатељства и наредних деценија био његов председник.

У то време, пишући критички о „метаморфозама правне државе“, Тадић се међу првима код нас и најдоследније

залагао за правну државу. Прво, истицао је да правна држава треба да буде у духу немачке традиције овог појма (*der Rechtsstaat*), насупрот полицијској држави и настојању да се привреда еманципује од политичке контроле и узурпације. Други његов захтев је био да дође до поделе власти на законодавну, судску и извршну. И треће на чему је инсистирао било је да мора бити обуздана свака врста политичке самовоље. Дакле, то је правна држава, она правна држава у којој право представља критериј који контролише ширење, необуздано ширење политике у све домене људске делатности, поготово у духовни живот (Тадић 1991: 5–14).

4. Крајем осамдесетих година XX века Тадић се политички ангажовао за увођење вишепартијског система у Србији и Југославији. Децембра 1989. године учествовао је у оснивању Демократске странке и имао важну улогу у формулисању њене стратегије и програма. Демократска странка је конципирана као странка грађанског центра, која сматра да власт треба да буде у парламенту као средишњој институцији, у рукама представника народа. Судство мора бити независно, економија ван утицаја политике, а држава мора гарантовати личну и имовинску сигурност грађана. Она тражи најрационалнији пут да се постигне развијено друштво и социјална правда.

У време кризе и распада СФР Југославије Тадић је у својим бројним интервјуима и јавним наступима у медијима и на стручним скуповима заступао тезу о томе да „за разарање Југославије није одговоран социјализам, него његов *бољшевички ѿривид*. Историјски је парадокс да између бољшевичког пројекта разбијања Југославије и западног пројекта којим је то разбијање остварено, постоји пуна конвергенција“ (Тадић 2000: 6).

Кључне детерминанте кризе и крвавог распада Југославије он је видео у „западном пројекту новог светског поретка“ и новим стратегијама доминације и хегемоније. Пресудну улогу у тим процесима има Америка, „једина данашња суверена држава на планети“, која „користи УН као пуко оруђе“, и Немачка, „у чијој политици постоје ресантимани из два светска рата“. Ову пресудну улогу САД у савременим светским процесима Тадић назива „Рах амерicana“. Она настаје када нема моћи која

обуздава моћ, овог пута у међународним односима. „И овде важи Монтескјеово упозорење: 'Lepouvoig arrete le pouvoig'. Америчка демократија, која се у унутрашњим односима најдоследније држала овог принципа, напустила га је у међународним. То се десило зато што се америчка демократија претворила у америчку империју“ (Тадић 1996).

У аргументацији ових ставова Тадић се између осталог позива на познатог геостратега Збигњева Бжежинског, идеолога тоталне америчке хегемоније у свету, а који у својој књизи *Велика шаховска табла* пише: „Овај геополитички приступ има смисао само уколико служи интересима Америке, а то ће рећи, у краћем року, одржавању њеног положаја планетарне суперсиле, а у дужем року, еволуције према институционалној мондијалној сарадњи [...] Три велика геостратегијска императива овако би се резимирала: избећи колизију међу вазалима и одржавати их у стању зависности која оправдава њихову сигурност; неговати послушност заштићених субјеката; спречавати варваре да образују офанзивне савезе“ (Тадић 2001: 310).

У јавним наступима Тадић је истицао синтагму Светозара Марковића да је српски народ постао „потиштена нација“ у Европи. Проглашавајући га за „парију“, тзв. „међународна заједница“ није применила само мере дискриминације већ, по методама и последицама, и права расистичка мерила. „О томе би се у недоглед могли наводити примери писања западне штампе и њених електронских медија. То није у супротности, већ је у пуном складу са појавом и својствима новог тоталитаризма на светској позорници. Томе сам највише пажње посветио у расправи 'Рах амерicana'. На светску сцену нови тоталитаризам наступа после војног пораза нацифашизма и 'урушавања' бољшевизма у Совјетском савезу и Иточној Европи. Његов 'image' је другачији, али по последицама опаснији јер је мање транспарентан. Његово исходиште је 'демократско' слободно тржиште, а његова идеологија су људска права, слобода медија и светост изборних процедура. Амерички лингвист Ноам Чомски га је назвао 'либерални империјализам', а подупрт је застрашујућом снагом армаде НАТО пакта, увек спремне да интервенише на свакој тачки глобуса уколико његова водећа структура закључи да су од њега наређени мир и 'људска права' угрожени. Тако је 'Нови светски поредак'

докрајчио и сам привид суверености народа и држава“ (Тадић 2000: 7).

Тадић је од 1989. до 1992. године био у оној групи угледних интелектуалаца и академика који су подржавали Слободана Милошевића као политичара који ће повратити државни интегритет Србији и равноправност српског народа у Југославији. Међутим, почетком 1992. године он је постао један од најоштријих критичара Милошевићеве политике. За разлику од руководства Демократске странке, којој је припадао, Тадић је подржавао формирању Демократског покрета Србије (ДЕПОС) – удружења опозиционих партија, удружења, синдиката и појединачна. Политички циљеви ДЕПОС-а били су: отворено оспоравање легитимитета тадашњег политичког режима, организовање масовног грађанског и демократског отпора власти, захтеви за оставку председника Србије, распуштање Народне скупштине, ослобађање медија, расписивање парламентарних избора и сл.

У то време Тадић је подржавао борбу Срба у Босни и Херцеговини и стварање Републике Српске 1992. године. Након што је Слободан Милошевић крајем 1994. године раскинуо са режимом босанских Срба и њиховим лидером Радованом Караџићем, Тадић је подржао њихово руководство. Заједно са тридесетак интелектуалаца, међу којима су били академици, писци, научни радници и други, учествовао је у формирању Сената Републике Српске и био његов члан (1997–2005). Један је од потписника Декларације за обуставу поступка против Радована Караџића пред Хашким трибуналом.

У години запамћеној по најжешћим репресалијама српске власти према домаћем становништву, 1998, Тадић је говорио о „узурпаторској власти једне породице“, коју „Америка користи да постигне своје стратешке циљеве“. Осим недемократске владавине, проблем с Милошевићем, према Тадићевом мишљењу, био је у томе што је „давао и оно што му нико није тражио“. Дејтонски споразум и споразум Милошевић–Холбрук били су, по Тадићевом схватању, „споразуми којима је режим давао бескрупулозне и беспримерне уступке“ (Тадић 2000: 431–432).

У време удаљавања Црне Горе од Србије, Тадић се 2001. године ангажовао у Одбору за одбрану једнаких права

црногорских држављана „као одговор на бруталне изазове сепаратистичког блока“. Почетком 2005. године изабран је за председника Покрета за заједничку европску државу Србију и Црну Гору, односно удружења држављана Црне Горе који живе у Србији.

По Тадићевој оцени, на крају XX и почетком XXI века, српски народ је доживео националну и државну трагедију. Поред спољашњих фактора и тзв. међународне заједнице, том „удесу српског народа допринели су својом неодговорном и кратковидом политиком српски властодршци. Њихова политичка одговорност стоји у обрнутој сразмери са њиховим великашким властољубљем и самољубљем. Утонули у аутизам и незнање, одвојени од животних потреба и интереса народа, огрезли у узурпацији и корупцији, српски властодршци се све време кризе одржавају на власти помоћу манипулације и свакојаких обмана“ (Тадић 2000: 6).

5. У својим последњим наступима у јавности Тадић је говорио о променама традиционалних функција и статуса државе и друштва у савременим процесима „мондијализације“ (глобализације). Он је посебно критиковао два основна постулата владајуће неолибералне идеологије – веру у свемоћ слободног светског тржишта и теорију ограниченог суверенитета националних држава. Први је изведен из критике концепта „социјалне државе“, а други је последица нестанка биполарне структуре светске моћи. Оба феномена, према Тадићевом мишљењу, воде глобалној владавини великих светских компанија и апсолутној доминацији једне суперсиле у светској политици. Идеолошко оправдање ових процеса формулисано је у концепту „либералне демократије“, у коме либерална традиција политичког мишљења потискује класично демократску (Тадић 2001: 307–312).

Дакле, као ни бројни други српски интелектуалци, научници и филозофи, ни Тадић није остао изван политике. Он се сврстао у немали број интелектуалаца који су ушли у политичку арену и политички су се ангажовали као лидери водећих политичких странака или интелектуални вазали политичких моћника. Улазећи у политичку арену, већина њих су сагорели као филозофи, научници и истраживачи, а потом се



компромитовали и потрошили ионако скроман кредит интелигенције у Србији.

На срећу, Љубомир Тадић се није сврстао у ред ових интелектуалних вазала и кетмана, који су издали и компромитовали свој позив. Ипак, тај политички ангажман оставио је белег у његовом делу и јавном деловању. За разлику од Михаила Ђурића и других истакнутих стваралаца из његове генерације, који су време и енергију користили да доврше и заокруже своје дело, Тадић је време и енергију нерационално трошио на партијским скуповима, политичким трибинама и конференцијама. Све чешће је напуштао терен научно-филозофског истраживања и анализа и излазио на склиски терен партијско-политичких борби и обрачуна. Многе његове политичке (пр) оцене пресудних догађаја и улоге појединих личности показале су се погрешним, а ангажмани проблематичним. Они су умногоме бацили сенку на његову сјајну универзитетску каријеру и јавну делатност.

Када посматрамо радове које је Тадић објавио у току деценија свог политичког ангажмана (1990–2008), запазићемо да су то углавном била дела која су настала пре овог периода. Изузетак су књиге настале у периоду 1992–2003: *О великосрпском национализму* (1992), *Решорика: увод у вешићину беседништва*, *У мајици кризе: интервјуи* (1968–1998), *Полемике* (2000) и *Зајонешка смрћ: смрћ као тема религије и филозофије* (2003). Реч је о радовима који су по садржини и форми испод дела насталих у ранијим периодима његовог стваралаштва.

### 3. Закључак

Текстови Љубомира Тадића из политичке филозофије и политикологије спадају у сам врх у нашој филозофији и науци. Поред гносеолошке, теоријске и педагошке вредности, они имају и морално-политичку димензију и значење. Представљају хронику отворених, непосредних и аутентичних сведочења о људској и национално-државној трагедији која је српски народ и његову државу задесила у последњим деценијама XX века, у доба ратова, сиромаштва и понижења.

Тадић се од самог почетка определио за филозофију права и политике, схватајући их, истовремено и као теоријске, и као практичне дисциплине, односно у Аристотеловом смислу – науке о људским стварима. Будући да је за њега позитивно право увек било недовољно, он се кретао од критике правног позитивизма и његове уске специјалистичке усмерености, до проблематике која је садржана у класичној и модерној реторици. У том смислу, он је често истицао да „тежи оној врсти филозофије и друштвене науке која је искована из једног метала, метала слободе. Хтео бих да то буде наглашено као моја основна инспирација и као ослонац у мом свеколиком досадашњем научном раду. Слобода је онај критеријум, односно норма према којој сам процењивао, студирао и излагао основне проблеме нашега времена и наших знања о томе времену. Дакле, тежио сам оној врсти савремености која је у филозофији дефинисана као тежња да се каже истина о свом времену“ (Тадић 2010: 272–273).

У том смислу, Тадић је својим делом и јавним деловањем афирмисао тип аутономних критичких интелектуалаца, али не оних који парадире својом независношћу, желећи да буду запажени или да побегну из метежа, него оних који могу да гледају изнутра, односно који би били унутрашње око друштва и народа, који ће дати објективну слику стања које постоји и који полазе од примата будућности над прошлошћу. Доследно се држао мисли Ноама Чомског, који сматра да интелектуалац који није спреман да издржи пресију власти када критички говори о друштву, није интелектуалац, те је боље да се тим часним послом не бави (Тадић 2010: 309). Тадић је своје животно и мисаоно искуство о улози аутономног критичког интелектуалца изложио у поменутој приступној беседи „О позиву интелектуалца – једно гледиште“ у САНУ (Тадић 1998: 119–128).

Највећи број Тадићевих политиколошких расправа настао је као осврт на актуелна друштвена, филозофска и правно-политичка питања и њихово одговарајуће разјашњење. Он се није устручавао да сведочи и да се изјашњава о догађајима у току њиховог дешавања и њиховим актерима. Прихватао се незахвалног изазова и ризика да гласно мисли, пише и говори о текућим збивањима, да изриче ставове о неизвесним актуелним друштвено-политичким процесима. При томе, његов

примарни задатак је био да промишља, с филозофске тачке гледишта, политичке и правне проблеме, који су стајали у средишту његовог интересовања.

Разуме се да његови политиколошки радови и студије нису успели да објективно и тачно, без резерве, домаше до тзв. „објективне истине“, али су заузврат веродостојно, без задршке, изразили непосредне доживљаје и његов лични став. Настали су као покушај да се у време страдања грађана Србије, у доба беспућа и безнађа, када је Србија доживела судбину периферне европске колоније, пробуди вера у то да нису порушени сви мостови који нас повезују са великим цивилизацијским тековинама мира, слободе и демократије, да још има наде за препород Србије.

У анализи противречних друштвених процеса у Србији и свету, Тадић је настојао да осветли њихове узроке и последице, али и да изрази свој стручни, морални и интелектуални став и суд, који се темељи на научним сазнањима у областима које су предмет његовог теоријског и професионалног интересовања: филозофија, право и наука о политици. При томе, он је успео да освоји аутономну позицију, да афирмише етос критичког јавног интелектуалца, да својим јавним ангажовањем допринесе унапређењу стандарда друштвеног живота у нашој средини. За њега наука и, посебно, филозофија које немају критички став нису то. Оне су тада само гола апологетика, гола идеологија.

У целини посматрано, Љубомир Тадић је пресудно утицао на развој наше политичке мисли у области политичке филозофије и науке о политици, чиме је допринео да његове студије буду не само препознатљиве већ и престижне у овој области.

## ЛИТЕРАТУРА

- Аврамовић, Зоран, „Политика између еманципације и репресије: Љубомир Тадић: Наука о политици“, *Theoria* бр. 3–4, 1988, стр. 155–158.
- Баста, Данило Н., „Нове могућности политичке филозофије“, у: Данило Н. Баста, *Мрвице са филозофске шрџезе: филозофске кришке 1967–2003*, Плато, Београд, 2004, стр. 19–16.
- Дивјак, Слободан, „Љубомир Тадић или посвећеност принципу слободе“, у: *Љубомир Тадић – мислилац слободе*, прир. Јагош Ђуретић, Илија Вујачић, Албатрос плус, Службени гласник, Београд, 2012, стр. 19–26.
- Инђић, Триво, „Љубомир Тадић – мисао у служби слободе“, у: Љубомир Тадић, *Криза и великосрпски хегемонизам*, Изабрана дела Љубомира Тадића, Т. VII, Завод за уџбенике, Службени гласник, Београд, 2008, стр. 704–720.
- Инђић, Триво, „Рецепција идеја Розе Луксембург у делу Љубомира Тадића“, у: *Љубомир Тадић – мислилац слободе*, прир. Јагош Ђуретић, Илија Вујачић, Албатрос плус, Службени гласник, Београд, 2012, стр. 49–87.
- Куљић, Тодор, „Наука о политици“, *Глегишћа* бр. 3–4, 1989, стр. 190–192.
- Marković, Mihailo, „Šta je uopšte Praxis?“, у: *Filozofija prakse*, прир. Nenad Daković, Dom omladine, Београд, 2011, стр. 11–25.
- Одбор за одбрану слободе мисли и изражавања: саопштења и групи докуменћи*, прир. Коста Чавошки, Службени гласник, Београд, 2009.
- Симеуновић, Драган, „Љубомир Тадић: Наука о политици“, *Српска ђолићичка мисао* бр. 1–4, 1996, стр. 310–312.
- Тадић, Љубомир *Политичколошки лексикон, основни ђојмови науке о ђолићици*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 1966а, 246 стр.
- Тадић, Љубомир, *Предмет ђравних наука*, Институт друштвених наука, Београд, 1966б, 72 стр.
- Тадић, Љубомир, *Поредак и слобода: ђрилој крићици ђолићичке свесћи*, Култура, Београд, 1967, 399 стр.
- Тадић, Љубомир, „Cogitationis nemo roenam patitur“. Саопштење Филозофског друштва Србије, *Филозофија* бр. 2, 1972, стр. 77–81.
- Тадић, Љубомир, [Разговор Љубомира Тадића са редакцијом часописа], *Theoria* бр. 3–4, 1982; Љубомир Тадић, „Истина и идеологија социјализма“, у: *Криза и великосрпски хегемонизам*, Изабрана дела Љубомира Тадића, Т. VII, Завод за уџбенике, Службени гласник, Београд, 2008, стр. 149–191.
- Тадић, Љубомир, *Филозофија ђрава*, Напријед, Загреб, 1983; друго, допуњено издање, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 1996; треће издање, Завод за уџбенике, Службени гласник, Изабрана дела Љубомира Тадића, Т. I, Београд, 2006, 520 стр.

- Тадић, Љубомир, *Наука о ђолиџици*, Рад, Београд, 1988; друго, допуњено издање БИГЗ, Београд, 1996; треће издање, Изабрана дела Љубомира Тадића, Т. IV, Завод за уџбенике, Службени гласник, Београд, 2007, 532 стр.
- Тадић, Љубомир, „Метаморфозе ‘правне државе’“, у: *Правна држава*, ур. Владан Василијевић, Институт за криминолошка и социолошка истраживања, Београд, 1991, стр. 5–14.
- Тадић, Љубомир, „Држава је услов опстанка заједнице“, у: *Творци и џумачи. Разџовори са десет џавременика*, ур. Милош Кнежевић, Дом културе „Студентски град“, Београд, 1994, стр. 55–78.
- Тадић, Љубомир, „Рах Атегисапа“, *Књижевне новине* бр. 921–922, 1–15. јануар 1996, стр. 3.
- Тадић, Љубомир, „Приступна академска беседа, одржана на свечаном скупу у САНУ, 31. маја 1995“, у: Љубомир Тадић, *Филозофија у свом времену*, Филип Вишњић, Београд, 1998, стр. 119–128.
- Тадић, Љубомир, *Филозофија у свом времену*, Филип Вишњић, Београд, 1998, 234 стр.
- Тадић, Љубомир, *У маџици кризе: инџервјуи (1968–1998)*, Чигоја штампа, Београд, 1999, стр. 444.
- Тадић, Љубомир, „Држава и друштво у процесу мондијализације“, у: *Револуција и ђоредак. О динамици ђромена у Србији*, прир. Ивана Спасић, Милан Суботић, Институт за филозофију и друштвену теорију, Београд, 2001, стр. 307–312.
- Тадић, Љубомир, „Љубомир Тадић – интервју“, у: *Погнебља духа – разџовори са мислиоцима*, прир. Милош Јевтић, Службени гласник, Београд, 2010, стр. 225–337.
- Ускоковић, Ђорђевић, „Љубомир Тадић – бунтовни педагог“, у: *Љубомир Тадић – мислилац слободе*, прир. Јагош Ђуретић, Илија Вујачић, Албатрос плус, Службени гласник, Београд, 2012, стр. 131–142.

Jovica Trkulja

## OPERATION ON POLITICS AND PUBLIC ACTIVITIES OF LJUBOMIR TADIĆ

---

### Summary

This paper deals with the contribution of prof. Ljubomir Tadić to the development of political science in contemporary Serbia. Therefore, author analyzes some of the most important ideas in the theoretical work of Ljubomir Tadić, outlined primarily in the books *Order and Freedom* and *Science of Politics*. Another object of analysis are Tadić's works on the theory of the Party, of relationship of bureaucracy and the public, of the public authority and authoritarianism, legality and legitimacy, of the revolution and order and the role of intelligence in the public life. In his works Tadić shows great erudition and high theoretical level and occupies a prominent place in Serbian political science. In these works he shows great scientific and pedagogical talent, high morality and love of freedom and truth. Phenomenon of politics and problems of the theory and philosophy of politics were the subject of prof. Tadić's interests through his life. This is most evident in his capital work *Science of Politics*. In this book Tadić expressed a critical attitude towards the dominant political theory and requires

theoretical and methodological pluralism and separation of political science from ideology.

Author shows that Tadić's understanding of political theory is based on the Aristotelian concept of politics as a science of human affairs. On the one hand, Tadić in the vein of ancient thinker understands politics as an activity, aimed at achieving the common good. On the other hand, he follows the liberalistic tradition and believes that the science of politics should strive for the liberation of man, of his dignity and the promotion of the realisation of the order of liberty.

Realising the political science as theory of liberation Tadić in his works synthesises the highest achievements of ancient and modern political philosophy. At the same time he, in Aristotelian vein, seeks to avoid any absolutisation and dogmatism. In this way he created a theory that avoids the trap of reductionism and opens itself to the challenges and contradictions of modern society. The aim of this analysis is to show the nodal points in Tadić's creative work and public activity.

**Keywords:** Ljubomir Tadić, freedom, authoritarianism democracy, political philosophy, order and freedom, political science, critical intellectual.

**VUKAŠIN PAVLOVIĆ**

Univerzitet u Beogradu

Fakultet političkih nauka

---

## Filozofske osnove političke sociologije u delu Ljubomira Tadića

---

Glavni cilj ovog rada je da objasni filozofske temelje političke sociologije u naučnom delu Ljubomira Tadića. Većina njegovih knjiga su posvećene polju političke teorije i političke sociologije. U prvom delu rada autor ovog teksta se bavi glavnim temama u tri njegove knjige: *Poredak i sloboda* (1967), *Tradicija i revolucija* (1972), *Autotitet i osporavanje* (1987). Te teme su: sloboda, demokratija i legitimnost vlasti. Drugi deo ovog rada je posvećen knjizi *Nauka o politici* (1988. godine prvo izdanje i 1996. godine drugo, izmenjeno i dopunjeno izdanje) i njenom značaju za političku sociologiju. Osnovni zaključak ovog saopštenja je da je Ljubomir Tadić jedan od naših najznačajnijih savremenih filozofa politike i najbolji predstavnik kritičke teorijske škole u savremenoj političkoj sociologiji.

**Ključne reči:** politička filozofija, teorija i sociologija, sloboda, poredak, autoritet, demokratija, legitimnost.

■ U tematski bogatom i skoro enciklopedijski širokom teorijskom stvaralaštvu akademika Ljubomira Tadića, posebnu pažnju zaslužuje njegov izuzetan doprinos utvrđivanju filozofskih osnova savremene političke sociologije i političke teorije u celini.

Profesor Ljubomir Tadić je „pravnik po obrazovanju, filozof po vokaciji“, kako ga opisuje njegov dugogodišnji bliski saradnik i kolega Trivo Inđić. Ova ocena se slobodno može dopuniti i stavom da je Ljubomir Tadić vrstan poznavalac ne samo političke filozofije nego i političke teorije i nezaobilazni autor u oblasti političke sociologije.

Po duhu i slovu Tadićevog teorijskog dela, može se zaključiti da bez oslonca na kritičku političku filozofiju nema ni kritičke političke teorije, kao ni plodne političke sociologije. Zbog toga je Ljubomir Tadić svakako jedan od naših najznačajnijih savremenih filozofa politike i predstavnik kritičke teorijske škole u savremenoj političkoj sociologiji.

Mnogi naši autori su na studiozan način pokazali kojoj je to levo orijentisanoj teorijskoj oprijentaciji unutar tadašnje svetski priznate i uvažavane jugoslovenske škole *praxis*-filozofije pripadao Ljubomir



Tadić. To je ona škola mišljenja koju odlikuje kritički stav prema kultu ličnosti i svim drugim autoritarnim oblicima vlasti, duboko antidogmatska i jasno prodemokratska politička misao i njoj odgovarajući intelektualni i politički angažman.<sup>1</sup>

U argumentaciji za opravdanost ocene o značaju teorijskog opusa akademika Tadića za našu političku sociologiju osnovnu pažnju zaslužuje njegovo delo *Nauka o politici* (prvo izdanje 1988, drugo, dopunjeno izdanje 1996), ali će se u ovom tekstu najpre ukazati na značaj njegove prethodne tri knjige za našu političku sociologiju i političku teoriju.

### Sloboda, demokratija i legitimnost vlasti

Lako se uočava da su naslovi prvih Tadićevih dela, važnih za političku sociologiju, a koja prethode knjizi *Nauka o politici*, formulisani u obliku antinomija: *Poredak i sloboda* (1967), *Tradicija i revolucija* (1972), *Autoritet i osporavanje* (1987).<sup>2</sup> To je autoru omogućilo da na teorijski produktivan način ispituje navedene suprotnosti, bitne za razumevanje odnosa društva i politike, odnosa koji predstavlja ključni predmet političke sociologije.

Zajednički filozofski tematski motivi navedene tri knjige, koje je Tadić objavio tokom dve burne decenije (1967–1987), a koje su obeležavale krizno stanje kako u tadašnjem jugoslovenskom društvu, tako i u svetu, jesu pitanja slobode, demokratije i legitimnosti vlasti. Te tri teme sačinjavaju bitan trougao političke filozofije Ljubomira Tadića, u čijem su jednom uglu pitanja slobode građana, u drugom problemi demokratije shvaćene kao oblika vladavine naroda, a u trećem uvek otvorena pitanja legitimnosti političke vlasti.

<sup>1</sup> Vidi zbornik *Ljubomir Tadić – mislilac slobode* (2012), s priložima sledećih autora: Ilije Vujačića, Slobodana Divjaka, Bogomira Đukića, Jagoša Đuretića, Triva Inđića, Dragoljuba Mićunovića, Vojislava Stanovčića, Rista Tubića, Đorđija Uskokovića, Jova Cvjetkovića, Čedomira Čupića.

<sup>2</sup> Zanimljivo je napomenuti da je knjiga *Autoritet i osporavanje* trebalo da se pojavi u Zagrebu 1971. godine, ali je to izdanje doživelo svoju zabranu još u štampariji, kako navodi Trivo Inđić u napomeni priređivača Izabranih dela Ljubomira Tadića (2007), za drugi tom. Prvo izdanje je štampano tek 1987. godine u okviru edicije „Libertas“ Izdavačke kuće „Filip Višnjić“, a „Naprijed“ iz Zagreba je bio suizdavač.

Knjiga *Poredak i sloboda* predstavljala je jednu od do tada teorijski najdubljih kritika socijalizma u nas. Njenu osnovnu ideju i motiv autor otvoreno iznosi u predgovoru rečima da politička misao prakse treba da „postane svetionik slobode, a ne slepi sluga političkog poretka“ (Tadić 1967: 9).

U našoj filozofskoj i politikološkoj akademskoj javnosti s pravom dominira ocena da je u čitavom intelektualnom angažmanu profesora Ljubomira Tadića, kako naučnom, tako i praktičnom, sadržana jedna autentična filozofija slobode, tesno povezana sa pitanjima pravde i istine (Vujačić 2012: 9) i borbe protiv autoritarnih ideologija i autoritarnih oblika političke vladavine (Čupić 2012: 162). Mada nema slobode bez poretka, jer je besporedak najteže stanje za ljudsku zajednicu, samo je poredak slobode dobar poredak. Ako su sloboda, pravda i istina osnovne vrednosti jednog dobrog političkog poretka, onda, kako piše Ljubomir Tadić, politika, etika i pravo sačinjavaju jedinstvenu celinu i ne mogu se razdvajati, a još manje međusobno suprotstavljati.

O tome da je princip slobode jedan od osnovnih motiva Tadićevih radova, svedoči svaka njegova knjiga i svaka izgovorena reč u javnim nastupima. Zato su u pravu priređivači Jagoš Đuretić i Ilija Vujačić što su zbornik posvećen 85-godišnjici života i rada akademika Tadića naslovili na pravi i najadekvatniji način: *Ljubomir Tadić – mislilac slobode* (2012).

Tadić je među prvima u našoj filozofskoj i društvenoj teoriji toga vremena u izoštroenom obliku postavio tvrdnju da *nema socijalizma bez demokratije, bez slobodne i autonomne ličnosti i demokratske javnosti*. Tadić je govorio i pisao protiv klanjanja autoritetima, kao i protiv straha i pokornosti i u najtežim vremenima. Zahtev za istinskom demokratijom je jedan od konstantnih motiva u većini njegovih spisa.

Tadićeva knjiga *Poredak i sloboda* ne samo da je najavila studentski bunt iz 1968. godine (koji je kao globalni kontrakulturni i alternativni politički fenomen kod nas imao specifična obeležja) već je i bila značajan deo teorijske i duhovne platforme kako našeg tadašnjeg studentskog pokreta, tako i šireg intelektualnog i kulturnog društvenog i političkog protesta. Proročki deluju njegove reči napisane znatno pre pojave studentskog protesta iz '68: „Revolucija i sloboda su intimno bliske: revolucija je izazivanje slobode na svetlo dana; sloboda sadrži neophodni patos i ukras revolucije, treperenje njene duše i otkucaj njenog srca. Obe su prisno povezane sa težnjama omladine, budući da je omladini kao omladini svojstveno

menjanje uslova empirijske egzistencije kao i imanentno stremljenje novome, još nepostignutome“ (Tadić 1967: 74).

Iz bogate riznice kritičkih ideja sadržanih u toj knjizi podsetiće pre svega na jednu koja ima izuzetan značaj i za današnje vreme, a odnosi se na treći ugao napred naznačenog problemskog filozofskog trougla koji povezuje navedena dela. Ljubomir Tadić piše da *svaka politička vlast mora biti legitimisana ne samo narodnom voljom nego i pred forumom kritičkog uma* (Tadić 1967: 23).

Tadićeva knjiga *Tradicija i revolucija* predstavlja u nas jednu od najtemeljitijih kritika konzervativnih političkih ideja i ideologija. Tadić ocenjuje da se konzervativizam kao ideologija rađa nakon Francuske revolucije, nastojeći da dovede u pitanje njena postignuća, kao i rezultate prosvetiteljstva, a da se iza toga krije borba između duhovne (crkvene) i svetovne vlasti oko suvereniteta (Tadić 1972: 18–36). On ubedljivo i na argumentovan način kritikuje shvatanja osnivača konzervativnih teorija i ideologija, od De Bonala i De Mestra do Berka, i zaključuje: „Ako sumnja obrazuje moderni princip saznanja racionalne nauke, onda se konzervativizam poziva na poverenje – bilo u božje otkrovenje, bilo u ontološku datost prirode, društva i ljudske suštine“ (Tadić 1972: 166). Polazeći od ovog principa, Tadić izlaže kritici ne samo svaku vrstu istoricizma i romantizma već i korpus onih ideja koje se mogu podvesti pod bilo koji oblik teokratije, sociokratije i tehnokratije u savremenoj konzervativno orijentisanoj sociologiji (Tadić 1972: 165–188). Tadić dolazi do dva važna zaključka za ovo naše vreme. Prvi je da „*oligarhija i demokratija*, prirodno ne mogu dugo živeti u koaliciji“ (Tadić 1972: 204). A drugi je da „sloboda čoveka mora biti zaštićena ne samo od *samovolje državne vlasti* nego i od *samovolje privatnih vlasnika* i njihove nezajajljive eksploatacije“ (Tadić 1972: 208).

Knjigom *Autoritet i osporavanje* Ljubomir Tadić zaokružuje svoju trilogiju o slobodi, demokratiji i legitimnosti vlasti. On najpre podseća na to da se autoritet kao teorijska i politička kategorija prvi put istorijski javlja u rimskoj republikanskoj tradiciji (Tadić 1987: 39). Kao što je Maks Horkhajmer (Max Horkheimer) pokazao, iz latinske reči *auctoritas* mogu se izvući dva značenja: jedno je dobrovoljno pristajanje uz autoritet (iz ubeđenja ili poverenja), a drugo je „autoritativno“ traženje i nametanje poslušnosti. Tadić ukazuje na to da je *auctoritas* u Rimskoj republici bilo „obavezno savetodavno pravo Senata, a značilo je više od saveta, a manje od naredbe. Bio je to savet čije se izvršenje nije moglo lako izbeći“ (Tadić 1987: 19). Dakle, autoritet i autoritarnost nisu

sinonimi, mada imaju zajednički etimološki koren. Tadić se u tom smislu poziva na Jaspersovu tvrdnju da „autoritet i sloboda postaju protivnici ukoliko se sloboda pretvori u samovolju, a autoritet u nasilje“ (Tadić 1987: 40). Iz Tadićeve analize možemo da zaključimo da, ako i postoji nešto zajedničko između liberalizma konstitucionalnog tipa i anarhizma, onda je to *antiautoritarizam*, jer su i jedna i druga koncepcija protivnici političke samovolje i apsolutističke vlasti (Tadić 1987: 26). Ipak, Tadić smatra da je filozof Fihte istinski rodonačelnik glavne antieatističke tradicije i volje za promenom sveta, jer je „njegovo učenje da je svrha svih vlada da vladu učine suvišnom“ (Tadić 1987: 27).

## Doprinos Ljubomira Tadića političkoj sociologiji

U čemu je ključni značaj Tadićevog teorijskog dela za našu političku sociologiju?

Najpre i najviše u tome što *ukazuje na važnost oslanjanja političke sociologije na političku filozofiju*. Tadić se slaže sa ocenama Rejmona Arona da je u doba moderne došlo do rastakanja političke filozofije u političku sociologiju<sup>3</sup> (Tadić 1967: 41), što je imalo za posledicu distanciranje političke sociologije od političke filozofije i dominaciju pozitivizma kako u političkoj sociologiji, tako i u političkim naukama u celini.

Otuda se čini da Aronova tvrdnja da je Aristotelova *Politika* stolicima bila i politička filozofija i politička sociologija nije u saglasnosti sa njegovim sopstvenim prethodno navedenim stavom (Aron 1997: 36), jer su društvo i država u antičkoj Heladi bili stopljeni u pojmu polisa. Niti se možemo složiti s mišljenjem nekih autora, među kojima je i naš Slobodan Jovanović, da je Makijaveli svojim delom *Vladalac* otac moderne političke nauke, pa i političke sociologije (Jovanović 1935: 150). Makijaveli je u *Vladaocu* prikazao samo jednu stranu svojih pogleda na politiku. Mnogo složeniju analizu politike i potpuniji doprinos najranijim začecima političke sociologije Makijaveli daje u svom delu *Rasprave o prvoj dekadi Tita Livija* (Pavlović 2011: 104). Takođe ne stoji ni tvrdnja Morisa Diveržea (Duverger 2001: 3), kao i savremene japanske istoričarke političkih ideja Joši Kavade (Kawade 2003: 220), da je Monteskejev *Duh zakona*

<sup>3</sup> Do istog zaključka je došao i poznati izraelski autor u oblasti političke sociologije Semjuel Ajzenštat (Eisenstadt 1971:4).

pionirsko delo političke sociologije. Na sva navedena dela može se gledati samo kao na daleke preteče političke sociologije.

Dakle, Tadić je bio u pravu kada je tvrdio: „Istorijske pretpostavke za nastanak političke sociologije stekle su se konačno posle Francuske revolucije, koja je doвршила raspadanje tradicionalnog političkog društva na državu i privatnu sferu. Ovom procesu prethodi prevrat u idejama koje je izvršilo prosvetiteljstvo i škola prirodnog prava“ (Tadić 1967: 39).

Četiri su, po mom mišljenju, osnovna stuba na kojima stoje temelji političke sociologije. Sva ta četiri stuba su se na teorijski relevantan način uobličila tokom perioda dužeg od jednog veka nakon Francuske revolucije, na koju Ljubomir Tadić s pravom gleda kao na ključnu prekretnicu. To je i stanovište mnogih drugih svetski priznatih autora u oblasti političke sociologije (Tom Botomor, Umberto Čeroni, Rejmon Aron, Samjuel Ajzenštat i dr.). Ta četiri temeljna teorijska stuba političke sociologije su: sociologija demokratije Aleksisa de Tokvila; sociologija klasnih sukoba Karla Marksa; sociologija elita i masa Gaetana Moske i Gistava le Bona; i sociologija vlasti i organizacije Maksa Vebera.

Ono na čemu opravdano insistira Tadić jeste da utvrđivanje razlike između političke filozofije i političke sociologije, kao i političkih nauka uopšte, nije i ne treba da bude primenom kriterija podele na sudove vrednosti (politička filozofija) i sudove realnosti (politička sociologija). On, dakle, smatra da sociologija uopšte, pa i politička sociologija, ne mogu biti vrednosno neutralne (Tadić 1967: 41).

Knjiga *Nauka o politici* predstavlja delo od kapitalnog značaja ne samo za političku sociologiju već i za svaki ozbiljan studij i istraživanje politike. I u ovoj, kao i u prethodnim knjigama, on podvrgava oštroj kritici otklon moderne političke nauke od političke filozofije i ocenjuje da uzmak političke filozofije ide ruku pod ruku sa usponom pozitivistički i apologetski shvaćene političke nauke.

Poznato je da je knjiga *Nauka o politici* nastala kao rezultat rada profesora Ljubomira Tadića na predmetu Sociologija politike i prava, koji se dugo predaje na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Beogradu. Mada je zbog toga ova knjiga imala udžbeničku namenu, ona po svom teorijskom sadržaju i načinu obrade pitanja o kojima raspravlja daleko nadmašuje uobičajene standarde i horizonte udžbeničke literature.

Kod nas se na prste jedne ruke mogu nabrojati knjige koje, bar po naslovu, imaju celovitu i striktno udžbeničku namenu za oblast

političke sociologije. Najstarija među njima je knjiga Slobodana Jovanovića *Primeri političke sociologije, Engleska, Francuska, Nemačka 1815–1914*, koja po autorovom određenju pripada opisnoj, a ne teorijskoj političkoj sociologiji (Jovanović 1940: 3).

Knjiga *Nauka o politici* ima vrlo jasnu strukturu, koja pokriva najvažnija problemska polja pre svega političke sociologije, kao što su: problematika moći, procesi društvenih sukoba i saradnje, političke elite i etničke zajednice, država, političke institucije i organizacije, partije i interesne grupe, javno mnjenje i javnost, političke ideologije.

#### a) *Prelazak sa stare na novu politiku*

Pre no što ukažemo na neke od Tadićevih ideja bitnih za političku sociologiju, neophodan je jedan osvrt na uvodno poglavlje o prelasku sa „stare“ na „novu“ politiku. To je tema koja predstavlja prvi korak u Tadićevom razumevanju filozofskih osnova političke sociologije.

Svoju knjigu Tadić započinje sledećom rečenicom: „Naše prvo *sređeno* znanje o politici potiče iz antičkog, *grčkog* sveta, jer je stari *rimski* svet, u neku ruku, njegova manje uspela kopija. Utoliko je politika *drevna nauka*“ (Tadić 1996: 21). To upozorenje ima i praktičnu vrednost jer je u savremenoj univerzitetskoj javnosti uvreženo mišljenje da je politička nauka mlada, pošto su prve katedre i departmani za političke nauke na modernim univerzitetima formirani tek krajem XIX i početkom XX veka.

Tadić insistira na suštinskom razlikovanju starog (antičkog) i novog (modernog) značenja politike i to obrazlaže na sledeći način. U antičkom starogrčkom svetu *politika nije bila različita od društva*, jer su i društvo i država bili stopljeni u pojmu *polisa* kao političke zajednice, koja je smatrana *opštom stvari* svih njenih građana. *Polis* je bio središte *javnog života* i *slobode*, a *agora* (trg) bilo je mesto okupljanja punoletnih muških građana. *Oikos* (domaćinstvo) bila je sfera privatnog života (biološke i ekonomske nužnosti), odvojena od javnosti, posvećena privređivanju i porodičnim obavezama. Starohelenskom pojmu *polisa* odgovarao je pojam *civitas* (građanstvo, grad) u antičkom Rimu, a umesto starogrčkog *oikos* imamo starorimski *familia* (porodica). Tadić tu upozorava na to da rimski naziv za porodicu dolazi od reči *famulus*, rob, što govori o položaju članova porodice u odnosu na svemoćnu statusnu poziciju oca porodice (*pater familias*), koji je nad njima imao pravo odlučivanja o životu i

smrti. *Agori* u starohelenskom svetu, kao mestu javnog okupljanja i većanja, odgovarao je starorimski *forum*.

Politički život (*bios politkos*) bio je *delatni, praktični* život, označavan starogrčkim terminom *praxis* u smislu delatno živeti u zajednici sa ljudima i tragati za onim što je dobro, pravedno i korisno za celu zajednicu. Kao što dobro uočava Hana Arendt, od svih ljudskih zajedničkih aktivnosti najvažnije su one dve koje konstitušu Aristotelov pojam *bios politkos*: delovanje (*praxis*) i govor (*lexis*). Hana Arendt konstatuje: „Što god ljudi čine, spoznaju i doživljavaju može imati smisla samo ako se o tome može govoriti.“ I ocenjuje: „Gde god je važnost govora u pitanju, stvari postaju političke po definiciji, jer govor je ono što čoveka čini političkim bićem“ (Arendt 1991: 9). Zato Ljubomir Tadić zaključuje da razgovor (*dijalog*) predstavlja pravi oblik političkog mišljenja i pravi način političkog opštenja (Tadić 1996: 24). Takođe se slaže sa ocenom Hane Arendt da su stari Grci smatrali da je sila nema, pa se „kao način ophođenja među ljudima nalazi ispod nivoa politike“ (Tadić 1996: 24).

Pozivajući se na Aristotela, koji je politiku svrstao u *praktičnu filozofiju* ili *filozofiju o ljudskim stvarima* i koji je politiku odredio kao *najvišu nauku*, pošto su njeni ciljevi *dobro, pravda i opšta korist*, Tadić koristi i Aristotelovu *topiku* kao umešnost problemskog dijalektičkog mišljenja i zaključivanja, kome je svojstvena argumentacija i onaj način ljudskog mišljenja koji su stari Heleni nazivali *fronezis (phronesis)*, u smislu razboritosti i praktične pameti, kojom se dolazi do istine u polju bavljenja *ljudskim stvarima*, dakle, onim o čemu može da se odlučuje nakon većanja i dijaloga. Za *topiku* kao stil praktičnog mišljenja u politici neprimeneno je apodiktičko suđenje ili demonstracija već samo razgovor (dijalog, savetovanje i većanje), dakle, dijalektički sudovi. „Gde nema dijaloga, odluka je neminovno tiranskog karaktera“ (Tadić 1996: 27).

Doba „nove“ politike započinje krajem renesanse sa Makijavelijem, koji svoja najvažnija dela piše u prvim decenijama XVI veka, a ta „nova“ politika doživljava svoje puno teorijsko utemeljenje u delu Tomasa Hobsa *Levijatan*, objavljenom 1651. godine.

Krajem pozne renesanse i kasnog feudalizma dolazi do otkrivanja novih kontinenata i pomorskih puteva, a time i do ubrzanog razvoja trgovine, čime se stvara osnova za nastanak i uspon trećeg staleža, kao glavnog nosioca ideje o nastupajućem građanskom društvu. U Francuskoj revoluciji će treći stalež odneti političku pobjedu nad apsolutnom monarhijom i definitivno uspostaviti podelu republike na građansko društvo i državu. Novi oblik podvajanja javnog i privatnog života,

odnosno političke države i građanskog društva dovešće do čišćenja politike od vrednosnih elemenata. U novom tipu politike, kako u nauci, tako i u filozofiji, „počelo je da preovlađuje uverenje da su vrlina i karakter nevažni za rešenje političkih problema [...] Potrebno je istaći da se ovom talasu čišćenja politike od *vrednosnih* elemenata suprotstavio u XVIII veku jedino Đanbatista Viko, italijanski filozof i savremenik Dekarta“ (Tadić 1996: 58).

Prema Tadićevim ocenama, nova politička nauka nastoji da izbegne raspravljanje o vrednostima i ciljevima određene političke zajednice, „napuštajući klasičnu ideju o *najboljoj* državi, kao ideju kako ljudi *treba* da žive, kao nešto *ideološko* i *nenaučno*“ (Tadić 1996: 60).

Na osnovu navedenih analiza, Tadić dolazi do zaključka da građansko društvo i njegova država, čiji je duh sadržan u *kalkulaciji*, bitno utiču na uklanjanje pitanja o ciljevima i smislu politike iz nauke o njoj, opredeljujući se za istraživanje i izračunavanje sredstava koja mogu poslužiti bilo kojim promenljivim i probitačnim ciljevima. „Politička nauka postaje učenje o merenju i odmeravanju, a ne o odlučivanju; o demonstraciji, a ne o argumentaciji“ (Tadić 1996: 60). „Samim tim preokretanjem odnosa ciljeva i sredstava, *moć* je postala ako ne jedina a ono svakako središnja i osnovna *politička vrednost*“ (Tadić 1996: 59).

### *b) Teorijske poente značajne za političku sociologiju*

Drugi deo knjige *Nauka o politici* razmatra moć (kao jednu od ključnih kategorija političke sociologije) i njene društvenopolitičke modifikacije. Iz mnoštva značajnih Tadićevih uvida u problematiku moći izdvojiću tri ideje, koje mi se čine značajnim za savremeno doba i naše vreme i politički prostor u kome živimo.

Prvo, s obzirom na jako izražene tendencije uspostavljanja autokratskih političkih poredaka, kako u našem regionu, tako i u čitavom svetu, jako otrežnjavajuće deluje Tadićeva kritika tiranskih oblika moći. On se u tome poziva i na argument Hane Arent da sila može razoriti moć, ali se ne može postaviti na njeno mesto, jer je, po njenom mišljenju, sila nepolitička pošto preseca komunikaciju i povezivanje ljudi, a time i uspostavljanje osnova moći u svakoj pori društva, kako bi to mnogo posle nje rekao Fuko. „Tiranija svugde proizvodi nemoć, budući da je sama nesposobna da stvori dovoljno moći da bi osigurala stabilnost“ (Tadić 1996: 113). Dakle, tiranija sile ima za posledicu nemoć, a ne moć. Istina, u modernom društvu, kako veli Tadić, postoji tečan



prelaz moći iz njenog amorfno oblika u uobličeno stanje, koje raspoložuje silom u okviru zakonom utvrđenog pravnog poretka. „*Institucije*, u koje spada i moderna *država*, jesu uobličena stanja moći“ (Tadić 1996: 119). Ovome možemo dodati da odgovarajućim institucijama pripadaju zakonom predviđena, precizno definisana i strogo kontrolisana ovlašćenja upotrebe sile. Zato čuvena misao Bleza Paskala, na koju nas podseća i Tadić, „Pravda bez sile je nemoćna, a sila bez pravde je tiranška“ (Paskal 1965: 141, 298), ne protivureči prethodnim stavovima.

Drugo, ako moć postoji, kao što misle Veber, Manhajm i mnogi drugi, tako što mehanizmi socijalne prinude deluju na pojedinca i mnoštvo da bi se postiglo željeno ponašanje, može se zapaziti da „pored klasičnih sredstava – zapovesti i naredbi, posednici moći se u današnje vreme služe manje upadljivim sredstvima *manipulacije* i kontrole, psihičkim pritiskom i formiranjem tzv. *javnog mnjenja*“ (Tadić 1996: 111). Te nove socijalne tehnike, kojima se služe sve velike organizacije modernog doba (država, njene institucije i političke partije, velike multinacionalne korporacije i druge moćne finansijske i ekonomske organizacije, medijski i drugi koncerni), postižu i u politici i u ideologiji i u privredi zapanjujuće rezultate, zadržavajući mogućnost da pribegavaju grubim sredstvima prinude kad god je to neizbežno ili neophodno. Mi živimo u doba optimalnih kombinacija tzv. meke i tvrde moći, postistitne koja zamagljuje tvrdnu i tešku realnost, razvijenih aparata nadzora i kontrole kojima idu na ruku nove tehnologije, istovremenog širenja ljudskih prava, ali i sužavanja mnogih davno stečenih prava i sloboda.

Treće, kao velikog pobornika ekoloških vrednosti, raduje me saznanje da Ljubomir Tadić, s pravom i u saglasnosti sa najsavremenijim ekološkim idejama i kritikama, dovodi u pitanje tezu Franca Nojmana (Neumann 1974: 69) o podeli moći na dva vida: vlast nad prirodom i vlast nad ljudima. Prvu Nojman naziva *duhovna moć* (koja počiva na saznanju zakona koji vladaju spoljašnjom prirodom) i drugu *politička moć* (koja je društvena moć usredsređena u državi i u službi vlasti nad ljudima). Tadić, istina u fusnoti, tačno primećuje: „Prema našem mišljenju, vlast nad prirodom ne da se lako odvojiti od vladavine čoveka nad čovekom. Upravo bez takve povezanosti ona bi u dosadašnjoj istoriji bila praktično neostvariva“ (Tadić 1996: 113).

Pored problematike moći Tadić posebna poglavlja posvećuje kako analiziranju društvenih sukoba (borbi), tako i procesima integracije (saradnje). Drugi deo knjige se završava raspravama o elitama i etničkim zajednicama (pleme, narod, nacija).

Treći, vrlo sadržajni deo knjige posvećen je državi i njenom nastanku, kao i povezanim pitanjima: tipovima političke vladavine, oblicima državnog uređenja, položaju vlade i uprave, ulozi političkih partija i interesnih grupa.

Četvrti, završni deo knjige *Nauka o politici* sadrži izuzetno sistematičan i sadržajno bogat prikaz savremenih političkih ideologija. Iz tog dela izdvajam neprocenjiv Tadićev doprinos između ostalog i oštroj i ubedljivoj kritici svih oblika i modela konzervativizma (kako je ranije najavio u knjizi *Tradicija i revolucija*). Pored kritike ideologije klasičnog konzervativizma, on podvrgava kritici kako konzervativni socijalizam, tako i liberalni konzervativizam. Često se kod nas, a i u našem okruženju, neopravdano ispušta iz vida Tadićeva kritika konzervativnog nacionalizma. Podsetiću na njegove reči iz knjige *Nauka o politici*: „Konzervativni nacionalizam najviše i najčešće buja posle velikih društvenih kriza, a svoje glavne protagoniste nalazi kod birokratizovanih političara i malograđanskih intelektualaca. Njima upravo nacionalizam služi kao *surogat* za demokratiju“ (Tadić 1996: 526).

## Zaključne napomene

Profesor Ljubomir Tadić je među našim savremenikima ne samo utemeljitelj naše novije filozofije prava nego i jedan od najznačajnijih obnovitelja političke filozofije u čijem su središtu ideje slobode i otpora, a čija ishodišta nalazimo kako u političkoj sociologiji, tako i u političkoj teoriji u celini.

Teorijski, istraživački i pedagoški rad i širok stvaralački opus akademika Ljubomira Tadića pokrivao je široko polje ne samo političke filozofije, socijalne i pravne teorije nego i političke teorije i političke sociologije.

Uz sve pohvale i visoko mišljenje koje imam o delu Ljubomira Tadića, smatram da bih izneverio njegova načela ako ne bih uputio i dva kritička komentara. Prvi se odnosi na nedostatak uvida u političku sociologiju masa, koja je korelat teorijama elita. To je pogotovu važno za naše političke prostore i našu političku tradiciju. Drugi komentar se odnosi na izvesne nesporazume i različita rešenja u shvatanju političke sociologije kao naučne discipline.

Veličina, ali i nerešiva težina zadatka koji je sebi postavio Ljubomir Tadić pišući knjigu *Nauka o politici* jeste dvostruka. Najpre, ona

svojim naslovom pretenduje da bude istovremeno uvod u političku nauku u celini, a svojom pak namenom to je knjiga čija je faktička funkcija sadržana u potrebi da bude temeljna podrška izučavanju oblasti koju je profesor Ljubomir Tadić predavao svojim studentima.

Lako se, međutim, može zapaziti jedna naizgled sitna promena u nazivu teorijske discipline u kojoj i sam radim. Naime, u knjizi *Poredak i sloboda* najčešće se za tu disciplinu koristi naziv politička sociologija, dok se u knjizi *Nauka o politici* upotrebljavaju često i kao sinonimi nazivi politička nauka, politička sociologija, sociologija politike, a najčešće nauka o politici.

U svetu je uobičajena konvencija da se na departmanima za sociologiji i filozofiju koristi naziv sociologija politike, a na departmanima političkih nauka naziv politička sociologija. Ovde ostavljam po strani potpuno neosnovanu praksu, koja ponegde postoji, da neki autori (uključujući povremeno i profesora Tadića) smatraju da su termini politička nauka i politička sociologija sinonimi. Politička sociologija je samo jedna od tzv. *core* disciplina, koje pripadaju jezgru politikoloških disciplina<sup>4</sup> u okviru mnogobrojnih specifičnih i pomoćnih disciplina neophodnih za izučavanje političkih nauka.

Kada je pak reč o nazivu „politička sociologija“ ili „sociologija politike“, po mom mišljenju, treba slediti već pomenutu uobičajenu praksu na vodećim univerzitetima u svetu. Sociologija politike ima za predmet političko polje (kako bi to rekao Burdije), čemu odgovara engleski termin *polity*. To je posebna sociologija, poput sociologije grada, sociologije sela, sociologije kulture i sl. Na fakultetima (ili departmanima) političkih nauka prirodni je naziv politička sociologija, čiji je glavni predmet odnos društva i politike. Sudbina modernih društava je u rukama države, a država u rukama politike i političara. Donekle razumem nastojanje profesora Tadića da svojim studentima pruži što više uvida u široko polje nauke o politici (koja uvek u praksi označava množinu političkih nauka i kada se izražava u jednini), pa otuda i razlika do koje je došlo u naslovu udžbenika i nazivu nastavne discipline kojoj je taj udžbenik namenjen.

Zbog svega toga, ako se opravdanost sadržaja ove knjige ocenjuje po nazivu, onda joj nedostaju izvesne dimenzije koje pokrivaju

<sup>4</sup> Kako preporučuju evropske asocijacije fakulteta za političke nauke, to jezgro čine: politička teorija, istorija političkih ideja, politički sistem (matične zemlje), politički sistem EU, politička sociologija, komparativna politika (uporedni politički sistemi), javna uprava i lokalna samouprava, međunarodni odnosi, spoljna politika, politička ekonomija.

mnogobrojne politikološke discipline, čiji je krug znatno širi od napred pomenutog jezgra, koje je neophodno da bi se diplome sa naših političkih studija prihvatale i priznavale u evropskom univerzitetskom prostoru.

Ako pak zanemarimo širinu naslova, onda je knjiga *Nauka o politici* u tri od četiri svoja dela i u četrnaest od svojih šesnaest glava, izvanredno štivo, koje i po sadržaju i po bogatstvu ideja izloženih na originalan način ulazi u fond nezaobilazne i izuzetno korisne literature za našu političku sociologiju.

Ljubomir Tadić je svojim naučnim delom svakako obeležio i zadužio svoje vreme. Njegova teorijska misao je istovremeno duboka i slojevita i uz to iskazana kristalno jasno, nadahnuto i podsticajno.

Na kraju ovog sažetog teksta, a zbog namene radi koje je pisan, i znatno redukovanog prikaza politikoloških dela Ljubomira Tadića, želim još jednom da istaknem značaj koji za našu savremenu političku sociologiju, kao i političku teoriju i političku misao u celini ima njegova libeterska kritika ne samo desnih ideologija nego i na njima zasnovanih autoritarnih političkih poredaka. Tadić je u većini svojih dela upozoravao na opasnost koja društvenom i političkom životu preti od konzervativne političke misli i desnih političkih orijentacija. Njegova neprestana i neumorna teorijska, intelektualna i praktična borba protiv dogmatizma, nelegalnosti, nelegitimnosti, nepravde i neslobode prožima celokupno njegovo misaono delo i čitav njegov život.

Tadićeva politička filozofija je politička filozofija slobode i pravde. A njegov konkretan angažman usmeren je na nemirenje sa rđavom stvarnošću. Politička filozofija i politička sociologija Ljubomira Tadića je, kako ocenjuje Čedomir Čupić, antiautoritarna i duboko demokratska (Čupić 2012: 162).

Sve u svemu, Tadićeva dela su bila i ostala putokaz mladim generacijama školovanim na našim univerzitetima, a mnoge njegove kulturne knjige su dale dragocen doprinos podizanju kulture kritičkog mišljenja i značajno uticale na generacije studenata društvenih i humanističkih nauka kako u Srbiji, tako i širom tadašnje Jugoslavije.

Njegovo delo proširuje granice slobode i ohrabruje nas da istrajemo u borbi protiv lažnih autoriteta i svih oblika autoritarne vlasti. Za našu savremenu političku nauku, a posebno za filozofiju politike, političku teoriju i političku sociologiju teorijski legat profesora Ljubomira Tadića je trajno vrelo inspiracije.

## LITERATURA

- Arendt, Hana, *Vita activa*, Biblioteka August Cesarec, Zagreb, 1991.
- Aristotel, *Politika*, BIGZ, Beograd, 1975.
- Aron, Remon, *Demokratija i totalitarizam*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci – Novi Sad, 1997.
- Bottomore, Tom, *Political Sociology*, Hutchinson & Co.Ltd, London, 1979.
- Čupić, Čedomir, „Liberterska kritika autoritarnih ideologija i vladavina u delu Ljubomira Tadića“, u: *Ljubomir Tadić – mislilac slobode*, prir. Jagoš, Đuretić, Ilija, Vujačić, *Ljubomir Tadić – mislilac slobode*, Albatros plus, Službeni glasnik, Beograd, 2012, str. 149–162.
- Duverger, Maurice, *Politička sociologija*, PanLiber, Osijek, Zagreb, Split, 2001.
- Eisenstadt, Shmuel Noah, *Political Sociology, A Reader*, 1971.
- Kawade, Joshie, „Montesquieu“, in: *Political Thinkers, From Socrates to the Present*, eds. David Boucher, Paul Kelly, Oxford University Press, Oxford, 2003.
- Monteskeje, *O duhu zakona*, T. I–II, Filip Višnjić, Beograd, 1989.
- Neumann, Franz, *Demokratska i autoritarna država*, Naprijed, Zagreb, 1974.
- Pavlović, Vukašin, „Teorijski identitet političke sociologije“, *Godišnjak Fakulteta političkih nauka* god. IV, br. 4, 2010, str. 9–38.
- Pavlović, Vukašin, *Država i društvo*, Čigoja štampa, Beograd, 2011.
- Pavlović, Vukašin, *Politička moć*, Zavod za udžbenike, Beograd, 2012.
- Tadić, Ljubomir, *Poredak i sloboda*, Kultura, Beograd, 1967.
- Tadić, Ljubomir, *Tradicija i revolucija*, SKZ, Beograd, 1972.
- Tadić, Ljubomir, *Autoritet i osporavanje*, Filip Višnjić, Naprijed, Beograd, Zagreb, 1987.
- Tadić, Ljubomir, *Nauka o politici*, BIGZ, Beograd, 1996 (Rad, Beograd, 1988).
- Tadić, Ljubomir, *Izabrana dela Ljubomira Tadića*, T. I–VII, Zavod za udžbenike, Službeni glasnik, Beograd, 2006–2008.
- Vujačić, Ilija, „Rehabilitacija praktičke filozofije u delu akademika Ljubomira Tadića“, u: *Ljubomir Tadić – mislilac slobode*, prir. Jagoš, Đuretić, Ilija, Vujačić, Albatros plus, Službeni glasnik, Beograd, 2012, str. 9–17.

Vukašin Pavlović

**THE PHILOSOPHICAL FOUNDATIONS OF  
POLITICAL SOCIOLOGY IN THE WORK OF  
LJUBOMIR TADIĆ**

---

**Summary**

The main goal of this paper is to explain the philosophical foundations of political sociology in the scientific work of Ljubomir Tadić. Most of his books are devoted to the field of political theory and political sociology. In the first part of the article, the author of this text deals with the main topics in his three books: *Order and Freedom* (1967), *Tradition and Revolution* (1972),

*Authority and Disputing* (1987). Those topics are: freedom, democracy and the legitimacy of power. The second part of the paper is dedicated to the book *Science of Politics* (1988 the first edition and 1996 the second revised edition) and its relevance to political sociology.

The basic conclusion of this paper is that Ljubomir Tadić is one of our most important contemporary philosophers of politics and the best representative of the critical theoretical school in contemporary political sociology.

**Keywords:** political philosophy, political theory, political sociology, freedom, order, authority, democracy, legitimacy.

**MARINKO LOLIĆ**

Institut društvenih nauka, Beograd

---

## Razmatranje odnosa vladar-filozofija u polemičkom diskursu Ljubomira Tadića i Milana Kangrge

---

U članku se analiziraju filozofski dometi kritičkog i polemičkog diskursa *praxis*-filozofije, Ljubomira Tadića i Milana Kangrge, kako u njihovim ranim filozofskim radovima, koji se bave problemima savremene političke filozofije, pre svega kritikom autoritarnih oblika vlasti i nacionalizma u epohi komunizma, tako i u postkomunističkom razdoblju, u vreme tranzicije. Autor nastoji da pokaže teorijsku relevantnost i ograničenja *praxis*-filozofije u njenoj dijagnostici i kritici autoritarnih i totalitarnih oblika političke vlasti, kao i pogubno marginalizovanje *praxis*-diskursa i razaranja filozofske kritičke kulture koje se odvija sa nastupanjem različitih oblika neoliberalne ideologije i nacionalizma na prostoru bivše Jugoslavije.

**Ključne reči:** *praxis*-filozofija, kritika, apologija, vlast, vladar, moć, nacionalizam, polemika, Kant, Fichte, Hegel, Marks, Hejdegger, Niče, Rorti.

■ Pored Izabranih dela<sup>1</sup> akademika Ljubomira Tadića, koja je u sedam tomova priredio njegov dugogodišnji saradnik Trivo Inđić, jedan od najboljih domaćih poznavalaca Tadićevog filozofskog opusa, za života ovog našeg filozofa pojavile su se još dve njegove knjige: *U matici krize: intervjui* (1968–1998)<sup>2</sup> i *Polemike* (1970–2000).

---

<sup>1</sup> Izabrana dela u sedam knjiga (2006–2008), koja je objavio Zavod za udžbenike u Beogradu i Službeni glasnik, sadrže naslove: 1) *Filozofija prava*, 2) *Poredak, autoritet, sloboda*, 3) *Tradicija, legitimnost i revolucija*, 4) *Nauka o politici*, 5) *Javnost i retorika*, 6) *Filozofija u vremenu i zagonetka smrti*, 7) *Križa i „velikosrpski hegemonizam“*.

<sup>2</sup> O tome koliko je veliku važnost Tadić pridavao svojim intervjuima za razumevanje vlastite teorijske pozicije, svedoči i ova izjava, koja predstavlja neku vrstu njegovog filozofskog i političkog testamenta: „Moja pretposlednja knjiga *U matici krize* dobrim delom izražava moje duhovne i praktičko-političke stavove i delovanja“ (Gagrlica 2001: 140). Izuzetno visoko mišljenje o teorijskom i istorijskom značaju ove knjige izneo je i književnik Dobrica Ćosić: „Ljubomir Tadić je objavio najznačajniju političku knjigu u poslednjoj deceniji srpskog 20. veka: *U matici krize*“ (Ćosić 2001: 16).



Tadićevi intervjui, sabrani u knjizi simboličnog naslova, *U matici krize*, publikovani su u književnim, naučnim i filozofskim časopisima, nedeljnicima, dnevnim listovima i omladinskoj štampi, a njihova pojava izazivala je isto tako veliku pažnju, ravnu isto tako ogromnoj tišini, koja je nastupila ne samo u najširoj već i u stručnoj i kulturnoj javnosti posle izlaska iz štampe ovih tekstova, sabranih među korice jedne knjige.<sup>3</sup>

Ništa manje zanimanje filozofske i kulturne javnosti nisu svojevremeno pobuđivale ni Tadićeve polemike, koje je naš filozof vodio sa najistaknutijim ličnostima jugoslovenske i srpske filozofske, kulturne i političke scene. Premda o intelektualnoj delatnosti jednog mislioca najbolje govore njegove knjige i rasprave, ne može se reći da nam i intervjui, pisma, dnevници, naučne i filozofske polemike ne mogu dati neka veoma važna saznanja, a ponekad i dragocena uputstva za razumevanje njihovih glavnih dela i, naročito, javne delatnosti, ili boljeg razumevanja važnih filozofskih debata, političkih i kulturnih aspekata epohe u kojoj su živeli i stvarali. Ako imamo u vidu da je pisac *Nauke o politici*, prema nekim mišljenjima, nesumnjivo bio „najcenjeniji jugoslovenski politički teoretičar“<sup>4</sup> u drugoj polovini prošlog veka, i da je sebe u vlastitom samorazumevanju smatrao angažovanim kritičkim intelektualcem (Tadić 1967: 75–84; Tadić 1967: 195–211; Tadić 1967: 970–972; Tadić 1998: 119–128), onda polemike i intervjue koje nam je ostavio moramo uzeti kao važan deo njegove celokupne filozofske i javne intelektualne delatnosti. Stoga nam se čini da je za stvaranje celovite slike o Tadićevim filozofskim shvatanjima, a napose njegovog kritičkog viđenja sopstvene uloge i smisla javnog intelektualnog angažmana, neophodno istražiti, pored autorovih polemika i intervjua, i njegove brojne javne nastupe na glavnim beogradskim (Kolarac, Dom omladine, Studentski kulturni

<sup>3</sup> „U srpskoj pomrčini, ta umna svetlost još nije primećena. [...] Žarko Čigoja je preценио srpsku pismenost: u Srbiji nema danas ni 300 politički pismenih Srba“ (Čosić 2001: 16).

<sup>4</sup> Ovu laskavu ocenu dao je Tadićev student, hrvatski filozof politike i politički analitičar Žarko Puhovski, jedan od njegovih potonjih i, uz Milana Kangrgu, možda, najžešćih kritičara sa prostora bivše Jugoslavije. Navedeno prema (Mojović 1989: 8). Sagledavajući celokupnu Tadićevu filozofsku delatnost, Dobrica Čosić, dobar poznavalac jugoslovenske i srpske intelektualne scene, ističe, da je „Ljubomir Tadić (u mom doživljaju), najznačajniji politički mislilac u svom naraštaju“ (Čosić 2001: 20). Uporedi Žunjić 2014: 448.

centar, Filozofsko društvo Srbije, Udruženje književnika Srbije, Dom kulture Studentski grad) i jugoslovenskim tribinama. Ne samo brojnost već i filozofska relevantnost tematike i zavidan filozofski nivo naučnih tribina u Beogradu svedoče o bogatom i intenzivnom intelektualnom i kulturnom životu, koji je jugoslovensku prestonicu od sredine šezdesetih do sredine osamdesetih godina prošlog veka činio jednom od najotvorenijih filozofskih i kulturnih pozornica u ovom delu Evrope. Tako bujan i intenzivan kulturni život, u kojem se filozofija prvi put u našem društvu i kulturi izborila za pravo građanstva u smislu istinske društvene relevantnosti, govori s kakvim je ogromnim entuzijazmom i kreativnom energijom stupila na javnu scenu prva posleratna generacija jugoslovenskih intelektualaca, među kojima je i grupa jugoslovenskih i srpskih filozofa, u kojoj se nalazio Ljubomir Tadić, koji je dao izuzetno važan doprinos i ostavio snažan pečat u razvoju kritičke kulture i javnih debata u našoj sredini.

U svojim intervjuima, zavisno od sagovornika i trenutka u kojem su dati, Tadić pretresa ne samo aktuelna već i ključna filozofska, politička i društvena pitanja, jugoslovenskog i srpskog društva. Naravno, da svi ovi intervjui, bez obzira na njihov istorijski značaj, nemaju jednaku teorijsku težinu i da njihova vrednost zavisi ne samo od samog autora već i od njegovih sagovornika i teorijske relevantnosti tema o kojima se u tim intervjuima raspravlja. Neki od tih razgovora, kao onaj o „Istini i ideologiji socijalizma“ (Tadić 1999: 18–52), sa redakcijom časopisa *Theoria*, predstavljaju ne samo istinsku filozofsku anatomiju i esencijalni rezime autorovog dotadašnjeg filozofskog stvaralaštva i njegove javne intelektualne delatnosti već i prodoran, kritički pogled na našu filozofsku scenu i njen razvitak u drugoj polovini XX veka.

Ipak, bez obzira na promene, kojih je u tako dugoj filozofskoj karijeri, kao što je Tadićeva, nesumnjivo bilo i koje se tiču ne samo istorijskog i društvenog konteksta već i sasvim приметно drugačijeg autorovog filozofskog akcentovanja nekih filozofskih, društvenih i političkih pitanja, o kojima se u ovim intervjuima i polemikama raspravlja, postoje neki problemi, koji, čini se, dominiraju u Tadićevim intervjuima i polemikama i koji su na neki način obeležili ceo njegov veoma impresivni, a za neke, njemu i njegovom filozofskom delu, uglavnom nenaklonjene tumače, ne samo u različitim aspektima već i u čitavim razdobljima, kontroverzni, filozofski angažman.

Iz grupe tih problema, koji se mogu smatrati najvažnijim pitanjima filozofske delatnosti akademika Tadića, za naše razmatranje izabrali smo analizu njegovog kritičkog odnosa prema vlasti i vladaru i njegovo razumevanje nacije i nacionalizma. Odmah da kažemo da ova složena pitanja, zbog nedostatka prostora, ne možemo razmatrati u svim bitnim aspektima Tadićeve duge filozofske karijere i njegovog veoma obimnog filozofskog dela, već ćemo pomenute probleme analizirati samo u kontekstu jedne važne polemike, koju je naš autor vodio sa svojim dugogodišnjim prijateljem Milanom Kangrgom, poznatim zagrebačkim filozofom.

Filozofsko razmatranje i kritika fenomena nacionalizma, harizmatске, despotske i autoritarne vlasti nisu, svakako, neobične teme za jednog filozofa politike, a pogotovo ne za političkog filozofa, kakav je, po svom intelektualnom habitusu bio Ljubomir Tadić. Pre bi se moglo reći da su to bile teme koje su kod našeg autora izazivale veliku pažnju, pa čak i posebnu teorijsku strast. Ipak, postavlja se pitanje: otkud toliko zanimanje za ovu tematiku kod zagrebačkog filozofa Milana Kangrga, profesora etike i renomiranog, evropski priznatog tumača nemačkog klasičnog idealizma u drugoj polovini prošlog veka. Postavljanje ovih pitanja, koja ovom prilikom nije moguće razmotriti u svim važnim detaljima, čini nam se značajnim jer ukazuje na neka ključna filozofska, idejna i ideološka kretanja na jugoslovenskoj, srpskoj i hrvatskoj filozofskoj i političkoj sceni, čiji su glavni akteri bili upravo Tadić i Kangrga, istaknuti predstavnici jugoslovenske *praxis*-filozofije. S obzirom na značaj i uticaj na srpsku, hrvatsku i jugoslovensku filozofsku i društvenu scenu dvojice eminentnih jugoslovenskih filozofa čini se da bi razjašnjavanje bar nekih aspekata njihovog filozofskog spora bilo korisno za bolje razumevanje različitih uzroka, koji su bitno odredili tok, a u nekim svojim važnim momentima uticali, i još uvek utiču, na razumevanje jugoslovenske političke krize.

Ako je problem teorije i kritike komunističke vlasti bio u žiži teorijskog interesovanja jednog, po svojoj najintimnijoj i najdubljoj vokaciji političkog filozofa,<sup>5</sup> kao što je bio Ljubomir Tadić, izgleda da je Milan Kangrga, kako je voleo da kaže, kao „Hegelov školski drug“

<sup>5</sup> Prema sopstvenom samorazumevanju, Tadić se u jednom veoma široko shvaćenom smislu „sa politikom [...] upoznao već u ranom detinjstvu, kada mi je bilo tek osam godina. Od tada, politika je neka vrsta moje sudbine, iako nisam nikakav ljubitelj politike, niti života u politici“ (Tadić 2002: 228).

(s kojim se u poznim godinama svoje filozofske karijere razišao, sprijateljivši se s Fihteom), u svom filozofskom bitku ili, biću, podjednako negovao dve strane,<sup>6</sup> kako onu koja mu je govorila da se filozofija ne sme uplitati u dnevne stvari, tako i onu koja je u svakom pravom filozofu, kako je govorio Hegel, videla „starog političara“ (Kučinar 2011: 31). Stoga, nije nimalo slučajno da Kangrga nije samo pisac poznate filozofsko-političke rasprave o *Fenomenologiji ideološko-političkog nastupanja jugoslovenske srednje klase*, već i autor drugih brojnih članaka, rasprava i knjiga, i učesnik u debatama i intervjuima, u kojima se bavi aktuelnim političkim problemima svoga vremena. Nećemo pogrešiti ako kažemo da je Kangrga, donekle, u svojoj analizi političkih i društvenih fenomena savremenog jugoslovenskog društva s velikom strašću ne samo sledio nego i u nekim važnim filozofskim aspektima, jedno vreme, podržavao svog prijatelja Ljubomira Tadića.

Jedna od važnih političkih tema, koja je s velikom pažnjom privlačila ovu dvojicu prominentnih jugoslovenskih praksisovaca, bila je problem nacionalizma, jedno od neuralgičnih pitanja jugoslovenskog komunističkog društva, koje je, po mišljenju nekih istraživača, bilo toliko eksplozivno da je uništilo prvo *Praxis* kao časopis, a zatim i *praxis* kao filozofsku zajednicu (Mikulić 2015: 92–109). Stoga, neki autori, s pravom ili ne, smatraju da je raspadom ove

<sup>6</sup> Jedan od najboljih poznavalaca filozofskog dela Milana Kangrga, istaknuti tumač jugoslovenske *praxis*-filozofije, Borislav Mikulić, u svom razmatranju osnovnih razlika između vodećih predstavnika zagrebačke i beogradske *praxis*-grupe koristi Rortijevu analizu „kancelarskog“, „nadgledničkog“ položaja moderne filozofije, koja, po njegovom mišljenju, pruža mogućnost preciznijeg razumevanja ne samo pojma *praxisa* već i *politicuma-praxis*-filozofije istaknutih beogradskih i zagrebačkih praksisovaca u okviru jugoslovenske *praxis*-grupe. „Premda se Rortyjeve [...] doprinos pragmatizmu razlikuje od poetičkog koncepta praktičkog kod praksisovaca, čini se da primjena Rortyjeve ideje o savezništvu filozofije sa svjetovnom vlašću od Hobbesa preko Kanta i različitih varijacija profesorske filozofije sve do danas otvara pogled na neke informativne kontraste i ambivalencije za bolje izvanjsko rasvjetljavanje pozicije grupe *praxis*, ne ulazeći u pojmovna razlikovanja o 'praksi' u pragmatizmu i *praxis* filozofiji. Stoga ću za ovu priliku iskušati Rortyjeve model 'episkopalne' nadstojničke ili kancelarske naravi u političnosti moderne filozofije na poziciji grupe *praxis* iako pri tome ne mogu isključiti sve rizike od nesporazuma oko primjene jedne postmodernističke dijagnoze o političnosti na slučaju filozofije koja se, poput *praxis*, smatra modernom u emfatičkom smislu i odbacuje postmodernistički relativizam, osobito u pitanju emancipacije“ (Mikulić 2015: 83). Uporedi Mikulić 2008; Mikulić 2014; Mikulić 2015.

intelektualne zajednice bila nagoveštena i politička sudbina jugoslovenske komunističke države.

Problem nacionalizma, kojim će Tadić početi intenzivnije da se bavi krajem šezdesetih godina,<sup>7</sup> ostao je jedna od, ako ne dominantnih, a onda nesumnjivo, važnih tema njegovog teorijskog opusa sve do kraja njegove filozofske karijere. U tako dugom vremenskom razdoblju Tadićeve razmatranja ovog fenomena recipirana su na sasvim kontroverzne načine, čak i od strane onih koji su na početku autorovih istraživanja o nacionalnim problemima jugoslovenskog društva, uglavnom, u nekim ključnim aspektima delili njegovo mišljenje.

Takav je, čini se, bio i spor sa poznatim zagrebačkim filozofom Milanom Kangrgom. Spor je „započeo oko pokretanja časopisa *Praxis International* i izrodio se, nažalost u njegove optužbe za moju [Tadiće] nacionalističku devijaciju“ (Tadić 2000: 18). Veliko zanimanje za pitanje pojave fenomena nacionalizma u jugoslovenskom komunističkom društvu, zagrebački filozof pokazao je u svojim filozofskim radovima negde u isto vreme kada i Tadić (Bogdanić 2012: 210–217).

Tadićeve razmatranja koja su se 1986. godine pojavila u knjizi pod naslovom *Da li je nacionalizam naša sudbina?*, on je, kao što je već pomenuto, počeo da razvija, krajem šezdesetih godina prošlog veka (Tadić 1967: 5–16). Suočen s fenomenom nacionalizma u Jugoslaviji, naročito, početkom sedamdesetih godina prošlog veka, autor je intenzivirao svoja istraživanja, nastojeći da doprinese teorijskoj artikulaciji ovog problema, koji je u to vreme zapljusnuo jugoslovensku kritičku historiografiju, sociologiju<sup>8</sup> i filozofiju. Problem buđenja i ubrzanog bujanja nacionalizma u jugoslovenskom društvu privukao je i Milana Kangrgu i nije ga, kao ni Ljubomira Tadića, napuštao sve do kraja njegove filozofske karijere.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> „Ja sam se prvi put, i to nevoljno, prihvatio te problematike 1967. godine, kada je objavljena *Deklaracija o položaju hrvatskog književnog jezika*. Tada sam, tim povodom, objavio tekst 'Nacionalizam i internacionalizam'. Napisao sam da je sada, nažalost, sve izraženija tendencija da jezik deli naše narode, iako se, u stvari, radi o jednom jeziku. Ta deklaracija je doprinela da se u hrvatskom ustavu nađe odredba o Posebnom hrvatskom jeziku. Deoba na srpski i hrvatski jezik početak su konfederalne ideologije i uvod u sadašnje stanje. Dakle, ovo sadašnje stanje je uvedeno 1967. godine. Ono je postepeno eskaliralo, sve do sadašnjeg – upotrebiću jedan vaš dobro pronađen izraz – zlostanja“ (Tadić 2002: 324).

<sup>8</sup> Vidi Rus 1971; Tadić 1971; Tadić 1986.

<sup>9</sup> U supstancijalnom, teorijskom smislu, pandan Tadićevoj knjizi *Da li je naci-*

U raspravi o ovom pitanju, koja je trajala duže od dve decenije, došlo je do značajnih promena ne samo u jugoslovenskom, srpskom i hrvatskom društvu već i na globalnoj svetskoj filozofskoj sceni, što je uticalo na razumevanje ovog društvenog fenomena, a promene su bile evidentne i u ličnim karijerama i međusobnim odnosima glavnih aktera ove rasprave. Na jugoslovenskoj kulturnoj sceni krajem osamdesetih godina prošlog veka postepeno je potiskivana i marginalizovana praksisovska paradigma kritičkog mišljenja i figura angažovanog intelektualca (Kangrga 1964: 82–98; Tadić 1967: 195–227), kao i ideje koje su ova dvojica jugoslovenskih mislilaca inaugurisala i intenzivno praktikovala ne samo u svojoj profesionalnoj filozofskoj delatnosti već i u najširoj intelektualnoj javnosti. To su neke od najvažnijih karakteristika danas sasvim izmenjenog kulturnog i društvenog polja, u kojem pokušavamo da razumemo i situiramo ključne filozofske probleme kojima su se bavili akteri najuticajnije jugoslovenske filozofske škole mišljenja.

Prva rasprava, pod naslovom *Da li je nacionalizam naša sudbina?*,<sup>10</sup> koju je Tadić, vodio zajedno sa Milanom Kangrgom, Brankom Horvatom i Stipom Šuvarom, održana je u Beogradu 1971. godine u predvečerje hrvatskog maspoka. Kao uvodničar u ovoj raspravi, Tadić je istakao da se na postavljeno pitanje u naslovu tribine može „odgovoriti potvrdno ako se pokaže da postojećem nastupanju nacionalističke desnice, koje, očigledno, nema pouzdanih brana i prepreka u otporu socijalističkih snaga [...], a odrečno, ukoliko, za sada još slab i nedovoljan otpor preraste u pokret udruženih radnika, koji će odbaciti samoupravljanje kao manipulativnu ideologiju – pod kojom se skrivaju interesi privilegovanih slojeva u ovom društvu – i prihvatiti samoupravljanje kao praktičan revolucionaran čin“ (Tadić 1972: 3–4). Imajući u vidu ne samo tragično evropsko već i, naročito, naše balkansko iskustvo, Tadić je tada, u duhu levo orijentisanog intelektualca, upozoravao na to da „svakome mora biti konačno

---

*onalizam naša sudbina?* (1986) predstavlja Kangrgina knjiga *Nacionalizam ili demokracija* (2002).

<sup>10</sup> Poreklo i genezu pitanja: Da li je nacionalizam naša sudbina? objasnio je sam Tadić u raspravi koja je prvi put vođena pod tim naslovom (Tadić 1972: 1), a prvi tekst koji je autor objavio pod naslovom *Da li je nacionalizam naša sudbina?* (Tadić 1971) predstavlja njegov komentar izlaganja Veljka Rusa, koje je ovaj slovenački sociolog izneo na naučnom skupu „Sadašnji trenutak i perspektive međunacionalnih odnosa u Jugoslaviji“ (Rus 1971).

jasno da nacistička tiranija, mit totalitarne nacionalne zajednice, neminovno dolazi tamo gde je radnička klasa razbijena, a socijalistička misao dezorjentisana: rečju, uvek i svagda gde je u odsustvu socijalističkog radničkog pokreta stvoren prazan prostor, gde zjapi provalija između moćne fraze i nemoćne delatnosti“ (Tadić 1972: 4).

Podsticaj za aktuelizaciju rasprave o nacionalizmu u jugoslovenskom društvu Kangrga je obrazlagao na sličan način kao i Tadić.<sup>11</sup> On je smatrao da je rešavanje političkog pitanja nacionalizma u jugoslovenskom društvu od sudbonosnog značaja i da od rešenja tog problema „ovisi sudbina i nas samih kao pripadnika pojedinih naroda ove zemlje i Jugoslavije kao zajednice svih naših naroda“ (Kangrga 1972: 23–24). Po Kangrginom mišljenju, Tadić je problem nacionalizma u jugoslovenskom društvu „locirao u sferu političko-ekonomsko-socijalnih odnosa, i to faktičkih, postojećih odnosa, s namjerom, iskazanom više u podtekstu, da se potraži izlaz iz nagonimilanih teškoća i sve oštrijih protivrečja, u kojima i pred kojima se u ovom aktuelnom trenutku nalazi naša zemlja, pri čemu međunarodni odnosi izlaze u prvi plan“ (Kangrga 1972: 24).

Zanimljivo je da će se već u prvoj diskusiji o problemu nastupanja nacionalizma početkom sedamdesetih godina u jugoslovenskom društvu, i pored slaganja oko opasnosti koje nacionalizam donosi, u Kangrginom i Tadićevom pristupu u razumevanju ovog problema pokazati da različite teorijske perspektive, iako komplementarne, mogu imati i neke bitno drugačije političke konsekvence. Dok Tadić na sudbinsku političku dilemu: *Da li je nacionalizam naša sudbina?* nastoji da odgovori iz perspektive „demokratske reintegracije sveukupnih potencijala jugoslovenske zajednice“ (Tadić 1971: 1058) i mogućnosti konstituisanja jugoslovenske demokratske političke zajednice, Kangrga je smatrao da sa tog stanovišta nije moguće dati precizan i pouzdan bilo odrečan ili potvrđan odgovor, nego je ovom pitanju neophodno prići s jedne drugačije pozicije. U tome leži glavni razlog zbog čega je zagrebački filozof odlučio da dilemu: *Da li je nacionalizam naša sudbina?* radikalizuje i preformuliše u pitanje: *Da li je nacionalizam čovekova sudbina?* Preformulacija Tadićevog pitanja Kangrgi je bila neophodna da bi postavljenom

<sup>11</sup> Rasprava o nacionalizmu, koja je, prema Tadićevom mišljenju, započela *Deklaracijom o hrvatskom književnom jeziku*, ubrzo je pod pritiskom realnih događanja u jugoslovenskom društvu prerasla u okviru lingvističke akademске diskusije (uporedi Tadić 2010: 324).

problemu prišao iz perspektive modernog čoveka, shvaćenog kao autonomnog političkog subjekta i građanina, koja, po njegovom mišljenju, tek tada omogućava da se na postavljenu dilemu da određen odgovor (Kangrga 1972: 24).

Svoju tezu, prema kojoj suštinsko određenje čoveka nije u njegovom nacionalnom identitetu, Kangrga obrazlaže ukazujući na razliku između pojmova nacije i zavičaja, koji će mu, po njegovom mišljenju, „omogućiti da se približi [...] samoj biti stvari“ (Kangrga 1972: 24). Kangrga smatra da se u mnogim diskusijama o ovom problemu „ne samo previđaju distinkcije između nacije i naroda nego se oboje čak poistovjećuju“ (Kangrga 1972: 27). Pozivajući se na filozofske rasprave u kojima se bavi razmatranjem konstituisanja modernog individuuma, Kangrga ističe da je u svojim filozofskim radovima „na osnovu Marksovih analiza odredio naciju kao u državi konstituisani narod“ (Kangrga 1972: 28). Ako problem nacije posmatramo iz perspektive rane jugoslovenske *praxis*-filozofije, koja predstavlja jednu od verzija modernih radikalnih teorija ljudske emancipacije i stvaranja besklasnog društva u drugoj polovini XX veka, onda, po Kangrginom mišljenju, pred sobom „imamo jednu klasnu tvorevinu, državu [...], ekonomsko-socijalno-političku strukturu vlasti, moći, eksploataciju unutar jednog i istog naroda, imamo – jednom riječju – posla s klasnom vladavinom“ (Kangrga 1972: 28). Stoga, Kangrga smatra da se bitna razlika između ovih pojmova sastoji u tome što čovekov povratak u zavičaj, za razliku od njegovog „povratka nacionalnom biću“, ne predstavlja „čežnju za povratkom u svoju domaću klasnu vladavinu, ili na moje 'nacionalno tlo', budući da tako nešto ne postoji“ (Kangrga 1972: 28). Po mišljenju zagrebačkog filozofa, „nema 'nacionalnog tla', ako se pod tim 'tlom' razumijeva moj ili bilo čiji zavičaj, jer nije nacionalno-državnoklasno-eksploatatorski sistem moj zavičaj nego je on, naprotiv, njegova antiljudska i antizavičajnosna negacija“ (Kangrga 1972: 28). Prema Kangrginom mišljenju, za razliku od nacije, istinski ljudski zavičaj predstavlja nešto što je autentično ljudsko delo, ono što je čovek svojom „djelatnošću intimizirao, prisvajao, udomaćivao, osmišljavao od svog djetinjstva kao svoj vlastiti svijet“ (Kangrga 1972: 28).

Kao ključni problem jugoslovenskog društva, Kangrga je, kao i Tadić, sedamdesetih godina prošlog veka video u antagonizmima koji su se najsnažnije ispoljavali u odnosu klasnog i nacionalnog pitanja ili, iskazano u ranom, specifično kangrgijanskom kritičkom diskursu, u



„nastupanju jugoslovenske srednje klase“ (Kangrga 1971: 425), koja nastoji da „prisvoji socijalističku revoluciju te ju transformira u građansku“ (Bogdanić 2012: 211). Stoga je Kangrga rešavanje nacionalnih problema jugoslovenskog socijalističkog društva smatrao odlučujućim za opstanak jugoslovenskih naroda na zajedničkom prostoru Balkana. Kangrga je bio uveren u to da je svojom distinkcijom između pojma čovekovog zavičaja i nacije jasno pokazao da je za čoveka shvaćenog kao građanina, „nacionalizam [...] nešto protivprirodno, protivurječno, to jest kao ono što u biti protivurječi čovjekovoj prirodi“ (Kangrga 1972: 30). Shodno tome, on je bio ubeđen u to da nacionalizam ne može biti čovekova sudbina.<sup>12</sup> Naravno, Kangrga ne poriče da je nacionalizam jedan od „okvira, modusa, horizonata čovjekovog istorijskog postojanja“, ali svedeno samo u okvire nacionalnog, ljudsko bivstvovanje se, po autorovom mišljenju, „isprečuje na putu istinskog ljudskog samopostojanja“ (Kangrga 1972: 30). Na kraju ovog razmatranja Kangrga ističe da je već u samom pojmu zavičaja „iskazana ona duboka povijesna istina, da čovjek kao čovjek ne može naprosto poniknuti iz svog već unaprijed gotovog i dovršenog zavičaja, nego mu se može i mora vratiti, pošto ga je svojim djelom proizveo,

<sup>12</sup> Jedna od konstanti Tadićevih i Kangrginih višedecenijskih rasprava o problemu nacionalizma u jugoslovenskom društvu jeste njihovo nastojanje da, svaki na svoj način, na pitanje: *Da li je nacionalizam naša sudbina?* daju određen odgovor. Varirajući različite verzije negativnog odgovora na ovo pitanje, Kangrga je, ipak, pri kraju svoje filozofske karijere u knjizi *Šverceri vlastitog života*, na jednom mestu, s rezignacijom, konstatovao: „[...] zaista moram korigirati moje nekadašnje još nenačeto uvjerenje, o čemu sam u nekoliko navrata pisao i govorio, kako *nacionalizam nije hrvatska sudbina!* Nisam to želio priznati? Pa sam u ovih deset tuđmanovskih godina do temelja posumnjao u taj moj stav, što ga čovjek instinktivno odbačuje od sebe kao moru. Ostaje na snazi moje nekadašnje staro pitanje: Kakav je to ljudski materijal?“ (Kangrga 2001: 143–144). Kada je Jugoslavija razorena i kad je prestala da postoji, ne samo kao država već i kao geografski pojam, a nacionalizam, šovinizam i rasizam u tzv. političkim i kulturnim elitama bivših jugoslovenskih republika i pokrajina nastavili da nesmanjeno bujaju i sve više rastu, Kangrga, iako svestan razorne moći svih tih društvenih maligniteta, od kojih nije imuno nijedno savremeno društvo, i dalje nastoji da ostane veran svojoj ideji da nacionalizam nije sudbina nijedne nacije i nijednog čoveka. Slično kao Kangrga, i Tadić je na pitanje: *Da li je nacionalizam naša sudbina?* uporno odgovarao odrečno, da bi u jednom intervjuu, koji je objavljen u njegovoj knjizi *U matici krize*, ipak, pristao, iako s vidljivom gorčinom i razočarenjem, kao i njegov bivši prijatelj Kangrga, da naslov njegovog intervjua (ovaj intervju je u listu *Student*, 9. oktobra 1987. godine objavljen pod naslovom „Nacionalizam nije naša sudbina“) glasi: *Nacionalizam je (nažalost) naša sudbina* (Tadić 1999: 67–76).

kao svoje djelo osmislio i oduhovio, i tek tako ga ljudski prisvojio, usvojio, odomaćio i intimizirao kao ono svoje vlastito, kao svijet svoje ljudske mogućnosti“ (Kangrga 1972: 32). Tek iz te perspektive, koja na paradoksalan način, po svom, iako u sasvim praksisovskom „žargonu“ shvaćenom pojmu (neotuđene) autentičnosti, ima hajdegerijanski prizvuk, Kangrga ističe da „u samom temelju ljudske prirode kao procesa povijesnog postojanja čovjeka čovjekom i svijeta istinski njegovim svijetom – nacionalizam doista nije čovjekova sudbina“ (Kangrga 1972: 32).

Ako bi se za Kangrgu moglo reći da u svojim filozofskim raspravama iz „zlatnog doba praksisa“ o pitanju nacionalizma svoj optimizam zasniva na uvidima u moderno određeno građanskog individuuma i ontologiji društvenog karaktera ljudskog bića, za Tadića bi se moglo tvrditi da je u razmatranju ovog problema svoj „pakleni optimizam“ (Tadić 1976: 972) veoma oprezno gajio na uverenju o tome da će se „nacionalističke strasti u jugoslovenskom društvu smiriti“, ali samo pod uslovom ako se (re)integracija Jugoslavije ostvari „kao demokratski i bratski sporazum njenih naroda“ (Tadić 1972: 33). Iako se Tadić, kao i Kangrga, protivio isticanju etničkog identiteta nasuprot građanskom, on, ipak, nije bio protivnik svake tradicije nego samo njene „nekritičke glorifikacije, pogotovo one koja je ispunjena bedom, ugnjetavanjem i predrasudama“ (Tadić 1972: 33). Kao filozof slobode i ljudskog dostojanstva, Tadić je bio ne samo načelno nego i praktički protiv vladavine kako stranih, tako i „naših despota“, kao i protiv „slepe i nekritičke vezanosti za svoj etnikum“ (Tadić 1972: 33). Stoga je kritički primećivao da je glavna slabost jugoslovenskog socijalizma to što nije imao dovoljno „snage da pređe na socijalističku demokratiju, već smo kao surogat demokratije,<sup>13</sup> počeli da oživljavamo nacionalni egoizam“ (Tadić 1972: 33). Tadić je saglasan sa Kangrgom u tome da se jugoslovensko društvo početkom sedamdesetih godina prošlog veka, „umesto socijalističke demokratije, oslobođenja individuuma [...] retrogradno vratilo starom arsenalu vrednosti i pseudovrednosti da bi u tom nacionalističkom zabranu potražilo utočište“ (Tadić 1972: 33). Iako je odbacivao benigni, a prihvatao „pakleni optimizam“,<sup>14</sup> Tadić je u to

<sup>13</sup> I Tadić i Kangrga u više svojih rasprava ističu da nacionalizam novostvorenih država na tlu bivše Jugoslavije predstavlja surogat za demokratiju (upoređi Kangrga 2002; Tadić 1999).

<sup>14</sup> Početkom devedestih godina, kada ne govori više o krizi već o drami soci-

vreme još uvek bio uveren u to da je moguće „demokratsko rešenje postojeće krize jugoslovenskog društva“ (Tadić 1972: 34).

Petnaest godina posle prve rasprave održana je, 1987. godine, ponovo u Domu omladine u Beogradu druga rasprava pod istim naslovom: *Da li je nacionalizam naša sudbina?* povodom izlaska iz štampe Tadićeve istoimene knjige. To je bio pravi trenutak da autor iznese kritički sud o vlastitom razumevanju problema kojim se intenzivno bavio dve decenije. U svom osvrtu Tadić je, kao glavni nedostatak svojih razmatranja o nacionalizmu istakao njihov fragmentarni karakter. A kao angažovani kritički intelektualac, svoja istraživanja o nacionalnom pitanju u jugoslovenskom društvu, on je razumevao više kao potrebu da odgovori na jedan od ključnih istorijskih izazova svoga vremena nego kao uskostručno razmatranje problema nacije i nacionalizma. Drugim rečima, Tadić sebe nije smatrao specijalistom za problem nacionalizma u savremenom jugoslovenskom društvu, već je svoja razmatranja video kao „protestnu intelektualnu delatnost“ (Tadić 1986:175). Štaviše, sledeći jednu Sartrovu kritičku opasku o nacionalnom fanatizmu, bio je uveren u to da „svaki socijalistički i internacionalistički orijentisan intelektualac nosi u sebi rezervu prema fenomenu nacije“ (Tadić 1986:175).

Iako redakcija časopisa *Gledišta*, kao organizator razgovora o Tadićevoj knjizi, u svom uvodnom tekstu tvrdi da je i u raspravi koju je ovaj časopis organizovao 1971. godine „dominiralo pitanje koje je navedeno u naslovu“ ove tribine i „da su mnogi 'tadašnji' trenuci međunacionalnih odnosa u Jugoslaviji – postali i ostali 'sadašnji', to je teško prihvatiti s obzirom na značajne promene koje su se u međuvremenu desile ne samo u društvenom, političkom već i u filozofskom i ideološkom, kako u užem, tako i u širem, globalnom kontekstu. Sam autor, iako nastoji da o nacionalnom fenomenu govori nepretenciozno, prihvata da bavljenje ovim problemom predstavlja važan „deo njegove intelektualne biografije“ (Tadić 1986: 175). Bitnu promenu u Tadićevim razmatranjima problema nacionalizma

---

jalizma, Tadić ukazuje na važnost Blohových distinkcija u određenju samog pojma utopija. Iz perspektive tih pojmova može se mnogo jasnije sagledati početak Tadićevog oproštaja sa idejom socijalizma: „Socijalizam je bio jedan projekat, projekat nade u bolji, pravedniji svet. Ali taj projekat je bio postavljen više kao apstraktna nego kao konkretna utopija, više kao obećanje iluzija nego kao mogućnost ljudske stvarnosti. Taj socijalizam doživljava sada svoj neslavni finale: bio je projekat izneverenih nada“ (Tadić 1991: 37).

predstavlja sasvim eksplicitna pojava veoma složene teme o neravnopravnom „statusu srpske republike“ i njegovo zalaganje da se njen položaj u jugoslovenskoj federaciji izjednači sa ostalim republikama. „Moje zalaganje za ravnopravnost srpske republike, a protiv konfederacije, povezano je sa ostvarenjem minimuma ravnopravnosti i civilnog života od koga bi, tek onda, mogla da započne stvarna rasprava o demokratskim reformama ovoga društva koje bi trebalo da počiva na slobodnom građaninu, a ne na hipostaziranim nacijama i nacionalnim državama“ (Tadić 1986: 176). U ovom stavu na koncizan način sadržani su temeljni principi Tadićeve kritike jugoslovenske „naciokratije sa stanovišta demokratije“ (Tadić 1986: 176), koju će sledeće decenije obeležiti različite političke i ideološke kontroverze, kao što je federacija ili konfederacija, jedan čovek – jedan glas i sl.

Posle debate u časopisu *Gledišta* povodom izlaska iz štampe Tadićevih ogleada o jugoslovenskom nacionalizmu, rasprava o ovoj knjizi nastavljena je u književnim listovima i filozofskim časopisima. Možda, više po svojim pitanjima i dilemama nego po dalekosežnosti svojih teorijskih uvida, u kojima se prvi put ukazuje na značajna ograničenja marksističke paradigme, u okviru koje je Tadić u svom ranom i zreлом periodu posmatrao probleme jugoslovenskog nacionalizma, pokazuju kritičke reakcije Zorana Đinđića i Milana Kovačevića na ovu knjigu.

U svom osvrtu na Tadićevu knjigu *Da li je nacionalizam naša sudbina?* Đinđić ističe da je ova rasprava s obzirom na broj i, naročito, težinu pitanja, najbolje okarakterisana znakom pitanja, koji se nalazi na njenim koricama (Đinđić 1987: 14). Pitajući se nad onim što je dovedeno u pitanje (Đinđić 1987: 14), Tadić je, po mišljenju ovog autora, ukazao na glavne razloge tumanaranja koji postoje u jugoslovenskoj društvenoj nauci o ovom pitanju. Posmatrano iz današnje perspektive, Đinđić je, pomalo profetski, istakao da Tadićeva knjiga predstavlja „scenario prema kojem će se odvijati politika koja polazi od nacije kao arhimedovske tačke“ (Đinđić 1987: 14). Đinđić posebno ukazuje na teorijsku preciznost s kojom je autor jasno odredio državno-nacionalni status jugoslovenskih federalnih jedinica. U svom osvrtu Đinđić nije zaboravio da iznese jednu paradoksalnu i veoma gorku konstataciju da su „događaji više dali za pravo autoru tamo gde bi on više želeo da nije u pravu“ (Đinđić 1987: 14).

Osnovni problem kojim se Tadić bavi u svojoj knjizi Đinđić vidi u njegovom razmatranju pitanja o mogućnosti demokratske

društvene reintegracije jugoslovenskog društva. Po Đinđićevom mišljenju, taj problem se rešava na različite načine zavisno od toga da li se u reintegraciji polazi od ideje radikalnog socijalizma, nacije ili se nastoji razviti model ustavno-pravne integracije građanskog društva. Prema njegovom mišljenju, „nesimetričnost dileme“ koja se nalazi u naslovu Tadićeve knjige „ogleda se u tome što naspram nacionalizma ne stoji jedinstveni protiv-pol, koji bi sabirao sve ono što se u etničkoj integraciji na nužan način gubi. Kao alternativa nacionalizmu ne može se ponuditi jedinstven odgovor, nego je i tu reč o odnosu učinka i cene“ (Đinđić 1987: 14).

Za razliku od Đinđića, koji u traganju za alternativom u rešavanju nacionalnog pitanja u jugoslovenskom društvu još uvek ne isključuje sasvim ni komunističku ni građansku paradigmu, Milan Kovačević u naslovu svog osvrta (*Da li je socijalizam naša sudbina?*) mnogo snažnije ističe, da su se ne samo kritički potencijali *praxis*-filozofije<sup>15</sup> već i integrativni potencijali jugoslovenskog komunizma iscrpli i stoga smatra da se pre odgovora na pitanje: *Da li je nacionalizam naša sudbina?* mora potražiti odgovor na pitanje: *Da li je socijalizam naša sudbina?* Kao što vidimo, i Đinđić i Kovačević u svojim razmatranjima ključnih aspekata Tadićeve rasprave na više ili manje eksplicitan način otvaraju pitanje o budućnosti jugoslovenskog socijalizma i samim tim vide mogućnost rešavanja nacionalnih problema jugoslovenskog društva u drugačijem ideološkom kontekstu. Značajno u ovim analizama jeste i to što je u njima sasvim jasno istaknuto da se u međuvremenu kriza jugoslovenskog socijalizma produbila, da u ideološkoj sferi društva rastu anti-marksističke tendencije i da se društvena kriza ubrzano transformiše u „dramu socijalizma“ (Tadić 1991: 18).

Iako ovaj period neki istraživači savremenih intelektualnih i društvenih zbivanja smatraju početkom razdoblja filozofske korupcije glavnih predstavnika jugoslovenske *praxis*-filozofije i, naročito, pomračenja beogradskog praksisovskog uma i njihovog prelaska na

<sup>15</sup> Kovačević konstatuje: „Tadić je još uvek daleko od pomisli da rešenje nagonilanih teškoća traži izvan okvira Ideje; za koju mi se čini da nas je u ove teškoće i uvela. On još veruje u kritički potencijal marksističke filozofije; pa iako koristi iste pojmove kao apologetika/etatizma, samoupravljanje, birokratija, radnička klasa, emancipacija [...] njemu oni služe za pobunu protiv postojećeg u ime utopijskog i budućeg. Izgleda mi da tu leži i glavna slabost Tadićeve kritike, kao i kritike praksis filozofije uopšte [...]“ (Kovačević 1987: 101).

histerizaciju srpskog nacionalnog bića i promociju kroz filozofiju „srpskih nacionalnih interesa u Jugoslaviji“ (Mikulić 2015: 137), ta tvrdnja, bez obzira na sasvim приметне мене u filozofskim stanovištima, bar kad je reč o Ljubomiru Tadiću, jednom od glavnih predstavnika beogradske grupe, nema svoje utemeljenje ne samo iz doba postojanja *Praxis*-a, već ni u njegovim filozofskim radovima iz osamdesetih godina. Naprotiv, Tadić u tom razdoblju ne samo da nije blizak sa političkim vrhom Srbije, već izričito odbacuje zloupotrebu svojih filozofskih stavova o nacionalnim problemima u političkim sukobima između jugoslovenskih republičkih rukovodstava.<sup>16</sup>

Tadićevo shvatanje vladara, vlasti, nacije i samorazumevanja vlastite filozofske pozicije tek kasnije, početkom devedesetih, postaje predmet spora, koji će našeg autora uvesti u niz polemika, koje će on sa nekim svojim oponentima završiti na veoma buran način, što će dovesti do raskida saradnje i prekida dugogodišnjih prijateljstava. Na takav način se završila i polemika između Tadića i njegovog prijatelja, zagrebačkog filozofa Milana Kangrga, koja je započela oko pokretanja međunarodnog izdanja časopisa *Praxis*, da bi se devedesetih godina proširila i na druge filozofske i političke teme i kulminirala u Kangrginim optužbama ne samo za učešće u krađi imena i izdaju ideje *praxis*-filozofije već i u osudi Tadića i glavnih predstavnika beogradskog dela *praxis*-grupe zbog pada u nacionalizam i služenje novom autoritarnom vođi.<sup>17</sup> Razlozi zbog čega je ovaj filozofski spor dvojice uglednih jugoslovenskih filozofa u svojoj završnoj fazi poprimio nefilozofski ton, u kojem su razložnu filozofsku diskusiju i uzvišene moralne principe zamenile najgrublje etikete i uzajamna omalovažavanja, predstavlja još jedno tužno svedočanstvo o tragičnom trenutku ne samo neuspelog eksperimenta jugoslovenskog socijalizma već i potrebu temeljnog filozofskog preispitivanja teorijskih dostignuća i

<sup>16</sup> „On je, ako sam ga dobro razumeo, kazao da moje teze ponavljaju i neki nacionalni ideolozi i pripadnici srpske oligarhije. Ali ja sam već u svojoj knjizi, polemišući sa Rupelom, izričito rekao da sa njima nemam ništa zajedničko“ (Tadić 1986: 176).

<sup>17</sup> Posle završetka rata Kangrga je posetio Beograd i posle razgovora sa širim krugom beogradskih filozofa, „svojih starih prijatelja“ (Kangrga 2002: 246), u nekim bitnim aspektima znatno korigovao svoje mišljenje o „nacionalizmu“ beogradskih filozofa, ali sa svoje negativne liste, iako im je zbog nekih strašnih „objeda“ uputio izvinjenje, nije skinuo Mihaila Markovića i Ljubomira Tadića, dvojicu istaknutih beogradskih praksisovaca (uporedi Kangrga 2002: 248–250).

ograničenja ideje *praxis*-filozofije, najznačajnijeg filozofskog projekta u ovom delu Evrope.

Jedan mogući pristup u refleksiji praksisovskog nasleđa jugoslovenske filozofije i sociologije nudi sociolog Vladimir Ilić, koji veoma dobro primećuje da neki istraživači, u stilu retrospektivnog revizionizma, poput istoričara Predraga Markovića, određuju zamisao socijalizma Lj. Tadića i S. Stojanovića iz šezdesetih godina, kao „potpuno zapadnjački i liberalno usmeren“ samo „kamufliran samoupravnom retorikom“ (Ilić 1998: 115). Međutim, po mišljenju ovog autora, diferenciranija analiza marksističke misli naših vodećih filozofa u „vreme najvećeg ugleda jugoslovenske leve misli u svetu otkriva razliku između njihove vizije poželjnog društva [...] koje se ne mogu smatrati beznačajnim“ (Ilić 1998: 115–116), ali koje, u to vreme, svakako nisu liberalno usmerene. Međutim, Ilić je sasvim u pravu kad kaže da je krajem osamdesetih, „za razliku od Markovićevog istrajavanja na levim pozicijama, Lj. Tadić [...] početkom devedesetih godina ispoljio znatno izrazitiju sklonost da vlastita shvatanja saobrazi preovlađujućem antikomunističkom duhu vremena“, koje se ogleda u njegovoj „konzervativno liberalnoj retorici“ i „ukazivanju na 'totalitarne staljinističke sisteme“ (Tadić 1991: 16), kao i u tvrdnjama da se „socijalizam od samih svojih početaka nalazio u dubokoj krizi i da je on umesto novog društva predstavljao samo drugačije pregrupisanje društvenih klasa“ (Tadić 1991: 17). Ilić dobro uočava da je Tadićeva „zakasnela ocena povezana [...] sa ukazivanjem na istovremeno patriotski i teroristički karakter partizanskog pokreta u Jugoslaviji, izražen kroz uništavanje klasnog neprijatelja, i pre svega Srba (Ilić 1998: 3839). Možemo se složiti s Ilićem u tome da je Tadićev ideološki „preokret utoliko [...] vredniji pažnje što se odvija na planu promene u shvatanju jednog od najznačajnijih domaćih filozofa i socioloških istraživača političkih ideja i pojava“ (Ilić 1998: 39).

U Tadićevom razumevanju vlastitog razočarenja zbog neuspeha jugoslovenskog socijalizma, pored pomenutih uzroka koje navodi Ilić, postoje i razlozi koji govore da svetski sud istorije ispravlja svoje greške vraćajući nas na one staze svetske istorije koje smo mislili da možemo da preskočimo. „Zato mi sada ulazimo u teogoban period restauracije kapitalizma. Mi se time vraćamo prirodnim fazama razvitka koje je nezreli socijalizam nastojao da preskoči“ (Tadić 1991: 40). Iako, možda, isuviše uopšten, „ovaj utisak bar

delimično objašnjava korenitu promenu pozicija ne samo kod Tadića, nego i kod niza drugih“ (Ilić 1998: 116–117) „predstavnikla-  
slične leve opozicione misli u Jugoslaviji [...] koji su evoluirali u  
pravcu liberalizma i/ili nacionalizma“ (Ilić 1998: 119).

Rasprave o nacionalizmu početkom devedesetih godina ne  
odvijaju se više u jugoslovenskim već uglavnom u republičkim  
okvirima. Druga bitna promena u tim debatama, jeste izmenjeni  
ideološki okvir, koji više ne čini komunističko društvo već postko-  
munistička tranzicija. U tim ideološkim okolnostima o problemu  
nacionalizma se raspravlja kao o problemu konstituisanja demo-  
kratskih institucija i izgradnje demokratske političke kulture novo-  
nastalih jugoslovenskih država. Bez obzira na veće političke poten-  
cijale demokratskog društva da rešava složene nacionalne  
probleme, Tadić je prema tim očekivanjima bio veoma oprezan s  
obzirom na složenost tih problema i postojanje velikog diskonti-  
nuiteta u izgradnji demokratske kulture na jugoslovenskom pro-  
storu. Taj uvid dobro ilustruje podatak da su kao upozorenje o te-  
žini nacionalnog problema i razmerama njegove destrukcije  
beogradski *praxis*-filozofi inicirali više puta štampanje čuvene An-  
drićeve priče *Pismo iz 1920*, što pokazuje da su oni u svojim kritič-  
kim razmatranjima o opasnostima nastupajućeg nacionalizma u  
Jugoslaviji imali u vidu najznačajnije iskustvo ne samo evropske  
(Plesner) već i domaće filozofije, političke teorije i savremene knji-  
ževne (Andrić) produkcije.<sup>18</sup>

Posmatrano iz ponekad veoma naglašene revizionističke  
perspektive devedesetih, čak i za zagrebačkog praksisovca Milana  
Kangrgu,<sup>19</sup> filozofska i javna intelektualna delatnost vodećih

<sup>18</sup> Zanimljivo je da je ovo delo našeg nobelovca prvi put štampano 1946.  
godine u časopisu *Pregled*, iako je nastalo dve godine posle Prvog svet-  
skog rata. Tadić je u jednoj debati o nacionalizmu smatrao da je važno  
istaći da je inicijator toga da se ova Andrićeva pripovetka publikuje (dva  
puta) bio sociolog beogradski praksisovac Nebojša Popov (*Kultura* 1971) i  
(*Republika* 1990) (uporedi Tadić 1990: 88; Tadić 2010: 281–282).

<sup>19</sup> „Nisam dopustio da mi razni Markovići u svijetu fungiraju kao praksisovci,  
kao vođe studentskog pokreta, kako se u svijetu predstavljaju, kao ‘najve-  
ći filozof’. [...] Nakon ‘90. godine nije riječ o Mihailu Markoviću, nego o  
*praksisovcima*. I o Ljubi Tadiću. [...] Iz inozemstva sam stalno dobivao pita-  
nja i primjedbe, da li smo poludjeli, da li smo četnici, velikosrbi!? Rekao  
sam sebi da to ne može tako, jer hoću da umrem kao pošten čovjek. Za  
mene je nacionalizam šufterna pozicija, ispod intelektualnog nivoa. I ne  
mogu Mihailo Marković i Ljuba Tadić reprezentirati praksisovce“ (Popov  
2003: 124).



članova beogradske *praxis*-grupe, naročito posle zabrane izlaska prvog *Praxisa* (1964–1974), poprimila je neočekivan tok i obeležja u odnosu na rani program *praxis*-filozofije, u čijem su razvoju i svetskoj afirmaciji učestvovali i istaknuti srpski filozofi.

Posle zabrane časopisa *Praxis*, zagrebački filozofi su nastavili da se bave svojim pedagoškim i istraživačkim radom na Univerzitetu, dok su vodeći beogradski praksisovci Marković, Tadić i Stojanović, sa još petoro kolega, odstranjeni iz nastave sa Filozofskog fakulteta u Beogradu i svoju filozofsku delatnost nastavili kao gostujući profesori na univerzitetima u inostranstvu, a svoj istraživački rad obavljali su u novoosnovanom Centru za filozofiju Instituta društvenih nauka u Beogradu. Pre početka rada Centra za filozofiju (1981), u Beogradu je duže od jedne decenije delovao tzv. Otvoreni univerzitet, u kojem je glavnu reč imala grupa profesora sa Filozofskog fakulteta. Rasprave beogradske *praxis*-grupe koje su vođene u okviru Otvorenog univerziteta baštinile su teorijsko iskustvo i prvog i drugog *Praxisa*, koje je karakterisao kritički odnos prema autoritarnim aspektima komunizma, ali i sve veće usvajanje elemenata liberalne teorije društva, ljudska prava (Mekbrajd 2007: 124–125) i pravna država. Izuzetak u ovoj grupi bio je Mihailo Marković, koji je od početka prema liberalnoj političkoj teoriji (kao i Kangrga kod zagrebačkih praksisovaca!) imao dosledan kritički stav i u svojim istraživanjima savremenog društva nastavio da insistira na socijalnoj pravdi.

Međutim, glavni preokret u filozofskoj delatnosti ove grupe filozofa desio se početkom devedesetih godina, kada je u Jugoslaviji ponovo inaugurisan višepartijski sistem. Gotovo svi pripadnici beogradske *praxis*-grupe postali su istaknuti članovi novih opozicionih ili vladajućih stranaka. Ne ulazeći u detaljnu genezu objašnjavanja teorijskog stanovišta i izbora političke opcije svakog od pripadnika ove grupe, možemo reći da bi diferenciranija analiza pokazala da ti izbori nisu uvek bili utemeljeni na njihovom filozofskom stanovištu, a u nekim slučajevima bili su sasvim kontingentni, što je bilo karakteristično ne samo za jugoslovenske filozofe marksističke orijentacije već i za intelektualce u drugim komunističkim zemljama u srednjoj i istočnoj Evropi. Naravno, svuda je bilo i izuzetaka. Dešavalo se da neki ugledni filozofi nisu želeli da uzmu direktno učešće u novonastalom višepartijskom političkom životu.

U Jugoslaviji je ta razlika bila upadljiva kod zagrebačkih i beogradskih pripadnika *praxis*-filozofije. Kao i u doba komunizma, i u vreme tzv. tranzicije ta razlika je postala još očiglednija. Politička aktivnost istaknutih članova beogradske *praxis*-grupe bila je znatno intenzivnija od njihovih kolega u Zagrebu. Ponekad se ta činjenica, s dozom cinizma, uzimala kao dokaz filozofske „čistote“, pa čak i superiornosti zagrebačkih praksisovaca (što u nekim slučajevima, kad je reč o manje poznatim praksisovcima, nije bilo bez osnova), koju su beogradski filozofi nadoknađivali viškom političkog angažmana.<sup>20</sup> Složenu društvenu ulogu filozofije i njen odnos prema stvarnosti, od Talesa do aktivizma savremenih evropskih filozofa, različitih orijentacija, nije lako precizno odrediti. On ne zavisi, nužno, samo od filozofskog stanovišta, već i od mnogih drugih okolnosti koje utiču na to da li će se neki filozof odlučiti da se direktno politički angažuje. Međutim, neki vodeći beogradski praksisovci osuđivani su od svojih kolega i najšire javnosti ne samo zbog političkog angažmana već i zbog izbora političke opcije. Ne samo u masivnoj nego i u onoj sofisticiranijoj filozofskoj kritici članova beogradske grupe, najžešća osuda upućivana je vodećoj trojki beogradskih praksisovaca – Markoviću, Tadiću i Stojanoviću – pre svega zbog navodne, bezrezervne podrške Miloševićevoj politici devedesetih godina. Ostavljajući po strani sve detalje i nijanse složenog pitanja o krvavom razaranju Jugoslavije i ulozi jugoslovenskih i srpskih filozofa u toj tragediji, ovde ćemo dati samo nekoliko napomena koje se tiču mesta i uloge Ljubomira Tadića i Milana Kangrga kao svedoka i filozofskih tumača tog dramatičnog događaja.

Milan Kangrga, bez imalo diferenciranja, ističe da su se vodeći beogradski praksisovci bezrezervno stavili na raspolaganje novom nacionalnom političkom pokretu, koji je obeležen tzv. Memorandumom SANU i novom političkom frakcijom unutar SK Srbije oko Slobodana Miloševića. Taj ideološki zaokret, posmatrano iz rane praksisovske perspektive, on ne pripisuje samo Mihailu Markoviću, koji je pisao program i jedno vreme bio član Socijalističke partije Srbije, već i Tadiću i Stojanoviću, koji su u vreme nastanka

<sup>20</sup> Međutim, ponekad se dešavalo da su zagrebački praksisovci upravo zbog „uzdržanijeg“ javnog angažmana, dobijali priliku da se, za razliku od beogradskih, koji su bili na „crnoj listi“, pojavljuju u *Politici*, *NIN*-u i drugim medijima, jer se nisu „mešali u politiku“ (uporedi Popov 2003: 72).

političkog pluralizma u Srbiji faktički bili deo opozicione scene. Ta činjenica se, međutim, smatra političkom kamuflažom u službi promocije srpskih nacionalnih interesa kroz visoku filozofiju. Iz te vizure, za Tadićeve kritičare njegova filozofska delatnost devedesetih godina deluje paradoksalno i neočekivano, jer se ne uklapa u njegovu dotadašnju karijeru kritičkog intelektualca i pisca knjiga *Da li je nacionalizam naša sudbina?* i *Tradicija i revolucija*. Štaviše, neki autori smatraju da „paradoks toga pridruživanja [vodećih M. L.] praksisovaca ovoj frakciji partije SK Srbije ne može biti dovoljno začudan: radi se o frakciji unutar SK koja se suprotstavila istim onim tendencijama za koje su se svojedobno, sredinom 70-ih, na liniji tzv. liberalnog srpskog partijskog rukovodstva (Nikezić, L. Petrović), zalagali upravo sami praksisovci i bili jednako uklonjeni kao i samo liberalno političko rukovodstvo SK i vlade Srbije: riječ je o liberalnim političkim i, prije svega, ekonomsko-političkim tendencijama u smeru rekonstitucije političkog upravljanja SFRJ prema dosljednijem pluralizmu političkih subjekata i radikalnijoj konfederalizaciji savezne države“ (Mikulić 2015: 93). Po mišljenju ovih autora, „skandal novog srpskog ‘populističkog pokreta’ krajem 80-ih ne ogleda se toliko u ponavljanju hrvatskog maspoka iz 1971. nego u izokrenutom antikritičkom ponavljanju funkcije kritičke filozofije iz 70-ih: najistaknutiji dio beogradske grupe praxis filozofa ne sudjeluje u pokretu protiv novog partijskog dogmatizma u SK-u Srbije, protiv recentralizacije i izobličenja demokracije kroz populističku histerizaciju masa, nego upravo obrnuto, protiv liberalnog pokreta“ (Mikulić 2015: 94).

Dijametralno suprotan kritički filozofski pogled na delatnost vodećih beogradskih filozofa<sup>21</sup> devedesetih godina, u epohi dramatične jugoslovenske političke krize, koji naravno, nije

<sup>21</sup> Kao ilustraciju, navodimo jednu ocenu Zdravka Kučinara, koji govori o filozofskom držanju i vernosti filozofskim principima akademika Mihaila Markovića, vodećeg člana beogradske *praxis*-grupe i najžešće osporavanog u domaćoj i široj svetskoj javnosti srpskog filozofa devedesetih godina. „Naš akademik nikada nije napustio svoju ‘praxis’ filozofiju niti je pristajao uz one svoje negdašnje saputnike u filozofiji koji sada pokušavaju da pokažu nužnost (svog) puta od boljševičkog i etatističkog socijalizma i onog ‘sa ljudskim likom’, do liberalizma i prihvatanja kapitalizma u njegovom sirovom liku, kakav se pokazuje u tzv. tranziciji i globalizaciji – i to u vremenu kada i najveći pobornici liberalizma i kapitalizma uviđaju njihove ograničenosti i dubinu krize u koju je ovaj sistem zapao“ (Kučinar 2012: 279).

celovit, jer o tome još uvek ne postoje relevantna i iscrpna filozofska istraživanja, može se naći u radovima nekih najpouzdanijih svedoka i, možda, najoštrijih kritičara i najkompetentnijih tumača savremene jugoslovenske i srpske filozofske scene. Takvi teorijski uvidi, iako još uvek retki, moraju se uzeti u obzir u svakom temeljnom i objektivnom raspravljanju o jugoslovenskoj krizi i istaknutim predstavnicima srpske *praxis*-filozofije, koji nastoje da bez uprošćavanja sagledaju sve njene aspekte, kao i ulogu i mesto vodećih srpskih i jugoslovenskih filozofa u razumevanju i tumačenju ovog, koliko mračnog, isto tako epohalnog događaja. Tek temeljnim preispitivanjem svih relevantnih filozofskih stanovišta moći ćemo steći objektivniji uvid u to da li su istaknuti predstavnici srpske *praxis*-filozofije vršili reviziju istorijskih činjenica i, zbog svoje nekritičnosti prema domaćim vlastodršcima, kako im se često pripisuje, širili nacionalnu histeriju ili su, suprotstavljajući se tim malignim društvenim pojavama, ne samo na području politike već i u polju elitne humanistike, veoma često bili i sami njihove žrtve.

---

## LITERATURA

- Bogdanić, Luka, „Praxisova kritika nacionalnog pitanja: godina 1971“, u: *Praxis – društvena kritika humanističkog socijalizma*, ur. Dragomir Olujić, Krunoslav Stojaković, Rosa Luxemburg Stiftung kancelarija za Jugoistočnu Evropu, Beograd, 2012, str. 201–222.
- Ćosić, Dobrica, „Ljubomir Tadić u matici krize“, *Iskustva* br. 9–10, 2001, str. 15–25.
- Đinđić, Zoran, „Ishodište nacionalizma – nad knjigom Ljubomira Tadića, *Da li je nacionalizam naša sudbina?*“, *Književne novine*, 15. mart 1987, str. 14.
- Gagrica, Jovan, „Razgovor sa akademikom Ljubomirom Tadićem“, *Iskustva* br. 9–10, 2001, str. 137–147.
- Ilić, Vladimir, *Oblici kritike socijalizma*, Gradska biblioteka „Žarko Zrenjanin“, Zrenjanin, 1998.
- Kangrga, Milan, „Filozofe, šta misliš?“, *Praxis* br. 1, 1964, str. 82–98.
- Kangrga, Milan, *Klasični njemački idealizam* (predavanja), FF pres, Filozofski fakultet Sveučilište u Zagrebu, Zagreb, 2008.
- Kangrga, Milan, „‘Misliti revoluciju’ (razgovor o knjizi M. Kangrge *Etika ili revolucije*)“, *Savremenik*, avgust–septembar 1984, str. 251–274.

- Kangrga, Milan, „Nacionalizam, ipak, nije naša sudbina“, *Ovdje* br. 237, 1989, str. 4–6.
- Kangrga, Milan, *Nacionalizam ili demokracija*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci – Novi Sad, 2002.
- Kovačević, Milan, „Da li je marksizam naša sudbina“, *Theoria* br. 1–2, 1987, str. 97–105.
- Kučinar, Zdravko, *Iz našeg filozofskog života*, Plato Books, Beograd, 2012.
- Kuljić, Todor, „Sintetička nauka o politici“, *Gledišta* br. 7–9, 1989, str. 190192.
- Kuljić, Todor, „Sociološke generacije – hipotetički uporedni okvir“, *Sociologija* br. 1, 2009, str. 55–64.
- Mekbrajd, Viliyam, *Od jugoslovenskog praxisa do globalnog patosa – zbirka antihegemonijskih postmarksističkih eseja*, Hedone, Beograd, 2006.
- Mikulić, Borislav, *Nauk neznanja – retrospekcije o Kangrgi i nasljeđupraxisa*, Arkzin, Zagreb, 2014.
- Mikulić, Borislav, *Trg izgubljene Republike i druge priče 90-ih*, Arkzin, Zagreb, 2015.
- Mikulić, Borislav, „Politicum praxisa: filozofija u ogledalu vlasti“, u: *Aspekti praxisa*, ur. Borislav Mikulić, Mislav Žitko, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb, 2015, str. 74–111.
- Mojović, Dragan, „Tajna je moć birokratije“, *Borba*, 27. februar 1989, str. 8.
- Plesner, Helmut, *Zakasnela nacija – o političkoj povodljivosti građanskogduha*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad – Sremski Karlovci, 2005.
- Popov, Nebojša, *Sloboda i nasilje*, Res publica, Beograd, 2003.
- Rus, Veljko, „Sadašnji međunacionalni odnosi u Jugoslaviji“, *Gledišta* br. 5–6, 1971, str. 761–769.
- Tadić, Ljubomir, Diskusija „O predlozima za razgovor o smislu i razlozima angažovanja danas...“, *Gledišta* br. 6–7, 1964, str. 967–969, 978.
- Tadić, Ljubomir, „Inteligencija i socijalizam“, *Filosofija* br. 1–2, 1967, str. 7584.
- Tadić, Ljubomir, „Križa filozofskog mišljenja“, *Gledišta* br. 6–7, 1967, str. 970–972.
- Tadić, Ljubomir, *Poredak i sloboda: Prilog kritici političke svesti*, Kultura, Beograd, 1967.
- Tadić, Ljubomir – Kangrga, Milan Horvat, Branko, „Da li je nacionalizam naša sudbina“, *Delo* br. 1, 1972, str. 1–35.
- Tadić, Ljubomir, „Da li je nacionalizam naša sudbina?“, *Gledišta* br. 7–8, 1971, str. 1054–1059.
- Tadić, Ljubomir, „Istina i ideologija“, *Theoria* br. 3–4, 1982, str. 201–241.
- Tadić, Ljubomir, *Da li je nacionalizam naša sudbina?: i druge rasprave i polemike o naciji, socijalizmu i federaciji*, Miltiprint, Beograd, 1986.
- Tadić, Ljubomir, „Da li je nacionalizam naša sudbina“, *Gledišta* br. 11–12, 1986, str. 139–183.
- Tadić, Ljubomir, *Ogled o javnosti*, Univerzitetska riječ, Nikšić, 1987.
- Tadić, Ljubomir, „Nacionalno pitanje i demokratija“, tribina Trećeg programa Radio Beograda, *Treći program II*, br. 85, 1990, str. 41–88.

- Tadić, Ljubomir, „Filozofija na prelazu u treći milenijum“ (III) intervju, *Književnost* br. 5–6, 1998, 1068–1073.
- Tadić, Ljubomir, *Filozofija u svom vremenu*, Filip Višnjić, Beograd, 1998.
- Tadić, Ljubomir, *U matici krize*, Čigoja, Beograd, 1999.
- Tadić, Ljubomir, *Polemike*, Gutenbergova galaksija, Beograd, 2000.
- Tadić, Ljubomir, *Tradicija, legitimnost i revolucija*, Izabrana dela Ljubomira Tadića, T. III, Zavod za udžbenike, Službeni glasnik, Beograd, 2007.
- Tadić, Ljubomir, „Ljubomir Tadić – intervju“, u: *Podneblja duha – razgovori sa misliocima*, prir. Miloš Jevtić, Službeni glasnik, Beograd, 2010, str. 225–337.
- Žunjić, Slobodan, *Istorija srpske filozofije*, drugo dopunjeno i ispravljeno izdanje, Zavod za udžbenike, Beograd, 2014.

---

Marinko Lolić

**THE DISCUSSION OF THE RELATION  
BETWEEN RULER AND PHILOSOPHY IN  
THE POLEMICAL DISCOURSE OF  
LJUBOMIR TADIĆ AND MILAN  
KANGRGA**

---

**Summary**

The paper analyzes the philosophical results of critical and polemical discourse of *praxis*-philosophy, Ljubomir Tadić and Milan Kangrga in their early philosophical writings which discuss the problems of contemporary political philosophy and especially criticize the authoritarian forms

of power and nationalism in the epoch of communism and postcommunist period during transition. The author tries to show the theoretical relevance and limits of *praxis*-philosophy in its diagnostics and criticism of the authoritarian and totalitarian forms of political power as well as fatal marginalization of *praxis* discourse and destruction of the philosophical critical culture during the appearance of various forms of the neoliberal ideology and nationalism in former Yugoslavia.

**Keywords:** *praxis*-philosophy, criticism, apology, authority, ruler, power, nationalism, polemics, Kant, Fichte, Hegel, Marx, Heidegger, Rorty.

**АЛЕКСАНДАР ПРЊАТ**

Алфа БК Универзитет

Факултет за стране језике

---

## Љубомир Тадић о јавности

---

Тема овог рада је схватање јавности у делу Љубомира Тадића. Аутор указује на то да Тадић прави разлику између ширег и ужег значења јавности, при чему шире има политичко, а уже неполитичко значење. Појам јавности Тадић повезује са реторичким феноменом, који одређује као не-принудну размену мисли и аргумената. Аутор излаже и Тадићево разматрање манипулације. Посебна пажњу поклања Тадићевом надовезивању на Канта (Immanuel Kant), Хану Арент (Hannah Arendt) и Јиргена Хабермаса (Jürgen Habermas).

**Кључне речи:** Љубомир Тадић, јавност, јавно мњење, манипулација, реторика, демократија.

■ Схватање Љубомира Тадића о јавности ће у овоме што сле-ди бити изложено супстанцијално, а не, рецимо, с обзиром на историју развоја тог схватања.<sup>1</sup> Ово се чини оправданим с обзиром на околност да је главно Тадићево разматрање јавности изнетом у *Огледу о јавности*, док су остала његова излагања на ову тему пре припремне радње и потоње варијације онога што је изнето у овој књизи, и могу се читати као допуна оног што је ту постигнуто. Књига *Оглед о јавности* је, уз извесне додатке, касније објављена под називом *Јавност и демократија*, али је после тога поново прештампана и у првобитној верзији.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Претходну верзију овог рада саопштио сам на скупу „Филозофија кризе и отпора: Мисао и дело Љубомира Тадића“. Реагујући непосредно на моје саопштење, проф. др Драгољуб Мићуновић изнео је неколико упечатљивих коментара, на чему му овде захваљујем.

<sup>2</sup> У другом издању књиге *Историја српске филозофије* Слободана Жуњића пише да су то две књиге: „Производ тог истраживачког напора, протегнутог на институције цивилног друштва, јесу две нове проблемске књиге: *Ogled o javnosti* (Београд, 1987) и студије о односу *Javnosti i demokratije* (Nikšić, 1989) [...]“ (Жуњић 2014: 449). Није, међутим, реч о две књиге већ о једној књизи, која се, допуњена једним чланком и са пет отворених писама политичким моћницима, појавила под другим насловом.



Љубомир Тадић прави разлику на шире и уже значење појма јавности, при чему шире има неполитичко, а уже политичко значење (Tadić 1998: 13). Као пример неполитичке јавности он помиње културну (Tadić 1996: 89), односно спортску или научну јавност (Tadić 1988: 332). Примећује да може постојати и „књижевна или уметничка јавност у којој 'јавна реч' има (или може имати) неполитичко значење“ (Tadić 1988: 332). Политичко значење јавности је блиско повезано са појмом јавног мњења, иако је шири појам од њега (Tadić 1998: 13; Tadić 1996: 88). Он наглашава разлику између јавности и јавног мњења, па је и књига *Оплег о јавности* структурисана тако да је чине два дела и екскурса, а од тога први део носи наслов „Јавност“, а други „Јавно мњење“ (Tadić 1998: 13–66; 69–102).

Тадић у књизи *Оплег о јавности* истоименом феномену прилази разматрањем појмова јавног, приватног и тајног. По његовом схватању, реч *јавно* означава „појавни свет који свако може својим чулима опазити“, односно свет са кога је „скинут вео и уклоњен мрак“ (Tadić 1998: 13). Он чак два пута инсистира на чулној опажљивости овог света, не због неке сензибилистичке епистемиологије већ због оног неексклузивног „свако“. То да је реч о свету који свако чулима може открити, обезбеђује Тадићу демократичност већ на епистемичком нивоу. Томе служе и метафоре „скинутог вела и уклоњеног мрака“: оне упућују на супротност свему тајном, а нарочито на супротстављеност тајној политици, која је стална мета Тадићевих критичких жаока. Метафоре „скинутог вела и уклоњеног мрака“ нису нешто што би смо баш очекивали у речницима. Тадић се, помало неочекивано али ефектно, у тумачењу речи *јавно* позива и на српску реч *јав* и њену супротност речи *сан* (Tadić 1998: 13). *Јаву* Тадић тумачи не само као стваран већ и као трезан вид људског живота (Tadić 1998: 13). Реч *јавно*, по његовом тумачењу, указује и на отвореност, обзнањеност и општу приступачност (Tadić 1998: 13). Мада Тадић ова значења држи за неполитичка, њихове супротности: затвореност, скривеност и неприступачност, описује као приватне, односно тајне. Категорију приватности, међутим, држи за ближу правно-политичком него општем значењу.

За политичко значење појма јавности Тадић се позива на латински израз за реч *јавно* – *publicus* и њено порекло од латинског израза за *народ* – *populus* (Tadić 1988: 332; Tadić 1998: 13).

Он додаје и да се *populus* не односи на било који народ већ на организован народ, односно на политичку заједницу града – државе (Tadić 1988: 332; Tadić 1998: 13). Приватност, примећује он, упућује на сферу приватног као сферу пословности и оног што може да се прометује, али она такође упућује и на интимност. Додаје и да је за Римљане приватност њиховог дома била важна и да је скривана од погледа јавности. Тадић наводи оно што каже Хана Арент (Hannah Arendt): „Тајна почетка и краја смртног живота може бити сачувана само тамо где не продире светло јавности“ (Arendt 1960: 61, наведено према Tadić 1998: 15, нап. 4). За Тадића ово је формулисано „пнешто патетично“ (Tadić 1998: 15). Ова оцена је у вези са Тадићевим трезвеним, јасним и директним начином изражавања, блиским београдском стилу.

Његов начин писања такође карактерише и позивање на анализе других аутора. Из њихових анализа он преузима све оно што му је потребно за сопствену реконструкцију неког феномена. Те интерпретације никада нису насилне. Реферисање туђих ставова је уџбенички коректно и пропраћено прецизним упућивањем на библиографске референце у којима преовлађују најкрупнија имена, уз одабрану секундарну литературу. Његов стил и ерудиција не одају човека који је из заноса револуционарне борбе прешао у револуционарну теорију. Пре би се рекло да аутор тих текстова има залеђе у високој академској култури, у којој су генерације учењака одмерено и дистанцирано разматрале неку проблематику. Управо по одмерености свог готово уџбеничког стила, Тадић у оквиру *praxis*-филозофије представља један пол, док је на његовом другом крају Милан Кангрга, чији стил је био, нарочито на свом мисаоном врхунцу, изразито разбарушен, ентузијастичан и препун знакова узвика (Kangrga 1983; Kangrga 1984).

Тадић се ослања на излагање Хане Арент о презиру физичког рада у античкој Грчкој, који стоји у вези са околношћу да је физички рад припадао нижој сфери у односу на јавну сферу, односно на политичку праксу. Он преноси и њено указивање на то да су у неким европским језицима, као што су грчки, латински, француски, енглески и немачки, речи за *рад* првобитно означавале муку и порођајне болове. Он се пита да немају можда и наша реч *рад*, односно речи *рабоиџа* и *рабоиџи* своје

порекло у речима *раб* или *роб* (Tadić 1998: 16–17)? Надовезујући се на ову Тадићеву опрезну етимолошку сугестију, а у вези са претходном констатацијом Хане Арент, могло би се приметити да и наша реч *Шруг* означава, као и у поменутих европским језицима, и рад у значењу „муке“ и „порођајне болове“, када се користи у множини.

Тадић излаже анализу модерног друштва коју је Хана Арент спровела полазећи од античке дистинкције између *bios politikos* и *bios theoretikos*. Он ту анализу оцењује као бриљантну и назива је критиком (Tadić 1998: 19).<sup>3</sup> Реч је пре свега о њеном истицању грчког схватања једнакости, које се разликује од модерног. Наиме, припадање малом броју једнаких била је привилегија. Она описује *polis* као место жестоких дебата, место у којем је јавни простор био предвиђен за оне који су могли да се докажу као натпросечни (Tadić 1998: 19). Тадић закључује да је Хана Арент користила старогрчко аристократско начело натпросечности као мерило којим је процењивала каснији друштвени развитак. Осим овог, у њеној критици модерне јавности и друштвене просечности он уочава и трагове филозофије егзистенције – како су се тада заједничким називом означавали теоријски подухвати Хајдегера (Martin Heidegger) и Јасперса (Karl Jaspers). Није, међутим, искључено ни да је Тадић овај термин употребио да њиме реферише само на Хајдегера, с обзиром на то да на другом месту говори о филозофији егзистенције Мартина Хајдегера (Tadić 1998: 76).

Тадићево ослањање на Хану Арент никако не значи да он некритички преузима целокупну њену концепцију. Напротив, његов приступ је дистингвиран: он се ослања на оне аспекте са којима је сагласан и које уклапа у своју реконструкцију појма јавности, док је критичан према њеној критици Маркса (Karl Marx).<sup>4</sup>

Разматрање политичког значења појма тајне Тадић отвара позивајући се на Марксово и Веберово (Max Weber) повезивање бирократије и тајне, а затим прелази на арканску теорију Арнолда Клапмара (Arnold Clapmar), за коју му је извор Карл Шмит (Carl Schmitt). Тадић истиче Клапмаров став о томе да све

<sup>3</sup> За критику као врлину види Fuko–Batler 2017.

<sup>4</sup> Своје учено разјашњавање са њеном критиком Маркса, с обзиром на то да се не тиче непосредно појма јавности, он излаже ван главног текста, у напомени, која се протеже преко целе стране (види Tadić 1998: 18–19).

науке и вештине имају своје тајне.<sup>5</sup> Те тајне укључују извесна лукавства и обмане. Држави су, према Клапмару, потребна оваква средства да би створила привид слободе, који као декорација умирује народ. Тадић каже да Клапмарова извођења, као и других аутора из арканске литературе, указују на потребу да се про-рачунатим планом одржи владајући поредак, у коме су интерес владара и интерес државе идентични (Tadić 1998: 21). Под овим Тадић има у виду поредак у коме се интерес владара и државе само представљају као исти. То му је изгледало толико самоочигледно да није имао потребу да то нагласи. У ове арканске методе спадају и оне помоћу којих се народ држи у миру и које дозвољавају извесно, али заправо безначајно учешће народа у државним пословима. Друге тајне тичу се одбране представника власти током побуне и револта, уз савете да се револтираном народу морају дати сва обећања, која ће се касније повући (Tadić 1998: 21). Може се претпоставити да је Тадић имао посебан сензибилитет за овакве Клапмарове ставове, зато што је у њима могао препознати потез којим је Јосип Броз Тито пацификовао београдску побуну студената из 1968. године. Наиме, Броз је као председник социјалистичке државе и неприкосновени лидер Савеза комуниста Југославије био у деликатној позицији у односу на радикалне левичарске захтеве „шездесетосмаша“. У једном тренутку побуне, у обраћању путем телевизије (Tito 0:00–2:26), показао је извесно разумевање за саме побуњене студенте, као и за и њихову критику „разних несоцијалистичких појава“ (Tito 1:10–1:12). Ово су студенти схватили као подршку, па су одустали од даљих протеста. Њихове захтеве, међутим, касније није испунио. Будући један од активних учесника „шездесетосмашке побуне“ у Београду, Тадић се могао сетити овог Титовог маневра када је, истражујући арканску политику, постао заинтересован за Клапмаров скоро четири века стар спис.

Закључујући интерпретацију Клапмаровог списка, Тадић каже да је суштина „државног разлога“ као умећа владања – управо у тајни „државног разлога“. Ово, по његовом схватању, показује да је „*res publica* најчешће била и остала пука *res privata*

<sup>5</sup> Клапмаров спис „*De arcanis rerum publicarum*“ наводи преко Schmitt 1928: 14 (види Tadić 1998: 21).

поседника државне моћи и да су они, позивајући се на 'јавно добро', у ствари, бранили и бране своје себичне интересе *џрошив* народа" (Tadić 1998: 22). Тадић прецизно употребљава израз „себични интереси“, што је потпуно адекватно за оно о чему говори. Овде би, додуше, чак и да је употребио израз „сопствени интереси“, из контекста („у ствари бранили и бране своје [...] интересе *џрошив* народа“) било јасно да је тај израз употребљен у осуђујућем смислу. Тадић је ипак употребио израз „себични интерес“. А он се, за разлику од израза „сопствени интерес“, увек употребљава само и једино у осуђујућем смислу (Prnjat 2012: 342–343). Тиме је оснажио осуђујући моменат своје формулације, а затим га, и по трећи пут, додатно појачао тиме што је написао „*џрошив* народа“.

Подсећајући на то да је јавност настала у античкој Грчкој, Тадић се позива на Маркса, по којем је она тамо била „прави и једини садржај њиховог живота и воље“ (MEW, 1: 234, наведено према Tadić 1998: 25). Ово је, каже Тадић, подразумевало учешће свих грађана у разговору, односно сукоб мњења у процесу одлучивања (MEW, 1: 234, наведено према Tadić 1998: 25). Тадић одавде прелази на питање реторике, преко става да саветовање улази у њену проблемску област. Затим се позива на Аристотелово учење по којем се реторика бави проблемима које сматрамо предметима саветовања и који дозвољавају и могућност другачијег. Аристотел конкретизује ово своје извођење указујући на то да су проблеми таквог саветовања питања која се тичу делања (Аристотел, *Решорика*, 1359а, наведено према Tadić 1998: 25). Тадић указује на једно опште место – да у античкој Грчкој, а посебно код Аристотела, човек није био одређен само као политичко биће, већ такође и као биће обдариено говором и мишљењем – па одатле изводи понешто неочекиван став да из ових одредби произлази и „уобичајена симбиоза говорника и политичара“ (Tadić 1998: 26). Он истиче да је говорништво *par excellence* јавна делатност, па је самим тим и политичка делатност. Такође напомиње и да наука о језику овај говор с правом назива *lingua deliberativa*, зато што је он саветовање и „непринудна размена мисли и, нарочито, *арјументаџа*, са основним циљем да се реше искрсли проблеми“ (Tadić 1998: 26). Овакво саветовање настаје око ствари око којих нема апсолутне извесности, па је спор „и неизбежан и неопходан“ (Tadić

1998: 26). Реч је о спору „у коме превладава *јачи аргументи* [...] а не *принудно* пресецање спора“ (Тодић 1998: 26). Овим се Тадић необично приближио једној од кључних формулација Хабермасове филозофије, оној о непринудној принуди бољег аргумента (Habermas 1996: 306; Habermas 1997: 103; Habermas 2001: 89).

Тадић у своме спису о јавности користи ову Хабермасову синтагму, и у његовом преводу реч је о „непринудној принуди јачег аргумента“ (Тодић 1990: 109). У овом контексту нема разлике да ли користимо реч *јачи* или *бољи*, јер иако се конотација разликује, денотација им је иста: јачи аргумент је бољи аргумент. Сама сличност њихових формулација могла је произлазити из Тадићевог уважавања значаја овог Хабермасовог начела. Ништа не мари што је Тадић ове редове писао пре него што је Хабермас и објавио све радове у којима се на њега позива. Сличност је, осим тога, могла настати и због Тадићевог бављења реторичким феноменом, а донекле сличне формулације налазиле су се и у тадашњим уџбеницима реторике. Једну од њих цитира и Тадић: „Уразумљивање наредбом и силом је нешто сасвим друго од уразумљивања *снајом разложних аргумента* [...]“ (Kopperschmidt 1976: 96, наведено према Тодић 1998: 27). Како год било, сличност ових формулација додатно потврђује оно на шта је у историографији српске и југословенске филозофије одавно указано: на подударност између Хабермасове и Тадићеве позиције у њиховој афирмацији слободне јавности (Žunjić 1985: 97), јер у обе, непринудна снага аргумената има тако значајну улогу.<sup>6</sup>

Тадић користи један нормативан појам спора, који је заправо истоветан са појмом саветовања, због чега онда одбацује Хобсово (Thomas Hobbes) схватање по којем је крај реторике – победа (Тодић 1998: 27). Да крај реторике не може бити победа, сматрао је и Гадамер (H. G. Gadamer), али се он у свом разјашњавању са Хабермасовим схватањем о аргументативној принуди позивао на Викоову концепцију реторике и на „богатство гледишта“ (Gadamer 1978: 597) као на њој својствену вредност. За Тадића је богатство гледишта полазна ситуација реторике, док се на крају налази одлука. Она мора произаћи као

<sup>6</sup> Тадић се детаљније бавио Хабермасовим схватањем јавности још у свом предговору (Тодић 1969: V–XII) за наш превод Хабермасове књиге *Јавно мњење* (1969), акоји је после, у ревидираном облику, прештампав у *Опледу о јавности* (Тодић 1998: 41–51).

результат убеђивања, а никако принудног пресецања спора (Tadić 1998: 26–27). У овоме се, по њему, састоје етички и епистемички аспекти реторике: она помаже решавању практичних проблема и „проналажењу пута ка истини“ (Tadić 1998: 26).

Говорећи о јавности, Тадић наводи дужи цитат из Хабер-маса, чија је поента указивање на демократију као значајан предуслов јавности (Tadić 1998: 28). Интерпретирајући даље немачког аутора, Тадић каже да је јавност простор у коме се укрштају приватна сфера друштва и јавна сила државе (Tadić 1998: 29).

Политички простор слободе и јавности, по Тадићу, је демократија (Tadić 1998: 28). Он такође указује на то да је клима која је припремила обнову републиканских и демократских садржаја античке јавности настала у доба просветитељства. Додаје и да је највећи ауторитет за питање либералне јавности и просветитељства Кант. По њему је, сматра Тадић, категорија јавности експлицирана „у смислу резоновања, као метода просветитељског начина мишљења“ (Tadić 1967: 237). Позива се и на његово класично одређење просветитељства, по којем је оно излазак из стања самоскривљеног непунолетства, а које је последица недостатка храбрости да се свој ум употребљава без вођства од стране неког другог. Тадић скреће пажњу на то да је за тему јавности релевантан и Кантов концепт јавне употребе ума (Tadić 1998: 26–27). Таква употреба ума, преноси Тадић даље Канта, представљена је у републици науке, како националној, тако и светској (Tadić 1998: 30). Тадић додаје и да је управо у овом читалачком свету Кант видео јавност и просвећеност, у којима једино може бити делатна јавна употреба ума (Tadić 1998: 61).

Од Кантовог времена јавност је, примећује Тадић, прошла разне видове свог техничког усавршавања (Tadić 1998: 61). Тадић има у виду да, осим књига и штампе, све већу улогу имају и дигитални медији – од којих он наводи она два која су тада постојала: радио и телевизију. С обзиром на ово, каже да је јавност прошла стадијуме „такорећи од свог *занајтског* па до свог *индустријског* облика“ (Tadić 1998: 61). Подсећа на разне изразе који маркирају улогу индустрије и технике у јавности, изразе као што су „индустрија свести“, „индустрија илузија“ и „индустрија културе“ (Tadić 1998: 61).<sup>7</sup> Указује и на то да публику

<sup>7</sup> Док су ови изрази у тадашњој друштвеној теорији употребљавани са

масовних комуникација чине непознати реципијенти. Додаје и да радио и телевизија значе објективно проширење не само способности опажања већ и „области непосредног искуства“ (Tadić 1998: 61). Он потом призива Брехтову (Bertolt Brecht) визију, по којој би радио од апарата дистрибуције требало да постане апарат комуникације, па, дакле, не само да шаље већ и да прима, и не да изољује слушаоце већ да их доводи у везу. Развијајући ову Брехтову замисао, Тадић иде један корак даље од ње, те каже да би слушалац из објекта радио-поруке требало да се претвори у субјекта који је у комуникацији са другим субјектима, чиме „доприноси свом самоодређењу и ослобођењу у заједници“ (Tadić 1998: 62).

Могло би се рећи да је Брехтова замисао данас на извес-тан начин остварена, само не у медију радија. На интернету читаоци коментаришу вести, и то на начин да и други читаоци могу то да виде и да коментаришу њихове коментаре. Утолико је остварена Брехтова визија да се улога публике не своди више само на рецепцију, него на један продуктиван однос, те публика није више изолована, него је у вези. Тиме је и онај део Тадићевог надовезивања на Брехтову замисао постало стварност, утолико што објекти порука постају субјекти који одржавају комуникацију са другим субјектима. Чини се, међутим, како је очекивање да ће тиме допринети свом самоодређењу и ослобођењу било ипак преамбициозно.

Тадић указује на то да се у савременој критичкој политичкој теорији (формулација коју је међу првима употребљавао и која постаје прихваћенија тек у XXI веку), масовни медији, а пре свега телевизија, сматрају за главне чиниоце манипулације мњењима (Tadić 1998: 65). Он такође износи став о томе да масовни медији имају конзервативан карактер зато што „више потврђују него мењају ставове и обрасце понашања“ (Tadić 1998: 65). Додаје и да истраживање феномена пропаганде и манипулације јавним мњењем спада у област психологије политике, односно социјалне психологије (Tadić 1998: 65; 91), те да је као предмет емпиријских истраживања измештено из традиционалног контекста чисто политичких проблема и политичке

---

критичком интенцијом, израз „креативне индустрије“, који означава истоветне феномене, користи се у данашњој друштвеној науци понекад неутрално, мада најчешће и посве афирмативно.



науке (Tadić 1967: 251; Tadić 1998: 99). Сматра да се феномени као пропаганда, пропагандна средства и манипулација путем масовних медија не могу разумети ни објаснити без психологије (Tadić 1998: 65). Разлог за то је што се пропагандом „не апелује на вољу и свест, већ, у основи, на подсвест рецепијената“ (Tadić 1995: 327). Пропаганда не барата интелектуалним аргументима, већ психолошким методама обрађује онај „људски материјал“ који „није оспособљен за критичко процењивање онога што слуша, гледа или чита“ (Tadić 1995: 312). Ови феномени спадају у „проблематику *јавној мњења* као специфичног феномена јавности“ (Tadić 1998: 66).

Он указује на то да пропаганда, осим убеђивања људи да верују у нешто, може изазвати и неповерење, па самим тим и губитак интересовања за политику и јавне послове. Реч је о својеврсном одбрамбеном механизму, који може и да одговара ауторитарним системима. Према Тадићевом увиду, реч је о две стране истог феномена: политизацији и приватизацији (Tadić 1998: 93). На основу употребе, јасно је да под изразом „приватизација“ Тадић у овом контексту има у виду губитак интересовања за јавне послове и повлачење људи у сопствену приватност. Дакле, с једне стране, имамо лажну политизацију, а с друге стране, приватизацију. Он каже: „Један део маса, ослањајући се на вољу, хтео би да изиђе из своје анонимности и постане ‘фактор’ у друштву и политици, други, мање амбициозан и подложен стрепњама, препушта се резигнацији и мири се са маргиналном улогом у друштву“ (Tadić 1990: 92).

Манипулацијом се, каже Тадић „врши масовна сугестија са циљем мобилизације маса“ (Tadić 1995: 310). Манипулацију одређује и као умеће завођења маса, чији је циљ њихова зависност, па додаје да се то најефикасније остварује утицајем на несвесни део личности, као и угрожавањем човекове зрелости и критичког расуђивања (Tadić 1990: 93). Позивањем на критичко расуђивање, Тадић остаје чврсто укотвљен у просветитељску традицију, а указивањем на то да манипулација угрожава зрелост надовезује се на кантовску верзију ове традиције. Његов говор о несвесном баштини вокабулар психоанализе. По овом допуњавању просветитељског момента увидима психоанализе, Тадић подсећа на једног другог аутора *praxis*-филозофије, Михаила Марковића. Иако се сама фројдовска психоанализа у

једном широком смислу надовезује на просветитељство, Михаило Марковић је указивао на то да је саморазумевање човека у доба просветитељства наивно и да га треба надопунити психоаналитичким увидима (Марковић 2002: 489–490). А Тадић је у својој анализи манипулације, као што видимо, користио психоаналитичке увиде у садејству са просветитељским нормативним захтевом за зрелошћу.

На увид дубинске психологије позива се и када нас подсећа на то да по њој „у *идентификацији* са ауторитетом лежи тајна покорности“ (Тодић 1990: 94). У случају ауторитета политичког или харизматског вође, додаје он, идентитет покорне индивидуе раствара се у личности вође. Затим Тадић, поново у садејству кантовских и фројдовских мотива, примећује да у оваквим случајевима регресија појединца може да падне на „најраније степене незрелости и непунолетства“ (Тодић 1990: 94). С тим у вези он у своју анализу манипулације јавним мњењем уводи предрасуде које етимолошки одређује као оно мишљење које долази пре расуђивања и које манихејски дели свет на добре и на зле (Тодић 1990: 94–95). Са одобравањем наводи из литературе став о томе да у предрасудама долази до изражаја не само клишетирано већ и оштећено мишљење. Као пример најзлогласније националне и расне предрасуде, наводи антисемитизам (Тодић 1990: 95). Тадић каже да је антисемитизам без премца по свом ирационалном садржају, а указује и на његову рационализујућу функцију. При овоме се позива на Адорнове (Theodor Adorno) студије о ауторитарној личности. Ослањајући се на Адорна, он каже да је антисемитско јавно мњење ширило гласине против Јевреја и истиче како је особина ове врсте мњења у истовременом потцењивању и прецењивању оних који су означени као непријатељи (Тодић 1990: 95–96). Додаје и да предрасуде имају своје психичко порекло у страху од оног непознатог и да у пропагандној експлоатацији предрасуда „лежи корен трајне опасности од фашизма“ (Тодић 1990: 96).

Затим Тадић напушта уџбенички тон и у потпуности проговара сопственим гласом, примењујући у једном синтетичком излагању ставове о којима је претходно реферисао. Он износи увид у то да у оним политичким системима у којима је власт концентрисана у уском кругу људи или код само једног човека,

„кришћичка функција јавности и јавног мњења уступа место манипулајтивној“ (Tadić 1990: 96). Због, манипулације народ се заправо, по Тадићевом мишљењу, искључује из политике, јер се његова улога своди на акламације и одобравања. Он сматра да је до овог искључења дошло активним одрицањем самог народа од сопственог пунолетства. По његовом увиду, на површинском нивоу реч је о политизацији народа, док је испод површине на делу политичка апатија (Tadić 1990: 96). Његово разматрање појма јавности често се одвија као критика политичких система тадашњих социјалистичких држава, како самоуправног, тако и реално постојећег социјализма.<sup>8</sup> За Тадића, у њима и немамо на делу социјалистичке већ псеудосоцијалистичке арканске праксе (Tadić 1990: 54). Њихов чвор је, по њему, замршен већ у организационим начелима бољшевизма, по којима свесна мањина делује у име несвесне већине (Tadić 1990: 54).<sup>9</sup> Зато придев „социјалистички“ ставља под знаке навода – што значи да их није сматрао заиста социјалистичким већ плебисцитарно-цезаристичким.

Његова критика „лажне политизације“ грађана има начелан значај. Наиме, његова запажања о „модернизованим плебисцитарно-цезаристичким системима“ (Tadić 1990: 96), која су дата из перспективе залагања за једно другачије учествовање народа у политичким процесима, добро погађају и савремене антидемократске тенденције, које немају никакве везе са политичким системима некадашњих социјалистичких држава. Истинска политизација народа, за коју се Тадић залаже, а за коју би се могло рећи да добро описује регулативну идеју демократског процеса која лежи на срцу нама који сматрамо да нема добре алтернативе за демократију, одвијала би се „путем критичких процена, проверавања и дијалога“ (Tadić 1990: 97).

Када на оваквим местима проговара ауторским гласом, Тадић, наслућујемо, има у виду сопствено искуство са

<sup>8</sup> Најзначајније разматрање појма јавности после Хабермасовог, и свакако инспирисано Хабермасовим, предузела је Ненси Фрејзер и оно се одвија као критика реално постојеће демократије (Fraser 1990).

<sup>9</sup> Тадић примећује да је тај проблем још и пре победе бољшевика уочила Роза Луксембург (Rosa Luxemburg), која је после победе руске револуције скретала пажњу на проблем одсуства јавности у совјетском систему (види Tadić 1990: 54). За Тадићево истраживање теоријског наслеђа Розе Луксембург види Inđić 2012: 4987.

титоизмом. Па ипак, његова мисао је овде начелна па зато и данас актуелна.<sup>10</sup> Када политички мислиоци говоре на начелном нивоу, макар им пред очима лебдела нека конкретна дневно-политичка ситуација, њихови увиди могу да буду дубоко релевантни и када се политичке прилике у потпуности промене. Реч је о томе да се ови увиди односе на дубинске структуре, које могу остати сличне чак и у потпуно различитим епохама.

---

## ЛИТЕРАТУРА

Жуњић, Слободан, *Историја српске филозофије*, друго допуњено и исправљено издање, Службени гласник, Београд, 2014.

Марковић, Михаило, „Филозофија као начин живота“, *Књижевност*, 2002, стр. 484–495.

Arendt, Hannah, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1960.

Fraser, Nancy, „Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy“, *Social Text* № 25–26, 1990, pp. 56–80.

Fuko, Mišel, Batler, Džudit, *Šta je kritika?*, прир. Adriana Zaharijević, Predrag Kristić, Akademska knjiga, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Novi Sad, Beograd, 2017.

Gadamer, Hans-Georg, *Istina i metoda: Osnovi filozofske hermeneutike*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1978.

Habermas, Jürgen, *Moral Consciousness and Communicative Action*, The MIT Press, Cambridge MA, 2001.

Habermas, Jürgen, „Modernity: An Unfinished Project“, *Habermas and the Unfinished Project of Modernity*, eds. Maurizio Passerin d'Entrèves, Seyla Benhabib, MIT Press, Cambridge MA, 1997.

Habermas, Jürgen, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, The MIT Press, Cambridge MA, 1996.

Habermas, Jürgen, *Javno mnenje: Istraživanje u oblasti jedne kategorije građanskog društva*, Kultura, Beograd, 1969.

---

<sup>10</sup> Далеко од тога да је свако начелно мишљење *ipso facto* и актуелно. Али политичко мишљење које не мисли свој предмет на нивоу начела, на пример, оно чија је сврха конкретна дневнополитичка борба, може и у каснијим временима бити актуелно само случајно.

- Indić, Trivo, „Recepcija ideja Roze Luksemburg u delu Ljubomira Tadića“, u: *Ljubomir Tadić – mislilac slobode*, prir. Jagoš Đuretić, Ilija Vujačić, Albatros plus, Službeni glasnik, Beograd, 2012, str. 49–87.
- Kangrga, Milan, *Praksa, vrijeme, svijet: Iskušenje mišljenja revolucije*, Nolit, Beograd, 1984.
- Kangrga, Milan, *Etika i revolucija: Prilog samoosvješćivanju komunističke revolucije*, Nolit, Beograd, 1983.
- Kopperschmidt, Josef, *Allgemeine Rhetorik*, Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, <sup>2</sup>1976.
- Prnjat, Aleksandar, „Lični interes i motivacija vernika“, *Kultura* br. 137, 2012, str. 340–347.
- Tadić, Ljubomir, *Retorika: Uvod u veštinu besedništva*, Filip Višnjić, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 1995.
- Tadić, Ljubomir, *Ogled o javnosti*, Fakultet političkih nauka, Beograd, <sup>3</sup>1998.
- Tadić, Ljubomir, *Politikološki leksikon: osnovni pojmovi nauke o politici*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 1996.
- Tadić, Ljubomir, *Javnost i demokratija*, Univerzitetska riječ, Nikšić, 1990.
- Tadić, Ljubomir, *Nauka o politici*, Rad, Beograd, 1988.
- Tadić, Ljubomir, „Pojam građanske javnosti u teoriji Jirgena Habermasa“, u: Jirgen Habermas, *Javno mnjenje: istraživanje u oblasti jedne kategorije građanskog društva*, Kultura, Beograd, 1969.
- Tadić, Ljubomir, *Poredak i sloboda: Prilozi kritici političke svesti*, Kultura, Beograd, 1967.
- „Tito govori studentima. Beograd, 9. jun 1968. godine.“ *YouTube*, otpremio Muzej Istorije Jugoslavije, 11. jun 2015, [www.youtube.com/watch?v=Nne2feNUEu8](http://www.youtube.com/watch?v=Nne2feNUEu8).
- Žunjić, Slobodan, „Habermas i praxis-filozofija“, *Theoria* br. 1–2, 1985, str. 79–97.
- Schmitt, Carl, *Die diktatur*, Duncker & Humblot, München, Leipzig, 1928.

### Summary

In this paper the author discusses Ljubomir Tadić's understanding of the public sphere. The author indicates that Tadić makes a distinction between the broad and narrow meaning of the public sphere, with the broad having a political and the

narrow a non-political meaning. Tadić links the notion of the public sphere with a rhetorical phenomenon and determines it as an unforced exchange of thoughts and arguments. The author also presents Tadić's consideration of manipulation. Particular attention is paid to Tadić's succession of Imanuel Kant, Hannah Arendt and Jürgen Habermas.

**Keywords:** Ljubomir Tadić, public sphere, public opinion, manipulation, rhetorics, democracy.

## Друштво за борбу против смртне казне

(Извор: [http://www.smrtnakazna.rs/Portals/0/Galerija/Dru-%C5%A1tvo%20za%20borbu%20protiv%20smrtne%20kazne.jpg](http://www.smrtnakazna.rs/Portals/0/Galerija/Dru%C5%A1tvo%20za%20borbu%20protiv%20smrtne%20kazne.jpg))



# Друштвена критика и проблеми егзистенције





**БУДИМИР КОШУТИЋ**

Универзитет у Београду

Правни факултет

---

## О једној реткој теоријској доследности

---

Веома су ретки ствараоци у области филозофије и теорије права, у науци о политици и у политичкој социологији, који су спремни у турбулентним временима да угрозе своју научну и грађанску егзистенцију због правде, слободе, истине и теоријске доследности. Препун драматичних преображаја, супротстављених идеологија и интереса и ратних страха, XX век то потврђује. Велика имена у правној науци, политичкој филозофији и социологији испољила су велику теоријску недоследност. Њихова дела објављена за време нацистичке страховладе у Немачкој и после пада нацизма се међусобно искључују.

За разлику од њих, академик Тадић је ретко теоријски доследан у свим областима свог стваралаштва (правна и политичка филозофија и социологија, наука о политици). Једноставно, академик Тадић је осећао дужност да поучава истину, јасно и искрено, без устезања и без неповерења у њену снагу. Према властитој филозофији аутор треба да живи и да се с њом у животу идентификује, без обзира на могуће ризике. Тај теоријски и морални став академика Тадића имао је за последицу његово искључење са Филозофског факултета Универзитета у Београду и губитак посла као извора животне егзистенције.

Ту ретку теоријску доследност испољио је академик Тадић нарочито у расправама о нацији, социјализму и федерализму. Тадић је задржао своје непромењено становиште од прве расправе објављене 1967. године („Национализам и интернационализам“) до последњих текстова из 1992. године („Нација и демократија“ и „О мерилима права и правде“) и 1999. године („Ратна агресија као бизнис или цивилизовано варварство“). Идеолошка је досетка и обмана, написао је 1992. године академик Тадић, да је у Европи рат одбачен као средство политике. Сурове и немилосрдне санкције изречене српском народу (Резолуција 757 Савета безбедности УН из маја 1992. године) прете његовом опстанку, пише Тадић у „Нацији и демократији“. Државу му

оспорава „уједињени западни свет заједно са зависним државама на Истоку у часу ишчезавања равнотеже сила на светској позорници“. Мислилац слободе и поштовалац истине, академик Тадић ће 1999. године храбро написати: „Агресија НАТО на нашу земљу и наш народ представља спој брахијалног насиља, организоване јавне лажи и ординарне политичке глупости.“

Одлични познавалац научног дела и личности академика Тадића, Јагош Ђуретић, с правом је записао: „Професор Тадић је активно припадао оној групи интелектуалаца који су реаговали по оној чувеној дубоко проживљеној максими Хане Арент: 'Ако сам нападнута као Јеврејин онда, се морам и бранити као Јеврејин.'“ Поступајући тако, Тадић „ни за јоту није одступио од своје филозофије слободе и својих хуманистичких уверења.“ Реч је о једној реткој теоријској доследности.

**Кључне речи:** правда, слобода, истина, људско достојанство, права и слободе, правна држава, нација, демократија, политика, социјализам, федерализам, теорија, доследност.

■ „Правда, слобода и залагање за истину изискује сталне жртве. Особито велики праведници скончавају живот као велики мученици. То потврђује цела историја класног друштва бројним и зорно убедљивим примерима [...] Од европских сељачких ратова до модерних пролетерских револуција не престаје мартирологија оних праведника чија глава и срце, мисао и живот, теорија и пракса нису стајали у противречности“ (Тадић 1986: 97). „Ја не знам, писао је Лесинг, је ли дужност да се срећа и живот жртвују за истину. Али оно што знам јесте дужност да се, ако се истина хоће поучавати, поучава јасно и искрено, без загонетки, без устезања без неповерења у њену снагу“ (Тадић 1986: 98). Данас поуздано знамо да је тако поступао академик Љубомир Тадић, мислилац слободе и поштовалац истине. Сва његова истраживања „представљају директно или индиректно трагање за слободом или су у вези са идејом слободе, условима и границама њеног обистињења“ (Ђуретић 2012: 42). А слободе нема без уважавања правде, људског достојанства и истине.

У историји научне и филозофске мисли несумњиво је потврђено да је број научних посленика спремних да због правде, слободе и истине угрозе своју научну и грађанску егзистенцију релативно мали. Немачки правни историчари Вернер Фрочер (Werner Frotscher) и Бодо Пирот (Bodo Pieroth) наводе као један од првих случајева у којима су познати универзитетски професори у Немачком Савезу (Deutscher Bund) ставили своју научну и грађанску егзистенцију на коцку случај „Гетингешке седморице“ (Protestation der „Göttinger Sieben“) (Frotscher–Pieroth). Овај догађај се збио 18. новембра 1837. године, кад је седам професора Универзитета у Гетингену, од укупно 41, колико их је тада било, потписало акт у коме се тврдило да је Основни закон Краљевине Хановер од 1833. године пуноважно донет и да важи, упркос супротном краљевском патенту од 1. новембра 1837. године, којим је тај Основни закон из 1833. године проглашен противправним, а враћен на снагу Устав Хановера из 1819. године. Овај случај заслужује посебну пажњу из више разлога: због личности седморице професора, од којих двојицу помиње у својим истраживањима проф. Љ. Тадић, због личности професора који је прикупио и објавио документацију о том случају, као и због питања, о коме расправља у другом временском раздобљу и проф. Тадић, о могућности заустављања одређених историјских токова и рестаурацији превазиђених историјских стања.

Протест из Гетингена потписала су седморица професора, од којих су неки обезбедили трајно место у историји немачког народа и поштовање у српском народу. Нама су најпознатији чувени немачки германисти, који су високо ценили српску народну поезију и рад Вука Караџића, браћа Грим, Јакоб и Вилхелм. Но, ни других пет професора није непознато: професор државног права Вилхелм Едуард Албрехт, историчари Фридрих Кристоф Далман и Георг Готфрид Гервинус, оријенталиста Хајнрих Евалд и физичар Вилхелм Вебер. Документе о овом случају је објавио Ернст Рудолф Хубер, познати професор државног права и историје права и пре Другог светског рата и после њега, али са потпуно промењеним схватањима о праву, држави и политици (Huber 1978). Најзад, у чему је била суштина спора? О каквом покушају рестаурације је била реч?

После краја француске владавине у ХанOVERу 1814. године, ХанOVER је враћен Енглеској. Истовремено, напуштене су одређене преузете тековине Француске револуције и успостављен је стари феудални поредак, с једном не много важном изменом. Сталешка скупштина је 1819. године, према енглеском узору, постала дводома. Први дом је чинило племство, а други дом представници градова и слободних сељака. Како представници сељака никад нису били изабрани, а ни градски представници нису били нарочито задовољни својим утицајем, после избијања Јулске револуције у Француској, дошло је до отворене побуне. Устанак је угушен, а умерени конзервативни кабинет је одлучио да обнови Краљевину ХанOVER у духу конституционализма. Задатак израде нацрта устава поверен је професору историје на Универзитету у Гетингену Фридриху Кристофу Далману (Friedrich Christoph Dahlmann). Након дугих преговора између либералних и конзервативних снага остварен је компромис и Далман је завршио текст, који је усвојен у скупштини као Основни државни закон (*Staatsgrundgesetz*) 26. септембра 1833. године.

Наследник престола у ХанOVERу Ернст Аугуст (Ernst August) противио се усвајању тог Основног државног закона, тежећи да задржи апсолутну власт, чије порекло је Божје, а не људско. Рачунајући на интервенцију Немачког Савеза (Deutscher Bund), установљеног Завршним актом Бечког конгреса из 1815. године, ради очувања начела легитимитета краљевске власти, Ернст Аугуст, кад је постао краљ 1837. године, распустио је *Landtag* изабран на основу Основног државног закона из 1833. године и затражио мишљење о правној ваљаности тог закона. Професор Јустус Кристоф Лајст (Justus Christoph Leist) написао је да је тај Основни државни закон противправан јер није добио сагласност наследника престола, а требало је. После добијеног мишљења, краљ Ернст Аугуст је краљевским патентом ставио ван снаге тај закон и успоставио стање у складу са Уставом из 1819. године.

Седморица наведених професора нису се сложили са мишљењем проф. Лајста. Изложили су своју аргументацију у писму упућеном управи Универзитета у Гетингену и рекли да не могу учествовати у изборима за нову сталешку скупштину, у коју је Универзитет у Гетингену требало да пошаље свог представника. Како се све то одвијало у време припрема за прославу

стогодишњице Универзитета у Гетингену (основан 1737. године), Сенат Универзитета је сматрао да писмо седморице професора не треба упутити министру Фон Шелеу (Von Schele) и да протест треба прећутати. Но, ток догађаја није било могуће зауставити. Протест је стигао до министра Шелеа и краља Аугуста. Краљ је тражио и кривичну одговорност, а Шеле је отпустио сву седморицу професора и у забелешци упућеној краљу рекао: „Професоре, проститутке и плесачице човек увек може имати ако им понуди талир више.“ За племића Шелеа и краља Аугуста није, дакле, било неке битније разлике између професора, проститутки и плесачица. Таквом ставу несумњиво је допринео проф. Лајст, који је написао тражено мишљење о Основном закону из 1833. године ради стицања извесних материјалних и друштвених привилегија. У том мишљењу утврдио је оно што му је речено и прихватио понуђену награду. Остала 34 професора у Гетингену нису желела казну за седморицу својих колега, али је тежила да нико не сазна шта су они написали и тако избегну сваку непријатност. Одбацивање начела конституционализма (уставно ограничење краљеве власти) и изневеравање заклетве да ће поштовати Основни државни закон из 1833. године није их превише узбудило.

Колико су у раздобљима која су уследила професори универзитета успевали да сачувају своју част и слободу у односу на власт? Да ли су, по свом карактеру, били ближи професору Лајсту или седморици професора из Гетингена? Да ли их и данас властодршци могу купити и, на основу тога, посматрати као проститутке и плесачице. Нажалост, и професор Тадић због своје оданости истини, слободи и демократији нашао се у сличној позицији као седморица професора из Гетингена. Комунистичка власт у Југославији и Србији успела је да пронађе три професора Универзитета у Београду који су утврдили да професор Тадић није подобан да буде професор Универзитета у Београду, али не и да убеди већину наставника на Филозофском факултету, ни већину представника друштвене заједнице у Већу Факултета, да прихвате тај реферат. Професора Тадића и његових седам колега није могао да отпусти ни председник СКЈ, ни министар просвете Републике Србије. То је морала да учини Народна скупштина Републике Србије на бруталан начин, неуставном и нелегитимном одлуком из 1975. године. Истовремено,

Скупштина је тиме показала колико је независна и демократска, а колико само пуки извршилац налога Савеза комуниста Југославије. Да ли је ситуација у погледу независности професора била боља у Немачкој током XX века и каква је сада?

## II

Свако ко је имао додира са немачком послератном правном теоријом није могао а да не сазна за имена Ернста Рудолфа Хубера, Карла Ларенца, Ернста Форстхофа, Теодора Маунца. Реч је о угледним професорима немачких универзитета, чије уџбенике и монографије из одговарајућих грана права није било могуће заобићи ако се желело озбиљно проучавање одговарајућих научних области. Теодор Маунц је био и министар културе у Баварској и писац најпознатијег коментара Основног закона (устава) Савезне Републике Немачке. Име још једног правног писца није могуће превидети, иако тај писац, после Другог светског рата, није враћен на универзитет, али његово име јесте. Читава плејада познатих немачких писаца, на челу са професором државног права Е. В. Бекенфердеом (Е.-В. Böckenförde), посећивала је Карла Шмита у његовом родном селу (у које се повукао после изласка из савезничког затвора 1946. године) и обезбедила поновно објављивање његових дела која су наишла на запажени интерес научне и друге читалачке публике. Посебно интересовање привукао је Шмитов рад из 1939. године „Völkerrechtliche Grossraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte. Ein Beitrag zum Reichsbegriff im Völkerrecht“. Шмит га је прилагодио новонасталој ситуацији педесетих година XX века (хладни рат и могући ратни сукоб западних савезника са СССР) и објавио под називом *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum* (Berlin 1950. године, а последње немачко издање тог дела појавило се 1997. године). Након објаве глобалног рата светском тероризму 2001. године (после терористичког напада на међународни трговински центар у Њујорку 11. септембра 2001. године), ово дело је објављено под називом *Nomos of the Earth* у Њујорку 2003. године. Шмит, коме није дата могућност да настави универзитетску каријеру у послератној Немачкој, постао је после 2003. године

веома цењени аутор у западном свету, далеко познатији и прихваћенији од многих других немачких аутора. Нема сумње, то је израз страховитог планетарног геополитичког потреса, који је створио плодно тло за поновно рађање старих утвара.

Карл Шмит, Ернст Рудолф Хубер и Карл Ларенц су били, према мишљењу савремених немачких писаца, водећи правници нацистичке Немачке (Rüthers 1999: 321 и сл.). Они су покушали да развију нову нацистичку правну теорију и ослободе је јеврејских натруха. У том смислу, Карл Шмит је уобличио мисао о конкретном поретку (*Konkretes Ordnungsdenken*), а Карл Ларенц о конкретно-општем појму (*Konkret-allgemeiner Begriff*) (Rüthers 1999: 323 и сл.). Наравно, ни они нису ни смели, ни хтели да одступе од извесних аксиома нацистичке правне теорије. А ти аксиоми су били: 1) раса и народ, 2) Фирерова воља и 3) програм Национал-социјалистичке партије су главни извори права Рајха. Основ за тумачење целокупног права је национал-социјалистички поглед на свет, изражен у програму наци-партије и објавама Фирера (Schmitt 1934: 692–698).

Шмитови политички и правни радови, нарочито после Мусолинијевог преузимања власти у Италији 1922. године, показивали су блискост са тоталитарним идеологијама (Тадић 1988: 362 и сл.). Ернст Рудолф Хубер слушао је на Универзитету у Бону предавања Карла Шмита, израдио докторску дисертацију под његовим менторством и постао његов асистент и касније професор на предмету државно право. Тада ће се збити догађаји који ће одлучујуће утицати и на судбину Немачке и на судбину Шмита и Хубера. Када је 10. априла 1932. године био поново изабран за председника Рајха, Паул фон Хинденбург је био тешко разочаран. Остарели (84 године) Фон Хинденбург није могао да преболи чињеницу да је изабран други пут за председника Рајха захваљујући гласовима социјалдемократа и католика. Ушанчен у монархијско-конзервативну мисао, Хинденбург је сматрао канцелара Брининга (који није располагао већином у парламенту већ се ослањао на подршку Хинденбурга и његове уредбе по нужди, тзв. председничка влада) одговорним што није више омиљен код конзервативних гласача (Хинденбург је добио у другом кругу 53% гласова, Хитлер је освојио 36,8% гласова, а комуниста Телман 10,2% гласова). Социјалдемократи и католици су повукли свог кандидата сматрајући Паула фон Хинденбурга мањим злом од Хитлера. Генерал Курт фон



Шлајхер искористио је ту ситуацију да уклони канцелара Бри-нинга, пошто се претходно договорио са Хитлером да ће Хитлер толерисати успостављање још једне владе Рајха без учешћа његове национал-социјалистичке партије (под условом да се напишу нови парламентарни избори). На Шлајхеров предлог, председник Хинденбург је затражио повлачење канцелара Бри-нинга и усталичио нову председничку владу Франца фон Папена 1. јуна 1932. године.

Папенова влада је имала пуну контролу над војском али не и над Пруском. А Пруска је била, у раздобљу важења Вајмарског устава, демократска држава у саставу Рајха, у којој су социјалдемократи били најјача политичка странка. Иако су два конзервативца и антирепубликанца, Хинденбург и Брининг, држали најважније полуге власти у Рајху, Пруска је остала демократска федерална јединица у саставу Рајха, ван њихове контроле. Фон Папен је желео да сруши, по сваку цену, социјалдемократског министра-председника Ота Брауна (назва-ног „црвени цар Пруске“). Искористио је нереде које су изазвали Хитлерови нацисти у једном малом граду у Прусској (Алтона) да предложи председнику Фон Хинденбургу доношење уредбе по нужди за поново успостављање јавног реда и поретка у Прусској 20. јула 1932. године (тзв. Пруски удар). Одредбама те уредбе, донете злоупотребом члана 48 (става 1 и 2) Вајмарског устава, смењен је Ото Браун, а његово место је заузео канцелар Рајха Фон Папен, као што су и места у влади Пруске преузели министри Рајха. Новом уредбом по нужди за Велики Берлин и провинцију Бранденбург успостављена је нова извршна власт, на чијем је челу био војни министар Рајха генерал Фон Шлајхер. Ове мере је Папен оправдавао опасношћу од комунистичког удара. Близак пријатељ генерала Фон Шлајхера био је Карл Шмит.

Три земље (Пруска, Баден и Баварска) покренуле су поступак, на основу члана 19(1) Вајмарског устава, против тих уредби пред Државним судом немачког Рајха. Правни заступник Рајха био је Карл Шмит, а Пруске професор Хелмут Хелер.<sup>1</sup> Шмит је

<sup>1</sup> Херман Хелер је био члан Социјалдемократске партије и огорчени борац против нацизма. Пре доношења Закона о овлашћењу владе (*Ermächtigungsgesetz*) да доноси законе марта 1933. године, професор Хелер је био приморан да избегне у Француску. Умро је пре него што је Немачка окупирала Француску 1940. године.

тврдио да је уставно оно што је очигледно било противуствано. Судије су, нажалост, биле свесне у чијим рукама је моћ и одбациле су тужбу у погледу главног захтева. Оставиле су на челу Пруске канцелара Рајха Фон Папена, а да умире своју савест, одлучили су да пруски парламент има право на своје представнике у другом дому парламента Рајха. Ово је била предигра, како је указао проф. Штолајс, за националсоцијалистичко освајање власти и уклањање федерализма у Рајху (Stolleis 1999/III: 122).

Како су се понашали Карл Шмит и други професори немачких универзитета у новонасталој ситуацији с Хитлером као канцеларом?

Карл Шмит није испољио, као Шлајхеров пријатељ и његов саветник за уставна питања, задовољство чињеницом што је Хитлер заменио Шлајхера на месту канцелара. Истина, Шмит је био један од најпознатијих и истовремено најоштрији критичар парламентарног система, поричући му сваку функционалност. Према његовом мишљењу, вера у парламентаризам, као владавина дискусијом, спада у мисаони свет либерализма, а не у демократију. Отуд, тврдио је Шмит, либерализам и демократија морају се раздвојити. Демократији припада, прво, хомогенитет и, друго, искључивање или поништење хетерогеног. Права демократија је само национална демократија и заснива се на пуној дискриминацији свега што није истородно и што је туђе. То је став близак нацистичком, исказан још 1926. године (Шмитово познато разликовање пријатеља од непријатеља) (Schmitt 1926: 16–63; Тадић 1988: 372 и сл.). Али, то да ће Шмит постати члан Националсоцијалистичке партије већ 1933. године, било је ипак изненађење у немачким универзитетским круговима. Убрзо, следили су га и други професори, а на Универзитету у Килу је успостављена „нацистичка универзитетска централа“. Шмит је постао функционер наци-партије, професор на Универзитету у Берлину и члан Берлинског савета. Истакао се одржавањем квазинаучне конференције о улози Јевреја у немачкој правној науци и потреби њеног чишћења од јеврејских натруха. На тој конференцији у Берлину, одржаној 1936. године, Карл Ларенц је поднео реферат о томе како очистити немачку правну науку од јеврејских наслага и написао следећу реченицу: „Rechtsgenosse ist nur, wer Volksgenosse ist; Volksgenosse ist, wer deutschen Blutes ist“ („Правни друг је само народни друг; народни друг је ко је немачке крви“). Ова мисао је

уткана и у параграф 2 Нирнбершких закона, који обухватају „нехуманост у параграфима“. Према том параграфу, грађанин Рајха може бити само држављанин Немачке или сродне крви, који је спреман и вољан да верно служи немачком народу и Рајху (Frotscher–Pieoth: 323 и сл.). Тим параграфом је одузета правна способност Јеврејима и отворен пут за нацистичко „коначно решење јеврејског питања“. Шмитов ђак и пријатељ и, у то време, већ познати професор Ернст Рудолф Хубер писао је о томе да су Јевреји новим правним изворима добили посебан положај, чији је циљ искључење Јевреја из јавног живота. Овом циљу служи, указује Хубер, Закон о заштити крви од 15. септембра 1935. године, који забрањује закључење брака између Јевреја и држављана Рајха немачке или сродне крви [...] Јевреји и јеврејски мешанци не могу постати чиновници, адвокати, нотари [...] не могу поседовати возачке дозволе, носити униформу старог или новог Вермахта, нити стицати и носити оружје. Иако су ти прописи били у супротности са Вајмарским уставом, то није изазвало реакцију државних органа. Карл Шмит је тврдио да је Вајмарски устав престао да важи и да народно право почива на властитом основу. Ернст Форстхоф је сматрао да је уставно питање решено, а Хубер је писао да је освајање власти од националсоцијалистичког покрета права национална револуција.<sup>2</sup> Та национална револуција није била само револуција у идеолошком и духовном смислу, већ и у радикалном одступању од индивидуализма и либерализма, од материјализма и марксизма. Суштини револуције припада, писао је Хубер, да је досадашњи устав поништен и да је, истовремено, један нови уставни поредак ступио на његово место. Националсоцијалистичка револуција је уклонила целокупан систем

<sup>2</sup> Национални ратови за остварење слободе против Наполеона представљали су високу вредност у немачком народу. Како Хитлер није успео да ни на изборима, које је сам организовао као канцелар Рајха 5. марта 1933. године, оствари више од 44% гласова, представио је националсоцијалистичко освајање државне власти као националну револуцију. Заказао је седницу новоизабраног парламента за 21. март 1933. године, пошто је Бизмарк на исти дан 1871. године заказао седницу новог Рајхстага (*Reichstag*). То национално требало је да буде психолошка основа за усвајање *Ermächtigungsgesetz* двотрећинском већином. Издајом католичког центра и хапшењем социјалдемократских и комунистичких посланика (који нису урачунати у кворум), Хитлер је на криминалан начин постигао лажну двотрећинску већину, што није сметало Шмиту и Хуберу да се прикључе националсоцијалистичкој партији.

утемељен на Вајмарском уставу и, истовремено, установила нови народни устав (Huber 1939: 44 и сл.). Према том народном принципу („völkische Prinzip“) и народном уставу, на који се позивају Шмит, Форстхоф и Хубер, народ се не састоји од појединаца него из народних другова (*Volksgenossen*), чланова једног природног јединства. „Ти си ништа, Твој народ је све“. Народна заједница одликује се чистоћом немачке крви, политичком одређеношћу и спознајом вође (*Führer*). Основна права и друга јавна субјективна права су одбачена.

У послератној немачкој историји, и поред проглашене денацификације, готово сви наведени професори задржали су своја места на немачким универзитетима. Притом, они су у потпуности изменили своја научна схватања. Прихватили су да је Савезна Република Немачка парламентарна, демократска, федерална и правна држава. Не само што нису одбацили либерализам и демократију и њихову међусобну везу већ су и написали бриљантне огледе о либерализму, демократији и правној држави. Нема сумње у то да је оцену научног стваралаштва професора у време националсоцијализма тешко дати (Rüthers 1999: 319). Њихов не само научни рад већ и њихова животна егзистенција зависила је од самовоље нацистичких вођа. Ипак, нису се сви професори понашали на исти начин. Најхрабрији су одбијали да сарађују (изричито или прећутно), док су други покушавали да буду што тиши, не подржавајући ни јавно ни тајно нацистичку власт. Шмит, Хубер, Ларенц, Маунц и Форстхоф нису оклевали да отворено подрже нацистичку власт. Истовремено, после рата, одрекли су се својих схватања и показали потпуну теоријску недоследност. Изузетак је Карл Шмит. Он није враћен на универзитет, никад се није одрекао својих схватања (свој положај после рата и живот у породичној кући на селу упоређивао је са ситуацијом у којој се својевремено налазио Николо Макијавели) и извршио је незнатна прилагођавања у *Закону земље*, књизи на којој је радио од 1942. до 1945. године. Шмит је био свестан катастрофе коју је Хитлер направио операцијом „Барбароса“ и објавом рата САД. Ипак, Шмит није изменио мишљење да мирољубиви свет треба више да се плаши енглеског либерализма и совјетског бољшевизма него немачке тоталне државе.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> У то доба хладног рата већина немачких интелектуалаца устала је

У књизи се није освртао на немачку окупацију европских држава, али је писао о ужасима холокауста. Развио је теорију о великим геополитичким просторима и привукао значајну научну и политичку пажњу. Иако данас више не постоји ни немачка „тотална држава“ (Шмит није користио термин „тоталитарна држава“) ни совјетски бољшевизам, постоје велики интереси западних мултинационалних компанија на Истоку и државе које ометају остварење тих интереса. Потврда професора који се баве геополитиком и геостратегијом да постоји опасност за слободу и демократију која долази са Истока, нарочито из Русије, више је него пожељна.<sup>4</sup> То је разлог за оживљавање интереса за Шмитом на Западу, као и за радове савремених геополитичара веома активних у Билдербергу, Трилатерали, Савету за међународне односе и другим групама тесно повезаних са политичким естаблишментом у САД). Ипак, треба знати да је „означавање Шмита као геополитичког теоретичара од великог савременог значаја озбиљна заблуда, интелектуална и политичка“ (Scheuman 1999: 232).

Вајмарски устав је био демократски устав који је гарантовао не само грађанска и политичка права већ и економска и социјална. Тај устав је признавао слободу науке без икаквог ограничења. За разлику од Вајмарског устава, „бонски“ Основни закон предвиђа ограничење тог основног права. У члану 5(3) Основног закона Савезне Републике Немачке, реченица друга, записано је: „Слобода науке не ослобађа од верности Уставу“. Познати немачки правни писац Јерн Ипсен (Jörn Ipsen) сматра да је тиме постављена стална препрека злоупотреби слободе науке. Разлог за њено уношење је, према Ипсеново мишљењу, сећање на вајмарска времена. Тада су немачки универзитети

---

против „совјетског тоталитарног империјализма“. Карл Јасперс и Хана Арент су писали о становиштима „непријатеља који се боре на живот и смрт“ (Тадић 1988: 363 и сл.).

<sup>4</sup> Бивши амерички председник Обама рекао је у говору кадетима на Вест Поинту (28. маја 2014. године) да САД остају једина незаменљива нација. Тако је било у прошлом веку и тако ће бити у веку пред нама. Указујући на опасност која долази из Русије и Кине, Обама је рекао да „питање са којим се суочавамо није да ли ће Америка предводити већ како ће то чинити“. А познати геополитичари I. Daalder и R. Kagan (*Washington Post*, 22. април 2016) тврде да САД не смеју допустити да изгубе своју глобалну водећу улогу и дају савете како то остварити.

били антирепубликански и антилиберално усмерени, а професори универзитета често су користили слободу науке за дискредитацију устава. Ово ограничење, по мишљењу проф. Ипсена, није ни данас изгубило на значају (Ipsen 2012: 155).

Ни Ипсен, ни други немачки аутори, не поклањају више од неколико реченица анализи овог ограничења слободе науке. С друге стране, малобројни немачки аутори указују на то да постоје извесне теме које немачки професори избегавају. У том смислу, праву реткост представљали су радови немачког професора Дитера Блуменвица (Dieter Blumenwitz) посвећени питању клаузуле о „непријатељској држави“ у Повељи ОУН и о „мировном поретку победника“.<sup>5</sup> Тај рад охрабрио је и друге ауторе да посвете пажњу даљем важењу окупационог права победника (САД, Велике Британије и Француске) у савременој Немачкој и поставе питање о усаглашености тог окупационог права са Основним законом (Rensmann 2002; Foschepoth 2014). Отворена је и дебата о присуству страних трупа на немачкој територији и утицају те чињенице на сувереност Савезне Републике Немачке (Blumenwitz 1972; Rumf 1973; Raaf 1992; Hofmann–Laubner 2007: 123). Ипак, ни немачки политичари (што не чуди), ни наука нису тим питањима посветили пажњу коју она заслужују. Можда тој уздржаности науке одређени допринос даје и поменуто ограничење слободе науке из члана 5(3) Основног закона (устава) Савезне Републике Немачке.

### III

Професор Тадић је у свом научном стваралаштву био суочен, као и наведени немачки аутори, с великим и драматичним друштвеним променама. Млађи од Шмита, Хубера и Ларенца, а истих година као Јирген Хабермас (Тадић је рођен 1925, а Хабермас 1929. године), Тадић се морао суочити с дивергентним друштвеним утицајима у различитим раздобљима

<sup>5</sup> Чланови 53 и 107 Повеље УН овлашћују победничке државе да употребе принудне мере против непријатељске државе, без одобрења Савета безбедности, у случају „обнове њене агресивне политике“. Непријатељска држава је, према члану 53(2) Повеље, „свака држава која је за време Другог светског рата била непријатељ ма које потписнице ове Повеље“.

свог живота и научног стваралаштва. Ти утицаји су били другачије природе од Хабермасових утицаја. Хабермас је живео у доба нацизма, отац му је делио многа нацистичка уверења, а у другачији свет западног капитализма и либералне демократије упловио је са шеснаест година. По завршетку студија, прикључио се Франкфуртској критичкој школи, коју је доцније напустио и изградио блиставу научну и универзитетску каријеру. Тадић се из капиталистичког поретка Краљевине Југославије и грађанског рата који је беснео на њеним просторима током Другог светског рата нашао у социјалистичкој држави бољшевичке природе. Студирао је правне науке на сарајевском и београдском правном факултету (на коме је дипломирао 1952. године) а филозофију, социологију и политичку економију у Институту друштвених наука у Београду (дипломирао 1951. године). У почетку је веровао, како је то сам написао, у могућност демократске еволуције комунистичких партија бољшевичког типа. То његово уверење проистицало је из промена насталих у Комунистичкој партији Италије, као и из чињенице да је Савез комуниста Југославије оспорио догму о непогрешивости некадашњег врховног ауторитета и није припадао кругу партија бољшевичке ортодоксије. Међутим, Тадић је брзо увидео да се ни Савез комуниста, ни друге комунистичке партије на власти нису одрекле канона утврђеног на X конгресу бољшевичке партије СССР-а 1921. године о неспојивости „диктатуре пролетаријата“ са политичком демократијом (Тадић 1986: 128–129).

То сазнање одлучујуће је утицало на целокупно Тадићево научно и филозофско стваралаштво. Његови радови покривају велика подручја теоријских идеја и проблема, изазова и противречности с којима се европска и наша друштвена и филозофска мисао сусретала и сукобљавала у XX веку. Противречности између различитих теоријских и идеолошких категорија изражавале су се у политичкој и правној пракси, као и у трагичним судбинама људи. Тадић је критички и аналитички осветљавао ове различите идеје и појаве, неке прихватао, неке критиковао, неке оспоравао и аргументима побијао. Број области у којима је оставио трајни допринос је велики. Прва област је правна теорија и филозофија. Иако рани, ти радови су показали изузетну упућеност у материју и способност критичког мишљења и иновације, што је посебно дошло до изражаја у Тадићевој

*Филозофији љрава* из 1983. године. Друга велика област у којој је Тадић оставио изузетан траг јесте наука о политици и политичка социологија. Радови „Поредак и слобода“, „Традиција и револуција“, „Ауторитет и оспоравање“ претходили су његовом капиталном делу из ове области – *Науци о љолиџици* (1988), објављеној пет година после другог његовог капиталног дела – *Филозофије љрава*. Најзад, трећу велику област Тадићевих истраживања чине радови посвећени разматрањима филозофских ставова у радовима Маркса, његових претходника Канта и Хегела, као и каснијих следбеника (види Становчић 2012: 96 и сл.). Пошто су та дела написана на језику малог народа, нису могла постати толико позната као Хабермасова или других западних аутора, иако по вредности не заостају за њима.

У свим тим научним делима, у покушајима да допринесе хуманом дограђивању света, у времену великих и оштрих друштвених турбуленција, проф. Тадић је успео да сачува кохерентност, континуитет и теоријску усмереност свог стваралаштва. Притом, Тадић верује у то да „властиту филозофију аутор треба да живи и да се с њом у животу, без обзира на ризике, идентификује, а не да се она само проповеда. Његова биографија најречитије сведочи у прилог ове тезе. Тај теоријски и морални став, увлачио га је у многе животне преокрете, све до губитка посла као извора егзистенције, тако да бисмо могли рећи да је у драми властите политичке и животне филозофије одиграо, на известан начин, улогу главног јунака“ (Ђуретић 2012: 45). Та ретка теоријска доследност испољена је нарочито у расправама о националном питању. Тадић је задржао битно непромењено властито становиште о нацији, социјализму и федерацији од свог првог објављеног текста у овој области „Национализам и интернационализам“ 1967. године до последњег „War Aggression as Business or Civilised Barbarism“ 1999. године (Европа на раскршћу 1999: 77–83).

Језик је, указује Тадић, битна ознака националне посебности већине постојећих нација у свету. Ипак, језик није свеодређујући чинилац националне егзистенције, јер постоје различите нације које говоре, у основи, истим језиком. „Срби и Хрвати су узоран пример таквих разлика, али и пример где се, употребљавајући Фројдов срећан израз, нарцизам малих разлика, сваког часа може изродити у најдубљу не само језичку



кризу.“ Ни разлике у религији, констатује Тадић, не одређују националне разлике, али пример Срба и Хрвата показује колико религиозне разлике могу постати чинилац антагонистичких супротности које није у стању да превазиђе ни такав систем какав је социјализам, који у својим начелима има интернационализам као битно уверење и програм (Тадић 1986: 3–4). Стога ће Тадић с правом закључити да су верски расколи били и остали главни узроци свих националних раскола у овој земљи и правих верских ратова који су је потресали.

Тадић ће основано указати на то да је национално и националистичко иживљавање у социјалистичкој Југославији постало сурогат за демократију. Слобода нације и националне државе не може бити замена за слободу грађанина. Сва наша поратна искуства, нагласио је Тадић још 1986. године, недвосмислено говоре да стратешко опредељење за национални суверенитет, тј. суверенитет националне државе не само што води националној хомогенизацији, тј. дискриминацији других нација него и поробљавању индивидуума и грађанина. Томе тачно одговара и регресија федерације у архаични политички облик конфедерације. Као историјски резултат овог ретроградног процеса јавља се, уместо развитка демократије у социјализму, у неку руку обнављање предбуржоаских политичких и социјалних привилегија, које се легитимишу заштитом националних интереса. У том процесу никле су клице дезинтеграције југословенског друштва са свим последицама економске, политичке и моралне кризе. Политичко упориште дезинтеграционих процеса представљају, указао је Тадић, оформљене националне олигархије, а њихово духовно упориште стара и нова нациологија као идеолошка потка наше нациократије. Истовремено, Тадић није пропустио да изнесе своје критичке резерве на схватања о еманципаторској улози тржишта и робно-новчане привреде у социјалистичком друштву (Тадић 1986: 40 и сл.).

Слом света социјализма и социјалистичких федерација збио се убрзо након објављивања (1986) Тадићеве књиге *Да ли је национализам наша судбина?* Тај слом „источног блока“ и „света социјализма“ представљао је позив водећим империјалним организацијама на Западу да припреме план за будућност.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> У преамбули неуставног Беловешког споразума од 8. децембра 1991.

Проширење на Исток – тако је гласио економски и војни рефлекс Европске заједнице и Северноатлантског пакта. Западна кредитна политика и политика наоружавања већ пре слома су поставиле темеље за то проширење на Исток. Отуд, „на почетку је био крај. Пројекат све даљег економског проширења имао је као предуслов неуспех покушаја модернизације источноевропске периферије који се одвијао под знаком социјализма. Војна експанзија на Исток коју је спроводио НАТО почивала је на растурању Варшавског пакта под совјетском доминацијом и на растурање Совјетског Савеза односно Русије. Почетак једног успешног продора условио је крај другог, управо онако како је све већа и интензивнија интеграција на Западу убрзала дезинтеграцију Истока“ (Хофбауер 2004: 11 и сл.). Објављен је крај историје и дефинитивна победа капитализма и неолибералне демократије. Многи професори на Истоку су се одрекли својих научних дела и уверења и постали од социјалистичких мислилаца неоконзервативци и неолиберали.<sup>7</sup> Ближи им је био проф. Лајст од „тибингенских седам“. Изгледало је до светске финансијске кризе из 2008. године да више ништа не може зауставити победоносни ход једине светске суперсиле и западних мултинационалних корпорација ка глобалној светској доминацији и одржању униполарног светског поретка. Немачки преводилац књиге Збигњева Бжежинског (Brzezinski 2002) *Велика шаховска шабла* дао јој је одговарајући наслов *Die einzige Weltmacht (Једина светска сила)*. Бжежински пише да је „Русија за Америку превише слаба али и да је још увек превише јака да би просто била њен пацијент.“ Треба је разбити, уверен је Бжежински, на три дела и, наравно, „демократизовати“ и „цивилизovati“ у складу са западним либералним вредностима.<sup>8</sup>

године (потписали су га заверенички председници Русије и Украјине и председник парламента Белорусије) записано је: „СССР, као субјект међународног права и геополитичка реалност, престаје да постоји.“

<sup>7</sup> Новија историја српског народа опомиње посебно српску интелигенцију на то да постоје две могуће, али дијаметрално супротне, моралне позиције. Једна је „режимлијска“, а друга је несигурна и неизвесна. Она захтева личну грађанску одважност, лишавање, жртву сваке врсте, па и усамљеност у критичним часовима, како Тадић (1986: 83) пише у поглављу „Од ‘Србије на Истоку’ до ‘Србије и Арбаније’“.

<sup>8</sup> Треба подсетити на констатацију француског академика Жоржа Анрија Сутуа да су „антисемитска опсесија и расистичка концепција о природној хијерархији народа [...] постојали у Европи одавно, али их

Ни у тако безизгледној ситуацији, у којој залагање за истину и слободу делује донкихотски и угрожава научну и животну егзистенцију оног који то чини, професор Тадић се није предао. Он добро уочава слабости које су довеле до проблема не само на Истоку већ и на Западу (реч је о кризи структуре општесветског економског система). Не нестаје само социјализам. Нестаје постепено, с нестанком социјализма, и социјална, парламентарнодемократска грађанска држава, какву је свет познавао до тада (Crouch 2003). Укидају се лагано социјална и економска права, а држава благостања означава врхунском неправдом. Институционализује се глобална неједнакост између западних земаља и већине света у „форми глобалног апартхејда“ (Alexander 1996: 127–133). Средња класа је уништена, а број сиромашних достигао је запањујуће размере (Cirn 2003: 91 и сл.). Право се не поштује ни на унутрашњем плану, ни у међународним односима. Уместо „униполарности, бенигно контролисане од САД, као далеко најбољег начина за очување мира“ (Krauthammer 2002–2003: 14 и сл.), наступа раздобље „глобалног нереда, хаоса у свету и неизвесне будућности“ (Algieri 2010: 18 и сл.).

Уједињењу Немачке 1990. године претходили су тешки преговори великих сила и нелагода њених суседа. Тим уједињењем Немачке није била одушевљена ни британска премијерка Тачер, ни француски председник Митеран, ни председник СССР-а Горбачов. Изненадивши све, председник Горбачов је пристао, на захтев председника САД Буша старијег, да уједињена Немачка остане пуноправан члан НАТО-а.<sup>9</sup> За част да Уговор два плус 4 (две немачке државе и четири силе победнице из Другог светског рата) буде потписан у Москви 12. септембра 1990. године, Горбачов се задовољио јавним саопштењем да неће бити проширења НАТО-а на Исток, уместо да захтева, пре потписивања Уговора 2 плус 4, потписивање уговора о неширењу НАТО-а на Исток. Кол, држећи се датих обећања Горбачову, обезбедио је

је управо национал-социјализам скупио и од њих направио читаву једну кохерентну и активну идеологију“ (Суту 2015: 261).

<sup>9</sup> Потпуно неочекивано, крајем маја 1990. године, на састанку у Вашингтону са Бушом старијим, прихватио је Горбачов амерички захтев, о коме Американци нису хтели да преговарају, да уједињена Немачка остане члан НАТО-а. Како истичу немачки аутори, после тога СССР и ДДР нису имали никакву тежину. САД су држале чврсто свеску у руци (Bandulet 2016: 167 и сл.).

потписивање Уговора о добром суседству, партнерству и сарадњи између Савезне Републике Немачке и СССР-а 9. новембра 1990. године. У оба међународна уговора предвиђено је да ће Немачка поштовати територијални интегритет других држава и да ће са територије Немачке извирати само мир. У члану 2 Уговора о уједињењу (Vertrag über die abschliessende Regelung in Bezug auf Deutschland), предвиђена је као противуставна и кажњива свака припрема, започињање и вођење рата. А у члану 2(1) Уговора закљученог између Немачке и СССР-а пише да се „Немачка и СССР обавезују на то да ће поштовати територијални интегритет свих држава у Европи у њиховим данашњим границама“, а у члану 2(3) Уговора утврђује се да „оне сматрају данас и убудуће границе свих држава у Европи као неповредиве, какве постоје на дан потписивања овог Уговора“ (с обзиром на то да је Русији признат међународноправни континуитет са СССР-ом, Русија је, уз Немачку, и даље гарант неповредивости граница свих држава у Европи). Кад се узме још у обзир да је Савет безбедности Уједињених нација донео више резолуција, закључно са Резолуцијом 757 из 1992. године, којом се крше не само начела Повеље Уједињених нација, наведени међународни уговори, већ и неотуђива људска права загарантована међународним правним инструментима усвојеним у оквиру Уједињених нација, треба схватити каквом се ризику изложио професор Тадић кад је написао своје расправе „Нација и демократија“ и „О мерилима права и правде“ (1992. године) и „Ратна агресија као бизнис или цивилизовано варварство“ (1999. године).

Амерички председник Вудро Вилсон је предложио увођење таквих економских санкција које ниједан народ, ниједна држава не може да преживи ако изазове нови светски сукоб. У виду је имао Први светски рат и одређене велике силе које су га изазвале. Догодило се да такве санкције буду изречене малој држави без кривице или једнако кривој као и друге, ради остварења интереса једине суперсиле и њених савезника. То се догодило у тренутку пораза СССР-а, потписивања Беловешког споразума и припрема за разарање Русије (то Бжежински, уверен у моћ САД и вазални однос Западне Европе према САД, није крио) (Brzezinski 202: 92; Vandulet 2016: 211 и сл.), кад су се и велике државе устручавале да гласају против такве нехумане и протиправне резолуције (Јељцинова Русија је гласала заједно са

Британијом, Француском и САД за Резолуцију 757 Савета безбедности, а Кина се уздржала).

У расправи „О мерилима права и правде“, Тадић пише: „Сада је свима јасно: Југославије као државе више нема [...] Тако је европско уједињење праћено југословенским разједињењем уз пуни благослов уједињене мастрихтске западноевропске алијансе, а посебно уједињене Немачке. Сви непријатељи „вештачке“ и „версајске“ Југославије коначно су постигли свој циљ те могу несметано планирати своју балканску стратегију на тлу лилипутанских државица бивше Југославије.“ А у расправи „Нација и демократија, са посебним освртом на нашу садашњост“ Тадић пише: „Опште је место ако кажемо да се српски народ нашао у једном од најтежих положаја у својој егзистенцији, понајвише у Далмацији и Лици, на Кордуну и Банији, у Славонији и Срему, свуда на територији садашње Хрватске, а, ево сада и у Босни и Херцеговини. Принуђен је да се бори за голи опстанак. Сурове и немилосрдне санкције према Србији и Црној Гори, изречене ових дана, прете опстанку српског народа и у овим републикама, јер су Срби проглашени агресорима. Отуда је српски народ већ суочен са проблемом преживљавања, и то у дословном смислу. Државу коју је извојевао готово двовековном борбом за слободу против османске и аустроугарске империје сада му опорава уједињени западни свет заједно са зависним државама на Истоку у часу ишчезавања равнотеже сила на светској позорници. Српски народ је сада дезинтегрисан [...] и принуђен да се супротстави двострукој опасности: смрти од глади и смрти од моћних спољашњих непријатеља у правом смислу речи“ (Тадић 2008: 111–112). Идеолошка је досетка и обмана да је у Европи рат одбачен као средство политике, написао је тада Тадић. И био је у праву, као што су каснији догађаји показали, а он објаснио у тексту из 1999. године. „Агресија НАТО-а на нашу земљу и наш народ представља спој брахијалног насиља, организоване јавне лажи и ординарне политичке глупости. Она изражава тријумф идеологије смрти коју неизбежно носи са собом“ (Тадић 1999: 79). У праву је био и кад је написао да „снагу обновљене српске (југословенске) државе види у хуманој спреси нације и демократије“ (Тадић 1986).

Одлични познавалац научног дела и личности професора Тадића, Јагош Ђуретић, с правом је записао: „Професор Тадић је

активно припадао оној групи интелектуалаца који су реаговали по оној чувеној дубоко проживљеној максими Хане Арент: 'Ако сам нападнута као Јеврејин онда се морам и бранити као Јеврејин'. Поступајући тако, Тадић „ни за јоту није одступио од своје филозофије слободе и својих хуманистичких уверења“ (Ђуретић 2012: 47). Реч је о једној реткој теоријској доследности.

---

## ЛИТЕРАТУРА

- Ђуретић, Јагош, „Прилог разумевању научног дела и политичке биографије професора Љубомира Тадића“, у: *Љубомир Тадић – мислилац слободе*, прир. Јагош Ђуретић, Илија Вујачић, Албатрос плус, Службени гласник, Београд, 2012, стр. 41–47.
- Евроја на раскршћу. Нови зигови или уједињена Евроја*, ур. Славенко Терзић, Историјски институт САНУ, Београд, 1999.
- Становчић, Војислав, „Доприноси Љубомира Тадића одбрани слободе, оспоравању ауторитаризма и критици недостатака правног позитивизма“, у: *Љубомир Тадић – мислилац слободе*, прир. Јагош Ђуретић, Илија Вујачић, Албатрос плус, Службени гласник, Београд, 2012, стр. 95–112.
- Суту, Жорж Анри, *Евроја од 1815 до данас*, прев. Марина Вукућевић, ЦИД, Подгорица, 2015.
- Тадић, Љубомир, *Да ли је национализам наша судбина?*, ауторско издање, Београд, 1986.
- Тадић, Љубомир, *Наука о полицији*, Рад, Београд, 1988.
- Тадић, Љубомир, „Нација и демократија“, у: Љубомир Тадић, *Криза и „великосрпски хегемонизам“*, Изабрана дела Љубомира Тадића, Т. VII, Завод за уџбенике, Службени гласник, Београд, 2008.
- Тадић, Љубомир, „Ратна агресија као бизнис или цивилизовано варварство“, у: *Евроја на раскршћу. Нови зигови или уједињена Евроја*, ур. Славенко Терзић, Историјски институт САНУ, Београд, 1999, стр. 77–81.
- Alexander, Titus, *Unraveling Global Apartheid: an overview of World Politics*, Polity Press, Cambridge, 1996.
- Algieri, Franco, *Die Gemeinsame Aussen- und Sicherheitspolitik der EU*, Facultas, Wuv, UTB, Wien, 2010.
- Bandulet, Bruno, *Beute Land*, Kopp Verlag, Berlin, 2016.

- Blumenwitz, Dieter, *Feinstaatenklauseln. Die Friedensordnung der Sieger*, Langen Müller, München, Wien, 1972.
- Brzezinski, Zbigniew, *Die einzige Weltmacht – Amerikas Strategie der Vorherrschaft*, Frankfurt, 2002.
- Cirn, Mihael, „Socijalno blagostanje: ponavlja li se velika kriza?“, u: Mihael Cirn, *Upravljanje sa one strane nacionalne države*, Filip Višnjić, Beograd, 2003.
- Crouch, Colin, *Post-Democracy*, Gius, Laterza & Figli, Roma, Bari, 2003.
- Foschepoth, Joseph, *Überwachtes Deutschland*, Göttingen, 2014.
- Frotscher, Werner, Pieroth, Bodo, *Verfassungsgeschichte*.
- Hofbauer, Hanes, *Proširenje EU na Istok*, Filip Višnjić, Beograd, 2004.
- Hofmann, Rainer, Laubner, Tilmann, „Grosses Reinmachen und eine ungewöhnliche Frage: Wer darf den Besen schwingen?“, *Jahrbuch des öffentlichen Rechts der Gegenwart, Neue Folge* Bd. 55, 2007.
- Huber, Ernst Rudolf, *Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte*, Doc I, Nr 62, 3. Auflage, 1978.
- Huber, Ernst Rudolf, *Verfassungsrecht des Grossdeutschen Reiches*, <sup>2</sup>1939.
- Ipsen, Jörn, *Staatsrecht II Grundrechte*, 15. Auflage, Vahlen, München, 2012.
- Krauthammer, Charles, „The Unipolar Moment Revisited“, *The National Interest*, Winter, 2002–2003.
- Raap, Christan, *Die Souveränität der Bundes Republik Deutschland unter besonderer Berücksichtigung des militärischen Bereichs und der deutschen Einheit*, Verlag Peter Lang GmbH, Frankfurt am Main, 1992.
- Rensmann, Michael, *Besatzungsrecht im wiedervereinten Deutschland – Abbauprobleme und Restbestände*, Baden-Baden, 2002.
- Rumf, Helmut, *Land ohne Souveränität*, Karlsruhe, 1973.
- Rüthers, Bernd, *Rechtslehre*, Verlag C. H. Beck, München, 1999.
- Scheuman, William E., *Carl Schmitt: The End of Law*, Rowma & Littelfield, Cambridge, 1999.
- Schmitt, Carl, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, 1926.
- Schmitt, Carl, „Der Weg des deutschen Juristen“, in: DJZ, 1934.
- Stolleis, Michael, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland*, Bd. III, 1999.

Budimir Košutić

## ON RARE THEORETICAL CONSISTENCY

### Summary

---

It is not very often that in philosophy and legal history, just as in political science or political sociology, you come across such authors who are willing to risk their scientific and civic existence in tumultuous times for the sake of justice, freedom, truth and theoretical consistency. The 20<sup>th</sup> century is proof of this with all its dramatic transformations, opposing ideologies and interests, and war disasters. Notable political scientists, philosophers and sociologists have shown significant theoretical inconsistencies. Their works published at the height of the Nazi regime in Germany and after its collapse are mutually exclusive.

Unlike them, Academician Tadić has shown rare theoretical consistency in all areas of his work (philosophy of law, political philosophy and sociology, political science). In a word, Academician Tadić felt it was his duty to teach the truth, clearly and sincerely, with no restraints or disbelief in its power. An author should live his philosophy and identify himself with it in his own life, regardless of the risks it might bring. Such a theoretical and moral stand caused the expulsion of Academician Tadić from the University of Belgrade's Faculty of Philosophy and the loss of his job.

This rare theoretical consistency has been shown by Academician Tadić particularly in his discussions about the nation, socialism and federalism. His opinions remained unchanged from the first discussion published

in 1967 ("Nationalism and Internationalism"), to his last texts in 1992 ("The Nation and Democracy", "On the Standards of Law and Justice") and 1999 ("War Aggression as Business or Civilized Barbarism"). It is ideological shrewdness and a hoax, Academician Tadić wrote in 1992, that war as a political instrument has been rejected in Europe. "Cruel and merciless sanctions imposed on the Serbian people (by the UN Security Council Resolution 757 in May 1992) have put in danger its very existence," Tadić wrote in "The Nation and Democracy". Its state was denied by "the united Western world and its dependent states in the East at the moment when the balance of powers at the world stage began to tip". As a freethinker and one who respected the truth, Academician Tadić courageously wrote in 1999: "The NATO aggression against our country and our people represents a mixture of brutal violence, organized public lie and ordinary political stupidity."

Knowing well Academician Tadić's scholarly work and personality, Jagos Djuretić rightly said: "Professor Tadić actively belonged to that group of intellectuals who reacted in line with the famous and thoroughly lived Hannah Arendt's maxim: 'If one is attacked as a Jew, one must defend oneself as a Jew.'" Acting accordingly, Tadić "did not budge an inch on his philosophy of freedom and his humanistic beliefs." Such theoretical consistency can be rarely found.

**Keywords:** justice, freedom, truth, human dignity, human rights and freedoms, rule of law, nation, democracy, socialism, federalism, theoretical consistency.



**ZORAN VIDOJEVIĆ**

Institut društvenih nauka, Beograd

---

## Ljubomir Tadić – uzor teorijske misli uspravnog držanja

---

Ljubomir Tadić spada ne samo u naše najbolje autore iz oblasti filozofije politike i prava, te stoga i u vrhunske srpske intelektualce, nego je i paradigma blohovskog čoveka uspravnog hoda. Živeo je prema načelima etike poziva, nikada i nikom se ne saginjući.

Od posebnog je značaja razmatranje odnosa uma i autoriteta, kao i vrste autoriteta u njegovoj knjizi *Tradicija i revolucija*. Autor naglašava značaj prelaska vlasti od autoriteta ka suverenitetu naroda u smislu demosa. On ističe da je „sloboda za pokornost“ bitno obeležje stvarnosti slobode u domaćim i globalnim razmerama, kao i da su „sticanje i pravo svojine“ dobili religioznu potvrdu. Neizbežno je bilo da se u toj knjizi postavi i pitanje odnosa revolucije i jednakosti, a još više revolucije i nasilja. Danas su socijalne nejednakosti bezmalo u celom svetu ogromne i izrazito nečovečne, a krvavo nasilje je kompromitovalo gotovo svaku dosadašnju revoluciju, te bilo jedan od glavnih uzroka njihovih propasti. Stav profesora Tadića da „cela liberalna ideologija počiva na zavisnosti slobode i jednakosti od privatne svojine“ oslikava suštinu pseudoliberalizma. Akademik Tadić podrobno obrađuje razlike između filozofije uma i filozofije sreće, kao i razlike u shvatanju vremena između budizma i evropskih religija i filozofija. Posebnu pažnju posvećuje tretmanu zla u različitim filozofijama. Navodi i razmatra čuvenu Frojdovu sintagmu „narcizam malih razlika“. Ta formulacija je često varka, jer razlike koje se imenuju kao male, prvenstveno nacionalne i verske, više puta eksplodiraju u razlike s tragičnim posledicama, što se posebno obelodanjuje na tlu središnjeg Balkana i u najnovije vreme.

Najveću pažnju profesor Tadić u knjizi *Zagonetka smrti* obraća Hegelovom i Hajdegerovom shvatanju smrti. Pritom oštro kritikuje one njihove stavove koji su u znaku idolatrije „herojske“ smrti, mitologizacije rata, uzdizanja do svetosti ratne države i svođenja smrti na nešto nebitno. Za Hajdegerovu tanatologiju on kaže da „[...] klizi postepeno u *ideologiju smrti*“, te da teza o

tome da na „nemačkom biću treba svet da ozdravi“ pokazuje da nije slučajna pohvala Hitleru koju je javno izrekao taj veoma uticajni filozof. Tadićev stav da „slavljenje smrti i nacizam imaju srodnu dušu“ sadrži snažnu iskustvenu podlogu.

Akademik Tadić izdvaja Sartrovu misao da pravi ljudski život počinje „s one strane očajanja“, kao i drugu, podložnu kritici, da je čovek „osuđen na slobodu“. Kada je reč o Kamiju, on navodi i interpretira poznatu misao tog filozofa da „postoji samo jedan doista ozbiljan filozofski problem – samoubistvo“. U vezi sa razumevanjem svog centralnog pojma, pojma apsurdna, Kami, kako ističe autor ove knjige, kaže da nikada nije pomišljao da bi se stanovište da ništa nema smisla moglo prihvatiti. Dela akademika Tadića danas, kada nam se zemlja u kojoj živimo nalazi u stanju mnogo težem od krize, zrače svojom umnošću i aktuelnošću još više nego u vreme kada su nastala. To je jedan od najvažnijih dokaza njihove visoke vrednosti.

**Ključne reči:** tradicija, revolucija, smrt, sloboda, um, filozofija.

## Jedinstvo puta kroz teoriju i puta kroz život

■ U naslovu ovog rada sažima se istina o akademiku Ljubomiru Tadiću kao misliocu i javnoj ličnosti. Prva komponenta njegovog bića bez one druge ne bi mogla opstati. Bio je mislilac slobode i nepokolebljiv praktički borac za nju u celokupnom svom životu. Takva ocena ne znači njegovo pretvaranje u mitsku figuru. On to nikada ne bi poželeo.

Tekst koji sledi prvenstveno će biti usmeren na razmatranje onog što je noseće u dvema knjigama akademika Ljubomira Tadića – *Tradicija i revolucija* (Tadić 1972) i *Zagonetka smrti* (Tadić 2003), uz osvrt na jedan od ključnih njegovih stavova sadržan u delu *Nauka o politici* (Tadić 1988). U tim knjigama sjedinjuju se dubina misli, bogatstvo izvora, metodološka strogost i lepota jezika. Saznanja do kojih se u njima došlo spadaju u vrh naše filozofije politike i prava, kao i filozofije smrti. Ostaju u dragocenoj misaonoj riznici. Namera mi je da neke od najznačajnijih ideja što prožimaju te knjige upotrebim i kao vodič u razotkrivanju stvarnosti u kojoj živimo, kao i dominantnih istorijskih tokova.

U knjizi *Tradicija i revolucija* od posebnog je značaja analiza odnosa uma i autoriteta, kao i vrsta autoriteta, u prvom delu ove knjige. Pitanje o tome kakav je autoritet na delu i danas je prvo-razredno političko pitanje. Odgovor na to pitanje je ujedno odgovor na pitanje o tome kakav je konkretan politički režim. Profesor Tadić je dao ubedljivu obradu metamorfoze pojma autoriteta sve do savremenog doba. Naglašava značaj prelaska vlasti od autoriteta ka suverenitetu. Ističe da „autoritet nije bio samo lozinka epohe restauracije. On je i u našem veku ostao simbol reakcije“ (Tadić 1972: 35).

Ako se problematizuje odnos suvereniteta i autoriteta u današnjem vremenu i državi u kojoj živimo, morali bismo najpre zapaziti snažan proces povratka autoritetu kao *autoritarnosti*, koja je u nas dominantna politička tradicija, oslonjena na uveliko bolesnu demokratiju, kao i marginalizaciju suvereniteta naroda u smislu demosa, za šta je odgovoran i znatan deo samog naroda. Taj proces nije kratkotrajan. Proizlazi iz stanja mnogo *težeg od krize* koje nosi obeležja istorijskog pada.

Valja ovde obratiti pažnju na pojam „demokratskog cezarizma“ (Tadić 1972: 59) koji upotrebljava Borkenau, a navodi ga profesor Tadić, mada je, uveren sam, bolje upotrebljavati pojam *pseudodemokratskog cezarizma*. Mišljenja sam da će sadržaj čiji je izraz taj pojam uveliko obeležavati veliki deo sveta, uključujući Srbiju i šire područje središnjeg Balkana kao područje kontinuiteta Andrićeve „proklete avlije“.

Ako se nastavlja umnokritička i upozoravajuća misao akademika Tadića, ako se teži da se na njenoj osnovi formuliše najpreče pitanje pred kojim stoje naše društvo, njegova država, narod u smislu celine njenih građana, životni položaj ogromne većine ljudi kao pojedinaca, onda to pitanje glasi: *kako opstati na iole dostojan način?* Smatram da još ne postoji dovoljno jaka, neophodna javna svest o tome da to pitanje biva sve oštrije i da već kuca na naša istorijska vrata. Nema takve svesti ni u filozofiji i društvenim naukama. Takvo stanje pretilo da bude porazno. Svestan sam mogućnosti da zbog ovakvog stava dobijem kvalifikaciju katastrofičara. Neka je dobijem. Ako se i kroz prozor proviri, naći će se neki dokazi njemu u prilog. Strahujem od toga da još nije prošlo vreme krvavih pobuna i revolucija izazvanih ne samo teškim siromaštvom i glađu nego

i ljudskim poniženjem, iza kojih ostaju na hiljade nezaboravljenih grobova.

Profesor Tadić navodi neke važne stavove Štala kada je reč o odnosu hrišćanstva i revolucije, kao što su sledeći. „Ne pozivaju li se francuski demokrati i socijalisti na Hrista, kao i nemački liberali na Lutera? Lamartin [...] tvrdi da je Revolucija ostvarenje hrišćanske ideje, Mara [...] je najviše cenio evanđelje, a Sen-Simon [...] zasnovao 'nouveau christianizme'“ (Tadić 1972: 42). Iz navedenih stavova se vidi da neke od vodećih ličnosti Francuske revolucije, koja se naziva buržoaskom, u hrišćanskoj religiji i jevanđeljima kao njenom izvoru nalaze uporište te revolucije. I zaista, u jevanđeljima, i uopšte u *Svetom pismu*, nema nijednog stava koji bi pravdao pohlepu, sebičnost, tlačenje, vladavinu novca, što su bitne odlike kapitalizma. Po svojoj moralnoj osnovi, Hristovo učenje je u suštini *antikapitalističko*. To je prepoznato pre svega u savremenoj *teologiji oslobođenja* u revolucionarnim pokretima, prvenstveno u Južnoj Americi, iako je njihova neposredna budućnost neizvesna. Transnacionalni kapital guši ih svom silom, a oni imaju krupne vlastite slabosti.

Činjenica da su crkve kao verske institucije često odstupale od tih moralnih normi, a to čine i danas, ne znači da te norme gube vrednost. Naprotiv, još više dobijaju na važnosti. Ni teizam, ni ateizam, niti agnosticizam sami po sebi nisu dokaz revolucionarnosti ili antirevolucionarnosti. Prepoznavanje biti tih normi zavisi od niza uslova, a posebno od karakterne strukture svakog čoveka.

U vezi s tim je i odnos prema zlu. Profesor Tadić je naveo uverenje pristalica reformacije „da se ljudi mogu samo silom obuzdati“, te da se „zlo suzbija zlom“ (Tadić 1972: 48). Taj stav je suprotan hrišćanskoj etici. Sem toga, istorijsko iskustvo pokazuje da se zlo ne smanjuje drugačijim, pogotovo većim zlom, nego pravdom, tačnije pravednim pravom, koje pretpostavlja državu u čijim je temeljima takvo pravo.

Izuzetno je značajna i aktuelna sledeća Tadićeva misao. „Sa protestantskom idejom da je hrišćanska sloboda 'duhovna' (unutrašnja), a ne 'telesna' (spoljašnja), buržoaski svet je od samog početka nagovestio okrutni i nemilosrdni rat svakoj sirotinjskoj kolibi i svakoj pobunjeničkoj nadi.“ Očigledno je da je „sloboda za pokornost“ bitno obeležje stanja slobode u domaćim i globalnim razmerama, kao i da su „sticanje i pravo svojine“ dobili religioznu potvrdu

(Tadić 1972: 56). Dodajmo tome da se to ne odnosi samo na kalvinističku religioznu osnovu kapitalizma, nego i na kapitalizam kao takav, nasuprot jevanđeoskoj etici. Izuzev toga, nije samo staljinistički sistem, koji se neopravdano naziva „komunizmom“, nego i onaj sistem pre njega, kao i posle njega, zapravo ovaj današnji, poništio tu etiku.

Iz analiza tog dela akademika Tadića proizlazi još jedno pitanje, posebno aktuelno nakon propasti real-socjalizma. Naime, jesu li Oktobarska revolucija i njene kopije objektivno bile uvod u sadašnju restauraciju surovog sistema kapitalizma globalnih razmera i slabljenja socijalističkih pokreta u dominantnom delu sveta? Obnavlja li se dijalektika: revolucije, restauracije, pa opet neke drukčije revolucije? Najverovatnije je da će epoha koja nailazi biti u znaku i revolucija i restauracija, ali i haosa, kao i neprekidnih ratova, uključujući i mogućnost svetskih, koji sobom nose opasnost opšte katastrofe. Dosadašnji teorijski aparat nije u stanju da sve to obuhvati.

U razmatranju Berkove misli Tadić navodi sintagmu tog talentovanog engleskog konzervativca – „vazdušasta teorija“ (Tadić 1972: 93). Nameće se pitanje: jesu li i naše današnje teorije „vazdušaste“? Svakako, teorijska misao teško da može sasvim da izbegne uopštavanje koje nema dovoljno dodira sa stvarnošću. Apstraktnost je njihov sastojak, ali je važno kakva je ona. Je li to spoj progresivne vizije i „sveta života“ ili loša spekulacija koja se predstavlja kao dubina? Filozofija i društvena teorija nemaju neposrednu moć promene sveta, niti bi trebalo da je imaju. To je jedan od zaključaka i Tadićeve teorijske misli. Ipak, moramo se zapitati *jesmo li na nivou drame društva i vremena u kojima živimo*. Da li se naše teorije spajaju s praktičkim umom? Koliko smo i sami odgovorni za stanje u kome nema razvijene, ubedljivo bolje istorijske alternative ka kojoj je akademik Tadić celog života stremio? U njegovoj teoriji, sasvim sigurno, ničeg „vazdušastog“ nema.

Veoma je važno što se u ovoj njegovoj knjizi naglašava suštinska razlika između istine moći i moći istine (Tadić 1972: 105). Prva od tih istina u savremenom svetu je vezana za nelegitimnu silu države, ali i nasilje kapitala. Druga, za njihovo razotkrivanje i delanje koje donosi dobro, javno i lično, kao i ukidanje nakaznosti u svetu.

Kad kritikuje Savinjičevu teoriju istorijskog prava, u kojoj se sve svodi na obnovu prošlosti, akademik Tadić kaže da se u toj

teoriji promene svode na *re-formu* (Tadić 1972: 160). Ne svode li se i u nas promene na *re-forme*, koje obnavljaju jedan isti obrazac, *obrazac izrazito regresivnog neoliberalnog kapitalizma*? Gde je ozbiljan pomak u ekonomskom i opštem stanju društva? Zašto nijedna od mnoštva tzv. strategija ekonomskih promena u nas nije uspeła? Ova pitanja postavljam jer su ona u duhu Tadićevog kritičkog mišljenja. Nema nijednog njegovog rada koji nije takav.

Akademik Tadić govori i o fenomenu „konzervativnih revolucija“ ili „revolucija s desna“, navodeći njihove glavne predstavnike (Tadić 1972: 184). Na tom fenomenu treba se posebno zadržati jer je on bitno obeležje današnjeg stanja bivših socijalističkih zemalja. Nije sporno da je staljinistički sistem u tim zemljama gušio političku slobodu surovim terorom u najvećem delu svog postojanja. Ali, on je u pretežnom njihovom delu zamenjen na drukčiji način takođe surovim sistemom, „divljim“, izrazito nečovečnim kapitalizmom, posredstvom revolucija „s desna“, čiji glavni protagonisti najčešće potiču iz dela vodećih funkcionera prethodne politokratske klase. Pripadnici znatnog dela bivših nominalnih levičara-komunista, za vrlo kratko vreme postali su sadašnji kapitalisti i pseudoliberali, kompradorska buržoazija kao ekspoziura globalnog kapitala. Sve „obojene“ revolucije su revolucije s desna, s obzirom na sistem koji su uvele. U Srbiji oktobarske promene imale su pečat ukidanja samovlašća, ali su kasnije takođe poprimile dominantna obeležja sistema regresivnog, neoliberalnog kapitalizma.

Neizbežno je bilo da se u ovoj Tadićevoj knjizi postave i pitanja odnosa revolucije i jednakosti, a posebno revolucije i nasilja (Tadić 1972: 184). Oba ta pitanja su i danas izuzetno aktuelna. Buržoaska interpretacija ideje jednakosti svodi se na formalno pravnu i političku jednakost ljudi garantovanu ustavom i na njemu zasnovanim zakonima. To jeste važan civilizacijski proboj u odnosu na feudalni poredak. Ali i dalje ostaje problem velikih, tačnije, ogromnih ekonomsko-socijalnih nejednakosti u društvu u kom živimo, kao i gotovo u celokupnom svetu. Ukidanje privatne svojine kao takve donelo je Oktobarskoj revoluciji katastrofalne rezultate. Legalizacija pljačkaške, krupnoposedničke svojine, donela je još gore rezultate u glavnini postrealsocijalističkih zemalja, uključujući Srbiju, kada je reč o socijalnom položaju i životnoj perspektivi većine stanovništva u njima.

Analizirajući stravično, krvavo nasilje u vreme terora Francuske buržoaske revolucije, profesor Tadić navodi i mišljenja Babefa, čoveka ondašnje komunističke orijentacije, koji se tom nasilju suprotstavljao.<sup>1</sup> Ono je kompromitovalo svaku revoluciju koja je za njim posegla i bilo među glavnim uzrocima njihove propasti sve do današnjeg dana. Jedino nasilje koje je opravdano jeste *odbrambeno*, mada nije uvek lako povući granicu između agresivnog i odbrambenog nasilja. Ali se za njom mora na najozbiljniji način tragati. Jer se tu radi o razlici između zločinstva i prava na nužnu odbranu, individualnu i kolektivnu.

Od ključnog je značaja stav akademika Tadića da „celokupna liberalna ideologija počiva na zavisnosti slobode i jednakosti od privatne svojine“, te da jedino dosledna revolucionarna demokratija omogućuje da „[...] sloboda čoveka mora biti zaštićena ne samo od samovolje države nego i od samovolje privatnih vlasnika i njihove eksploatacije“ (Tadić 1972: 208). U tom stavu sažima se i dijagnoza stanja preovlađujućeg dela današnjih društava tzv. „tranzicije“, u kojima su samovolja ogromne većine privatnih vlasnika i njihova eksploatacija radne snage, koja ide i do nivoa novog ropstva, suštinske odlike sistema. U takvom sistemu, koji važi za demokratiju, nema ni trunke izvorne demokratije kao, prema Aristotelu, vladavine „siromašne i slobodne većine“, što je, kako naglašava profesor Tadić u svojoj knjizi *Nauka o politici*, „[...] za sva vremena ostalo jedina autentična odredba demokratije“ (Tadić 1988: 252). Demokratije u tom smislu nema ne samo u nas nego ni u svetu uopšte. Sve vrvi od demokratske frazeologije, naglasak je na proceduri, koja je, naravno, važna, ako je valjana, a odnos siromaštva i demokratije je marginalizovan. Ali se u vezi s tim postavljaju i sledeća pitanja. Ima li ikakvih izgleda da se uspostavi tako shvaćena demokratija? Ako bi i nastala, a vlast držali surovi ljudi, bezgranično žedni nje, ili većinom nečasni, šta bi se promenilo nabolje u opštem stanju društva i njegove države? I još nešto: da li bi siromašni, ako dođu na vlast i prestanu da budu siromašni, bili i dalje zainteresovani za demokratiju, kao i mogu li siromašni koji su neobrazovani i neinformisani da donose valjane odluke? Ukinuti siromaštvo posredstvom dubinske preobražavalačke delatnosti progresivno usmerenih siromašnih, ali

<sup>1</sup> U enciklopediji „Larousse“ piše da je Babefova doktrina, nazvana babuvizam, bliska komunizmu, te da je on kao zaverenik otkriven i ubijen (*Petit larousse illustre* 1973: 1156).



i svih drugih takvih društvenih aktera, jeste nužan, ali ne i dovoljan uslov zasnivanja boljeg društva.

Profesor Tadić ističe nešto što se jedva pominje u marksističkoj teoriji, a to je stav njenih osnivača da je u zaostalim zemljama buržoazija istorijski subjekt razvitka, a ne proletarijat. Domisli li se dosledno ta teza Marksa i Engelsa, onda proizlazi da, ako bi se proletarijat u tim zemljama pobunio protiv buržoazije, sprečavao bi napredak. Ostaje mu da trpi i ćuti. To znači da jedino u visokorazvijenim zemljama proletarijat ima opravdanje i šansu da smeni buržoaziju i postane vladajuća klasa. Istorija nije potvrdila tu tezu. Nijedna visokorazvijena zemlja nije postala socijalistička putem proleTERSKE revolucije, ili na neki drugi način. Socijalizmu su se najviše približile nordijske zemlje svojim modelom „države blagostanja“. Ali i on je sada u krizi. Sem toga, bezmalo u svim današnjim zemljama postreal-socijalističke „tranzicije“ buržoazija je daleko od istorijskog subjekta koji unapređuje opšte stanje društva. Još gore, ona ga u najvećem broju slučajeva unazađuje jer je kolonijalno-vazalnog karaktera i velikim delom mafioznog porekla. To važi i za Srbiju. A što se proletarijata tiče, on je toliko razbijen da je ispod ravni klase po sebi.

Svoju knjigu *Tradicija i revolucija*, prebogatu lucidnom analizom mnoštva ideja i istorijskih zbivanja, zalaganja za svet univerzalne pravde, slobode i ljudskog dostojanstva, akademik Tadić završava smirenim optimizmom, sadržanim u sledećem stavu. „Ideja koja je jedanput ušla u svet, da je čovek zreo da izgrađuje svoj društveni život na racionalnim načelima, ne može se više nikada potisnuti iz tog sveta“ (Tadić 1972: 58). Ta vrsta optimizma držala je i održala Ljubomira Tadića, iako je u svom životu imao tako teških pritisaka, koje mnogi ne bi mogli podneti. Voleo bih da takvo uverenje bude dominantna duha epohe koja nastaje jer se u njoj ponovo bude mračne stranice istorije. Ta vrsta optimizma neophodna je da ne potonemo u ništavilo, a racionalna sumnja da on ima odgovarajuće uporište – da ne bismo zaboravili gde smo.

## Od analize smrti ka životu

Druga knjiga akademika Tadića *Zagonetka smrti: smrt kao tema religije i filozofije* (2003), po svojoj prilici je testamentalno delo tog našeg veoma značajnog mislioca. Verujem da on nije tu temu slučajno odabrao. Kao što je za života hrabro stajao pred licem

smrti, tako je i u filozofiji opet tako stao pred njenim izazovom u završnoj fazi svog bivstvovanja, ne plašeći se nje, prkosan i misaono spreman da je osvetli iz svih neophodnih uglova, oslonjen na svoja iskustva i ono što je na najvišoj filozofskoj ravni, kada je reč o toj temi. Njegov stav prema smrti nadahnut je Kamijevom mišlju sadržanom pri kraju predgovora toj knjizi. On glasi: „[...] Ne predati se, delovati i moći umreti otvorenih očiju i bez gorčine. Slobodan čovek nije vođen strahom od smrti, već neposredno teži dobru“ (Tadić 2003: 19). Iz meni nepoznatih razloga, ta Tadićeva knjiga nije naišla na onakav odjek u stručnim krugovima i široj javnosti kakav zaslužuje.

Njen autor počinje analizu fenomena smrti stavom koji prožima celinu te knjige kao njena metodološka osnova, da „[...] odgovoretanje tajne smrti u neku ruku predstavlja sastavni deo borbe za život i njegov opstanak“ (Tadić 2003: 25). Daje detaljnu analizu tehnika produženja ljudskog života, kao i etičkih pitanja spojenih s njima, ali odbacuje ostvarljivost težnje za besmrtnošću. Navodi Jankelevičev stav o tome da je smrt „sutonska očiglednost, već osenčena senkom noći“. Tome dodaje svoju misao da smrt „[...] pobuđuje potresenost i ako ne pobožnost, ono svakako smernost“, a strah od smrti ispoljava se kao „preplašenost, užas ili grozomornost“ (Tadić 2003: 29).

U potpoglavlju „Duša, duh i telo. Ideja besmrtnosti“ akademik Tadić navodi Blohove misli, koje za skučene umove i dogmatске vernike predstavljaju najveći skandal. Prva od njih je da je najbolje u religiji to što je stvorila jeretike. Druga je da „samo ateist može da bude dobar hrišćanin, samo hrišćanin može biti dobar ateist“. Tim Blohovim mislima dodaje i treću tog filozofa, koji ne pravi principijelnu razliku između marksizma i hrišćanstva. Naprotiv, gradi između njih veliku bliskost, koja se vidi u iskazu da „pravi marksizam uzima [...] ozbiljno hrišćanstvo [...] te da alijansa između revolucije i hrišćanstva u seljačkim ratovima ne beše poslednja – tad uspešna“ (Tadić 1972: 37). Ti Blohovi stavovi nisu zabasali u ovu knjigu. Oni su veoma retki kod marksista, ali i kod hrišćanskih teologa. Danas se potvrđuju u teologiji oslobođenja, koja nije dominantna u celokupnoj hrišćanskoj teologiji. Suštinska odlika tog ogranka savremene teologije je praktičko, a ne samo deklarativno zalaganje za socijalističku revoluciju bez krvoprolića, čiji bi rezultat bio sistem socijalne pravde, ljudskog dostojanstva i mira.

Iz opširne analize vanevropskih religija sadržane u ovoj knjizi izdvajam deo gde profesor Tadić daje shvatanje vremena u budizmu da bismo se suočili s pitanjem: ima li napretka u istoriji. Prema budizmu, kako on ističe, „stvarnost je pojmljena kao neprekidna prolaznost“, te stoga „ne postoji uzajamno povezan tok vremena već samo redosled pojedinih momenata“ (Tadić 1972: 51). A „čim nema trajnosti i stvarnog kontinuiteta vremena, logično je da nema ni povesti u evropskom smislu“ – naglašava on. Tome bih dodao takođe logičan zaključak: ako nema povesti, onda nema ni napretka, niti nazatka. Ma koliko to bilo strano onome što je dominantno u evropskoj filozofiji i evropskom duhu uopšte, ne bi se smelo odbaciti sve što je sadržano u toj sastavnici budizma. Nije činjenički zasnovano optimističko shvatanje povesti kao objektivnog kretanja ka napretku, i pored brojnih zastoja, krivina i stranputica. Još više to vredi za *idolatriju napretka*, pri čemu izostaju ubedljiva merila njegovog ostvarivanja. „Napredak“ postaje *nova religija i ideologija*. Jedan od uslova *trezvene misli* jeste oslobađanje od mitskog i hiperoptimističkog shvatanja napretka. Mnogo je krvi proliveno i mnogo grešaka počinjeno pod njegovom zastavom. To ne znači da hiperoptimizam treba da bude zamenjen apsolutizovanim nihilizmom. Uvek je važno otkrivati šta je moguće, uvek se radi o onoj „meri“ karakterističnoj za konkretnoistorijsku misao od antičkih vremena do danas. Svakako, ona nije u znaku: koliko svetlosti, toliko tame. Njihov odnos nikada nije isti u svim epohama i društvenim porecima.

U tom smislu analiza budizma koju je izvršio profesor Tadić korisna je za demistifikaciju shvatanja istorije kao predodređenog kretanja ka napretku. Epoha koja nastaje svakim danom to osporava. Pretvaranje napretka u religiju ide i do uverenja u to da će on dovesti i do ukidanja same smrti, te uspostavljanja neke vrste na tehnologiji i genetskom inženjeringu zasnovanog raja.

Iz celokupne analize suštine religija proizlazi, kako ova knjiga dokazuje, žudnja čovekova za besmrtnošću, čak i onda kada se smrt obožava. Ta je žudnja usađena kod ogromne većine ljudi. Dobija različite oblike, ali ne iščezava. Nju ne gasi antireligioznost. Svoj vrhunac dobija u „svetom ludilu“, odnosno, „razuzdanom životu“ kao „maničnoj težnji za besmrtnošću“ (Tadić 1972: 62–63).

Akademik Tadić ističe misao F. Arijesa da smrt postaje roba (Tadić 1972: 66). To zapažanje je važno jer postoji moćna

ekonomija smrti, ne samo vojna, kao i kultura smrti, u kojoj se normalizovalo masovno ubijanje ljudi, ranije u ime civilizacije i hrišćanstva, zatim, „diktature proletarijata“, a danas se to čini u ime „demokratije“, „slobode“ i „ljudskih prava“. Sve to svedoči da je pogrešno mišljenje Bulgakova, inače poznatog ruskog filozofa, da srž bića nije zahvatilo zlo.<sup>2</sup> Nikada zlo nije mimoišlo srž ljudskog bivstvovanja, samo se u njoj nalazilo u različitoj meri i različitim vidovima. Radikalno zlo, pogotovo masovna nasilna smrt, bitno je svojstvo celokupne ljudske istorije i sadašnjosti, te je stoga konstitutivni sastojak te srži.

U drugoj polovini ove svoje knjige akademik Tadić u prvi plan stavlja razlikovanje između filozofije uma i filozofije sreće, što sobom nosi i razlikovanje u pristupu fenomenu smrti. Šta za nas u sadašnjem vremenu znači to razlikovanje?

Pogrešno bi bilo postavljati pitanje koju od tih filozofija izabrati. Smatram da je i u Tadićevom razmatranju njihovog odnosa sadržan takav pristup. Ne radi se o tome da je jedno od tih filozofskih, zapravo, životnih opredeljenja ispravno, a drugo nije nego o izboru koji uveliko zavisi od ličnosti onoga ko bira. I ne samo to. Izbor ne mora da bude u znaku ili-ili. Zašto se ne bi pokušalo sjedinjenje tih filozofija, pristup njima u znaku i-i? Zar su um i sreća suprotnosti? Zbog čega bi ona linija koju u antičkoj filozofiji najviše reprezentuje Aristotel i ona čiji je simbol Epikur, a obe se nastavljaju do današnjeg dana, bile nedodirljive? Ni u delima te dvojice filozofa one nisu antagonizovane. Čemu život koji ne donosi nimalo sreće, ali i život bez uma? Zar jedno ne traži drugo? Pravljenje jaza između duha, duše i tela, misli i osećanja je neodrživo.

Čuven je Epikurov stav, koji navodi akademik Tadić, da smrt nema nikakvog posla s nama, jer dok postojimo, smrti nema, a kada ona stigne, onda nas više nema. Taj stav je više od utehe, iako Epikur tu zapostavlja proces umiranja. Poznato je da Epikurov hedonizam nema nikakve veze sa vulgarizovanom čulnošću već sa vrlinom koju poseduje mudrac, ističe Tadić.

Što se tiče Sokratovog odnosa prema smrti, sem njegove hrabrosti da se suoči s njom, važno je da je on otišao u smrt radi

<sup>2</sup> Taj stav nije sadržan u ovoj knjizi, ali smatram da ga treba navesti u interpretaciji Tadićeve analize tanatologije. Naveden je u knjizi N. Miloševića (2001: 125).

odbrane prava da se traži istina i da se drugi tome podučavaju. Pri tom treba istaći i to da je Sokrat bio ubeđen u besmrtnost duše.

Iz odeljka ove knjige koji se odnosi na Šopenhauerovu filozofiju izdvajam misao tog filozofa, koju i autor ove knjige izdvaja, da se život sastoji iz borbe, rata i okrutnog uništavanja, žderanja drugog i onog „biti prožderan“, te da se to podjednako pokazuje u životinjskom svetu i među ljudima (Tadić 2003: 99). Ove stavove prati misao da je optimizam gorka poruga nad patnjama čovečanstva. Je li to preuveličani pesimizam ili preovlađujuća stvarnost i današnjeg sveta? Pri odgovoru na to pitanje nikako se ne bi smele zapostaviti činjenice neprekidnih ratova i njihovih žrtava, broj bednih i gladnih u svetu, ogromne socijalne nepravde i pre svega priroda kapitalizma koji je na delu.

U tom odeljku knjige profesor Tadić naveo je sledeću Šopenhauerovu misao: „Odakle je Dante preuzeo materijal za svoj ‘Pakao’, ako ne iz ovog našeg stvarnog sveta“ (Tadić 2003: 99). Taj svet nije iščezao. Naprotiv, on se obnavlja, uključujući užase iz nedavnih međunacionalnih, međuverških, unutarverskih i građanskih ratova na tlu doskorašnje zajedničke nam jugoslovenske države. Činjenica je da uveliko još živimo u najgorim stranama prošlosti. Zato autor ove knjige bez kolebanja kaže: „To je duboka, trezvena istina, o našem stvarnom svetu za koju Šopenhaueru valja odati najveće priznanje“ (Tadić 2003: 114).

Ne ulazeći podrobnije u Frojdovu psihoanalizu, osvrnuću se na njegov stav koji navodi akademik Tadić u ovoj knjizi, a to je da se „[...] pod povoljnim okolnostima [...] čovek otkriva kao divlja životinja kojoj je strana obazrivost prema sopstvenoj vrsti“. Autor knjige koja je predmet ovog prikaza piše da se taj stav „[...] može smatrati reprezentativnim za Frojdovo shvatanje agresije“ (Tadić 2003: 114). Mnoštvo je dokaza u drevnoj i skorašnjoj prošlosti, kao i sadašnjosti, koji potvrđuju utemeljenost tog stava. Ipak, nameće se pitanje: da li je to osobina svakog čoveka, odnosno čoveka kao takvog, ili svojstvo određene varijante ljudskog roda, isprepletено sa strukturom moći i dominantnim sistemom vrednosti konkretnog društva? Što se mene tiče, nije sporno da u istoriji dominira vertikala zla. Ali to ne znači da je svaki kutak istorije i sadašnjosti njime zahvaćen. Da je tako, sve što činimo ne bi imalo nikakav smisao, uključujući svaki trenutak našeg života. Ako svi u sebi nosimo malignu agresivnost, onda je čovečanstvo osuđeno na unutrašnje

istrebjenje, humanizam je prazna priča, a zalaganje za bolji svet puka iluzija. Jedna je stvar izrazito preovlađujuća nemoć humanizma u glavnom toku istorije, a sasvim druga potpuno negiranje njegovog postojanja, makar na retkim tačkama ljudske egzistencije. S druge strane, ako se zanemari dominacija vertikale zla u ljudskoj istoriji i sadašnjosti onda se pliva po nebu loše apstrakcije. Postoji opasnost hipergeneralizacije agresivnosti i zla, kao i njihovog tretiranja kao nečeg sporednog i brzoprolaznog, ograničenog na puku manjinu ljudskog roda.

Profesor Tadić navodi čuvenu Frojldovu sintagmu „narcizam malih razlika“ (Tadić 2003: 115). No, pokazuje se često da su te „male razlike“ velika varka, da one čas posla buknu do nepremostivih, neprijateljskih razlika. To se ciklično događa na tlu središnjeg Balkana. Živimo i sada u takvom ambijentu. Na tu činjenicu ukazuje i profesor Tadić.

Ako je u ljudskom rodu manjina okrenuta humanizmu ili bar neagresivnosti, čak i da takvih ima samo nekoliko oko nas, to se mora uvažavati, sačuvati u pamćenju i svakodnevnom životu da se ne bi zapalo u zaslepljujuće opšte crnilo. Razume se, bez uletanja u zamku nužnog rasta dobrote svakog ljudskog bića u nekoj zlatnoj budućnosti.

Posebnu pažnju, sasvim razumljivo, akademik Tadić obraća Hegelovom shvatanju smrti i ratu među državama. Navodi stav tog nemačkog filozofa da se „duhovni život ne užasava smrti“ (Tadić 2003: 130). Taj stav je svojstven i Platonovom Sokratu. Ali Hegelovo gledište da „[...] rat čuva etičko zdravlje naroda“, te da se smrt u ratu prima nelično, prazno, „iz oblaka dima“, kao i da je država „hod Boga u svetu“, ne može se prihvatiti nakon saznanja kakve su bile mnoge države i kakve su danas, kao i šta su donosili i još donose, praktično, neprekidni ratovi. Objektivno, to je svođenje smrti u ratu na nešto nevažno, njegova apologetika i uzdizanje države do ravni svetosti. Imao je Hegel i kritičkih stavova prema ratnim stradanjima u kojima su glave otkidane kao „glavice kupusa“, ali apologetika države kod njega nije slučajnost. Kritika te apologetike i slavljenja rata nije moralistička. Svakako, on je u svom filozofskom vidu imao „umnu“, a ne bilo kakvu državu. Pruska država, koju je on smatrao uzornom, nije bila takva. Nikada nije bilo „umne“ države, niti će je biti. Čak i da je bude, i ona podleže kritici, kao i sve drugo. Pogotovo što je i najbolja država – organizovana vlast. A vlast je

uvek sila, neophodna i neizbežna, ako je legitimna i legalna. Ali se ni kao takva ne bi smela obožavati. Valjana, da ne kažemo „umna“, država zasnovana je na pravednom, a ne bilo kakvom pravu, na jednakosti životnih šansi, na stvarnosti ljudskog dostojanstva za svakoga. Ima li takvih država, a ako ih ima, gde i koliko? Podrazumeva se da su države međusobno različite, da se sve ne svode na „slobodu pokornosti“.

Ta linija apologetike države unutar filozofije politike i istorije imala je, posebno u Nemačkoj, mnoštvo pristalica. Obogotvorenje države, tretman i radikalnog zla kao skrivenog graditelja dobra, vodi zanemarivanju sveg onog užasa u ratovima, pri čemu se masovne smrti prikazuju kao nešto ne samo nužno nego i poželjno. Sem toga, ne pravi se sa stanovišta etike neophodna razlika između agresivnih i odbrambenih ratova. Po tom obeležju svoje filozofije Hegel nije velikan. Da su on i njegovi istomišljenici bili izloženi smrti i patnji u ratovima, nije verovatno da bi ih, sem izuzetaka, slavili, bar u određenom razdoblju svog života.

Profesor Tadić u vezi s Hegelovom mišlju opravdano se pita „[...] da li je nužan prolaz kroz veliko zlo da bi čovek dospao do jednog višeg dobra“, mora li „svaki napredak biti plaćen bolom i nesrećom, *neprirodnom čovekovom smrću*“ (Tadić 2003: 137). Ta pitanja vazda stoje. Ali i da nema ni trunke napretka, kada je reč o ostvarivanju humanizma, to ne znači da treba obožavati državu i rat, a smrt pretvarati u nešto što služi njihovoj svetosti. Istina, Hegel, kako je napomenuto, govori i o strašnim prizorima smrti u ratovima, kao i o „noći sveta“. No, to ne otklanja potrebu problematizacije njegovih navedenih stavova, pogotovo posle istorijskog iskustva s nacističkom Nemačkom i fanatičnim obožavanjem takve države od većine njenih podanika. Hegel je bio uveren u to da se svetski duh opredmetio u Pruskoj njegovog vremena, a ogromna većina stanovništva Nemačke u vreme nacizma bila je ubeđena u to da je njihova država pozvana da vlada svetom. Neke veze između tog Hegelovog uverenja i nacizma ima. To ne znači da je on „klasik“ nacizma.

Iz Tadićeve analize misli Karla Jaspersa izdvajam najpre ono što je taj filozof napisao neposredno pred dolazak Hitlera na vlast. To su, kako naš autor ističe, vredna i nadasve aktuelna upozorenja. Sledeće Jaspersove reči to potvrđuju. „Ako ima mogućnosti da se na tehničkom putu unište temelji ljudskog postojanja, onda jedva

da se može sumnjati u to da bi jednog dana ta mogućnost bila ostvarena. „[...] Prema svim iskustvima čoveka u povesti i najstrašnije koje je moguće biva nekada i nekako od nekoga ispunjeno“ (Tadić 2003: 145). Ovde nije reč o smrti pojedinca, čak ni o masovnoj ljudskoj smrti, već o realnoj mogućnosti uništenja „temelja ljudskog postojanja“, dakle, samog čovečanstva posredstvom radikalnog zla koje čine jedni ljudi drugim ljudima, ili to uzajamno čine. Ta mogućnost je u današnjem vremenu usavršene ubilačke tehnike i iste takve politike maksimalno vidljiva i ostvarljiva.

Jaspers je, kao i mnogi drugi filozofi i „obični ljudi“, opsednut smrću. Njegova misao o smrti kreće se od naglašenog pesimizma do jedne vrste dostojanstvenog stajanja pred njenim izazovom. Taj raspon se vidi u sledećim stavovima. „*Odvažnost* u graničnoj situaciji je stav prema smrti kao neodređenoj mogućnosti samoubistva“ (Tadić 2003: 151). Na suprotnom polu tog raspona je stav: „Ovde stojim i padam“, kao i da „naša bivstvjuća samosvest ima taj karakter da jest samo onaj koji smrti gleda pravo u oči“ (Tadić 2003: 153).

Profesor Tadić zaključuje da Jaspersova filozofija „zauzima mesto između nauke i religije, kao i između umetnosti i nauke“. Tome dodaje da je Jaspers razumevao Ničeov iskaz „Bog je mrtav“ kao „krik očajanja koji se sastoji u praktično ispunjenom ateizmu miliona, ali da je ateizam većini nepodnošljiv jer čovek ne može bez samoobmane u punoj svesti na sebi samom stajati“ (Tadić 2003: 155).

Nije nimalo lako valjano rastumačiti Hajdegerovu misao, odabrati ono što je u njoj veliko, a ne podleći njenoj mistifikaciji i podražavanju kao intelektualnoj modi, oštro kritikovati neke njegove stavove, a sačuvati objektivnu ocenu te misli. To je uspešno uradio akademik Tadić. Ovde ću se najviše zadržati na onom što se odnosi na Hajdegerovu tanatologiju u drugom delu te knjige.

Hajdeger, kako ističe profesor Tadić, smatra da je „osnovno ljudsko iskustvo strepnja, teskoba“. To nije strah već „radikalno iskustvo“ u kome se čovek „suočava sa svojom sopstvenom smrću“. Nastavlja tu misao tako što piše da je čovek kao tu-bivstvo – bivstvo ka smrti, kao svojom apsolutnom granicom (Tadić 2003: 164). Smrt je egzistencijalna, ona je bivstvo za smrt, jer „živeći, čovek umire“ (Tadić 2003: 164). Hajdeger govori o slobodi za smrt, a u *Bitku i vremenu* o „slobodnosti“ za smrt. Ali tu sintagmu, koja vuče



ka idolatriji smrti, ublažava novom kada govori o „strepećoj slobodi za smrt“ (Tadić 2003: 167).

Ovde ću dodati nešto uspešnoj i detaljnoj analizi Hajdegerove tanatologije, sadržanoj u ovoj knjizi.

Ima neke ironije u njegovoj sudbini ako se zna da je tri meseca umirao, veoma mučno, u prisustvu svoje supruge i svoje ljubavnice Hane Arent, o čemu piše Danilo N. Basta (2012) u svojoj veoma vrednoj dvotomnoj knjizi *Nad prepiskom Martina Hajdegera*. Nikakve tu „slobode za smrt“ nije bilo.

Profesor Tadić opravdano smatra da „Hajdegerova tanatologija klizi postepeno u *ideologiju smrti*“ (Tadić 2003: 169) On zapaža da se Ničeov uticaj na Hajdegera ispoljava posredstvom ideje *amor fati*, koju je Hajdeger preformulisao u „istrčavanje ka smrti“. Čovek se javlja u „tragično-herojskom obličju ‘bivstva ka smrti’ usmerenog na sebe kao pojedinačnu egzistenciju“.

Hajdeger je imao pravo kada je govorio o „razjarmljenoj tehnici“ i o tome da je „skućeno vreme jer mu nedostaje otkrivenost bola, smrti i ljubavi“. Time pogađa u suštinsko obeležje civilizacije tehnike i usamljivanja. Nema nikakvog napretka u istoriji, smatra on. Ta spoznaja nije bez osnove, posebno ako se ocenjuje na temelju količine masovnih nasilnih ljudskih smrti u ratovima i uopšte u ljudskom istrebljenju širokih razmera. Međutim, Hajdeger to ne uključuje u svoju kritiku ideologije napretka kada je reč o nacističkom poretku. Da je do toga držao, ne bi hvalio Hitlera i studentima preporučivao da slede samo vođu, čija je politika bila politika uništenja Jevreja i Roma, porobljavanja i smanjenja broja Slovena, kao i pokoravanja sveta. Hajdegerova teza da je nemački narod „najugroženiji narod“, te da „na nemačkom biću treba svet da ozdravi“ (Tadić 2003: 169), pokazuje da njegova vatrena pohvala Hitleru nije bila slučajna niti nešto marginalno u njegovoj misli.

On, kako primećuje autor ove knjige, radikalizuje svoju misao da je čovek bivstvo ka smrti tako što ga određuje kao „bivstvo ka slomu“, te da čovek u propasti dostiže vrhunac svoje egzistencije. Time se on svrstava, kako primećuju neki njegovi kritičari, u pristalice „herojskog nihilizma“ (Tadić 2003: 176). Akademik Tadić ističe da to stoji, iako je Hajdeger odbijao takvu kvalifikaciju.

U svom završnom osvrtu na Hajdegerovu tanatologiju akademik Tadić kaže da on zaključuje „da u smrti bivstvo najjasnije

svetli“ i da smrt prikazuje kao „egzistencijalno ispunjenje ljudskog života“ (Tadić 2003: 184). Poslednja rečenica u ovom ogledu o Hajdegeru glasi da „slavljenje smrti i nacizam imaju srodnu dušu“ (Tadić 2003: 185). Ona i danas zvuči ozbiljnom opomenom jer je očito da nacizam i njemu srodne ideologije, kao i politike, nisu doživele smrt.

Jedna od glavnih Sartrovih ideja, koju navodi profesor Tadić, jeste da je čovek osuđen na slobodu. Povodom toga može se s dovoljno razloga reći i suprotno, da je čovek osuđen i na neslobodu u njenim različitim vidovima, na stare i nove oblike ropstva, čak mnogo više nego na slobodu, ako se sudi po preovlađujućem toku istorije i sadašnjem stanju sveta. Ako nije tako, kako objasniti zašto borba za slobodu, što podrazumeva i borbu protiv nasilne smrti, prožima tu istoriju sve do danas. Sloboda i nesloboda su uvezani par. I jedna i druga su ljudski proizvod.

Kada je reč o Sartrovom shvatanju smrti, akademik Tadić naglašava da taj francuski filozof-egzistencijalist zaključuje da smrt nikada nije ono što životu daje smisao, te da ne postoji nikakva personalizujuća vrlina koja je svojstvena „mojoj smrti“. Prema Sartru, kako ga tumači profesor Tadić, smrt nije ontološka struktura našeg bića. Ona je granična situacija. Naglašava da je slavljenje smrti nespojivo sa egzistencijalističkom filozofijom. Čovek nije slobodan da umre već je slobodan smrtnik. Sartrovo shvatanje smrti u velikoj meri je obeleženo polemikom sa Hajdegerom. Oslobođeno je apsolutizacije smrti.

U delu ove knjige gde se predstavljaju osnovi filozofije Alberta Kamija, njen autor polazi od poznate misli tog francuskog filozofa da „postoji samo jedan doista ozbiljan filozofski problem – samoubistvo“. Nastavlja tu misao tako što kaže: „Suditi o tome da li ima ili nema smisla živjeti znači odgovoriti na osnovno pitanje filozofije“ (Tadić 2003: 209). Pogrešno bi bilo zaključiti da se Kami ovim stavovima zalaže za samoubistvo. Iz drugog navedenog stava to se može na posredan način saznati. I profesor Tadić je iz tog ugla vrednovao Kamijevu filozofiju.

Centralni pojam te filozofije je pojam apsurd, koji, kako ga interpretira akademik Tadić, „[...] obuhvata smrtnost čoveka i njegov žestok zahtev za večnošću“ (Tadić 2003: 210). Važno je ovome dodati i Kamijevu konkretizaciju stava o apsurd, gde kaže da „život znači dozvoliti da živi apsurd, a dozvoliti da živi

apsurd znači: gledati mu u oči“ (Tadić 2003: 211). U ovakvo shvaćanje apsurdna uklapa se i Kamijev odnos prema mitu o Sizifu, kao i njegova formulacija da je Sizif i, pored toga što nikako ne uspeva da izgura kamen na vrh brda, ipak srećan. Jer nastavlja da ga gura uprkos sudbini.

U polemici sa Sartrom, Kami mu odgovara : „[...] Da li ništa nema smisla? Ja nikada nisam pomislio da bi se takvo stanovište moglo prihvatiti“ (Tadić 2003: 212). Ljudsku slobodu Kami shvata kao savladavanje strepnje pred smrću (Tadić 2003: 214). On se zalaže za primat pravde u društvenom životu i za revolt protiv nepravednog sveta. Ističe, kako to pokazuje profesor Tadić, da je čovek koji kaže „ne“ u neku ruku pobunjenički čovek. U vezi s tim smatram da nije dovoljno reći „ne“ lošem, duboko nepravednom svetu. Kroz to „ne“ mora se i delovati, odupirati se takvom svetu, pogotovo svetu radikalnog zla, čega se Kami držao u nekim drugim svojim stavovima, a pre svega u odnosu prema nacizmu kao praksi radikalnog zla.

Akademik Tadić je svoju filozofiju smrti zasnivao na snazi misli, gradeći je mirno, bez panike, bez trunke nihilizma. Dugo je umirao, ali mu smrt nije mogla ništa kada je reč o njegovom duhovnom životu. U tom pogledu ostaće zadugo živ, a celinom svoje ličnosti uzor uspravnog hoda.

---

## LITERATURA

- Basta, Danilo N., *Nad prepiskom Martina Hajdegera*, I–II, Draslar, Beograd, 2012.
- Milošević, Nikola, *Istina i iluzija*, Stylos, Novi Sad, 2001.
- Petit Larousse illustré, librairie Larousse*, VI-em, Paris, 1973.
- Tadić, Ljubomir, *Tradicija i revolucija*, SKZ, Beograd, 1972.
- Tadić, Ljubomir, *Nauka o politici*, Rad, Beograd, 1988.
- Tadić, Ljubomir, *Zagonetka smrti: smrt kao tema religije i filozofije*, Filip Višnjić, Beograd, 2003.

Zoran Vidojević

**THE PATTERN OF THEORETICAL  
THOUGHT AND MORAL ATTITUDE**

---

**Summary**

Ljubomir Tadić belongs not only to our best authors in the field of philosophy of politics and law, and therefore to top Serbian intellectuals, but also to the paradigm of the of “upright waling man” (E. Bloch). He lived according to the principles of the ethics of the call, never bowing to pressure to anyone.

Of particular importance is the consideration of the relationship of mind and authority, as well as the types of authority in his book *Tradition and Revolution*. The author emphasizes the importance of the transfer of power from authority to the sovereignty of the people in sense of demos. He points out that “freedom of submission” is an important feature of the reality of freedom on the domestic and global scale, and that “acquisition and ownership” has been given a religious affirmation. It was

inevitable that the book raised the question of the relation between revolution and equality, and even more revolutions and violence. Today, social inequalities are almost immense and extremely inhuman in the whole world, and bloody violence has compromised almost every revolution so far, and was one of the main causes of their downfall.

In his book *The Puzzle of Death*, professor Tadić addresses the greatest attention to Hegel’s and Heidegger’s perceptions of death. In sharp contrast, they criticize those attitudes that are in the hallmark of the idolatry of “heroic death”, the mythology of war, the rise to the sanctity of the state of war, and the reduction of death to something irrelevant.

The work of Academician Tadić today, when our country in which we live is in a situation much worse than the crisis, radiates with his mind and actuality even more than at the time they were created. This is one of the most important proof of their high value.

**Keywords:** tradition, revolution, death, freedom, mind, philosophy.

**TRIVO INDIĆ**

Institut za evropske studije, Beograd

---

## TADIĆEV NAUK O DEMOKRATIJI: istovetnost socijalizma i demokratije, slobode i jednakosti

---

Tadićevo shvatanje demokratije oslanja se na Aristotelovo učenje, naglašavajući njegove socijalno-ekonomske komponente: vladavinu siromašnih i slobodnih, tj. većine građana (*isomoiria* kao sastavni deo toga procesa). Tadić kritički prati ranu liberalnu i modernu neoliberalnu redukciju ovog koncepta na predstavničku demokratiju i vladavinu većine. On preispituje ideje proleTERSKE demokratije (od babuvizma i Pariske komune do Sovjeta) nasuprot buržoaskoj demokratiji, ostajući kritičan i prema tzv. diktaturi proletarijata, kao i prema konzervativnim učenjima o sistemima masovne demokratije (Veber, Talmon, Manhajm, Aron itd.).

**Ključne reči:** demokratija, narodni suverenitet, buržoaska demokratija, proleTERSka demokratija, demokratija saveta, neoliberalna demokratija.

■ Shvatajući nauku o politici kao teoriju oslobođenja, a ne kao metafiziku porobljavanja, a samu politiku kao „jedan oblik delatnog života“ kome je stran *arcantum* kao znanje o podvlašćivanju, poričući apologetiku opravdanja postojećeg i njoj urođeni fatalizam, Tadić će uvek taj *vita activa* prihvatati kao delanje usmereno na promenu, kao nastojanje (tendenciju) da se izazove novo stanje društva. Vreme i lično životno iskustvo učinili su da Tadić spozna puni zamah politike kao instrumenta uvećanja efikasnosti postvarenih organizacija i institucija, trijumfa birokratskih aparata koji otuđuju čoveka, građanina od politike kao delatnog života, i pretvaraju ga u serijalizovanu, depersonalizovanu i depolitizovanu, apatičnu masu. Tadićevo vreme je tako obnovilo i na još intenzivniji stupanj gušenja slobode i humaniteta izdiglo dobro znane sisteme plebiscitarnog cezarizma, diktatura i totalitarizma. „Bolesno stanje političke apatije, koja širom otvara vrata raznim uzurpacijama i diktaturama“ piše Tadić u predgovoru *Nauci o politici* (1985 godine, navodimo prema Tadić 2007a) – iskazuje se u iskustvu XX veka, koje je „snažno potvrdilo ovu tendencu kao potencijalni izvor svih opasnosti za slobodu i demokratiju.“

Ovde, dakle, treba tražiti korene Tadićevog zanimanja za demokratiju, potrebu za novom interpretacijom njenih sadržaja i značenja i dramatičnih iskušenja kroz koje je prolazila i prolazi.

U čitavom svom opusu Tadić se uvek inspiriše i vraća ka antičkim izvorima i uzorima u određivanju pojma politike. Već kod Aristotela (kod koga je demokratija izopačeni oblik *politeje*) on uviđa stanovište o postojanju dve države u jednoj: državu bogatih i državu siromašnih, državu *manjine* i državu *većine* naroda (Tadić 2007a: 289), pa, shodno tome, prihvata i Aristotelovo određenje demokratije kao „vladavine slobodne siromašne većine“, u kojoj je jednakost merilo pravde. Kasnija istorija zatamnjuje ove podele, a pojmovi demokratije i oligarhije, kaže Tadić, „postaju zamućeni i pomešani“, pa se demokratija poima kao „vladavina većine, a ne vladavina slobodne, siromašne većine naroda“, a oligarhija pretače u vladavinu manjine, a ne bogate manjine.

Novovekovni politički život, u sudaru sa apsolutnim monarhijama i feudalnim ustanovama *Ancien Régime*, sa Francuskom revolucijom iz 1789. godine i američkim ratom za nezavisnost, obnavlja ideje demokratije, vezujući ih za ideju narodne suverenosti (gde je Francuska revolucija potvrdila apsolutnu vlast naroda, izvornije i punije nego Engleska ili Američka revolucija). U XIX veku liberalizam („kao politička ideologija buržoazije“) redukuje pojam demokratije na doktrinu političkog liberalizma, mireći ga sa idejom oligarhije. Od tada imamo teorijsku i, politički svesno intoniranu, terminološku zbrku, kojoj se pridružuje i gubitak izvornih značenja državnih oblika monarhije i republike. Tako dobijamo stanja u kojima republika postaje lokus autokratskih i diktatorskih režima. U takvim prilikama, ističe Tadić, moguće je i demokratiju – kao što to čini Jozef Šumpeter – svesti na jednu „političku metodu“, ili „izvestan tip institucionalnog poretka za dolaženje do političkih, zakonskih i administrativnih oblika“ (Tadić 2007a: 291, citat Šumpetera). Demokratija je, dakle, u Tadićevom uvidu, postala „*ideološki* opterećen pojam oko koga se sukobljavaju suprotni interesi“, bezobzirne manipulacije, gola propaganda. Danas se – piše on – „ni najgori uzurpatori ne ustručavaju da sebe nazovu demokratama – svaki vlastodržac i vlastoljubac bi hteo da se okiti nimbusom narodnog tribuna i da postane inkarnacija narodne volje“ (Tadić 2007a: 291). Ove političke manipulatore slede i politički i pravni pisci, koji se takođe zaogrću patosom demokratske teorije. Zato je razumljiv Tadićev napor da se u svakom času vraćamo na izvorna značenja demokratije.

U toj potrazi za prvobitnom supstancom iz koje se začela demokratija nalazi se – piše Tadić – jednakost građana, helenska ustanova *isonomia* ili jednakopravnost (Tadić 2007a: 291). Tadić je svestan da ta ustanova imenuje samo jednak raspored političkih prava u polisu, ali ne i imovinsku jednakost, jednaku raspodelu (*isomoiria*), koja mora biti integralni deo bilo kakve demokratske prakse; ali u tim pravima on vidi pritisak sirotinje, koja se brani od nasilja moćnih i bogatih, a samim time i bitnu ulogu tih prava u očuvanju polisa i slobode, koja mu je primerena (*eleutheria*). Zato Tadić i piše da se „nužan uslov antičke slobode nahodi, s jedne strane, u ograničavanju bogatstva i izjednačavanju građana u poretku jedne agrarne i ratničke zajednice“. Pridev *isomoros*, kako nas upućuje Vlastos, već nalazimo u Homerovoj *Ilijadi* kada opisuje borbu atičkih seljaka protiv eupatrida. O sukobima bogatih i siromašnih slobodnih građana polisa morali su da vode računa svi atinski reformatori (Solon, Klisten i drugi), ali i sam Aristotel. Tako je u nekim prilikama i sirotinja dolazila na vlast („narodna vlast“ ili demokratija), koju su privilegovani morali da poštuju.

I tu je već i Tadićev zaključak o ovim najranijim raspravama: „Demokratija je bila poredak u kojem se svake godine smenjuju građani na vlasti prema načelu jednakosti. U zajednici koja nije poznavala modernu suprotnost između društva i države, već samo deobu na bogatu manjinu i siromašnu većinu slobodnih građana, demokratija je, suprotno oligarhiji, značila vladavinu siromašne i slobodne većine. Ovo obeležje je za sva vremena ostalo jedina autentična odredba demokratije. Njoj nasuprot, oligarhija je u antici značila vladavinu bogate manjine“ (Tadić 2007: 293).<sup>1</sup> U svakom slučaju – poručuje nam Tadić – „nema demokratije bez *jačine slabih* koju moraju da poštuju privilegovane društvene klase“ (Tadić 1996: 32).

I kao mislilac koji je sledbenik metoda totalne istorizacije (Gramšijev sinonim za marksizam), Tadić će pratiti povesne mene i kontekste u kretanju pojma demokratije. Rano hrišćanstvo ima jerećičke pokrete demokratskog karaktera, koji eksperimentišu sa zajednicama jednakih, slobodnih i odbojnih prema svojini i posedu – tradicija hrišćanskog komunizma, koja seže do anabaptista u Nemačkom seljačkom ratu, protestantskih radikala, digera i levelera u Engleskoj, sankilota u Francuskoj revoluciji. Za sve njih Tadić će kazati: „A uvek je bila reč o

<sup>1</sup> Uporedi i poglavlje „*Isonomia, Isegoria, Isomoiria and Democracy at the Global Level*“ u Resnick 1997.



demokratiji u smislu vladavine *siromašne i slobodne većine*, tj. *naroda* u pravom smislu reči [kurziv Lj. T.]“ (Tadić 2007a: 293). Sloboda je, dodaje on, moguća samo među jednakima. Tek u novijoj istoriji, smatra Tadić, sa usponom buržoaske klase i njene vladajuće ideologije, na fonu sukoba sirotinje i privilegovanih, prvenstveno aristokratskih manjina (kao što se to zbilo u primerima francuske *žakerije* u XIV veku, sukobima *popolo minuto* sa *popolo grasso* u italijanskim srednjovekovnim gradovima, Nemačkog seljačkog rata itd.), ova sprega borbe za pravdu i jednakost dovešće nas do obnove izvornog pojma demokratije, kao što je to slučaj sa Francuskom revolucijom, Pariskom komunom, ruskim revolucionarnim proletarijatom sa početka XX veka. Temeljno izučivši istoriju i naloge leve, komunističke struje Francuske revolucije, jakobinske frakcije i Babefovu „zaveru jednakih“ (Indić 2010), Tadić nas upućuje kako je već tu jasna demarkacija između republike u kojoj vlada oligarhija i republike u kojoj vlada demokratija, i da tu tražimo sponu između Babefa, recimo, i Blankijeve ideje o republici jednakih i republici buržoaske ustavnosti (Tadić 2007b: 156). U ovim povесnim vrtloženjima i sudarima „narod“ je kao demokratski i revolucionarni supstrat – misli Tadić – uvek predstavljala sirotinja (čiji se stvarni pojam menja tokom istorije, „već prema sadržaju staleške, odnosno klasne diskriminacije“). I kao dobar Blohov istomišljenik, i ovde će Tadić posebno ukazati na doprinos racionalnog prirodnog prava razvoju moderne demokratije, posebno sa njegovim otporom apsolutističkoj vlasti monarhije (tj. despotije). Pri tome on ne zaboravlja i doprinos teorije društvenog ugovora. Tadić naglašava da je racionalno prirodno pravo, svojim radikalnim konsekvencijama „povezano sa revolucionarnim shvatanjem demokratije kao ‘narodne suverenosti’ koja se štiti pravom naroda na revoluciju kada vlada izneveri poverenje naroda“ (Tadić 2007a: 294). Tadić drži da umereni, liberalni oblici racionalnog prirodnog prava „shvataju demokratiju kao poredak slobode i jednakosti pred zakonom u kojem je državna vlast u interesu slobode preduzetništva i slobode mišljenja i udruživanja ograničena, a njena ograničenost ustavom zajamčena.“ Na primeru Spinoze Tadić pokazuje domete i ograničenja poimanja demokratije kao poretka koji jemči slobodu mišljenja. Sloboda vlastitog mišljenja je javna vrlina koje se niko ne može odreći, bez koje nema progressa, i čijim gušenjem u društvu nastaju korupcija naravi i karaktera, laž i pritvorstvo. Zahvaljujući i Spinozi, ostao nam je nauk kako je „slobodna misao otada postala sastavni i bitni element svake istinske demokratije“ (Tadić 2007a: 295).

Tadić nas, međutim, upozorava i na ona mišljenja koja se javljaju u okvirima racionalnog prirodnog prava, nasuprot demokratiji, koja ne guju i razvijaju ideologiju posesivnog individualizma. Tu je na delu „odvajanje slobode od jednakosti ili tačnije – shvatanje slobode kao slobodnog preduzetništva i funkcionalno podređivanje svih oblika javnih sloboda i pojma jednakosti ovako shvaćenom pojmu slobode“ (Tadić 2007a: 295). To je slučaj sa Volterom, Didroom, Monteskjeom, Lokom, fiziokratima itd. Jednakost ovde iščezava ili se formalizuje kao jednakost samo pred zakonom (postaje pravo, kaže Tadić, da se čini sve ono što formalni zakon dozvoljava da se sme činiti). Stvarna, društvena nejednakost se slavi kao prirodni zakon, kao prirodna nejednakost u talentima, snazi i sposobnostima tela i duha. Sva oština suprotnosti između liberalizma i demokratije (koja se sve do 1848. godine pretežno shvatala kao vladavina siromašnog naroda) ogleda se, kaže Tadić, u borbama između žirondinaca i jakobinaca, kulminirajući revolucionarnom 1848. godinom, „kada je Lamartin upozorio francusku buržoaziju da ne odbacuje ideju demokratije ako ne želi da sve izgubi pred talasom narodnog gneva“. I Tadić nastavlja analizu ove situacije (uz oslonac na uvide Rozenbergove studije *Demokratie und Sozialismus*) rečima: „Od tog vremena konzervativni liberalizam istupa sa svojim shvatanjem konzervativne demokratije čija se 'politička formula' sastoji u tome da se posredstvom izborne većine osigura trajna prevlast bogate manjine. Pomoću ovako promenjenog pojma demokratije može se prikrivati stvarna vladavina oligarhije u modernom društvu“ (Tadić 2007a: 296). Demokratija je postala – kaže Tadić – državni i politički oblik vladavine *svih građana*, i bogatih i siromašnih, celokupnog naroda, koji putem izbora bira svoje predstavnike u parlament ili u neke druge izabrane organe koji predstavljaju „biračko telo“ (Tadić 1996: 31).

Tako su – piše Tadić prastari oblici države, monarhija i republika, izgubili izvorna značenja: „Postalo je, naime, moguće da se liberalno-demokratske ustanove razviju i u okvirima jedne ustavne ili parlamentarne monarhije, odnosno da se u okvirima republikanskog državnog oblika razviju tipično autokratski i diktatorski režimi. Na sličan način postalo je moguće da se demokratija svede na 'političku metodu' ili puku proceduru“ (Tadić 1996: 31). Tadić je ovde, analizirajući istorijski tok novovekovnih evropskih institucija, došao do svog temeljnog uvida u problem moderne demokratije. Ideologija posedičkog egoizma, „koja slobodu pojedinca neposredno izvodi iz slobodnog preduzetništva (privatne svojine)“, „odbacujući svaku vrstu

imovinske jednakosti u ime prirodne nejednakosti u sposobnostima tela i duha“, kao osobenost liberalne demokratije koja se hvasta političkim slobodama i osuđuje nasilje u politici kao zlo, prihvatajući usput i postojanje opozicije u okvirima parlamentarnog sistema, ne rešava dramu socijalnih sukoba i protivurečnosti sa kojima se sučeljava današnja demokratija u ruhu neoliberalizma.

Ovoj promeni u pojmu demokratije Tadić dodaje još jedno svoje bitno zapažanje – manipulaciju, koju je iznedrio bonapartizam sa Napoleonovom izrekom: „Poverenje odozdo, vlast odozgo“. U ovoj formuli Tadić nalazi obnovu pseudodemokratske cezarističke plebiscitarnosti. On piše kako se „arkanska praksa savremenih diktatora od Napoleona I do Hitlera i Staljina takođe poziva na 'narod' i njegovu volju da bi opravdala svoje postojanje. Kombinujući nasilje sa izmanipulisanim poverenjem nekritičke mase, kojoj su oduzete sve stvarne građanske slobode, a nametnuta dužnost da optira za već donesene samovoljne odluke cezarističke vlasti, da ih aklamacijom prihvata i podržava, plebiscitarne diktature, pomoću surogata demokratije, bore se najefikasnije protiv same demokratije.“ Iz ove pozicije nastaje čitava Tadićeva kritička interpretacija patosa i stvarnog zbivanja sa modernim poimanjem savremene demokratije. On će, na primer, u kontrastu sa Rozenbergovim uviđom u istorijsku građu, prozvati Talmonovu analizu „totalitarne demokratije“ i reći za nju da ima „taj ideološki smisao da afirmiše liberalno shvatanje demokratije i tako pomiri demokratiju sa oligarhijom, odnosno da diskredituje *izvorno* značenje demokratije koje je postojalo od antike do sredine XIX veka i koje se ulilo u socijalistički pokret“ (Tadić 2007a: 297). Talmon je totalitarnu demokratiju (moderni politički mesijanizam) locirao u iskustvu jakobinizma, babuvizma tzv. ekonomskog komunizma i u sintezi narodne suverenosti i jednopartijskih diktatura, što je tumačenje i istorijskih zbivanja i teorijskih premisa koje je oprečno Tadićevom teorijskom vidokrugu. Kod Tadića se uvek ukazuje na to kako se danas demokratija označuje „kao *vladavina većine*, a ne *vladavina slobodne, siromašne većine naroda*“. Uz to ide i namerni zaborav u kome pojam oligarhije dobija značenje *vladavine manjine*, a ne više *vladavine bogate manjine*. Otud on i upozorava na to kako je „sa razvitkom *liberalizma* kao političke ideologije buržoazije, posebno posle revolucionarne 1848. godine, pojam demokratije bio izjednačen sa sadržajem doktrine *političkog liberalizma* i tako *pomiren sa oligarhijom*“ (Tadić 2007a: 289). Sa ovim premisama Tadić će pristupati i doslednoj kritičkoj analizi stanja i problema savremene demokratije, današnjih političkih

sistema i antidemokratskih ideologija (poput fašizma, nacional-socijalizma, boljševizma, desničarskih kritika parlamentarizma, različitih formi ličnih diktatura itd.).

## Novovekovni pojam demokratije: suverenost, jednakost

U celini svoga opusa Tadić je na strani onih mislilaca koji drže da je u središtu spora oko demokratije pitanje *jednakosti*, „tačnije *odnos* jednakosti i slobode“. I kad piše o pojmovima narodne suverenosti i samoodređenja čoveka, on će reći da u njima „počivaju sâma srž i suština demokratije zato što se u prvom izražava supstancija *jednakosti*, a u drugom supstancija *slobode*“ (Tadić 2007a: 466). Zato on u čuvenoj Tokvilovoj sentenci: „Il est contradictoire que le peuple soit à la fois misérable et souverain“, u odvajanju sirotinje i suverenosti, prepoznaje negaciju u korenu „ne samo klasično-antičkog nego i novovekovnog pojma demokratije kao *narodne suverenosti*“. U duhovnoj i istorijskoj pozadini Tokvilovog stava piše Tadić – krije se nepoverenje u narod kao bednu, siromašnu svetinu, nepoverenje koje počiva na pretpostavljenoj ontološkoj podeli ljudi na one koji vladaju i kojima se vlada, čime se i opravdava perpetuiranje vlasti čoveka nad čovekom (Tadić 2007a: 466). Ključni spor oko demokratije, dakle, bio je i ostao odnos jednakosti i slobode. U tendenciji ka potpunoj jednakosti – piše Tadić – „naime u nastojanju da se niži uzdignu na rang viših, kao i u tzv. ‘tiraniji većine’, video je Tokvil, a sa njim i Dž. S. Mil, opasnost od modernog despotizma. Otuda je i formulirano opšte mesto koje, otprilike, glasi: *preterana jednakost vodi totalitarizmu*. Ovaj antiegalitaristički topos služi i kao opomena svakom pokretu sirotinje da se ne zanosi ‘mesijanskom’ pravdom na ovome svetu zato što su uzaludna takva očekivanja i što su u prošlosti sve borbe za ostvarivanje ‘pravde odozdo’ bile ne samo bezuspešne nego i besmislene, jer je podela na one koji imaju i one koji nemaju zasvagda utvrđena i zapečaćena“ (Tadić 2007a: 466).

U svakom svom spisu Tadić će dosledno kritikovati ovu poziciju, koja nastoji da trajno okošta socijalne razlike, sakrije socijalne borbe i protivurečnosti, nudeći različite varijante „socijalnog mira“, socijalne saradnje i integracije, odnosno modernih funkcionalističkih sistema bilo na strani desnice ili pak na strani levih autoritarnih režima. Njemu su bliske Markuzeove kritičke analize liberalizma, kada Markuze piše kako liberalizam vidi iza ekonomskih snaga i odnosa kapitalističkog društva

„prirodne zakone“ i veruje „da se prilikom prilagođavanja ovim zakonima konačno ukida spor između opštih i privatnih interesa, kao i socijalna nejednakost, i to u sveobuhvatnoj harmoniji celine“. Tako liberalizam priprema „one tendencije koje kasnije, s preokretom od industrijskog ka monopolističkom kapitalizmu, poprimaju iracionalistički karakter“ (Tadić 2007a: 469). Ovdje Tadić, na primer, upućuje na Hitlerov govor nemačkim preduzimačima, „u kome Hitler ističe etiku i prirodnu nužnost kao legitimacione osnove privatne svojine“. Slobodna konkurencija, kao poklič liberalizma, tako lako može voditi i direktno u totalitarnu, autoritarnu državu. Tu Tadić rado podseća na analize Franca Nojmana i na Nojmanovo ukazivanje kako totalitarne diktature „skoro bez izuzetka nastaju u demokratiji i protiv demokratije, ali 'totalitarna klika' mora poprimiti *izgled* demokratskog pokreta i izvoditi demokratski *ritual*, uprkos potpunom negiranju suštine demokratije“ (Tadić 2007a: 471).

### Buržoasko poimanje demokratije

U procesu buržoaske emancipacije od feudalizma i apsolutizma, koji se najpotpunije ispoljava u vidu velikih buržoaskih revolucija i njihovih tekovina, Tadić vidi napor da se ustanovi politička demokratija i istinska republikanska ograničena vlast. On visoko ceni načela ovih revolucija i njihovih deklaracija, a naročito *otpor ugnjetavanju* (*résistance à l'oppression*), za koji kaže da ima „neprolaznu vrednost u svim epohama i svim društvima u kojima ugnjetavanje bilo koje vrste postoji ma i u začetku“ (Tadić 2007a: 331). Među pomenutim tekovinama su pre svega osnovna ljudska i građanska prava (lične i političke slobode), „individualistička prava koja državi ne postavljaju nikakve socijalne zahteve i imaju negativno određenje slobodu od državne vlasti unutar građanskog društva“. Tadić vrlo uvažava ova prava i slobode, ali vidi njihove ograničene domete jer su postali privilegija bogatih, viših građanskih slojeva i, kad god može, on će podsećati na to kako je još u Francuskoj revoluciji od 1789. godine sankiloterija ili četvrti stalež isticao i brojne socijalne – ekonomske zahteve u korist siromašnih (socijalna jednakost, ekonomska jednakost, pravo na rad i jednako obrazovanje, kontrola cena, porezi na bogatstvo, ukidanje cenzusa za predstavništvo i kaucija za štampu, da ne pominjemo još odlučnije zahteve „besnih“ i Ebertista), uz zahteve za radikalnom republikom na temeljima neposredne demokratije. Ovi zahtevi su okončani krvavim obračunom buržoazije sa njihovim

promotorima, a ta politika terora i termidorske reakcije postala je obrazac ponašanja krupne buržoazije i njenog poimanja reprezentativne demokratije. Nasuprot engleskom parlamentu, Tadić će uzor demokratije i slobode videti u francuskoj ustanovi Konventa i revolucionarnom vrenju koje ga okružuje, a koje iskazuje „radikalno političko nepoverenje kao bitno načelo demokratije“ (posebno izraženo u ustanovi imperativnog mandata i opoziva, kojim se vezuju poslanici u ime neotuđivog prava narodne suverenosti). U ovim dijagnozama Tadić se uvek oslanja na Rusoa, podržavajući Rusoovu sponu jednakosti i demokratije, Rusoovo uvažavanje demokratije i njegovu sklonost ka antičkoj neposrednoj demokratiji, kao i na Rusoove kritike političke reprezentacije u engleskoj verziji. On rado citira čuveni Rusoov iskaz: „Engleski narod misli da je slobodan, ali se ljuto vara; on je slobodan samo za vreme izbora članova parlamenta: čim su oni izabrani, on je rob, on nije ništa.“ Tadić je od onih koji su uvek spremni na to da brane Rusoa od starih i novih liberala, koji su ga, u svom poricanju svega što je donela Velika francuska revolucija, nazivali duhovnim ocem diktature i totalitarizma.

## Konzervativna kritika demokratije

U celini Tadićevog opusa značajno mesto pripada istraživanju i kritici konzervativne političke misli, koju je sistematski izložio u svojoj knjizi *Tradicija i revolucija* (1972. godine, navodimo prema Tadić 2007b), ali i u nizu drugih rasprava. On vidi konzervativnu ideologiju i njene institucije kao reakciju na vrednosti i političke projekte Velike francuske revolucije (1789), racionalizma (imenujući ga „kao stratešku misao Revolucije“) i epohe prosvetiteljstva. Za Tadića su „sve ideje: demokratije i diktature, socijalizma i liberalizma, nacionalizma i imperijalizma, reakcije i restauracije, rođene u tom kolosalnom sudaru, u njemu se pročistile i razlile se Evropom i svetom kao njegova neizbežna posledica“ (Tadić 2007a: 303). Sprega revolucije i demokratije ovde je iznedrila bitne rezultate: pisani ustav, revolucionarni pojam naroda, oživotvorenje ideje narodnog suvereniteta – narod kao temelj demokratije, slobodnog pojedinca i građanina ljudskih prava i sloboda. Tadićevo detaljno i sistematsko istraživanje ovih konzervativnih reakcija je bitan preduslov za razumevanje prilika pod kojima se razvija moderna demokratija, načina na koji ona funkcioniše i blokada koje je sprečavaju ili u celini potiru. Ove njegove analize kreću se u luku od ispitivanja ranih reakcija savremenika

i aktera Francuske revolucije do modernih doktrina i projekata autoritarnih i totalitarnih politika, katoličkog univerzalizma, doktrina o modernizacijskim elitama (nasuprot „starim supstancijalnim elitama aristokratskog porekla“, posebno u slučaju K. Manhajma), ideja o tehničkoj državi i tehnokratskim koncepcijama vladavine, državi blagostanja kao tehničkoj državi takođe, sociokratiji, panetatističkim projektima birokratizacije, učenjima o „kraju ideologija“ i depolitizaciji građana itd. Tadić ukazuje na to da opada klasičan oblik demokratske države, u kojoj bi trebalo da dominira volja naroda – građana, a raste svaki vid osude masa i participacije građana u javnim poslovima. Građani se proglašavaju „nekompetentnim da raspravljaju i odlučuju o državnim poslovima i svojoj vlastitoj sudbini“, a sama tehnička moć kao takva – piše Tadić – „pretpostavlja raspolaganje ljudima i na taj način isključuje problem ljudske slobode kao ključni problem državne organizacije“ (Tadić 2007b: 13). On citira konzervativnog sociologa Helmuta Šelskog, koji kaže: „Prema državi kao univerzalnom tehničkom telu klasično shvatanje demokratije kao zajednice čija politika zavisi od volje naroda, sve više je jedna iluzija.“ Ono što je Veber video u birokratiji, današnji konzervativci vide u tehnokratiji – ističe Tadić – državom treba da upravljaju stručnjaci, koji oličavaju tehnički *ratio*, pa se tako ideje Sen-Simona i Konta (sociokratija) pretvaraju u tehnokratiju. I tu je trajna konstanta konzervativnog mišljenja – kaže Tadić: „[...] narod ili građani nisu sposobni da upravljaju svojom sudbinom, njihova je sudbina u rukama onih koji znaju i koji umešno planiraju. Jednakost ljudi i građana, kao ‘motor demokratije’, ostala je i danas, kao što je bila oduvek, najveći suparnik konzervativne ideologije“ (Tadić 2007b: 140). Ovde je Tadić oštar kritičar Gelena, Šelskog, Manhajma, američkih funkcionalista i brojnih modernih zastupnika tehnokratskih teza, tj. onih koji zagovaraju vladavinu ljudima, „ali samo na tehnički celishodniji i efikasniji način“.

### Marks – o diktaturi proletarijata

U celom Tadićevom opusu Marksova politička teorija se tumači i prihvata u funkciji radikalnog socijalnog preokreta – socijalne emancipacije, koja vodi ukidanju klasnog društva i koju Marks koncipira u formi demokratije. Rasprave o kategoriji diktature nastale iz sintagme „diktatura proletarijata“ ponudile su brojne, prema Tadićevom uvidu, „potonje hazardne interpretacije koje klasnu diktaturu lako svode na ličnu

diktaturu, a ceo 'istorijski period' prelaza [od kapitalizma ka socijalizmu – T. I.], ispunjen vladavinom bezakonja nad svima, pa i nad proletarijatom, ostavljaju bez ikakvih vremenskih ograničenja" (Tadić 2007b: 141). Tek na takvom tlu, kaže Tadić, mogao je nastati staljinizam „kao izopačenje Marksove zamisli o klasnoj diktaturi“, pa je Staljin tako mogao svoju ličnu diktaturu i teror opravdavati teorijom o „zaoštavanju klasne borbe“ u procesu izgradnje socijalizma. Ovaj otklon od staljinizma, ali i od boljševičke doktrine (koju Tadić vidi kao bitno različitu od Marksove i Engelseve teorije), svrstao je Tadića u radikalne libeterske mislioce svoga vremena, među žestoke kritičare staljinizma, ali i tzv. jugoslovenskog socijalističkog iskustva, i on ga pregnantno iskazuje sledećim rečima: „Staljinistička teorija i praksa 'diktature proletarijata' čine bit teorije socijalizma kao posebne društvene formacije i njemu odgovarajuće 'socijalističke države', koja, kao sila i nasilje, ne poznaje nikakva *pravna* ograničenja. Na taj način lična diktatura ili, da se poslužimo rečnikom Roze Luksemburg, diktatura jedne 'klike' zamenjuje privremeno vanredno stanje trajnim vanrednim stanjem ili permanentnim građanskim ratom u kojem se vlast nalazi sa narodom“ (Tadić 2007b: 304).

Tadić objašnjava da sam izraz „diktatura proletarijata“ dugujemo blankističkom rečniku i shvatanju demokratije u okviru babuvizma. To znači da tim pojmom prečutno prihvatamo „da je svaka klasna vladavina, pa i demokratska, u stvari, klasna diktatura“ (Tadić 2007b: 301). Zbog toga diktaturi buržoazije (buržoaskoj demokratiji) suprotstavljamo „diktaturu proletarijata (proletersku demokratiju) kao vladavinu većine u interesu ogromne većine“. Tadić smatra da je pojmom „diktatura proletarijata“ Marks „očigledno hteo da odvoji *klasnu* diktaturu od *lične* diktature“. Marks i Engels su pre revolucionarne 1848. godine pisali – naglašava Tadić – o nužnosti „osvajanja demokratije“ od strane proleterske klase. Kasnije (u pismu svom saborcu Vajdemajeru, od 5. marta 1852. godine) Marks izričito pominje reč „diktatura proletarijata“ – ispituje Tadić ovaj rukavac Marksove misli – kao neizbežni produkt klasne borbe, koji predstavlja samo prelaz ka besklasnom društvu. To je onaj period revolucionarnog preobražaja kapitalističkog društva u komunističko, u kome postoji politički prelazni period, a država tog perioda „ne može biti ništa drugo do revolucionarna diktatura proletarijata“ (Marks). Primer takvog iskustva – tako shvaćene diktature proletarijata – jeste Pariska komuna 1871. godine, u kojoj revoluciju ne treba shvatiti (poput blankista) kao delo neznatne manjine, kao diktaturu jednoga ili nekolicine, već kao diktaturu cele revolucionarne klase, proletarijata.



Tadić se poziva na Marksove polemike sa Bakunjinom, u kojima Marks opravdava diktaturu proletarijata neprevladanim ostacima buržoaskog društva, njegove klasne strukture i organizacije. Reč je o nasilju protiv buržoaske klase, ali i protiv ekonomskih uslova postojanja klasa. Tadić zapaža da je Marks isključivao nasilne mere prema seljaštvu i da se zalagao da se ekonomskim sredstvima osigura prelaz od privatne ka kolektivnoj svojini, kao i da se diktatura proletarijata opravdava tek onda kada proletarijat zauzme barem značajno mesto u masi naroda (Tadić 2007b: 301–302). Tadić ukazuje na Marksov izričiti stav o tome da je radikalna socijalna revolucija „moguća samo kad sa kapitalističkom proizvodnjom industrijski proletarijat zauzme u najmanju ruku značajno mesto u masi naroda“. Time Marks – piše Tadić – „pokazuje da je predviđao masovnu proletarizaciju stanovništva pod uticajem kapitalizma i, konsekventno tome, da je diktaturu proletarijata zamišljao kao vlast većine siromašnog naroda, tačno u Aristotelovom smislu. Svejedno, neizvesna trajnost prelaznog perioda koja je naznačena na navedenim mestima davala je doista mogućnost za hazardne praktične i teorijske interpretacije“ (Tadić 2007b: 301).

Lenjin je, u ovome svetlu, predmet Tadićevih kritičkih opservacija još iz razdoblja ranog Tadićevog teorijskog sazrevanja, posebno iz iskustava sa lektirom Roze Luksemburg (njenih polemika sa Lenjinom pre svega, a onda i sa Kauckim) i njegovog trajnog identifikovanja sa socijalističkom mišlju koju je ona zastupala („Ja sam luksemburgijanac“, govorio je za sebe) (uporedi Indić 2011). Lenjin je, prema Tadiću, kanonizovao pojam „diktature proletarijata“, redukujući je, između ostalog, na vlast radničke klase, koja se održava nasiljem nad buržoazijom, na „vlast koja nije vezana nikakvim zakonima“ (Tadić 2007a: 302–303).<sup>2</sup> Za Rozu Luksemburg, Tadić će napisati kako ona poima diktaturu proletarijata kao specifičnu primenu demokratije, kao najaktivnije, bez ikakvih smetnji i ograničenja, učešće naroda u političkom životu, a nipošto kao vladavinu partije ili klike, kada manjina vlada u ime klase. To je ono što

<sup>2</sup> Uporedi i Tadićev komentar o Buharinovom iskazu o nespojivosti proletrske diktature sa političkom demokratijom u poglavlju „Dijalektika ilegitimnosti i legitimnosti vlasti u socijalizmu“ u knjizi Tadić 2007b: 299. Tadić je dosledno upozoravao u analizama autoritarnog socijalizma, od Lenjina do Mao Ce Tunga i Tita, na to kako „stalna upotreba represivnih sredstava u tobožnje socijalističke svrhe ne vodi razvitku nego pre degeneraciji socijalizma na ravan koja je istorijski niža od kapitalizma“ (Tadić 2007a: 493).

Luksemburgova smatra uklanjanjem suprotnosti između demokratske *forme* i nedemokratskog *sadržaja* buržoaske demokratije.

Ovde bih podsetio na to da je jedno od omiljenih Tadićevih teorijskih uporišta upravo stav Roze Luksemburg „kada napada slobodu kao privilegiju jedne vladajuće partije i izriče čuvenu i opominjuću misao“: „Sloboda samo za pristaše vlasti, samo za članove jedne partije – bili oni ma kako brojni – nije sloboda. Sloboda je uvek sloboda onoga koji misli drukčije.“ Ovaj iskaz Tadić je tumačio kao pitanje o političkoj slobodi „kao srži demokratije koja osigurava toleranciju drukčijeg mišljenja bez koje, pre ili kasnije, mora zavladati najpre duhovni, a zatim i fizički teror kao normalno sredstvo gospodarenja nad ljudima.“

## **Demokratija saveta – proleterska demokratija**

Ovde se računa na iskustvo Pariske komune iz 1871. godine i njen sistem *saveta*, kao „socijalistička 'samovlada proizvođača'“, rođen „iz spontane revolucionarne delatnosti radničkog pokreta sa ciljem da se društvena zgrada izgradi neposredno demokratskim putem odozdo naviše“ (Tadić 2007a: 314). Sistem saveta – smatra Tadić – najpotpunije izražava načelo narodne suverenosti, „tj. načelo da nepriviligovane, a produktivne društvene grupe same upravljaju procesom proizvodnje svoga života bez posredništva profesionalnih reprezentenata“. Ovaj sistem predstavlja, misli Tadić, „potpunu odgovornost, tj. imperativni mandat izabranih delegata pred biračima, trajnu kontrolu njegovog rada i mogućnost opoziva“. Uz ove uvide Tadić ne propušta da kaže kako je sistem saveta upravo protivnost „parazitizmu privilegovanih vladajućih klasa i grupa, koje žive od političke profesije“ i kako taj sistem proklamuje načelo (koje je i Marks voleo da ističe) da se javni poslovi obavljaju uz prosečnu radničku nadnicu (Tadić 2007a: 314). Tadić je svestan teškoća i ograničenja sistema saveta. On zna da je problem u tome što se polazi od pretpostavke da su svi građani dostojni i sposobni da obavljaju javne funkcije (što ga podseća na antičko načelo demokratije), da to „iziskuje masovno učešće naroda u javnim poslovima, visok stepen svesti o zajedničkim interesima, političku kulturu i sigurnu obaveštenost“. Ali je sve te odlike – zapaža dalje – veoma teško imati i ostvariti „pogotovu u jednom tehnički složenom društvu, osim, možda, u izuzetno

povoljnim revolucionarnim stanjima. Zato je sistem saveta eminentno revolucionarna tvorevina i može realno postojati i ostajati samo u klimi permanentne revolucije" (Tadić 2007a: 314).

### **Tadićeva kritika birokratije i buržoaske demokratije (dijalog sa Maksom Veberom)**

Jedan od problema koji donosi upravljanje javnim poslovima u modernim demokratijama jeste i birokratizacija političkih institucija. Vlast od građana se seli u ruke birokratije, koja postaje činilac „ogromne političke moći koji sve više izmiče efikasnoj društvenoj kontroli“. Jačanje uprave i, uopšte, izvršne vlasti u savremenim državama „ima i tu posledicu da se, kao što je Karl Manhajm davno uočio, sva politička pitanja pretvaraju u administrativna pitanja“ (Tadić 2007a: 315). Na tragu Marksa, Tadić zapaža da birokratska organizacija i mentalitet mogu vladati „samo tamo gde je izvršena *formalizacija opštih stvari*, gde se ciljevi države pretvaraju u ciljeve birokratije i gde državni (opšti) interes postaje poseban privatni cilj nasuprot drugih privatnih ciljeva“. Izvršna vlast se osamostaljuje od zakonodavne, a birokratija tako stiže – što je prema Tadiću opšta tendencija savremenog stanja društva – odlučujući uticaj u svim sferama društva „ukoliko je manja uloga demokratije i demokratske inicijative u javnom životu“ (Tadić 2007a: 318). U takvim prilikama, zapaža Tadić, „celokupna društvena i politička delatnost zasnivaju se na odnegovanoj jednoobraznosti ponašanja, tj. na *sistematskom vaspitanju za pokoravanje* i potčinjavanje koje postaje samo sebi svrha ili služi eksploataciji i ugnjetavanju“.

U analizama birokratije Tadić je našao izuzetne sličnosti između razmišljanja Maksa Vebera (iz knjige *Privreda i društvo*) i Karla Marksa (*Kritika Hegelove filosofije državnog prava*), iako Veber nije mogao poznavati Marksov spis, jer je rukopis objavljen nakon Veberove smrti. U tzv. legalnom tipu vladavine Maks Veber vidi, primećuje Tadić, ne samo modernu strukturu države i vlasti (birokratska vladavina) već i model organizovanja i duh privatnokapitalističkog pogona ili tvornice, koji posebno prožima političke stranke i tzv. masovnu demokratiju.

Baveći se kritikom Veberove sociologije politike, Tadić se pita kako je moguće, iz horizonta panbirokratizacije – Veberove neminovnosti birokratske vladavine – postaviti pitanje o mogućnosti ostvarenja demokratije. U Veberovim uverenjima da je rešenje ovih dilema u

uzdizanju vlastite odgovornosti figure preduzimača, odnosno političara, kao kontrasta tipu činovnika, Tadić vidi abdikaciju od stvarne racionalnosti u korist „lične odgovornosti *iracionalne harizme* krupnog kapitaliste ili državnog poglavara“ (Tadić 2007a: 325). U konačnom ishodu i Veber drži da je demokratija obična demagogija – zapaža Tadić – pa je odbijao da parlamentarizam i demokratiju posmatra u nužnoj vezi. Pravi parlamentarizam je moguć, misli Veber, samo u dvopartijskom sistemu, a ovaj opet samo tamo gde u partijama postoji aristokratska vlast partijskih časnika (Tadić 2007a: 327).<sup>3</sup>

Ovde je Tadić iskoristio priliku da iskaže i svoja gledišta o plebiscitu, jer je Veber – prema Tadićevom zapažanju – mešao demokratsku vlast sa cezarističkim *plebiscitom*, „ukoliko plebiscit izjednačava sa *masovnom demokratizacijom*“. Nema sumnje u to – piše Tadić – da se plebiscit u istoriji javlja kao *autokratski* oblik vladavine *pod maskom* demokratije. „O tome svedoči kraj Rimske republike i dolazak Cezara na vlast, zatim primer oba Napoleona, Hitlera, Staljina i svih oblika savremene *autokratije*. Jer, autokratija je *samovlašće*, a plebiscitarni režim ona vrsta samovolje koja počiva na zloupotrebljenom poverenju ili nekritičkoj veri masa u vođe. Plebiscitarnost je moguća gde obezglavljena *masa*, onaj fenomen koji su stari Rimljani nazivali 'vulgus', stoji nasuprot naroda ('populus').“ Veber dobro zapaža – piše Tadić – da plebiscit nije saglasnost ili izbor, već ispovedanje jedne vere u firerski poziv onoga koji za sebe traži *aklamaciju* (Tadić 2007a: 327). Tadić smatra da se plebiscitarna vlast, kao surogat demokratije, „javlja u trenucima iscrpljenosti klasa u međusobnoj borbi ili u trenucima malaksavanja i jenjavanja revolucionarnog talasa. To su momenti velikih političkih kriza kada je narod zamoren i predaje se osećanju *bezzvoljne mase* sa kojom se lako može manipulirati. A u *političkoj apatiji* počiva kolosalna šansa za vlast raznih avanturista i ambicioznih vlastoljubaca. Tamo gde je usahla istinska politizacija naroda, gde nema 'građanske svesti' (u smislu *citoyena*) nastaje i najpogodnija klima za cezarističku plebiscitarnu vlast“ (Tadić 2007a: 328). Plebiscitarna vladavina je sklona upotrebi institucije referenduma, koji joj – misli Tadić – „najčešće služi kao pseudodemokratsko sredstvo u otklanjanju krupnih političkih problema.“ Uz referendum često ide i sticanje mandata, „koji se, po pravilu, zloupotrebljava pozivanjem na narodnu volju i suverenost.“ Sa pseudodemokratskom plebiscitarnom

<sup>3</sup> Uporedi o Veberu i tekst „Critica de la teoria economica de la democracia“ u Gonzalez 1992.

vlašću dodaje ovde Tadić svoj zaključak iz dijaloga sa Veberom – „niču ‘očevi domovine’, njeni razni ‘spasioci’ bez kojih se umornoj masi čini da ne bi mogla preživeti. Upravo plebiscitarni režimi su pravi raj za razne karijeriste i autoritarne slabiće koji se pokazuju kao glavni oslonci režima“ (Tadić 2007a: 328).

## Socijalizam i demokratija

Socijalizam, smatra Tadić, shvata demokratiju u njenom izvornom smislu, kao prevlast *siromašnih*, kao vlast *radnog naroda*. „Pošto je radni narod uvek većina, socijalistička demokratija je pretpostavljena vladavina siromašne većine građana (najčešće proletarijata i siromašnog seljaštva). To načelo važi onoliko koliko traje i *socijalistička revolucija*. Ostane li socijalistička revolucija u svojim *političkim granicama*, socijalistička demokratija se izmeće u *vladavinu* pomoću *dekreta*, koja se opravdava *narodnim suverenitetom*, a stvarno počiva na osamostaljenoj i nekontrolisanoj *izvršnoj vlasti* i od nje zavisnom aparatu birokratije“ (Tadić 2007b: 212). Slobodna društvena zajednica i organizacija – piše Tadić – ne mogu se „zasnivati na (autoritarnom) *diktatu* nego na (demokratskom) *dijalogu*. Spreči li se dijalog, zajednica se održava nasiljem i *bez pristanka* njenih članova, a sve političke odluke neizbežno stiču *despotsko obeležje*“ (Tadić 2007b: 216).

Moguće je demokratsku i revolucionarnu matricu uništiti, iz lagersa konzervativizma i kontrarevolucije, a nacionalnim fanatizmom i animalnom rezidualnošću i razdraženošću, masovnu hipnozu malograđanskog mentaliteta usmeriti protiv proleTERSKE klasne svesti – piše Tadić analizirajući, savremena epohalna politička zbivanja na primeru, iskustva protivnika Vajmarske republike (Tadić 2007b: 218). Analizirajući evoluciju modernog liberalizma, posebno u trenucima kada građanska klasa postaje konzervativna vladajuća klasa, Tadić uočava kako liberalna misao i praksa, pre svega u suočavanjima sa socijalističkim alternativama radničkog pokreta, gubi smisao za napredak a, u razmeri sa osećanjem rezignacije, stiče smisao za postalo i pomicanje naglaska „*sa slobode na moć*, nalazeći sve više nove razloge i opravdanja za autoritet i državu“ (Tadić 2007b: 219). Tadićevom liberterskom senzibilitetu u istraživanjima fenomena demokratije neće izmaći brojni primeri preorijentacije ovog, konzervativnog jezgra liberalizma (pre svega kada se bavi nacifšizmom, abdikacijom buržoazije da osigura moralne uslove svoje

vladavine, odnosom masa prema vođama u zapadnim političkim sistemima, spojem klasnog i nacionalnog *ressentimenta*, zloupotrebama autoriteta razvijanjem rafiniranih metoda pokoravanja i manipulacije narodom itd.). Pomenuo bih samo problem straha u ovom kontekstu, temu kojom se Tadić bavio u nizu svojih spisa.

Strah je provereno i sigurno sredstvo autoritarne vlasti i oslonac svake tiranije (Monteskje). Strah paralise snagu, volju i slobodu izbora i odlučivanja i, kad postane stalna metoda vlasti, onda biva institucionalizovan, „bilo u vidu otvorenog terora bilo u vidu manipulativne propagande, koja briše svaki trag racionalne tolerancije i sama postaje teroristički isključiva. Ovde su strah i laž povezane u jedinstvenu supstancu modernih autoritarnih režima.“ I tu Tadić zaključuje kako „u samoj tehnici vladanja pomoću straha i laži, kao i sistematskog uništavanja autonomije ličnosti i kritičke svesti, nema bitne razlike između nacizma i staljinizma“ (Tadić 2007b: 220). U staljinizmu desetkovana radnička klasa nije imala, misli Tadić, snage za dalji presudan korak u pravcu socijalne revolucije. Birokratizovana komunistička partija, odvojena od radničke klase, prigrlila je birokratizovanu državnu vlast, formalno se i dalje pozivajući na suverenitet naroda i klase, „ali stvarno deluje na pretpostavci nepoverenja u njihovo punoletstvo“ (Tadić 2007b: 220). Kad se zna, piše Tadić, da je Lenjin u polemici sa Kauckim, „odredio diktaturu proletarijata kao *vladavinu koja se ne oslanja ni na kakve zakone*, onda je, barem načelno, stvorena mogućnost ne samo za nastanak apsolutističke, *neograničene vlasti* u socijalizmu, kojoj nije stalo do vlastitih zakona, već samo do *dekreta*, nego i do autoritarnog uništenja svih emancipatorskih načela uma na kojima počiva demokratska komunistička organizacija. Strah, netrpeljivost i sankcije (koje idu do ugrožavanja egzistencije) *iznutra*, morale se se, s obzirom na vladajući položaj partije, preneti i *izvan* nje, u samo društvo“ (Tadić 2007b: 221).

Ovi autoritarni komunisti preneli su svoja iskustva i u komunistički pokret Jugoslavije i u Brozov „samoupravni socijalizam“. Nezajažljivi *libido dominandi* i tu je trijumfovaio i doprineo razbijanju Jugoslavije.

## Neoliberalna koncepcija demokratije

Njen osnov je, misli Tadić, utilitaristički pojam vlastitog interesa (Tadić 2007a: 454), sprega između političke demokratije i političke ekonomije, „proces koji stalne sukobe grupnih interesa pokušava da reši

zakonodavstvom i odricanjem od primene nasilja". U osnovi ovog koncepta su „tzv. prosveteeni vlastiti interesi nasuprot onima koji se nazivaju 'razaračkim'", nastojanje da se u novim istorijskim uslovima nađe srednji put između *laissez faire* principa starog liberalizma i 'uravnolovke' tzv. radikalnih socijalista. Ona se pita: pod kojim društvenim pretpostavkama može da se ostvari konkurentna težnja društvenih grupa o raspoloživim vrednostima, a da istovremeno bude zajemčen opstanak političke demokratije" (Tadić 2007a: 454). Kako rasporediti društvena dobra i privredno bogatstvo uz osigurano jemstvo socijalne stabilnosti – to pitanje mislioci neoliberalizma (W. Kornhauser, K. Mannheim, J. Talmon, R. Aron i drugi mislioci masovnog društva i masovne demokratije), zauzeti brigom o uslovima stabilnosti postojećih liberalno-demokratskih sistema (a za Tadića to su, u stvari, liberalno-oligarhijski sistemi), rešavaju u korist kreiranja i održavanja takvog biračkog tela „koje se drži pasivno, a sastavljeno je od neinformisane i duhovno uniformisane mase" (Tadić 2007a: 454). U ovom stavu – piše Tadić – izražava se, u stvari, očekivanje da će se apatično građanstvo ponašati demokratski i delovati na demokratski način (Tadić 2007a: 555). To se, naravno, ne događa. Jer, tu se Tadić slaže sa Hanom Arent: atomizovano društvo više nema potrebe za građaninom. Ono je stvorilo bezličnu, pasivnu masu podanika, izloženu manipulacijama svake vrste, politički marginalizovanu, koja gubi aktivan interes za javne poslove, i koja na taj način postaje temelj svakog autokratskog i totalitarističkog društva. Tadiću je bliska kritika današnjih vladajućih slojeva (buržoazije) i konkurentskog društva utemeljenog na sticanju i apatiji prema javnim poslovima koju je iskazala H. Arent u svojoj knjizi *O revoluciji*, a posebno njena naklonost prema *sistemu saveta* – demokratiji saveta – nasuprot *reprezentativnom sistemu* bilo koje vrste, tipičnom za tzv. partijske sisteme. On pre svega ukazuje na to kako Arentova uočava da u svim revolucijama XX veka „sukob između partijskog sistema i sistema saveta igra odlučujuću ulogu [...] Saveti su, kaže ona, uvek bili organi akcije, revolucionarne partije su uvek bile organi reprezentacije. Pa iako su revolucionarne partije posve nevoljno priznavale upotrebljivost saveta za svrhe 'revolucionarne borbe', one ipak nisu nikad odustajale od toga da pokušaju u tom ograničenom vremenskom rasponu da ih iznutra diriguju i razore [...] Uprkos svemu aktivističkom brbljanju i revolucionarne partije su sa svima drugim partijama bile uvek jedinstvene u tome da su sâmo delovanje iziskivale i želele jedino u izuzetnim situacijama; za takozvane buržoaske partije rat je bio ovo izuzetno stanje, a za leve, naprotiv, 'revolucija'" (Tadić 2007a: 460).

U slučaju J. L. Talmona, pisca knjige *The Origins of Totalitarian Democracy*, Tadić preispituje opšte mesto neoliberalne teorije, koje glasi „preterana jednakost vodi totalitarizmu“, koju je Talmon pretočio u distinkciju između liberalne (ili pluralističke) i „totalitarne demokratije“. Ova prva je empirijska (za razliku od druge – koja je mesijanska) i poima politiku kao *trial-and-error process*, priznaje društveni život i van političke sfere i gnuša se nasilja kao sredstva politike, dok je druga – kako piše Tadić – sa korenima kod Rusoa, „zasnovana na jedinoj i isključivoj istini u politici, istini utopijskog mesijanstva društva slobodnih i jednakih koje izaziva totalitarne posledice“. Spor između ove dve struje demokratije izaziva – prema Talmonu (koji je inače delio mnoge ideje sa Ajzejom Berlinom) današnju svetsku krizu, a time i radikalno suprotno tumačenje sveta, pa Tadić ovaj svoj osvrt zaključuje time kako se kod Talmona „i drugih neoliberalnih teoretičara, nasilje definiše kao odstupanje od pravomernog konstitucionalnog puta. Zato neoliberalna teorija demokratije vidi lek protiv 'neintegrisanih masovnih pokreta' i njihovog 'aktivističkog tumačenja demokratije', s jedne strane, u filtriranju društvenih sukoba, njihovom kanalisanju i regulisanju a, s druge, u slobodnom izboru konkurentnih političkih elita koje jemče napredak demokratije ako poštuju načelo *fair play* u svojoj političkoj borbi“ (Tadić 2007a: 467).

U celini gledano, Ljubomir Tadić ostaje osobeni glas na strani moderne levice kada je reč o tumačenju demokratije. Nije on mogao biti sklon ni Bobiovom prosvetoliberalnom uveravanju (u tradiciji italijanskog političkog realizma, koji je politiku doživljavao kao igru moći po sebi) da je demokratija metod, oblik političke zajednice (skup procesualnih pravila za donošenje kolektivnih odluka), a ne njena supstanca. U Tadićevom tumačenju demokratije ne potcenjuje se opšte pravo glasa, ni građanska prava koja osiguravaju slobodu izražavanja mišljenja, niti donošenje odluka većinom glasova, a još manje garancije prava manjine u situacijama zloupotrebe tih prava od strane većine. Jasno je Tadiću zašto Bobio ne daje odgovor na pitanje kako to da su tamo gde vlada liberalna demokratija sve zemlje upravo kapitalističke (pitanje koje postavlja Peri Anderson) i kako je moguće iz te situacije izaći (na primer, u poredak socijalizma)? Kada se socijalno-klasna identifikacija odbacuje, onda i u neoliberalnom diskursu demokratija postaje i te kako prihvatljiva kao jedna od strategija adaptacije na postojeće stanje. Tadić bi mogao prihvatiti ideju da smo ušli u postmetafizičko društvo, u kome smo mi sami postali oni koji moraju da odlučuju, u svetlu spornih, kontrovertilnih načela o normama koje treba da regulišu naš zajednički život. Ali



je on svakako daleko od toga da, na primer, prihvati Leforovo viđenje da jednakost, sloboda i vlast naroda nisu distinktivni elementi demokratije, već je to neodređenost, odsustvo izvesnosti, sukob diskursa ili rasprava u koju treba smestiti suverenu volju naroda. Tu bismo mogli pridodati i Habermasovu ideju o deliberativnom *demosu* – da ne pominjemo slučajeve neoliberalne plejade, od Remona Arona (klasične desnice) do danas, gde ostaje zatomljeno ono pitanje i vrhovno merilo koje trajno muči Tadića: u kojoj meri jedno društvo daje mogućnost ljudske emancipacije svojim članovima. Takvo društvo Tadić nije prepoznao u socijalnim sistemima koji se temelje na privatnoj svojini, na nepravednim odnosima koje rađa podela na klase bogatih i klase siromašnih građana. Otud njegova opcija za socijalizam, čiji cilj vidi u ukidanju klasa i klasnog društva. A taj se cilj, misli Tadić, „može ostvariti samo u demokratiji, i to onoj demokratiji koja je formulisana u njenom antičkom povelju: kao vladavina slobodne, siromašne većine koja je istovetna sa 'narodom' ('populus', 'plebs', 'peuple')“ (Tadić 2007a: 484). Poistovećujući socijalizam i demokratiju, Tadić nas podseća i na rehabilitaciju „u liberalnom kapitalizmu delimično devalviranih ideja jednakosti i bratstva“. Ali dok je liberalizam u prednji plan stavljao ideju slobode, a njen izvor i jemstvo video u privatnoj svojini i „slobodnoj konkurenciji“ – piše Tadić – dotle „socijalizam ističe u prednji plan ideju jednakosti i smatra da je sloboda bez jednakosti maltene prazna reč“ (Tadić 2007a: 484).

---

## LITERATURA

- Gonzalez, Jose M., *Teorias de la democracia*, Anthropos, Barcelona, 1992.
- Indić, Trivo, „Francuska ideja slobode u delu Ljubomira Tadića“, *Pravo i društvo* br. 1, 2010, str. 175-196.
- Indić, Trivo, „Susret Ljubomira Tadića sa Rozom Luksemburg“, *Pravo i društvo* br. 3–4, 2011, str. 99–125.
- Resnick, Philip, *Twenty-First Century Democracy*, McGill-Queen's University Press, Montreal, 1997.
- Tadić, Ljubomir, *Politikološki leksikon*, Zavod za udžbenike, Beograd, 1996.
- Tadić, Ljubomir, *Nauka o politici*, Izabrana dela Ljubomira Tadića, T. IV, Zavod za udžbenike, Službeni glasnik, Beograd, 2007a.
- Tadić, Ljubomir, *Tradicija, legitimnost i revolucija*, Izabrana dela Ljubomira Tadića, T. III, Zavod za udžbenike, Službeni glasnik, Beograd, 2007b.

Trivo Indić

**TADIĆ'S MORAL OF DEMOCRACY: IDENTITY OF SOCIALISM AND DEMOCRACY, FREEDOM AND EQUALITY**

---

**Summary**

Tadić's conception of democracy sides with the Aristotelian one, stressing on its socio-economic elements: government of the poor and of the free, that is the majority of citizens (*isomoiria* as integral part of this process). Tadić critically follows early liberal and modern neoliberal reduction of this concept

to the representative democracy and rule of majority. He reconsiders ideas of the proletarian democracy (from Babouvism and the Paris Commune to the Soviets) vis-a-vis the bourgeois democracy, being critical of the of so called "dictatorship of the proletarians" as much as of the conservatives approaches of the theorists of the mass democracy systems (Max Weber, J. L. Talmond, Mannheim, R. Aron, etc.).

**Keywords:** democracy, popular sovereignty, bourgeois democracy, proletarian democracy, council democracy, neoliberal democracy.

**ИВАНА ДАМЊАНОВИЋ**

Универзитет у Београду

Факултет политичких наука

---

## Техника и моћ: Тадићева рецепција критичке мисли о техници

---

Љубомир Тадић има значајно место међу ретким српским мислиоцима који су своју пажњу посветили питању односа технике са друштвеном и, у оквиру ње, политичком сфером. Чврсто смештена у шири контекст његове мисли о друштву и политици, Тадићева разматрања технике везана су пре свега за једну кључну тему: однос технике и моћи.

Управо повезивање технике и политичке моћи је, по Тадићевом мишљењу, један од суштинских проблема савременог друштва. Уместо да остварује своју еманципаторску функцију и допринесе успостављању темељних људских и друштвених вредности, савремена техника се претвара у инструмент доминације. На тај начин политика се из руку народа измешта у делокруг политичких стручњака. Ову тежњу ка успостављању технократске власти Тадић види као дубоко реакционарну, а технократизам као идеологију смешта недвосмислено у корпус конзервативизма.

Тадићеве анализе технике, тачније техничке цивилизације, као специфичног проблема савременог друштва, ослањају се у великој мери на радове немачких филозофа – Хајдегера, Хоркхајмера и Адорна, као и Маркузеа. Његове интерпретације ових аутора, делимично систематизоване у *Парерјону*, несумњиво представљају врло значајан допринос нашој друштвенонаучној и филозофској мисли о техници.

Циљ овог рада је да покуша да кроз анализу дела Љубомира Тадића аргументовано покаже да се друштвенонаучно разматрање технике развијало пре свега у оквиру југословенске филозофије праксе, и да се из њене перспективе може сагледати сложени однос између овог филозофског правца и критичке теорије друштва, пре свега Франкфуртске школе.

Својим делом Тадић, наиме, не остаје при пуком усвајању ставова немачких аутора, већ се са њима упушта у дијалог, користећи их као подлогу за изградњу сопствених концепата и закључака о односу технике и моћи.

**Кључне речи:** Љубомир Тадић, техника, политичка моћ, технократија, критичка теорија.

## Увод: техника у филозофском опусу Љубомира Тадића

■ Посматрајући целокупност Тадићевог филозофског рада, не може се рећи да је питање места технике<sup>1</sup> у савременом друштву било кључна област његовог интересовања. Међутим, он је овом темом почео да се бави још почетком шездесетих година XX века у тексту „Политика као пракса и као техника: о односу политичке филозофије и политичке науке“, који је написан крајем 1961, а објављен 1963. године (према Тадић 2007). Проблемима технике у савременом свету враћао се у неколико наврата касније током своје каријере, даље продубљујући и проширујући своја запажања и промишљања. О овом можда донекле успутном, али трајном интересовању сведоче текст „Теократија, социократија и технократија“ (први пут објављен у књизи *Традиција и револуција* 1972. године, а поново у оквиру изабраних дела 2007), као и разматрања у књигама *Оглед о јавности* (1987), *Наука о џолиџици* (прво издање 1988. године) и *Реџорика* (1995). Коначно, текстове који су најдиректније посвећени питању технике Тадић је објавио 2002. године у *Парерјону*.

Тадићева мисао о техници, чија се кључна тема може идентификовати као однос технике и моћи, чврсто је смештена у шири контекст филозофских разматрања друштвених и политичких проблема који су га окупирали. Стога се може изразити нада да ће осветљавање и ове фасете Тадићевог стваралаштва пружити неки, макар мали допринос бољем разумевању и објективнијој оцени ширине и дубине његове филозофске и друштвенонаучне мисли.

Детаљније разматрање односа технике и савременог друштва у делу Љубомира Тадића могло би, такође, допринети темељнијем расветљавању разумевања ове релације у југословенској и српској друштвеној мисли. Наиме, интересовање аутора за ову проблематику током друге половине XX века било је сразмерно мало у поређењу са другим темама. Један од

<sup>1</sup> Тадић у својим радовима углавном доследно употребљава термин *техника*. Због тога ће бити на исти начин употребљаван и у овом раду, упркос томе што се у последњим деценијама у научној литератури за означавање овог феномена најчешће користи израз *технолоџија*.

разлога свакако лежи и у чињеници да југословенске земље и у погледу развоја науке и технологије спадају у групу „закаслених нација“ (Инђић Т. 2009: 7). Тиме је, свакако, увећан и значај оних мислилаца који су се овим питањима у својим радовима бавили. Симптоматично је да су они углавном били део интелектуалног круга који се данас најчешће назива југословенском филозофијом праксе: неформалне групе окупљене око часописа *Praxis* и Корчуланске летње школе. Поред Тадића, о проблемима технике и друштва писали су и Михаило Марковић (1964; 2001; 1991), Гајо Петровић (1986), а повремено и други аутори из овог круга.

И поред различитих становишта са којих приступају својим проучавањима, чини се да су у радовима ових аутора о техници присутни неки заједнички елементи. Као најзначајнији међу њима, могла би се издвојити два елемента. Први је својеврсна растрзаност између марксистичког и веберовског схватања технике: између Марксовог технолошког детерминизма<sup>2</sup> и Веберовог инструментализма, односно између Марксовог технолошког оптимизма и Веберовог технолошког песимизма.

Други заједнички елемент је блискост у ставовима са заступницима критичке теорије друштва, пре свега припадницима Франкфуртске школе, од којих су неки, попут Хабермаса, активно учествовали у раду часописа *Praxis* и Корчуланске школе. О снажном утицају који су ови филозофи имали на југословенску филозофију праксе сведочи Петровић (1985: 197):

„[...] крајем педесетих и почетком шездесетих година откривена је и Франкфуртска школа као у почетку превиђена сестра, дивљења достојна сестра разноврсних талената, која је већ одавно видјела неке значајне проблеме што их је млађа запазила тек недавно [...] Фасцинација је била јако

<sup>2</sup> Марксова мисао о техници је изузетно сложена и опире се једноставним класификацијама. Ипак, већина аутора се слаже с тим да се Маркс, пре свега због тезе о томе да производне снаге (чији важан део чини управо техника, односно средства за производњу) одређују производне, а посредно и све остале друштвене односе, може сврстати у заговорнике технолошког детерминизма. При томе се за илустровање овакве његове позиције првенствено користи познати цитат: „Ручни млин даје вам друштво с феудалним господарима, парни млин друштво с индустријским капиталистима“ (Маркс 1977:61). Упореди Winner 1977: 77; Shaw 1979; Llobera 1979; Axelos 1986.

велика [...] Од тог времена Франкфуртска је школа остала стално врело поуке и инспирације за загревачке филозофе праксе (као и за друге филозофе у Југославији).“

Треба наравно нагласити да се, упркос оваквој „фасцинацији“, југословенски филозофи праксе, укључујући Љубомира Тадића, нису задржавали на пукој рецепцији и интерпретацији ставова аутора Франкфуртске школе, већ су их врло често користили као полазну тачку за сопствена разматрања и упуштали се са њима у својеврстан дијалог.

Полазећи од одређења појма технике, преко критике конзервативног технократизма и односа технике и (пре свега политичке) моћи, намера овог рада јесте да покаже да је мисао Љубомира Тадића о техници и њеном односу са друштвом истовремено и самосвојна и репрезентативна за простор и време у којем је стварао.

### Појмовно одређење и теоријска концептуализација технике

Љубомир Тадић је о техници писао у различитим раздобљима своје академске каријере, али и у различитим контекстима.<sup>3</sup> Стога не изненађује што дефиниције технике на које се у својим делима позива нису увек уједначене. Ако се прати хронолошки развој његове концептуализације технике, може се уочити да она временом добија на ширини, али и на оригиналности.

Најраније Тадићево одређење технике је донекле недоречено. Разматрајући историјски развој теоријских одређења политике и науке о политици, он о техници говори као о *мајсторији*, односно као о *вештини припремања и обраде некој предмета* (2007а: 21). Већ у овом тексту Тадић инсистира на специфичностима модерне технике, и позива се на Хајдегерово

<sup>3</sup> Као што је својевремено приметио Фон Бајме (2002:63), оцена политиколошких теорија мора увек узети у обзир и њихову функцију у комуникацијском систему наука. Зато треба имати у виду да је Тадић о проблему технике писао у радовима који су били првенствено посвећени другим темама (2007а; 2007б; 1987; 1995), у уџбенику који је по својој намери уводног карактера (1996), као и у текстовима који су у целости посвећени овој теми (2002).

виђење овог феномена, чему ће се у каснијим радовима враћа-ти. Тако у књизи *Наука о ѿолиѿици* он полази управо од Хајдегерове дефиниције технике: техника је средство за циљеве и техника је људско дело (Тадић 1996: 56–57). Овакво одређење, међутим, и за Хајдегера и за Тадића представља само полазну тачку за даља промишљања о суштини технике и њене улоге у савременом друштву. Тадић прихвата и Хајдегерову тезу о техници као *раскривању из/зазивањем*, као и став да је техника „одређујућа моћ у констелацији наше епохе“ (Кинђић 2011: 65–72).

Мада је Хајдегеров дух присутан, вероватно и највише, у *Парерјону*, ова књига садржи и најисцрпнију, а уједно и најоригиналнију Тадићеву дефиницију технике. Већ у предговору Тадић (2002: 7) објашњава да се под техником најчешће подразумева „скуп материјалних људских открића, оруђа, машина и слично, који људима дају могућност господства над природом, а у ширем смислу, и над другим људима“. Управо последњи део ове, иначе релативно конвенционалне и уске дефиниције технике врло прецизно илуструје Тадићеве мотиве за бављење проблемима које техника поставља пред савремено друштво. Она, наиме, није проблематична нити интересантна сама по себи, већ као средство доминације над људима. Оваква спрега између технике и друштвене, а пре свега политичке моћи средишња је тема свих Тадићевих размишљања о техници. Уско одређење технике дато на самом почетку *Парерјона* Тадић у даљем тексту допуњује констатацијом да појам технике не подразумева искључиво материјална средства, односно артефакте, већ у истој мери и поступке и системе (Тадић 2002: 14).

Појмовно одређење технике не може бити потпуно ако се не узме у обзир и њена генеза и историјски развој. Без осврта на еволуцију како самог феномена, тако и појма технике немогуће је адекватно одговорити на једно од најважнијих питања која се постављају пред савремене мислиоце: питање о специфичностима модерне технике. Тадић (2002: 13) полази од претпоставке да је техника „стара колико и човек који је био принуђен да приступи преради (обradi) затечене природе“. Ради опстанка, човек је принуђен да своје органске недостатке надомести *анорјанским ѿроѿезама*. Тадић начелно прихвата концепт човека као *homo faber*-а, који представља једно од



темељних антрополошких полазишта модерне филозофије.<sup>4</sup> Овакво схватање човекове природе и историје подразумева да је управо техника онај чинилац који човека преводи из природног стања у стање културе као друге, „више природе“ (упореди Тадић 2002: 13).

Почетке филозофске концептуализације технике Тадић, у сагласности са доминантном парадигмом у модерној филозофској мисли, смешта у доба античке Грчке. О томе сведочи и само порекло речи, од античког *tehne* и *tehnema*. Ове речи, подсећа Тадић (2002: 14), имају вишеструко значење: „вештина, уметност, песничко умеће, односно беседничка умешност и *владалачка вештина* [курзив И. Д.]“. На тај начин је суштина технике још у античко доба била на одређен начин повезана са политиком, иако је ова друга спадала, по Аристотеловој класификацији, не у поетичка знања, која се заснивају управо на *tehne*, већ у практичне науке, засноване на проницљивости – *phronesis*. У *Реторици* Тадић (1995: 32) издваја све оне суштински важне карактеристике античког схватања вештине које се и данас најчешће наводе као главна обележја технике: она је одређено свесно и планско делање, као и скуп правила која су настала из искуства, али су накнадно промишљена: „[в]ештина сазрева у искуству, али је у вештини искуство рационално осветљено.“

### Критика конзервативног технократизма

Анализа и критика конзервативног технократизма такође спадају међу теме којима се Тадић више пут враћао. Могло би се чак констатовати да, судећи по простору који му је у својим књигама посветио, Тадић ово питање сматра једним од најважнијих за филозофско разматрање односа технике и друштва. Своје ставове о заговорницима технократије изложио је још 1972. године у тексту „Теократија, социократија и

<sup>4</sup> Међу ауторе који полазе од ове премисе спадају Карл Маркс, Бенџамин Френклин, Томас Карлајл, Макс Вебер, Макс Шелер, Хана Арент. Конкурентски антрополошки приступ полази од идеје да је човек првенствено *animal symbolicum*, тј. да је коришћење симбола она карактеристика која човека одваја од осталих живих бића (упореди Dusek 2006: 117; Bell 1991:6).

технократија“ (сви наводи према Тадић 2007б: 135–152). У нешто измењеном облику, овај текст чини основу његових каснијих разматрања ове теме.

Тадић технократизам смешта чврсто у оквир конзервативне идеологије, о чему најупечатљивије сведочи чињеница да га у књизи *Наука о ѿолиѿици* одређује као један од типова конзервативне мисли (Тадић 1996: 515). Концепт технократије или технократизма је у његовом раду неизоставно праћен епитетом *конзервативни*, не дозвољавајући макар начелну могућност постојања технократских идеја које би по свом карактеру биле прогресивне. Разлози за овакву класификацију технократизма леже у Тадићевом јасно израженом полазном ставу да „[к]онзервативна мисао тежи, без обзира на националне посебности или личну усмереност њених твораца, енергичном подређивању умног начела *слободе* ирационално схваћеном начелу *ѿоретѿка* [курзив Љ. Т.]“ (Тадић 2007б: 136).

Конзервативно-технократска струја у социологији се може, како и Тадић наглашава, пратити уназад до самих почетака ове науке, односно до формирања социолошког позитивизма Огиста Конта (Auguste Comte), кога аутор сматра „претечом модерне манипулације“ (Тадић 2007б: 138). Иако се ослања на ово наслеђе XIX века, технократизам је, заправо, производ модерног доба и његове *ѿехниѿиѿичке фасцинације*.<sup>5</sup> Наука и техника су, сасвим очигледно, умногоме побољшале свакодневни живот великог броја људи и омогућиле стварање државе благостања. Али, управо у овој држави, као *ѿехниѿкој* држави, „расте процес *деѿолиѿизације* грађана, па према томе отпада и класичан облик *демокраѿске* државе у којој би доминирала воља грађанина“ (Тадић 2007б: 140). Отуд израња нови модел ауторитета: ауторитета „информисаног познаваоца ствари, стручњака насупротив неинформисаном лаику и дилетанту“ (Тадић 1996: 532), као и пораст моћи техничког располагања људима.

У делима заступника конзервативног технократизма, сматра Тадић, „дух технике није повезан ни са чим другим осим са перфекцијом која темељно искључује људску слободу“, а „[т]ехнички оптимизам је повезан са политичким песимизмом“

<sup>5</sup> Тадић је овај израз пронашао код Драјцела (Dreitzel 1970:31, цитирано према Тадић 1996:533).

(Тадић 1996: 532). Логичне консеквенце оваквог става можда је најпрецизније изразио Шелски (Helmut Schelsky), констатацијом да се сувереном „може звати ко год у датом друштву постиже највећу ефикасност у примени научних и технолошких мера“ (Shelsky 1966: 455, цитирано према Van Laak 2003: 154).

Тадић се у својој анализи конзервативног технократизма ограничава на критику немачких аутора који заступају ову позицију. Овакав приступ је оправдан јер је у великој мери реч о дискурсу карактеристичном управо за немачку конзервативну мисао. Конзервативни технократизам, примећује и Тадић, заступали су пре свега аутори чија су дела била популарна у време нацизма, попут *Der totale Staat* Ернста Форстхофа (Тадић 2007б: 140 у фусноти), и уз њега Ханса Фрејера (Hans Freyer) и Арнолда Гелена (Arnold Gehlen), који су пре Другог светског рата били окупљени око идеје *конзервативне револуције*, односно *револуције с десна* и часописа *Tat* (Тадић 2007б: 149, у нап.). Овај својеврсни континуитет у развоју немачке технократске и конзервативне мисли приметили су и анализирали касније и други аутори. Тако Рокремер (Thomas Rohkrämer) сматра да комбинација технолошки модернизаторских и политички конзервативних погледа започиње још у доба Немачког царства и да представља један од фактора који су допринели јачању национал-социјализма (Rohkrämer 1999). Штавише, по неким оценама (Van Laak 2003: 148), управо ова варијанта конзервативизма, и управо аутори чија дела Тадић анализира, имали су највећег утицаја на немачку историју после 1945. године.

Овде постоји један значајан и донекле збуњујући изузетак. Наиме, Тадић је један од ретких наших филозофа који у својим радовима (2007б; 1996; 2002) реферира на дело утицајног француског мислиоца Жака Елила (Jacques Ellul). Из ових, мора се признати, штурих референци није сасвим јасно да ли је Тадић са Елиловим делом био упознат из прве руке или искључиво преко секундарних извора. Елилов кључни рад, бар када је о филозофији технике реч – *La technique ou l'enjeu du siècle*, објављен је у српском преводу тек 2010. године (Елил 2010). У Француској је, међутим, ова књига објављена 1954. године. Имајући у виду Тадићево добро познавање француског језика, као и чињеницу да је једну школску годину (1956/57) провео на

стручном усавршавању у Паризу, где је радио на својој докторској дисертацији (упореди Инђић М. 1990), није искључено да се са Елиловим ставовима о техници упознао већ тада. Тадић се не упушта у детаљну анализу Елилових опсервација о техници, те остаје донекле нејасно због чега га недвосмислено сврстава међу заговорнике конзервативног технократизма (Тадић 1996: 530; 2002: 19). Оваква класификација збуњује утолико више због тога што су Елилови ставови умногоме блиски Тадићевим.<sup>6</sup>

### Техника и моћ

Критика конзервативног технократизма, као и само његово појмовно одређење технике, блиско су повезани са Тадићевом кључном теоријском преокупацијом – разматрањем односа између технике и моћи, схваћеног пре свега као политичка моћ.

Кључно питање у вези са техником, према Тадићу (2002: 26), гласи „Да ли је дозвољено да се оствари све оно што се технички да справити? Да ли се затечена природа сме произвољно мењати или треба мотрити и овде на границе и ограничавања?“ Његов одговор је недвосмислено негативан, јер већ и „само техничко схватање стварности представља проблем“. Ова, техничким наплетком омогућена моћ човека над природом неминовно, по Тадићевом схватању, прераста у моћ човека над човеком. Тиме сама техника престаје да делује еманципаторски, ослобађајући човека мануелног и репетитивног рада, и постаје средство репресије и отуђења.

Рана модерна мисао, заснована на новој, пре свега природнонаучној слици света, управо полази од тога да се друштвени закони могу сазнати са истим степеном поузданости као природни закони, те да се њиховом *техничком* применом може осигурати друштвена стабилност. Корене ове идеје, као и

<sup>6</sup> Детаљно поређење виђења технике у радовима ова два филозофа заслужује већу пажњу и више простора него што обим овог рада дозвољава. Због тога поменимо само најзначајније сличности: веома изражен технолошки песимизам, посматрање технике као монолитног и свепрожимајућег феномена, увиђање фундаменталне неспојивости аутономности технике и њеног развоја са аутономијом личности и људском слободом.

модерног схватања технике, Тадић с правом лоцира у опусу Френсиса Бекона (Francis Bacon) (Тадић 2002: 7; 14–15). Овај радикални раскид са античким наслеђем огледа се у новонасталим уверењу о томе да је теоријско сазнање „тек онда потпуно, ако је способно за примену, ако се *технички* да 'извести' [курзив Љ. Т.]“ (Тадић 1987: 125). У политици, сматра Тадић, овај став рефлектује се у потрази за таквом теоријом која ће омогућити успостављање тачних државних установа. Управо на Беконову крилатицу (*scientia propter potentiam*) Тадић се и позива када констатује да је наука „у служби моћи, а теоријско мишљење служи политичкој мајсторији за тачно конструисање државне зграде [...]“ (Тадић 1996: 50–51). Беконовско наслеђе нашло је свој израз и у „оптимистичком светоназору“ просветитељства. Просветитељски покрет је, са своје стране, дао крила поистовећивању научног и технолошког прогреса са друштвеним напретком и тиме отворио врата технократским интерпретацијама политике.

У својој критици просветитељских ставова о односу технике и друштва, као и генералне замисли о техничкој моћи као облику политичке моћи, Тадић се у великој мери ослања на идеје припадника Франкфуртске школе. Ставови које износе Хоркхајмер и Адорно (1974: 10), посебно њихова констатација да „[р]аст привредне продуктивности која, с једне стране, ствара увјете за праведнији свијет, даје, с друге стране, техничком апарату и групама које њиме располажу неизмјерну надмоћ над осталим становништвом“ одјекује у свим Тадићевим размишљањима о техници. Једно од централних упоришта његове критике технократизма представљају интерпретације Хоркхајмеровог концепта *управљаної свеїша*, као и Маркузеовог схватања проблема техничке рационалности.

Суштински проблем за Тадића представља тоталитарни карактер савремене технике, која, уместо да делује еманципаторски, пружајући човеку више времена и ресурса да створи друштво у складу са сопственим, људским вредностима, премешта моћ из руку народа у руке једне нове елите стручњака и техничара и ствара услове за ефикасну друштвену контролу. Тадићеву забринутост због све веће доминације, у модерном добу, инструменталног надјавним критичким умом, треба пре свега посматрати у контексту његовог доследног опредељења за демократију као начин

политичког одлучивања, који у највећој могућој мери омогућава људску слободу и аутономију личности – опредељења које се огледа и у његовом одређењу демократије као првог предмета науке о политици (Тадић 1996: 62–64).

## Закључак

Допринос Љубомира Тадића проучавању односа између технике и политике у различитим сферама практичке филозофије је несумњив. Ослањајући се, са једне стране, на мисао припадника Франкфуртске школе, али и излажући смело самосвојну критику технократских тенденција у друштвенонаучној и филозофској мисли свог времена, Тадић пружа једно критичко виђење улоге технике у друштву, које је истовремено довољно аутентично и репрезентативно за друштвени и идејни контекст у коме је стварао. Као и други аутори који су припадали југословенској филозофији праксе, он у својој анализи полази од Марксовог и Хајдегеровог виђења и разумевања технике као потенцијално еманципаторске друштвене силе, која својим деловањем доводи до промене друштвених односа. Тадић, међутим, увиђа да се овај потенцијал није у савременим друштвима остварио – напротив, да техника постаје у све већој мери фактор доминације и отуђења. Отуда његово скретање ка извесном песимизму и приближавање ауторима који заступају идеју аутономности технике пре свега у оквиру критичке теорије друштва. Коначно, у највећем броју својих текстова Тадић, такође у складу са духом времена, о техници пише као о јединственом и једнообразном феномену, мада треба нагласити да у *Парерјону* издваја конкретне гране науке и технике које потенцијално отварају нека важна друштвена питања – пре свега компјутерске технике и биотехнике.

Тадић иде испред свог времена када указује на специфичне идеолошке злоупотребе науке и технологије, пре свега у покушају да се одређеним наративима и пројектима припише непристрасност и објективност, које се сматрају обележјима науке и технике као првенствено рационалних делатности. Ово нарочито, по његовом мишљењу, представља проблем када је реч о проучавању политике и о практично-политичким

пројектима: када се политика третира као „мајсторија“, када наука о политици усваја технички жаргон (1996: 213, у нап.), или када се модели у политици представљају као „средство избављења из пуне неизвесности, а поврх тога нуде 'непристрасност' и 'објективност' рационалног, научно-техничког средства“ (1996: 533). Штавише, исцрпљујући се у „проблемима *техничко* овладавања политичким механизмом [курзив Љ. Т.]“, односно „проблемима стварања коректно израчунатих правила, односа и установа“ (1987: 126) наука о политици заправо губи свој самосталан предмет (1987: 130).

Тадићева мисао о техници, сагледана у својој свеукупности и развојности, добро илуструје неке важне аспекте стања у овој области друштвене науке у Србији. Рођена у оквиру југословенске филозофије праксе, она не полази само од марксистичког схватања технике, код неких аутора погрешно схваћеног као детерминистичког и еманципаторског, већ узима у обзир и античку традицију и савремене филозофске интерпретације, попут Хајдегерове. Потом скреће у правцу који је одредио још Макс Вебер – правцу технолошког песимизма и инструменталности. На трагу Адорна, Хоркхајмера и Маркузеа, Тадићева размишљања задржавају веберовски песимизам. Коначно, у време када се рађа „нова социологија технике“, односно када примат преузимају социоцентрични и конструктивистички приступи (друга половина осамдесетих и прва половина деведесетих година XX века), специфична ситуација на подручју Југославије довела је до окретања другим научним преокупацијама, те је овај нови приступ проучавању односа технике и друштва остао готово потпуно непримећен (упореди Инђић Т. 2016).

## ЛИТЕРАТУРА

- Бајме, Клаус фон, „Појам теорије политике у поређењу са појмом теорије других дисциплина“, у: *Теорија политике – Ригер*, ур. Драган Симеуновић, Наука и друштво, Београд, 2002, стр. 60–63.
- Елил, Жак, *Техника или улој века*, Алекса Голијанин, Београд, 2010.
- Инђић, Милица, „Љубомир Тадић: биографија и библиографија“, у: *Филозофија и друштво*, ур. Драгољуб Мићуновић, Универзитет у Београду, Институт друштвених наука, Центар за филозофију и друштвену теорију, Београд, 1990, стр. 323–349.
- Инђић, Триво, *Технологија и културни идентитет*, Службени гласник, Београд, 2009.
- Инђић, Триво, „Социјалне студије технологије у Србији у програмима универзитетске наставе“, *Зборник Машице српске за друштвене науке* бр. 67, 2016, 709–720.
- Кинђић, Зоран, *Хајдејерова кришка антропоцентризма*, Либер, Београд, 2011.
- Марковић, Михаило, *Човек и техника*, Центар за идеолошко-политичко образовање Радничког универзитета „Буро Салај“, Београд, 1964.
- Марковић, Михаило, „Последице будућег техничког напретка“, у: *Проблеми науке у будућности – искуства и виђења*, САНУ, Београд, 1991, стр. 333–339.
- Марковић, Михаило, „Политика и техника у делу ‘Discorsi’ Макијавелија“, *Лешојис Машице српске* бр. 467/5, 2001, стр. 666–679.
- Тадић, Љубомир, *Ојлед о јавности*, Универзитетска ријеч, Просвета, Никшић, Београд, 1987.
- Тадић, Љубомир, *Реторика: увод у вештину беседништва*, Филип Вишњић, Институт за филозофију и друштвену теорију, Београд, 1995.
- Тадић, Љубомир, *Наука о политици*, БИГЗ, Београд, 1996.
- Тадић, Љубомир, *Парерјон*, Филип Вишњић, Београд, 2002.
- Тадић, Љубомир, *Поредак, ауторитет, слобода*, Изабрана дела Љубомира Тадића, Т. II, Завод за уџбенике, Службени гласник, Београд, 2007а.
- Тадић, Љубомир, *Традиција, лејштимност и револуција*, Изабрана дела Љубомира Тадића, Т. III, Завод за уџбенике, Службени гласник, Београд, 2007б.
- Axelos, Kostas, *Marks mislilac tehnike: od otuđenja čovjeka do osvajanja svijeta*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1986.
- Bell, Daniel, *The Winding Passage: Sociological Essays and Journeys*, Transaction Publishers, New Brunswick, 1991.
- Dusek, Val, *Philosophy of Technology: An Introduction*, Blackwell, Oxford, 2006.
- Dreitzel, Hans Peter, „Rationales Nadeln und politische Orientierung“, in: *Texte zur Technikdiskussion*, Hsrg. Claus Koch, Dieter Senghaas, Frankfurt, Main, 1970.



- Horkheimer, Max, Theodor, Adorno, *Dijalektika prosvetiteljstva: filozofijski fragmenti*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1974.
- Llobera, Josep, „Techno-Economic Determinism and the Work of Marx on Pre-Capitalist Societies“, *Man*, New Series № 14/2, 1979, pp. 249–270.
- Petrović, Gajo, „Frankfurtska škola i zagrebačka filozofija prakse“, *Filozofska istraživanja* god. 5, br. 2, 1985, str. 195–206.
- Petrović, Gajo, „Jürgen Habermas – Od tehnike i nauke do rekonstrukcije historijskog materijalizma“, predg. u: Jürgen Habermas, *Tehnika i znanost kao „ideologija“*, Školska knjiga, Zagreb, 1986, str. 5–24.
- Rohkrämer, Thomas, „Antimodernism, Reactionary Modernism and National Socialism, Technocratic Tendencies in Germany, 1890–1945“, *Contemporary European History* Vol. 8, №1, 1999, pp. 29–50.
- Shaw, William H., „‘The Handmill Gives You the Feudal Lord’, Marx’s Technological Determinism“, *History and Theory* Vol. 18, № 2, 1979, pp. 155–176.
- Van Laak, Dirk, „From the Conservative Revolution to Technocratic Conservatism“, in: *German Ideologies since 1945: Studies in the Political Thought and Culture of the Bonn Republic*, ed. Jan-Werner Müller, Palgrave Macmillan, New York, 2003.
- Winner, Langdon, *Autonomous Technology*, MIT Press, Cambridge, London, 1977.

Ivana Damjanović

**TECHNICS AND POWER: TADIĆ'S  
RECEPTION OF CRITICAL THOUGHT ON  
TECHNICS**

---

**Summary**

Ljubomir Tadić is among rare Serbian authors who wrote on the topic of the technics and its relationship with social and political sphere. Firmly embedded into the wider context of his thought on society and politics, Tadić's considerations of the technics are primarily focused on one important issue – the relation between the technics and power.

This very connection between the technics and the political power, in Tadić's view, is one of the essential problems of the modern society. Instead of fulfilling its emancipatory function and contributing to establishment of fundamentally human values as foundation of society, modern technics turns into an instrument of domination. In this manner, politics is removed from the hands of the people and turned into the field accessible to experts only. This tendency toward technocratic forms of government Tadić sees as deeply

reactionary, and thus he emphatically places technocratism as an ideology deep within the conservative part of the spectrum.

Tadić's analysis of the technics, more precisely of the technical civilization as a specific problem of modern society, relies heavily on the works of German philosophers – Heidegger, Horkheimer and Adorno, Marcuse. His interpretations of these authors, partially systematized in *Parergon*, are undoubtedly a significant contribution to Serbian social and philosophical thought on technics.

This paper shows that thought about technics in Serbia had developed primarily within Yugoslav philosophy of practice, and that it can be used as an illustration of the complex relationship between this school of thought and the critical theory of society, primarily of the Frankfurt school. Namely, in his works Tadić does not only passively adopt the ideas of other authors, but uses them as a starting point for dialogue and a foundations for his own concepts and conclusions about the relationship between the technics and the power.

**Keywords:** Ljubomir Tadić, technics, political power, technocracy, critical theory.

**JOVAN BABIĆ**

Univerzitet u Beogradu

Filozofski fakultet

---

## Tajna smrti

---

Smrt može da se istražuje na razne načine, detaljno, i ta istraživanja mogu imati značajne praktične implikacije. Na primer, pitanje da li je smrt nešto trenutno, precizna tačka diskontinuiteta između postojanja i nepostojanja, života i stanja kada života više nema, ili je to jedan interval umiranja (koji može da se vidi i kao celina života), povlači veoma važne praktične posledice, naročito u suočenju sa mogućnostima koje nudi savremena tehnologija. Međutim, bez obzira na to, smrt predstavlja jednu tajnu, i to ne samo zato što ne možemo da opišemo suštinu trenutka smrti nego i, još više, što ne možemo uverljivo da opišemo razliku između onoga pre i onoga posle, razliku koja je, za nas, više tajna nego obična promena. Ovu razliku pokušavamo da razumemo uvođenjem u kontekst vanvremennosti, večnosti, što otvara teško pitanje smisla i vrednosti besmrtnosti. Sa ove strane gledano, individualna smrt ima sasvim praktičnu relevanciju u inventaru ukupnog života, jednom kao nada, ili očekivanje, urednosti umiranja dostojnog čoveka, a sa druge strane, sve više, kao dužnost urednog i ispravnog umiranja.

**Ključne reči:** život i smrt, kraj života, prekid života, smisao i vrednost smrti, umiranje, dužnost umiranja, budućnost, besmrtnost, večnost.

■ Svoju knjigu *Zagonetka smrti* Ljubomir Tadić (2003) počinje tvrdnjom da je to čovekova najveća zagonetka, koju on „od davnina“ pokušava da reši. Smrt je ne samo zagonetka već zapravo tajna u pravom smislu reči, a ljudska zainteresovanost, pa možemo reći i opčinjenost tom tajnom (ili pokušajem da odgonetne zagonetku), složenija je nego što se vidi na prvi pogled. U jednom izvrsnom romanu američke književnice Meri Dorije Rasel (Mary Doria Russell), delu punom dubokih mudrosti o životu, trajanju, prostoru i smislu, koji se probija kroz stvarnost, stvarajući od nje ono što zovemo svet (svet je u jednom smislu samo deo stvarnosti, ali u drugom smislu on suštinski nadilazi ono na šta referiše pojam stvarnosti), u

romanu *The Children of the God*, glavni junak tog romana (i onog koji mu prethodi, *The Sparrow*), Emilio Sandoz razmišlja na sledeći način: „Ako išta može da dokaže postojanje duše [...] to je totalna praznina leša“ (“If anything could prove the existence of the soul [...] [he thought] [...] it is the utter emptiness of the corpse”, Rusel 1998: 400).

Pored glavne reči, reči *duša*, koja treba da označi suštinu i vanvremenost ličnosnog života, dve druge ključne reči su *postojanje* (*existence*) i *praznina* (*emptiness*). Nešto što je bilo očigledno stvarno, što je *postojalo*, iako nevidljivo, *život*, ne postoji u lešu. Kada lekar kaže: „Gotovo je“, „Otišao je“ ili „Otišla je“, ili osećaj koji ima Emilio Sandoz pri pogledu na leš, upravo je taj: tu više nema onoga ko je bio u tom telu. Telo je postalo samo jedna složena masa, koja se sastoji od mesa, kože, kostiju, ali sve je to postalo nešto drugo i krenulo jednim pravcem, pravcem oksidacije (pa bilo da je u pitanju truljenje ili neka brža forma, poput kremacije), i mi jasno percipiramo da se desilo nešto nepovratno.

Upravo to – *nepovratnost*, *ireverzibilnost* – predstavlja suštinsko svojstvo ovog prelaza, ali to nije običan prelaz, obična promena, u kojoj je ono što se promenilo još uvek isto, ali ne sasvim, ne u svim detaljima i svojstvima. Iako se može reći da se svaki trenutak u životu, a naročito oni u kojima se donosi neka odluka, može smatrati ireverzibilnim, ipak ireverzibilnost smrti je drugačija. To da je svaki trenutak ireverzibilan, što je suštinsko svojstvo vremena, može nas navesti da kažemo da čovek, živeći, umire u svakom trenutku (a onda se ponovo u tom trenutku rađa!); u svakom slučaju, svakim trenutkom se *približavamo* onom trenutku koji će biti trenutak smrti. Ali ono jedino što je u svim tim trenucima isto jeste ireverzibilnost.

Ovo je zanimljivo, metafizički i stvarnosno: svaki trenutak jeste ireverzibilan u procesu toka vremena, on je takođe ireverzibilan na jedan jači način kao trenutak koji je proživljen (pa makar i nezapamćen), ali onaj trenutak u kome se donosi odluka poseban je jer se u njemu dešava nešto što izgleda mistično: dešava se promena budućnosti sveta, svet se, tog trenutka, menja. Jer odluka je početak delanja (odluka spada u sferu htenja, a ne u sferu želja ili pak samo zamišljanja), delanje proizvodi nešto čega bez odluke ne bi bilo, što ne bi postojalo jer bi umesto toga postojalo nešto drugo. Odluka je zasnovana na onoj uzročnoj moći koju zovemo sloboda, kapacitet da se postavi neki cilj i taj cilj pokuša realizovati

(budućnost se menja i kada realizacija izostane, jer delanje – i neuspešno, kao i uspešno – uključuje upotrebu sredstava da bi se postavljeni cilj ostvario, a to povlači delovanje drugih i drugačijih uzroka od onih koji bi inače delovali, što znači da delanje uvek menja unapred zacrtanu budućnost). U tom smislu, svaka odluka je kardinalno ireverzibilna, jer menja ne samo normativnu poziciju celine sveta nego i ono što u njemu onda stvarno postoji.

Ovo mi se čini važnim jer bismo mogli da budemo skloni da smrt označimo kao kardinalnu promenu u vremenu, ali ako su ireverzibilne tačke u životu kardinalno ireverzibilne, onda izgleda da se time nije mnogo reklo. Tu ima nešto što nam izmiče, što nadilazi svaki mogući sadržaj pojma promene, i što je onda u nekom smislu tajna. Zato mislim da je smrt više tajna nego promena. Postoji smisao u kome ona – smrt – i nije promena, jer ono *pre* smrti i ono *posle* smrti uopšte nije ne samo isto nego ni slično. Nema promene, ima više od promene. Tako da mi se čini da je opravdano govoriti o *tajni smrti*. Smrt jeste tajna, koja je izvan dosega naših epistemoloških moći, kako empirijskih, tako i transcendentálnih. U tom smislu, čini mi se da, kada je reč o ireverzibilnosti, nije puno rečeno ako se time misli prosto i samo na promenu. U životu ima dve tačke koje su ireverzibilne na jedan poseban način koji jeste kardinalan (tj. ne predstavlja samo radikalnu promenu u sadržaju života), ali koje su neka vrsta tajne. Te dve tačke su trenutak rođenja i trenutak smrti. Obe ove tačke predstavljaju tajnu, u oba navedena smisla, empirijskom i transcendentálnom. U obe imamo promenu koja nije promena, jer ono pre i ono posle nisu deo istoga. Ni u jednoj nemamo posla sa *nečim istim* što se promenilo i postalo drugačije. U oba slučaja promena je kardinalna, totalna. Takva promena predstavlja tačku posle koje više *nema* onoga što je bilo, ali zato *ima* nečega čega pre toga nije bilo.

I dok nas početak života mnogo manje zanima (iako je početak u filozofskom smislu jednako misteriozan kao i kraj, ako ne i misteriozniji – jer ono što nastaje može, po istoj logici, i nestati, ali pitanje kako nešto nastaje *time* nije ni dotaknuto), kraj života je povezan i sa mnogim drugim pitanjima, pre svega upravo praktičnim, u jednom važnom smislu koji je različit od pitanja nezavršenih životnih planova usred prekida života (kraj je jednostavniji, i komforniji, od prekida, jer tada, po pretpostavci, više i nema nezavršenih, a pogotovo ne tek napravljenih i započetih planova). Ta druga pitanja se odnose na ono što je u smrti tajna, delom u istom smislu

u kome je i život tajna, a delom u smislu koji ukazuje na druga pitanja povezana sa vremenom i, ponajviše, sa onim što, u vezi sa vremenom, možemo nazvati kapacitet slobode kao moći da se u stvarnosti poveže nešto što je samo zamišljeno sa učinkom tog zamišljanja u stvarnosnom sadržaju budućeg vremena. Smrt tako predstavlja prekid sa budućnošću, prekid kontinuiteta života kao delatnosti postavljanja ciljeva i pokušavanja njihove realizacije (na osnovi slobode kao moći da se ciljevi postavljaju i pokušaju stvarno realizovati). Zato je smrt, ne samo u doživljaju nego i sasvim praktično, direktnije od rođenja, povezana sa procesom života, koji je usmeren na budućnost i u kome neka tajna nastanka, za razliku od tajne nestanka, više i nema realnu praktičnu već samo filozofsku važnost i zanimljivost. Smrt, naročito kao prekid života, predstavlja važan činilac u procesu života. Tajna rođenja nas se u praktičnom smislu zapravo i ne tiče, to je trenutak od koga se počinje i koji ostaje u prošlosti, koja je nužna (jer da nije bila nužna, ne bi se desila), tako da nas tajna rođenja ne intrigira upravo zato što ne predstavlja parametar u procesu delanja, planiranja budućnosti, odlučivanja, prakse. Činjenica da je neko rođen, uprkos nezamislivo niskoj verovatnoći da se to desi, samo je od apstraktne, teorijske zanimljivosti. Ne možemo ništa učiniti sa tim, samo razmišljati i kontračinjenički zamišljati ono što je nemoguće: da se nismo rodili. Ali smrt je drugačija, smrt je direktno važna, ona je, kao stalno prisutna mogućnost, zapravo izvor podrazumevanog, ali konstantnog napora izbegavanja, da bi se nešto uradilo, ili prosto da bi se nastavilo sa življenjem. Ona može da se desi svakog trenutka, ali u većini tih trenutaka mi smo u stanju da je izbegnemo – nekada lako, a nekada teže, napornije i skuplje – ali ona je uvek tu latentno prisutna, kao mogućnost. (Kao što rekoh, rođenje nije mogućnost, ono je nužno; svačije rođenje, kao zamrznuta tačka u prošlosti, nužno je i nepromenljivo, uostalom, kao i sve drugo što se desilo.) Rođenje nije prekid ničega, ono je jedan novum, pre koga, po pretpostavci, nema ničega od onoga što je njime nastalo, dok smrt jeste tačka prekida, čak i kod lepe i uredne smrti, koja je prosto samo kraj života kao jedne vremenski privremene pojave. Šta se tada dešava?

Šta tada nastaje, ili ostaje, predstavlja tajnu koja opstaje, ili treba da opstane, paralelno sa onom stvarnošću koja i dalje, kroz procese života, opstaje kao ostatak onog istog što je delom nestalo, života: neka totalna smrt, u kojoj više ne bi bilo nikakvog

života i nikakvog sećanja, prelazi granicu zamislivog smisla i utapa se u apsurd, koji samo liči na smrt u običnom smislu u kome neko drugi, blizak i poznat, nastavlja da živi, pa bilo da se seća onoga koga više nema ili je on, kao pojedinac, čak i potpuno zaboravljen: život koji se nastavlja čini da bilo čija smrt ulazi u njegov tok kao deo večnog obnavljanja.

Treba dodati da, pored ireverzibilnosti, smrt ima i jedno drugo svojstvo, jače od ireverzibilnosti (ma koliko prošlost bila nužna), a to je *neizbežnost*. Taj parametar nije nikakva tajna, što tajnu smrti dodatno čini misterioznom: kako je moguće da se toliko malo zna, ili ništa ne zna, o nečemu što je neizbežno i nužno?

...

Ali mi o smrti možemo govoriti, bez gubljenja filozofske relevancije, i na drugi način. Smrt, bilo da je kraj ili možda ipak prekid života (vratiću se još na ovu distinkciju između kraja i prekida života), jeste nešto od najveće *praktičke važnosti*: to je tačka u vremenu iza koje više ne možemo da delamo, ne možemo da odlučujemo, u kojoj sve staje i nestaje. Ne možemo da planiramo budućnost, jer budućnosti, u ovom praktičnom smislu, više ni nema.

Ono što u političkom, ekonomskom ili istorijskom smislu ostaje kao skup pitanja, od sve većeg praktičkog značaja, jeste ne samo smrt kao tajna zamrznute budućnosti nego i praktička, pravna, običajna i moralna, regulacija umiranja, koje, kao i život, treba, ali ne mora, da bude u skladu sa principom humaniteta, odnosno principom univerzalnog poštovanja, koji ne poznaje, ne sme da poznaje, ovu vremensku dimenziju, u kojoj budućnost menja svoju prirodu u smrti. Ova praktička pitanja, od dalekosežne važnosti za smisao i vrednost života, povlače sa sobom činjenicu da samo umiranje treba da bude uredno i ispravno, i to ne samo u smislu potrebe i eventualno uspostavljenog prava na dostojanstvenu smrt bez poniženja nego i na dužnost urednog umiranja kao dužnosti ne samo prema drugima nego i prema samome sebi.

Pre svega mora se reći da smrt nije bolest, iako bolest može da proizvede smrt. Ono što ona, međutim, jeste to je da je u pitanju odlazak, i rastanak. Onaj ko odlazi ostavlja iza sebe svoje telo, sa kojim oni koji ostaju moraju da se suoče kao sa nečim o čemu se moraju pobrinuti, iako je ono očigledno prazno. Osim toga, rastanak je



obično tužan, ponekad teško podnošljiv. (Rastanak sa klasom studenata, sa kojima se radilo neko nedugo vreme, uvek sadrži taj element tuge, što je, u suštini, zasnovano na ovom istom parametru smrti: to nije prosti rastanak, posle koga dolazi neki novi sastanak već kraj jedne kratkoročne kolektivne forme života, razređene i raštrkane, često shizoidne, ali ipak forme života koja ovakvim rastankom *prestaje da postoji*.) Smrt je prestanak postojanja žive osobe, iako je telo preostalo. Telo je ostalo onima koji nisu bili u tom telu, i oni ga, ceremonijalno i ritualno, sa skrivenom namerom da to pomogne u amortizovanju trajnog rastanka i žalosti koju to proizvodi, zakopavaju, spaljuju, odlažu na posebna mesta itd. Zakopavanje se, po pravilu, vrši u sanduku, koji se zakucava. To upućuje na skrivenu želju da se pokojnik spreči da se eventualno vrati. I zaista, vraćanje pokojnika je jedna od najstrašnijih predstava, za koju, izgleda, da je uveliko *nezavisna* od onoga što o budućnosti posle smrti propoveda većina religija, ili sve religije.

Kada je u pitanju urednost ovog procesa, mora se reći da je razvoj nauke, suprotno onom što bi se očekivalo, učinio umiranje znatno težim, bolnijim i skupljim nego što je to bilo u prošlosti. Pre svega, nema pneumonije, „prijateljice starih ljudi“ (koja treba da pomogne da kraj dođe na vreme, ne u smislu da ne dođe prerano, nego da ne dođe prekasno, da smrt ne dođe *nakon* kraja života!). Pneumonija i druge bolesti za brzo i lako umiranje su sada samo „lake infekcije“, koje se nekomplikovano leče i zato više nisu „naše prijateljice“.

Druga komplikacija koju donosi naučni napredak jeste razaranje jednog od ključnih momenata u pojmu smrti, pretpostavke da je to *jedan trenutak*. Umiranje je, doduše, uvek ponekad znalo biti dugo, a i bolno (pa i skupo, u raznim smislovima), ali se, za razliku od umiranja, sama smrt smatrala trenutnom, ili bar vremenski kratkom. Sada je to sasvim drugačije: pojam umiranja i pojam smrti se sve više preklapaju, pa imamo više različitih tačaka u tom procesu. Ova dva pojma, svaki za se, ima svoju važnost i mogu da se jedan drugom suprotstavljaju.

Stara, tradicionalna, definicija smrti je podrazumevala *prestanak disanja* i, zbog toga (zbog prekida električnog impulsa iz mozga usled prestanka dotoka kiseonika), *prestanak kucanja srca*: dah i puls. Ali danas se ventilacija (disanje) postiže veštački i onda srce *navstavlja da kuca* i bez električnog impulsa iz mozga, što upućuje na potrebu za *preciziranjem* i, kako se ispostavilo, *redefinicijom* smrti.

Iako svako preciziranje predstavlja parcijalnu redefiniciju, ipak, čini mi se, ima važna razlika između jednog i drugog: preciziranje obezbeđuje one vrednosti koje se pripisuju smrti, dok reč redefinicija otvara prostor i za dalekosežnije zahvate.

Nećemo se ovde dalje time baviti, ali mislim da je ovo tačka na kojoj se menja naša civilizacija i njen odnos prema životu i onome za šta je život uslov, ličnosti, za koju, po pretpostavci važi zahtev univerzalnog i čak apsolutnog poštovanja, koje povlači veliki broj prava i dužnosti. Sve se to može promeniti pogodnim *redefinisanjem* koje ne ide za preciziranjem onoga što je suština nego za nečim drugim, na primer, za organima za transplantaciju.

I ovde se, kao i na nekim drugim mestima, pokazuje značaj pojma „kraja života“ i sa njim povezanog pojma „prekida života“, podrazumevajući normalnost prvog i nasilnost, zlo i neispravnost drugog. U oba slučaja čini se, epistemološki i praktično, boljim da smrt može da se definiše kao jedan *trenutak*, utvrdiv i odrediv definisanim. Ali prelazak sa ireverzibilnosti vitalnih znakova života na prestanak električnog impulsa može da traje veoma dugo. To povlači praktički važno pitanje: da li će se onaj ko je „već umro“ u starom smislu „pustiti da umre“ i u novom smislu. Smrt može da traje.

Definicije smrti koje se danas koriste (recimo, „harvadska“ definicija moždane smrti) omogućavaju da se kaže da „pacijent čije srce kuca i čije se oči kreću može biti mrtav“ (Pens 2007: 95). Ono što ovakve definicije omogućavaju jeste da se biološki živo telo mrtve osobe prikači na aparate za veštačko disanje i da se biološke funkcije održe. Smrt osobe i smrt njezinog tela se razdvajaju. Možda čak može i da se umre više puta. Imamo tako primer (Truog 2007: 274) trudne žene koja je zadovoljila uslove da joj se izda „smrtovnica“. Njeno telo je veštački održavano biološki aktivnim do trenutka kada se mogla poroditi: da li je ona „održavana u životu da bi se spaslo nerođeno dete“ ili je „moždano mrtva žena konačno umrla nakon rođenja deteta“, kada je isključena sa aparata. Kada je ona zapravo umrla, u maju ili avgustu? Da li se u tim aparatima radilo o pacijentu ili o lešu?

...

Nećemo se dalje baviti ovim pitanjima novih načina umiranja, kao ni klasičnim pitanjima u vezi sa fenomenologijom smrti (da li je smrt jedna vrsta lišavanja, da li je loša i predstavlja zlo, da li nas se

zaista tiče i na koji način, ili, kako kaže Epikur, zapravo ne tiče, jer kada smo mi tu, nje nema, a kada je ona tu, mi smo odsutni,<sup>1</sup> koga smrt zapravo pogađa i zašto itd.), samo ću se na kraju još malo osvrnuti na smisao i vrednost smrti u okviru pitanja smisla i vrednosti života, u okviru pitanja odnosa prema vremenu (i sa time povezanim pitanjem besmrtnosti). Zašto nam je toliko stalo do budućnosti (dok smo prema prošlosti praktično ravnodušni)? Uprošćeno, izgleda da se budućnost ugrađuje u naš identitet direktno kroz proces egzistiranja (pa nas zato prošlost, koja em što je nužna em više i ne „postoji“, zato ne zanima). Ovo ugrađivanje se onda uzima kao participacija u celini sveta i tako obezbeđuje *smisao života* kao pretpostavku *vrednosti života*. Ovo jeste metafizički zanimljivo, ali istovremeno izgleda nejasno i neuverljivo: život je pojava, temporalna i konačna (prolazna). Ličnosti su smrtna, iako postoje *sub specie aeternitatis* (uostalom, kao i sve druge vrednosti). Život je vrednost, ali i smrt je takođe vrednost. Vrednost smrti je konstitutivna za vrednost života. Kao kraj života, ona ukida onaj besmisao koji bi život imao kada ne bi imao svog kraja. Ona, smrt, ugrađuje život u *stvarnost vremena*, inače bi sve moglo da se odloži i nikada ništa ne bi moralo da se započne, jer bi za sve bilo vremena, napretek. Mogućnost odlaganja u beskonačnu, a ne konačnu budućnost obesmišljava, čini mi se, delatnost kao takvu. Realizacija mogućnosti koje se *pojaviuju* kao *prilike* omogućava da se sve što se realizuje ugradi u inventar postignutog – što životu daje konkretnu vrednost, različitu u zavisnosti od sadržaja tog inventara – i u smislu onoga što se ugrađuje (vrednost pojedinačnog života) i u smislu onoga u šta se ugrađuje (vrednost pojedinačnog sveta u kome se živi, koja takođe može biti različita bez ugrožavanja moralne apsolutnosti, odnosno jednakosti, vrednosti ličnosti: vrednost svih ličnosti jeste moralno jednaka, ali tu se ta jednakost i zaustavlja – u svim drugim smislovima vrednost ličnosti je različita i u direktnoj zavisnosti od dva faktora, slučajnosti u protoku vremena i truda da se delanjem u životu postigne onaj ekvilibrijum između željenog i ostvarenog, sreća).

Ima i drugi argument, možda još dalekosežniji: da bi inventar postignutog mogao da se konstituiše, vrednosti moraju biti *uporedive*

<sup>1</sup> To mesto se nalazi u *Poslanici Menoiku (Epistula ad Menoeceum)*, 125; u prevodu Albina Vilhara glasi ovako: „Smrt, to najstrašnije zlo, nema nikakvog posla s nama; jer dok mi postojimo, smrti nema, a kad ona stigne, onda nas više nema“ (Diogen Laertije 2003: 371).

– što nije lako zamisliti u kontekstu večnosti. To znači da u večnosti nema vrednosti, da je za uspostavljanje vrednosti potrebno vreme (i sloboda, kao moć transcendencije kontinuiteta vremena).

Ni u jednom od ova dva argumenta ne radi se o moralnom vidu vrednosti. Moralna jednakost osoba i svetova (univerzalnost) samo je nužna normativna polazna pozicija: opšta *granica* slobode. Ono do čega nam je stalo jeste uspeh unutar granica moralno ispravne slobode. Sloboda, međutim, uključuje i mogućnost izbora zla (Babić 2018: glava 3).

Život je smrtan, po definiciji. Ali to ne znači ništa više od toga da je život u vremenu. Osobine vremena određuju sve što se nalazi u njemu, događaje i vrednosti, prve nužno, a druge u modalitetu slobode. Za događaje vreme je simetričan kontinuitet u oba pravca, po načinu na koji funkcioniše nužnost u prirodi. Za vrednosti, i njihove „proizvođače“ i „nosače“ (ličnosti) vreme je asimetrično između prošlosti, koja je resurs, i budućnosti, koja je skup mogućnosti, odnosno prilika. Da bi prilike bile realizovane, one prvo moraju da uđu u domen (nameravanog) cilja, a onda i da se odlukom, i delatnošću zasnovanoj na odluci, i ostvare. To isto važi i za život: da bi se ostvario, mora da se završi – kao zaokružena, potpuna celina delanja. Smrt je zaista rđava samo ako predstavlja *prekid* života, kao njegov *kraj*, ona je i prirodna i dobra. Problem je što ova razlika često nije u našoj vlasti, ili je zanemarujemo. Otuda je smrt zaista često tragična, bilo da je rđava bilo da je neispravna.

Svoju knjigu o smrti Ljubomir Tadić završava poglavljem „Ljubav protiv smrti“. Ljubav označava *vrednost* u kojoj se kontinuitet trajanja u događajima prevazilazi diskontinuitetom sadržanim u transcendenciji vremena u „večnoj ljubavi“: ljubav je vanvremena (ili je nema). Ali takve su sve vrednosti, koje su sve odreda manifestacija slobode u njenom kapacitetu da se događanju koje traje *doda* dimenzija *nadvremenosti*. U naše scijentističko, zapravo pozitivističko doba, ovo je zapušten, i zato neistražen teren. Sve *vrednosti*, za razliku od činjenica, imaju ovo svojstvo nezavisnosti od vremena, svojstvo *sub specie aeternitatis*. Ali vrednosti imaju i jedno drugo svojstvo koje činjenice nemaju (činjenice su indikativne, podležu indikativnoj logici): *polarnost*, aspekt pozitivnog i negativnog, koji odražava suštinsku suprotstavljenost života i smrti: pozitivne vrednosti, među kojima je ljubav reprezentativna, idu na afirmaciju i – život, odnosno *dobro*, dok su negativne vrednosti usmerene na zlo,

obično zlo sebičnosti ili čisto zlo radi samog zla (ili pak doktrinarno, manihejsko zlo, zbog nemoći prihvatanja ograničenosti u vremenu). Kao indikativne, činjenice postoje u trenutku i sa tim trenutkom prestaju da postoje. Ali vrednosti postoje tako da se uzimaju kao da su nadvremene – *sub specie aeternitatis*. I to je tako i onda kada prestanu da postoje u realnom vremenu (vremenu sadašnjeg trenutka): čak i u sećanju one zadržavaju ovo svojstvo pretenzije na večnost: ako neka prošla ljubav nije imala tu pretenziju ona nije ni postojala, ni tada, u prošlosti. Tako je i sa životom: ako nije zasnovan na slobodi kao moći odlučivanja i delanja, moći da se učini da bude nečega čega inače bez te moći i njenog ispoljenja ne bi bilo, onda se takav život svodi na puku biološku činjenicu i, kao svaka činjenica, nestaje u prošlosti kao da ga nikada nije bilo. Ali ako je život ispunjen (pozitivnim, jer negativne su usmerene na smrt) vrednostima, onda se on, život, uzdiže iznad vremena, tj. iznad prošlosti i makar u sećanju obnavlja postojanje onoga što je pretendovalo na večnost. Na jedan zoran način ovo što mi sada radimo, razgovarajući o delu Ljubomira Tadića, *oživljava*, u vrednosnom mada ne i u činjeničkom smislu, život Ljubomira Tadića.

---

## LITERATURA

- Babić, Jovan, *Ogledi o odbrani*, Službeni glasnik, Beograd, 2018.
- Diogen Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, Dereta, Beograd, 2003.
- Pens, Gregori, *Klasični slučajeви iz medicinske etike*, Službeni glasnik, Beograd, 2007.
- Russel, Mary Doria, *The Children of the God*, Fawcett Books, New York, 1998.
- Tadić, Ljubomir, *Zagonetka smrti: smrt kao tema religije i filozofije*, Filip Višnjić, Beograd, 2003.
- Truog, Robert D., „Brain Death – Too Flawed to Endure, Too Ingrained to Abandon“, *J Law Med Ethics* Vol. 35, № 2, 2007, pp. 273–81.

Jovan Babić

## THE SECRET OF DEATH

---

### Summary

Despite the fact that death might be seen as a natural phenomenon, designating the demarcation line between the time span in which we live and the time in which we are not present any longer, still there is a deep secret regarding what is its “essence”. This essence refers actually to what is the essence of the life, and there we are in a much better position to say what counts as “life”. Life which we are concerned with is the life of persons, which is a process of setting ends and attempting to realize them. This process is based in the capacity to make decisions, and death is the point after which we do cease to have such a capacity. This

implies the possibility to have a live body but still be dead (which is captured by new definitions of death). Aside from saying that death is just a kind of absence (Epicurean solution) this renders death as a mystery contained in what is the difference between the time before it (but after birth) and after it. In this sense we encounter the issue of “immortality” and its possible sense and value, or disvalue. However, in practical sense death is having a full importance, both as a desire, and tentative right, to die properly without humiliation, and as a duty to die orderly without imposing improper damage to others and oneself.

**Keywords:** Life and death, the end of life, interruption of the continuity of life, meaning and value of life, dying, duty to die, future, immortality, eternity.

**ЗОРАН КИНЂИЋ**

Универзитет у Београду  
Факултет политичких наука

---

## Тадићево разматрање проблема смрти

---

Иако је проблем смрти свакако споредан у Тадићевом филозофском опусу, занимљиво је ипак осврнути се на његово разматрање овог проблема, тим пре што је неуобичајено да се њиме бави аутор који припада *praixis*-филозофији. За разлику од својих зрелих година, када је био склон да се сагласи са левичарским гледиштем да револуционарна филозофија смрт „ставља у заграде“, док се реакционарна филозофија ставља под њено знамење, у старости се Тадић заинтересовао за проблем смрти, што је сасвим разумљиво ако имамо у виду да се човек при крају свог биолошког живота неизбежно суочава са питањем да ли смрт представља његов дефинитивни крај или душа ипак преживљава смрт тела. Очекивање да ће Тадићево теоријско бављење проблемом смрти имати егзистенцијални печат, оставља нас помало разочараним, будући да се он ограничио на пуко школско излагање различитих религијских и филозофских становишта, избегавши да процени њихову ваљаност, као и да формулише и образложи властити став. Сам избор филозофа чија гледишта Тадић тумачи је неадекватан, јер међу њима нема истински религијских мислилаца. Он, додуше, узгред помиње Паскала, Кјеркегора и Унамуну, али се није одважио да посвети пажњу њиховом разумевању смрти. Упркос труду око прикупљања обимне грађе и брижљивог излагања различитих становишта, Тадић нити је показао оригиналност нити се приближио истини. Разлог за избегавање да се егзистенцијално суочи са проблемом смрти вероватно треба тражити у Тадићевом страху да би то могло водити радикалном преиспитивању његове теоријске позиције, на шта није био спреман. Његова теза да је смрт повезана са безнађем, а слобода са надом, била би ваљана када би се живот заиста сводио само на биолошку димензију, када се не би настављао у оној страни сфери. Погрешно верујући да религија почива искључиво на страху, Тадић се залаже за љубав, али љубав редукује на димензију *eros*-а (што омогућава победу над смрћу на нивоу рода). Да није превидео љубав као *agape*, могао је да наслути могућност и личне победе над смрћу. Недостатност његовог суочавања са проблемом смрти може бити поучна за све нас док још увек имамо времена да му на егзистенцијалан начин приступимо.

**Кључне речи:** смрт, душа, љубав, тело, слобода, религија, живот.



У многим културама, па и нашој, постоји изрека: „О мртви-ма све најбоље“. Непосредно након нечије смрти, док је још свеж бол његових ближњих, неумесно је говорити било шта негативно о покојнику. Тада се сећамо оног позитивног што је покојник учинио у животу, а ако је евентуално било нечег негативног, то из пијетета прећуткујемо. Када су у питању теоретичари, усредсређујемо се на оно што је најбоље у њиховом делу и трудимо се да то што више истакнемо. Међутим, када прође извесно време, имамо не само право него и обавезу да критички просуђујемо њихово стваралаштво, јер само тако се може из њиховог опуса издвојити оно што је заиста истински вредно, оно што заслужује да се прихвати као трајно културно добро. Непристрасно преиспитивање нечијег дела доприноси кориговању евентуалних слабости и представља подстрек за даље развијање и усавршавање његовог теоријског становишта. Будући да је нечије дело живо само док нас побуђује на критичко суочавање с њим, упркос свом респекту према преминулом аутору, не треба се устручавати да се укаже и на одређене слабости дате теоријске позиције.

Када наступи време за критичко преиспитивање нечијег стваралаштва, препоручљиво је да се најпре усредсредимо на оно што је у теоријском смислу најрелевантније и најутицајније. Управо то је оно што тада треба брижљиво осветлити и проценити, док се оно споредно оставља по страни, бар док се не обави главни посао у просуђивању нечијег дела. Када је у питању проф. Љубомир Тадић, оно што је највредније у његовом опусу свакако су списи из филозофије политике и права.<sup>1</sup>

Међутим, ми ћемо одступити од овог правила и обратити пажњу на његово разматрање проблема смрти, за које се с правом може тврдити да представља оно што је споредно у његовом опусу. Ваља ипак имати на уму да се овим проблемом аутор, како сам каже, интензивно бавио више година. Плод његових теоријских настојања је књига *Зајонешка смрћи: смрћи као шема религије и филозофије* (Тадић 2003), која свакако

<sup>1</sup> Посебно треба поменути следеће Тадићеве књиге: *Поредак и слобода* (Тадић 1967), *Традиција и револуција* (1972), *Филозофија права* (1983) и *Наука о њолици* (1996).

представља пионирски подухват у оквиру српске филозофије. Радни наслов књиге био је *Смрт као филозофски проблем*. У оквиру делатности Коларчеве задужбине проф. Тадић је у низу предавања изложио своје тумачење проблема смрти у делима неколицине великих филозофа. Међутим, њему се с правом учинило да би студија била мањкава без разматрања проблема смрти у оквиру митологије и религије, као и без осврта на биолошке и медицинске погледе на овај феномен. Због тога је он уложио додатни труд да упозна различите религијске погледе на смрт и обавести се о биолошко-медицинским ставовима о смрти, пре свега о проблему старења, генетском инжењерингу, еутаназији, феномену клиничке смрти итд.

Имајући у виду да се Тадић прихватио разматрања проблема смрти у својим позним годинама, када човек по природи ствари интензивније почиње да мисли о њој, као и да је реч о аутору који припада *praxis*-филозофији, марксистичкој школи мишљења, која је окренута пре свега ка друштвено-политичкој сфери, јасно је да самим тим ова књига побуђује нашу радозналост и завређује пажњу, тим пре што је та тема ретко и оскудно обрађивана у српској филозофији.

Један од разлога што проблем смрти није био предмет интересовања наших мислилаца треба тражити у околности што је након Другог светског рата југословенском филозофском сценом доминирала марксистичка филозофија. Не само код нас него и у европским левичарским круговима владало је уверење у то да „револуционарне филозофије смрт ’стављају у заграде’, док се реакционарне филозофије стављају под њено знамење“ (Морен 1981: 312).<sup>2</sup> Будући да су се марксисте усредсређивали на проблем еманципације човека и борбу за бољи и праведнији свет, бављење проблемом смрти третирали би се као опасно приближавање декадентној грађанској мисли и неопрезно излагање опијумском деловању религије. Отуда, чак и ако имамо у виду да је дошло до слома социјализма, теоријско усредсређивање на загонетку смрти једног марксистичког мислиоца свакако представља изненађење и самим тим побуђује наше интересовање.

<sup>2</sup> Занимљиво је да проф. Тадић сматра да је та констатација у основи тачна. Наводећи Моренове речи, он тврди да је реч о оштроумном запажању (Тадић 2003: 227).

Пре него што се одважимо да изрекнемо свој суд о Тадићевој студији, поменимо оцену рецензента, која се иначе налази на корицама књиге. Рецензентова оцена гласи: „Књига професора Тадића писана је у духу најзначајније европске традиције, ослоњена на богату литературу. Она представља својеврстан, оригиналан приступ овом вечном људском проблему.“ Није тешко сложити се са првом реченицом рецензента. Заиста, Љубомир Тадић је танатолошкој проблематици приступио студиозно, користећи обимну филозофску литературу. Његово излагање начина на који су се поједини филозофи суочили са овим проблемом теоријски је коректно и брижљиво вођено. Читаоцу проф. Тадић омогућава да се детаљно упозна са њиховим разумевањем феномена смрти. Ономе ко би хтео да се сам теоријски ухвати укоштац са овим вечним проблемом, он знатно олакшава посао нудећи му исцрпну анализу схватања значајних мислилаца о смрти и упућујући га на релевантну литературу.

Приметимо ипак да би сâм проф. Тадић био мање склон да прихвати похвале рецензента, и то не само због скромности. Он је, наиме, био свестан извесних мањкавости књиге, што се види из следећих редова: „За слабости и недостатке овог, у позним годинама живота сроченог дела терет одговорности сноси највише слабост тела, руку посебно [...]“ (Тадић 2003: 19). По нашем мишљењу, кључни разлог слабости ове књиге не треба тражити у телесној слабости, па ни у делимично ослабљеним интелектуалним моћима. Тадићева мисао је, заправо, упркос старости, и даље јасна, логична и кохерентна. Главна мањкавост књиге је та што Тадићевом приступу проблему смрти недостаје егзистенцијална димензија. Наиме, Тадић је проблему смрти приступио као било ком другом филозофском проблему. Ипак, није тешко приметити да се у случају смрти не ради о некаквом пуком теоријском проблему, него о оном што би требало да се најдубље тиче сваког човека. Имајући у виду да је Тадић писао књигу у време када је сенка смрти лагано почињала да се надвија над њим, чуди нас како већ сама та чињеница није оставила трага на његовом теоријском приступу овом егзистенцијалном проблему.

У време када ствара књигу Тадић је у пензији, без обавезе да било шта пише и објављује. То је време када човек своди рачуне о свом животу или се бави оним што га се најдубље тиче, што за њега може бити од изузетног значаја. Проблем смрти је управо то. Само од себе намеће се питање о томе има ли живота после смрти, да ли се растварамо у ништавилу или настављамо да постојимо у оностраној сфери. Ако се већ посветио разматрању проблема смрти, очекивало би се да Тадић, бар себи, пружи одговор на та питања и самим тим повуче одговарајуће егзистенцијалне консеквенце.

Међутим, он се у својој књизи ограничава на пуко реферисање становишта одређених религија и појединих филозофа о овом питању. Он се чува да изрекне суд и оцену о њиховим гледиштима, а поготово да формулише и образложи властито мишљење. Брижљиво чувајући своју агностичку позицију, Тадић остаје преко сваке мере дистанциран и уздржан. Можда је то у складу са критичким духом модерне филозофије, али читалац остаје у великој мери разочаран. Очекивао је да ће у књизи наћи макар егзистенцијално рвање аутора са овим проблемом, али од тога готово да нема ништа. Самим тим, потпуно је неутемељена тврдња рецензента да Тадићева књига „представља својеврстан, оригиналан приступ овом вечном проблему“. Наиме, оригиналност подразумева лични допринос, а Тадић се чувао да било шта каже о свом разумевању феномена смрти. Његова апстрактна разматрања се ограничавају на пуки школски ниво.

Рецензенту се можда учинило да је Тадићева оригиналност у расветљавању нацифашистичке идеологије смрти, али ту тему је још давно Фром обрадио у *Анаџомји људске деструктивности*.<sup>3</sup> Можда се као изванредан допринос може посматрати Тадићево указивање на сличност између мумификације египатских и социјалистичких фараона. Проф. Тадић пише: „Мумификација ‘социјалистичких’ фараона у двадесетом веку само је пука имитација египатског изума. Балсамовање ‘социјалистичких’ владара симболизовало је захтев за

<sup>3</sup> Фром је инспирацију за своју концепцију некрофилног карактера нашао код Унамуна. Занимљиво је да Тадић (2003: 227–228), позивајући се на Инђића, цитира исте Унамунове речи које је Фром навео (Fromm 1975: 146–147).

вечном влашћу идеологије коју су представљали (‘марксизма-лењинизма’), идеологије којој се ‘забрањује’ да пропадне као и балсамованом телу владара.“ Тадић с правом констатује да је тиме једно рационално учење о свету и друштву „фактички сведено на ниво митологије *sui generis*“ (Тадић 2003: 69–70). Међутим, Тадић пропушта да детаљније размотри разлоге ове појаве. Да се упустио у дубље тумачење овог феномена, можда би сагледао неискорењиву потребу човека за бесмртношћу, која подземно преживљава и унутар атеистичке идеологије.

Нечија оригиналност није сама по себи толико важна колико се данас обично мисли. Много значајније од ње је истина. Наиме, често је покушај да се по сваку цену буде оригиналан израз егоистичке потребе за самоистицањем. Резултат те потребе је готово по правилу искривљеност и једностраност гледишта, пренаглашавање једног момента, а запостављање другог. Та потреба каткад води до мистификације властите позиције, вештачког стварања ауре посвећеника у тајну бића, као што је то случај, рецимо, са Хајдегером.

Дакле, ако у Тадићевом разматрању феномена смрти нема ничег оригиналног, намеће се много значајније питање: да ли се он, бавећи се танатолошком проблематиком, приближио истини? Читалац нема тај утисак. Пред нама су на-просто распростра гледишта различитих мислилаца, према којима Тадић не заузима лични став. Поставља се питање о томе која је корист од ауторовог уложеног труда. Чему толики труд ако нас он нити приближава истини нити нам макар сугерише у шта би ваљало веровати?

### III

Није тешко уочити да многи филозофи који су се бавили феноменом смрти нису успели да реше загонетку смрти. Они су мисаоно обигравали око ње, правили fine дистинкције, демонстрирали своју интелектуалну снагу, али ипак остајали немоћни у покушају да је појме. Разлог заказивању њиховог мишљења треба тражити у околности да су феномену смрти приступали само као интелектуална, а не као целовита,

емотивна и вољна бића, не као људи од крви и меса. Дакле, разлог заказивања мишљења пред тајном смрти не треба тражити само у непрозирном велу који застире тренутак прекида живота, него и у самом неегзистенцијалном приступу разумевања смрти.<sup>4</sup>

Такав случај је и са Тадићем, поготово што код њега нема чак ни мисаоног напора да сâм испита овај феномен, већ се ограничава на пуко излагање туђих интелектуалних подухвата. Најслабији део књиге свакако је онај посвећен различитим религијским тумачењима смрти. Ослањајући се у великој мери само на две књиге – Елијадеову *Историју веровања и религијских идеја* и Веберову *Привреду и друштво* – Тадић нам на прилично упрошћен, школски начин приближава гледишта великих светских религија о смрти. Занимљиво је да притом најмање простора посвећује хришћанству. Чак када и говори о њему, обично је то из блоховског угла, што је свакако непримерено, будући да је тај угао у најмању руку искривљен. Онај ко гаји нескривене симпатије за јеретичке форме хришћанског учења и одбацује званично црквено учење, као што је то случај са Блохом, свакако не може бити поуздан извор за изношење хришћанских гледишта. Ако не већ за хришћанску догматику, очекивало би се ипак да се проф. Тадић макар мало заинтересовао за светоотачку литературу о смрти, тим пре што је она доступна и на српском језику.<sup>5</sup> На основу навођења библијских места из друге руке, види се да Тадић није читао *Нови завети*. Можда он није морао да се упозна са најзначајнијим далекоисточним религијским списима, мада би и то било препоручљиво када се већ упустио у разматрање проблема смрти у религији, али би било природно да се макар мало посвети проучавању православног разумевања смрти, будући да је одрастао у култури која је укореењена у тој традицији, ма

<sup>4</sup> Чињеница да Тадић у својој књизи говори о загонетки, а не о тајни смрти, сама по себи сугерише да је реч о искључиво интелектуалном приступу феномену смрти. Али док је за приступ загонетки довољан интелект, тајна од човека захтева неупоредиво више – залагање читавог његовог бића. Но, чак и тада расветљавање тајне није загарантовано. За разлику од загонетке, које је начелно решива, и то властитим интелектуалним напором, предуслов за сагледавање тајне је наклоност више сфере.

<sup>5</sup> Иако је Тадић вероватно био упознат са римокатоличким учењем о чистишту, изгледа да му је било непознато учење о митарствима, које је прилично распрострањено међу православним монасима.

колико она била потискивана у времену идеолошке владавине социјалистичког погледа на свет.<sup>6</sup>

Стиче се утисак да Тадић религијска гледишта о смрти ставља у исту раван са митолошким. Он их третира као пуки претфилозофски ниво. Такав став је уобичајен не само за позитивизам него и за просветитељску традицију. Уколико се фаворизује разумски приступ стварности, логично је да ће се вера показати као инфериорна. Додуше, и сам Тадић зна да религија није толико ствар разума колико срца. Штавише, он наводи Паскалове речи да „срце има своје разлоге које разум не познаје“. Ипак, насупрот тврдњама да је религија „ствар срца које осећа Бога“, да „религиозна истина извире из љубави“ (Тадић 2003: 34–35),<sup>7</sup> када приступа разматрању проблема смрти Тадић као да своје срце „ставља у заграде“. Он се, додуше, дистанцира од ригидне Недељковићеве атеистичке позиције, указујући на то да је код заступника борбеног материјализма „смрт стакла етичку функцију, а бесмртност етичку дисквалификацију“ (Тадић 2003: 13).<sup>8</sup> Међутим, Тадић пропушта да размотри зашто се неки марксистички филозофи, попут Душана Недељковића, толико страствено обрушавају на учење о бесмртности душе. Упркос марксистичком схватању религије као опијума за народ, упркос уверењу да религија доприноси покорности потлачених, остаје питање о томе да ли је исправно сводити религију само на ту димензију. Зар сви људи, па и критичари религије и учења о бесмртности душе, интимно не жуде за бесмртношћу? Зар је идеолошко насиље толико моћно да је у стању да сасвим угуши човекову метафизичку и егзистенцијалну потребу за вечним трајањем?<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Бољка непознавања православне религије и духовности веома је изражена код многих српских интелектуалаца, па и оних који иначе истичу значај традиције. Да нису читали *Светио њисмо*, књигу без које је готово немогуће разумевање европске културе, показује и то што библијске личности наводе у западној верзији. Тако они, позивајући се на стране ауторе, говоре о Аврахаму уместо Аврааму, Данијелу уместо Данилу итд.

<sup>7</sup> Упореди Паскал 1965: 131–132.

<sup>8</sup> Види Недељковић 1969.

<sup>9</sup> Психолошки би нам био близак и разумљив нечији став да се у име разума и науке, упркос разлозима срца, одбацује веровање у бесмртност, али тешко је схватљива страст са којом се то чини. Зар не би било природно да неко ко се повинује ауторитету разума осети макар

## IV

Главни део књиге посвећен је излагању Епикуровог, Сократовог, Шопенхауеровог, Фројдовога, Хегеловог, Јасперсовог, Хајдегеровог, Сартровог и Камиевог гледишта о смрти. Иако се ограничава само на представљање њихових ставова, без вредновања теоријских достигнућа, Тадић је послу приступио крајње одговорно, тако да читалац може имати пуно поверење у поузданост његовог приказивања. Нарочити труд Тадић је уложио у излагање гледишта о проблему смрти код Хегела и Хајдегера, филозофа чија танатолошка гледишта свакако спадају у најкомплекснија. Будући да нам није циљ да размотримо са колико је теоријске вештине Тадић изложио гледишта о смрти мислилаца које је проучавао, већ да проблематизујемо сâм његов методолошки приступ танатолошком проблему, ограничићемо се на следећу примедбу: избор филозофа чија гледишта о проблему смрти Тадић разматра у најмању руку је једностран. Занимљиво је да Тадић, са изузетком Сократа, не посвећује значајнију пажњу ниједном религиозном мислиоцу. Додуше, неко би могао као противаргумент да наведе да су Хегел и Хајдегер студирали теологију, да су чак могли да постану свештена лица. Међутим, код Хегела религија је обезвређена самим тим што је као представна сфера подређена појмовној сфери филозофије. Будући да Хегел није веровао у бесмртност душе, тешко би се његова позиција могла сматрати религиозном.<sup>10</sup> Што се тиче Хајдегера, он је заступао позицију методолошког атеизма. Иако се у његовом мишљењу осећа теолошко наслеђе, иако је био близак далекоисточним учењима,<sup>11</sup> Хајдегер је у вези са питањем религије крајње уздржан. Кад је Сократ посреди, нема сумње у то да је он веровао да је његова филозофска делатност служба посвећена богу,<sup>12</sup> да се ослањао на

---

тугу што је бесмртност душе наводно пука измишљотина? Зар се не би макар потајно надао да разум ипак није у праву?

<sup>10</sup> Види Hösle 1987: 437.

<sup>11</sup> Да је Хајдегер скривао далекоисточни извор инспирације за своје мишљење, страхујући да би то у извесној мери бацило сенку на изворност његове филозофије бића, види Мау 1989.

<sup>12</sup> Платон 1982: 57.



мистериозни божански глас, који га је водио кроз живот, али њему је ипак била страна монотеистичка религија. Додуше, Тадић повремено и узгред помиње Кјеркегора, Унамуна и Паскала, мислиоце који су заиста били истински религиозни, али није се одважио да посвети значајнију пажњу њиховом разумевању проблема смрти.

Ако већ није укључио у своју листу танатолошки репрезентативних мислилаца религиозне филозофе, могао је макар узгред да конфронтира њихове ставове са гледиштима филозофа која је разматрао. Тадић се у целој књизи уздржава од процене ваљаности гледишта о смрти филозофа које анализира, што је у најмању руку чудно, јер теоријски приступ неком проблему или мислиоцу подразумева критички став и вредносну процену. Кад већ сâм није имао снаге да процени уверљивост Епикуровог става да се смрти не треба бојати, будући да она наводно „нема никаквог посла са нама; јер док ми постојимо, смрти нема, а када она стигне, онда нас више нема“ (Диоген Лаертије 1979: 371),<sup>13</sup> остаје нејасно зашто Епикурово гледиште о смрти није конфронтирао са Унамуновом веома убедљивом примедбом. За разлику од Тадића, који се ограничава на пуко реферисање Епикуровог гледишта, шпански мислилац истиче да људи „више воле несрећу од небитисања“ (Унамуно 1991: 10). Сећајући се властитог детињства, Унамуно истиче да је „увек осећао ништавило страшнијим од пакла“, да нема веродостојнијег пакла од ништавила, јер „боље је живети и у болу него не битисати у миру“ (Унамуно 1991: 40).<sup>14</sup> Заиста чуди како тај дубоко егзистенцијални тон шпанског мислиоца није учинио да затрепере струне срца Љубомира Тадића.

<sup>13</sup> Занимљиво је да Епикур ипак није пропустио, упркос свом филозофском гледишту о смрти, да се постара за то да се после његове смрти обаве сви прописани посмртни обреди (Роде 1991: 160).

<sup>14</sup> Свако од нас може у себи препознати Унамунову жеђ за постојањем и бесмртношћу. За разлику од неуверљивих Епикурових речи „да за нас смрт ништа не значи, јер све што је добро и лоше налази се у осећању, а смрт представља крај сваког осећања“ (Диоген Лаертије 1979: 370), шпански мислилац истиче: „Не желим да умрем, не, ја то не желим, нити хоћу да желим; хоћу да увек живим, увек, увек, да живим својим ја, тим бедним мојим ја које је моје, кога осећам овде и сада, и због тога ме мучи проблем трајања душе, моје властите душе“ (Унамуно 1991: 41–42).

Разлог томе вероватно треба тражити у чињеници да теоретичари не воле да доводе у питање своја гледишта, поготово не у поодмаклим годинама. Њихова теоријска позиција тада је углавном мање-више систематизована, могло би се чак рећи окоштала, иза њих стоје бројне књиге, те би свако радикално преиспитивање значило излагање опасности да се целокупно животно дело доведе у питање. Упркос Адорновом уверењу у то да је ризик „животни елеменат филозофије“ (Адорно 1986: 262),<sup>15</sup> мало је оних који су спремни да сигурност и етаблираност властите позиције подреде неизвесном трагању за истином.<sup>16</sup>

## V

Једини део књиге у којем у извесној мери провејава лични Тадићев однос према смрти је онај који носи наслов „Љубав против смрти“. Он у њему, на прилично неповезан начин, са мноштвом разноразних дигресија, покушава да образложи зашто је књигу посветио „животворној љубави“. Тадић, наиме, сматра да су љубав и слобода антиподи смрти. Истакавши с правом да „некрофилни, парадоксални крик ‘Живела смрт’ зорно симболизује реакционарну *идеологију смрти* нацифашизма“, проф. Тадић подсећа: „Мртвачка глава беше знак распознавања нацистичких одреда“ (Тадић 2003: 228). Развијајући своју тезу, он се летимично осврће на четнички покрет, те истиче: „Парадоксално повезивање слободе са смрћу на црној застави и са мртвачком главом беше знак распознавања четничких одреда и *симболика* једне лоше традиције са којом се тешко можемо поносити. Слобода и смрт не могу ићи заједно зато што је смрт повезана са незнањем, а

<sup>15</sup> По франкфуртском мислиоцу, филозофија „тек тамо постаје интересантна, гдје може и да погријеши, док је она свугдје тамо где располаже нечим апсолутно сигурним и позитивним, одмах или пуко установљавање чињеница или пука логичка операција“ (Адорно 1979: 262).

<sup>16</sup> Уметници су, вероватно зато што су мање интелектуални а више емотивни, склонији да радикално мењају своја гледишта. Тако је Хајне, који је у младости био познат по радикалним атеистичким ставовима, па је чак проклињао Бога, у старости, притиснут болешћу, постао веома религиозан (Либе 2012: 163–164).

слобода са надом“ (Тадић 2003: 228–229). Овде ћемо остави-ти по страни вредносну процену четничког покрета, будући да би то захтевало детаљну и нијансирану анализу, лишена идеолошких предрасуда.<sup>17</sup> Обратићемо пажњу само на Тадићеву тезу да је смрт повезана са безнађем. Ова тврдња би била оправдана само уколико се живот своди искључиво на биолошку димензију, уколико се он не наставља у оностраној сфери. Међутим, управо је вера у бесмртност душе повезана са надом. Да бисмо били праведнији у тумачењу поруке на четничкој застави, ваљало би је упоредити са зилотском заставом која је истакнута на зидинама манастира Есфигмена. И на тој црној застави налази се мртвачка глава, а порука на њој гласи: „Православље или смрт“. Док својом заставом зилоти поручују да су спремни да положи живот у одбрану правосла-вља, четници су својом заставом поручивали да су спремни да жртвују живот за слободу. Дакле, у оба случаја се изражава спремност да се жртвује биолошки живот ради одбране неког идеала, што Тадић иначе позитивно оцењује.<sup>18</sup> Иако се може заступати теза о томе да се и код једних и код других назире извесна некрофилна црта, ипак би таква теза морала бити брижљиво образложена, будући да постоји опасност од тога да све што је повезано са мртвачком главом и црнином буде проглашено за манифестацију некрофилног.<sup>19</sup> Занимљиво би

<sup>17</sup> Поменимо узред да ни Тадић, који је позитивно вредновао жртвовање у борби за слободу, не би оспорио позитивну улогу четничког покрета како у времену пре балканских ратова, тако и у балканским ратовима и у Великом рату, што оповргава његову тврдњу да се ради о лошој традицији. Осим тога, подсетимо да на четничким заставама најчешће изнад мртвачке главе са укрштеним бутним костима, која симболизује спремност на жртвовање, стоји натпис: „С вером у Бога“, допуњен каткад и речима: „За краља и отаџбину“, док се испод ње налазе речи: „Слобода или смрт“. Чудно је како Тадић не примећује да је парола „Слобода или смрт“ еквивалентна оној „Боље гроб него роб“, са којом би он свакако био сагласан.

<sup>18</sup> Додуше, и фашисти и нацисти би могли да кажу да и за њих исто важи, само што би њихов идеал били раса и нација. Као критеријум процене оправданости њихове спремности на жртвовање идеалу морали бисмо да преиспитамо како сâм идеал, тако и средства која су они спремни да користе у остваривању свог циља.

<sup>19</sup> Мада нам није блиска зилотска позиција, а поготово спремност монаха манастира Есфигмена да у име заштите православлја, ако треба, дигну у ваздух и сâм манастир, ипак морамо признати да је њихова радикалност осујетила глобалистичке покушаје да се Света Гора

било видети како би Тадић процењивао обичај неких монаха да у својој келији држе мртвачки сандук, штавише, да спавају у њему. По свему судећи, он би њихово понашање третирао као израз психичке девијације. Међутим, смисао таквог, наизглед, некрофилног поступка је у интензивном сећању на смрт, које подстиче монахе да се клоне греха и усредсреде се на духовни подвиг.<sup>20</sup>

Разматрајући проблем смрти, Тадић се изјашњава за светост живота. Додуше, он констатује да је светост живота у оностраној сфери „релативизиована, јер људи убијају жива бића која им служе за исхрану“ (Тадић 2003: 230), као и да у рату држава тражи од својих грађана да учествују у убијању људи. Што се тиче самоубиства, Тадић хришћанском гледишту да је „самоубиство побуна човека против свог творца“ противставља стоичко схватање да „слободно изабрана смрт представља израз људског достојанства“. По обичају, Тадић се не опредељује ни за једно од тих становишта. Ипак, он најзад налази за сходно да изнесе своје мишљење: „Светост живота потврђује се тамо где живот има свој *људски смисао*, духовни и чулни.“ Противстављајући се дуалистичкој позицији, која подређује телесно духовном, Тадић пише: „Људски живот је обесмишљен тамо где је призната само духовност, а *шело* дискриминисано као извор греха. Тако се стварни живот, у коме су љубав и срећа његов суштински садржај, схвата као лажни живот. Из беде тела не може нићи богатство душе. Живот је апсурдан када се спасење постиже само забраном, одрицањима, чак мукама у паклу“ (Тадић 2003: 231). Мада Тадић

претвори у туристичку дестинацију. Ако би се то догодило, била би нарушена молитвена атмосфера, толико потребна на месту где од кључне важности за заштиту човечанства од напредујућег зла.

<sup>20</sup> Занимљива је појава отпора секуларизованих грађана у неким римокатоличким земљама да у учионицама буде распеће, јер то наводно лоше психолошки делује на децу. Могуће је заиста да представа смрти на крсту узнемирује оне који не верују у васкрсење. У име наводног психолошког здравља, потискује се непотребно „некрофилно“ размишљање. А шта тек рећи симболичкој представи Христовог распећа у којој се људска лобања налази испод крста? Да ли је таква представа некрофилна? Иако би се неки сагласили са тим, треба подсетити на то да по православном предању лобања представља Адамову главу, на коју се слива Христова крв на Голготи. Будући да та животворна крв Христа, другог Адама, омогућава васкрсење првог Адама, та представа је извор наде, а не страха.

јасно не каже на кога се ова примедба односи, по свој прилици, тиче се мање-више свих религија, изузимајући паганске, будући да у њима влада култ божанстава плодности.<sup>21</sup> Изгледа да Тадић замера религији, поготово њеној монашкој форми, аскетизам, јер он, по његовом убеђењу, подразумева непотребно мучење тела. Али да ли монашки пут заиста подразумева обесмишљавање живота, да ли се он огрешује о срећу и љубав? Да би се одговорило на ово питање, корисно је подсетити како на то да је циљ аскезе срећа,<sup>22</sup> тако и на то да за нашу реч *љубав* Грци имају три термина: *eros*, *philia* и *agape*. Иако монаси не упражњавају еротску љубав, нема сумње у то да многи од њих зраче духовном љубављу. Тадићу је *agape* страни појам баш као и религија. Иако говори о светости живота, њему је страном разумевање светости, будући да се она остварује у сфери религије тиме што се човек постепено ослобађа владавине страсти и чисти своју душу, како би она била спремна да у себе прими божанску енергију.

Тврдећи да је љубав јача од смрти, Тадић мисли пре свега на полну љубав, јер захваљујући њој, могуће је ново рађање и продужење живота. Смрт се отуда третира као пуки моменат биолошког живота. Као што Тадић, попут многих мислилаца, у фигури Шиве, индијског бога разарања и стварања, чији симболи су и огрлица од лобања и лингам,

<sup>21</sup> Истакавши да „познати дуализам тела и душе“ „сачињава карактеристику многих религија“, Тадић пише: „Дуализам душе и тела досеже до презирања тела и целе земаљске егзистенције као нечег привременог и ефемерног“ (Тадић 2003: 32). Да је Тадићева тврдња ипак претерана, да се неселективно примењује на различите религије, постаће нам јасно уколико их упредимо са речима Светог Николаја Српског. Српски Златоуст, опирајући се дуалистичком дискредитовању материје и телесности, које је карактеристично за платонисте, гностике и манихејце, истиче да је хришћанство рехабилитовало и онострано и овострано човеково тело: „Је ли вера у васкрсење тела рехабилитовала онострано тело, то је вера у оваплоћење Бога, рехабилитовала овострано тело“ (Велимировић 1996: 327).

<sup>22</sup> Аскеза се користи да би се човек очистио од страсти и припремио се за мистичку екстазу, која је извор неописиве надземаљске среће. Тумачећи далекоисточну мистику, Алберт пише: „Циљ таквог уздржавања је срећа, коју човек налази само у самом себи, и то тиме што се утапа у *brahman*-а, кога онај који медитира проналази у дубини своје свести“ (Albert 1996: 96).

препознаје јединство умирања и рађања,<sup>23</sup> тако и у Хегеловим логичким категоријама уочава исто јединство. Он пише: „Сетимо се Хегелове мисли да је истина бивства (Sein) и ништа (Nichts) у њиховом јединству. То јединство је постанак (Werden), а његов резултат постојање (Dasein). Без љубави постанак и постојање били би немогући“ (Тадић 2003: 225). Међутим, не треба заборавити да се код Хегела тријумф живота над смрћу тиче рода, а не индивидуе. Али шта је са индивидуом, њеном потребом за континуитетом свести? Тадићев одговор не разликује се од уобичајеног одговора многих филозофа и научника. Уз биолошко продужавање постојања кроз децу, човек наставља да траје и у успоменама ближњих. „У сећању мртви у нама настављају свој живот“ (Тадић 2003: 232). Уколико је неко у свом животу учинио нешто значајно на научном, културном, политичком или војном плану, његово трајање се продужује на веома дуг временски период, одупирући се заборау. Међутим, поставља се питање: да ли је то ипак довољно. Унамуно би рекао да није, да га чак ни пантеистичка представа о растварању индивидуалне душе у светску душу не задовољава. Кључно питање је има ли индивидуалне бесмртности, и ако је има, шта се догађа са душом у оностарној сфери.

О томе да трајање кроз децу и славу није кључно за човека, сведочи занимљиво искуство монаха из Светогорског манастира, у којем је сахрањен Пушкин. Њему се у сну, на празник Светог Јефрема Сиријског, иначе омиљеног Пушкиновог светитеља, јавила душа великог руског песника, тужно рекавши: „Прослављају ме на земљи и читају моје стихове, а не моле се за мене.“ То јављање у сну био је повод да се у Светогорском манастиру установи свакодневна молитвена служба за спас Пушкинове душе.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Ово јединство Тадић уочава и у мистеријама плодности, као и у Хераклитовом изједначавању Диониса и Хада (фрагмент 15) (Тадић 2003: 63).

<sup>24</sup> Иако се сновима не може приписивати снага теоријског аргумента, иако су и монаси крајње опрезни када су снови у питању, ипак не треба са ниподаштавањем гледати на снове, као и на остала гранична искуства. Уосталом, познато је да су се многи научници ослањали на интуицију и решење својих проблема добијали у сну. Тако је, рецимо, Менделејев до свог периодног система елемената дошао тако што га је видео у сну.

Не само што Тадић за живота није решио загонетку смрти него и није учинио готово ни први корак у разумевању феномена смрти. Тек када је у тренутку умирања искусио властиту смрт, имао је прилику да је истински упозна, баш као и онострану сферу. То „метафизичко“ искуство једном сваког од нас чека, али то не значи да не можемо претходно учинити напор да приступимо њеном разумевању, и то не апстрактно-логички већ као целовита бића. Што се тиче Тадића, свима онима који се баве његовим делом, речи Пушкинове душе као да сугеришу да је Тадићевој души много више од похвала за теоријске домете потребно да га се макар повремено молитвено сетимо.

Чини се да Тадић извор религије види пре свега у страху. Он религију доживљава првенствено као сферу забрана, одрицања и патње. Међутим, страх од пакла као повод за нечији религиозни живот тиче се тек најприземнијег нивоа религије. Страх (од пакла), баш као и жеља за наградом (рај), у себи садрже егоистичне побуде. Са напредовањем процеса сагоревања ега, несечична љубав према Богу односи превагу.<sup>25</sup> Иако инсистира на животворној љубави као леку против смрти, Тадић превиђа да је Бог љубав, и да што више неко има љубави у себи, утолико је светлији, духовнији, боголикији, животнији, бесмртнији. Као што *egos* односи победу над смрћу на нивоу врсте и рода, тако то чини *agare* на индивидуалном плану.<sup>26</sup> Наиме, онострано одредиште нечије душе зависи од стања свести умирућег у тренутку смрти. Уколико је душа чиста и зрачи љубављу, биће привучена од извора

<sup>25</sup> Готово у свим духовним традицијама однос према Богу који је у знаку страха или користољубља третира се као почетнички стадијум. Тако, примера ради, суфи мистичарка Рабија каже: „О Боже! Ако Те обожавам у страху од пакла, баци ме у пакао да горим. Ако Те обожавам с надом у рај, забрани ми улазак у рај. Али ако Те обожавам ради Тебе самог, не таји ми Своју вечну дивоту“ (Николсон 2011: 88–89).

<sup>26</sup> Алберт с правом примећује да је појам љубави уско повезан са појмом јединства, да је љубав заправо „тежња за сједињењем“. Према његовом мишљењу, „то важи исто тако за полну љубав као и за љубав у духовном смислу“ (Albert 1996: 53). Ослањајући се на мистичка учења различитих духовних традиција, Алберт истиче да ужасу пред смрћу човек „измиче само тиме што доживљава повезаност, штавише, јединство свог ја са бесконачношћу космоса, универзума, целине бића“ (Albert 1996: 67).

љубави, а ако је мрачна, себична и пуна страсти завршиће на одговарајућем месту.

Тадић завршава своју књигу речима: „Вера, нада и љубав људске су *вредности* које надилазе ефемерност свакидашњице. *Оне* су антипод смрти“ (Тадић 2003: 232). Он се при том не осврће на чињеницу да заправо делимично понавља речи апостола Павла из „Химне љубави“. Да је истински, тј. срцем осетио те речи, вероватно би га оне привукле хришћанској поруци. Ако је он то већ пропустио, ми који смо још увек живи имамо могућност да упијемо те речи, које би могле да у нама побуде духовну револуцију, након које бисмо били спремнији за неизбежни и судбоносни сусрет са смрћу.

## VI

Некоме се може учинити да смо заузели исувише критички став према проф. Тадићу, да смо пропустили да укажемо на оно што је истински вредно у његовом животу и теоријској заоставштини. Будући да немамо простора за истицање његовог теоријског доприноса, осврнућемо се укратко на његов животни став. Према нашем мишљењу, то је управо оно највредније када је било ко од нас у питању. Наиме, књиге су, иако израз интелектуалних и стваралачких снага неког човека, ипак у неку руку нешто спољашње, док је нечије животно држање, које се испољава у реаговању на најразличитије животне изазове, заправо испољавање карактера, штавише, бића неке личности. Оно по чему се Тадић истицао, и то не само у односу на своје многобројне савременике који су се додворавали режиму, него и у односу на неке од својих колега из *praxis*-групе које су имале мање храбрости од њега, свакако је непоколебљив став према Јосипу Брозу Титу. За разлику од готово свеопште идеолошке сагласности за то да се Титу додели доживотна функција председника Југославије, Тадић је јавно и више пута иступао са ставом да се та функција временски ограничи, да се провери воља бирача на председничким изборима. Тадић је тиме, баш као и критиком бирократског социјализма, култа личности и залагањем за демократске слободе и људска права, изазивао бес режима. У



време социјалистичког једноумља показао је да се он не задовољава само тиме да коментарише Блохово учење о људском достојанству и потреби исправног хода. Напротив, он је властитим животом сведочио да је могуће у пракси остваривати те вредности. Управо зато проф. Тадић представља пример на који се ваља угледати, поготово у ово наше једноумно време, када се растачу етичке и духовне вредности и негује тзв. транзицијски карактер.

Наравно, критика начина на који је Тадић приступио феномену смрти не тиче се толико њега колико нас. Ваљало би извући поуку да треба бити крајње опрезан када се упуштамо у разматрање оног што довољно не познајемо, јер постоји опасност од тога да се покажемо недорасли теми. Уколико је реч о проблему од егзистенцијалног значаја, морамо му приступити као целовита бића, не само разумом него и срцем и вољом. Једино тако можемо бити на висини задатка.

## ЛИТЕРАТУРА

- Адорно, Теодор В., *Филозофска терминологија*, Свјетлост, Сарајево, 1986.
- Буха, Алекса, „Два (квази)апсолута: размишљања уз нову књигу Љубомира Тадића“, *Лешојис Машице српске*, април, 2004, стр. 517–527.
- Вебер, Макс, *Привреда и друштво*, I–II, Просвета, Београд, 1976.
- Велимировић, владика Николај, *Рехабилитација шела*, Изабрана дела у 10 књига, Књ. III, Глас цркве, Ваљево, 1996.
- Диоген Лаертије, *Животи и мишљења истакнутих филозофа*, БИГЗ, Београд, 1979.
- Елијаде, Мирча, *Историја веровања и религијских идеја*, I–III, Бард фин, Романов, Београд, Бања Лука, 2003.
- Јасперс, Карл, *Филозофија*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци, 1989.
- Либе, Херман, *Религија после просветишелства*, Албатрос плус, Београд, 2012.
- Морен, Едгар, *Човек и смрт*, БИГЗ, Београд, 1981.
- Недељковић, Душан, *Етика*, I део, Научно дело, Београд, 1969.
- Николсон, Рејнолд, *Суфизам: Мислици ислама*, Бабун, Београд, 2011.
- Паскал, Блез, *Мисли*, Култура, Београд, 1965.
- Платон, *Одбрана Сократова. Кријон. Федон*, БИГЗ, Београд, 1982.

- Роде, Ервин, *Psyche: Култѝ душе и вера у бесмрѝносѝ код Грка*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци – Нови Сад, 1991.
- Светѝо ѝисмо Сѝароѝа и Новоѝа завѝѝа, Свети архијерејски синод Српске православне цркве, Београд, 2012.
- Тадић, Љубомир, *Заѝонѝка смрѝи: смрѝи као ѝема релиѝије и филозофије*, Филип Вишњић, Београд, 2003.
- Тадић, Љубомир, *Поредак и слобода: ѝрилози криѝици ѝолиѝичке свесѝи*, Култура, Београд, 1967.
- Тадић, Љубомир, *Традиција и револуција*, СКЗ, Београд, 1972.
- Тадић, Љубомир, *Филозофија ѝрава*, Напријед, Загреб, 1983.
- Тадић, Љубомир, *Наука о ѝолиѝици*, БИГЗ, Београд, 1996.
- Унамуно, Мигел де, *О ѝраѝичном осећању живоѝа*, Дерета, Београд, 1991.
- Финк, Еуген, *Основни феномени људскоѝ ѝосѝојања*, Нолит, Београд, 1984.
- Хајдегер, Мартин, *Шумски ѝуѝеви*, Плато, Београд, 2000.
- Хајдегер, Мартин, *Мишљење и ѝевање*, Нолит, Београд, 1982.
- Хегел, Георг Вилхелм Фридрих, *Наука лоѝике*, I–III, БИГЗ, Београд, 1976.
- Хегел, Георг Вилхелм Фридрих, *Феноменолоѝија духа*, БИГЗ, Београд, 1979.
- Шопенхауер, Артур, *Светѝ као воља и ѝредсѝава*, I–II, Матица српска, Нови Сад, 1986.

\*

- Albert, Karl, *Einführung in die philosophische Mystik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1996.
- Diels, Hermann, *Predokratovci: fragmenti*, I–II, Naprijed, Zagreb, 1983.
- Fromm, Erich, *Anatomija ljudske destruktivnosti*, II, Naprijed, Zagreb, 1975.
- Heidegger, Martin, *Bitaki vrijeme*, Naprijed, Zagreb, 1985.
- Hösle, Vittorio, *Hegels System: Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, I–II, Felix Meiner, Hamburg, 1987.
- Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Rani radovi*, Naprijed, Zagreb, 1985.
- May, Reinhard, *Ex oriente lux: Heideggers Werk unter ostasiatischen Einfluss*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1989.

Zoran Kindić

**TADIC'S CONTEMPLATION  
OF THE PROBLEM OF DEATH**

---

**Summary**

Although the problem of death is certainly secondary in Tadic's philosophical opus, yet, it would be interesting to devote one's attention to his contemplation of this problem, all the more so because it is usually not dealt by an author who belongs to the praxis philosophy. Unlike his mature age, in which he was prone to agree with the leftist viewpoint that revolutionary philosophy places death „in the brackets“, while reactionary philosophy takes death as its emblem, in his older age Tadic became interested in the problem of death. It is quite understandable if we keep in mind the fact that towards the end of one's biological life one unavoidably faces the question whether death represents life's definite end, or whether soul, after all, survives death of the body. We find ourselves slightly disappointed by the expectation that Tadic's theoretical pursuit of the problem of death will bear an existential mark, because he restricted himself to simple school exposition of different religious and philosophical viewpoints, avoiding their evaluation, as well as formulation of his own attitude. The very choice of philosophers whose viewpoints Tadic

interprets is inadequate, because among them there are not any truly religious thinkers. Indeed, he parenthetically mentions Pascal, Kierkegaard and Unamuno, but he does not venture to give attention to their understanding of death. Despite his effort concerning compiling an extensive material and careful exposition of different viewpoints, Tadic neither showed any originality nor came closer to the truth. The reason behind his avoidance to existentially face the problem of death should probably be sought in Tadic's fear that it might lead to a radical re-assessment of his theoretical position, which is something he was not prepared to do. His thesis that death is connected with hopelessness, and freedom with hope, would be valid if life were truly limited only to a biological dimension, if it did not continue in the afterlife realms. Pursuing an erroneous belief that religion is exclusively based on fear, Tadic advocates love, but reducing it to a dimension of *eros* (enabling victory over death on the level of human kind). Had he not overlooked love as *agape*, he could have anticipated the possibility of personal victory over death, as well. Insufficiency of his confrontation with the problem of death can be instructive for all of us, while we still have time to approach it in an existential way.

**Keywords:** death, soul, love, body, freedom, religion, life.

Фото прилози



Триво Инђић, Светозар Стојановић, Драгољуб Мићуновић, Љубомир Тадић, Михаило Марковић, Загорка Голубовић, Небојша Попов, Миладин Животић (извор: *Contra fatum* : [slučaj grupe profesora Filozofskog fakulteta u Beogradu : 1968-1988] / Nebojša Popov. - Beograd : Mladost, 1989. str. 391)



Горан Башић и Љубомир Тадић (из приватне архиве)



Смријечно - пред родном кућом Љубомира Тадића. С лева на десно: Јован Делић, Симо Елаковић, Љубомир Тадић, Светозар Стојановић и Мишо Кулић (извор: Искуства: часопис за уметност и хуманистичке студије, бр. 9-10, 2001, стр. 34)



Доброслав Смиљанић, Драгољуб Мићуновић, Јадранка Булатовић, Љубомир Тадић (из приватне архиве)



Светозар Стојановић, Добрица Ћосић и Љубомир Тадић пред Пивским манастиром  
(извор: Искуства: часопис за уметност и хуманистичке студије, бр. 9-10, 2001, стр. 26)



Тренуци одмора: Љубомир Тадић, Доброслав Смиљанић, Божидар Јакшић, Драгољуб Мићуновић, Триво Инђић, Стеван Мајсторовић и Небојша Попов (извор: *Contra fatum* : [slučaj grupe profesora Filozofskog fakulteta u Beogradu : 1968-1988] / Nebojša Popov. - Beograd : Mladost, 1989. str. 33)



Отварање научног скупа „Филозофија кризе и отпора – мисао и дело Љубомира Тадића“, Институт друштвених наука, Београд, 2017.



Чланови породице Љубомира Тадића са председником САНУ Владимиром Костићем и учесницима научног скупа "Филозофија кризе и отпора", Институт друштвених наука, Београд, 2017.



CIP - Каталогизација у публикацији -  
Народна библиотека Србије, Београд

4 Тадић Љ.(082)  
14:929 Тадић Љ.(082)  
340.12(082)  
141.7(082)

ФИЛОЗОФИЈА кризе и отпора : мисао и дело Љубомира Тадића  
/ [уредници Маринко Лолић, Слободан Антонић, Јово Бакић]. - Београд  
: Институт друштвених наука : САНУ ; Универзитет, Филозофски факултет,  
Одељење за социологију : Српско социолошко друштво, 2019 (Београд :  
РИЦ графичког инжењерства Технолошко-металуршког факултета). -  
394 стр., [4] стр. : фотогр. ; 22 см. - (Едиција Зборници /  
[Институт друштвених наука, Београд])

Радови на ћир. и лат. - Тираж 150. - "Zbornik Filozofija krize i otpora:  
Misao i delo Ljubomira Tadića sadrži izlaganja s istoimenog naučnog skupa,  
koji je održan 2. i 3. juna 2017. godine u Institutu društvenih nauka u Beogradu ..."  
-> Umesto uvoda. - Стр. 7-10: Umesto uvoda / Marinko Lolić. -  
Напомене и библиографске референце уз радове. - Библиографија  
уз сваки рад. - Summaries.

ISBN 978-86-7093-219-7 (ИДН)

а) Тадић, Љубомир (1925-2013) -- Зборници б) Филозофија политике -- Зборници  
в) Филозофија права -- Зборници

COBISS.SR-ID 280219148

---

**Лектура и коректура:** др Марина Спасојевић | **Графичко обликовање:**  
Милорад Митић | **Тираж:** 150 примерака | **Штампа:** РИЦ графичког  
инжењерства Технолошко-металуршког факултета, Београд

---



„Када прилазимо делу Љубомира Тадића морамо да укључимо и један херменеутички напор да разумемо контекст времена и околности у којима је настајало. То не из разлога да би се тражило разумевање што је нешто рекао благо и опрезно с обзиром на околности, већ обрнуто, да видите да је писао, чинио и говорио и оно што други нису смели, с обзиром на околности. Мало је било људи који су попут Љубомира Тадића померали границе слободе у Југославији и Србији. Он је говорио највише о слободи, достојанству, солидарности, природном праву, репресији, револуцији, утопији, демократији, критици, јавности, еманципацији, политици, реторици. Ко је више критиковао ауторитет, традицију, владајући поредак, цензуру, деспотију, демагогију, тиранију, идолатрију, бахато незнање и кукавичлук? Ко је више од њега 'јавно употребљавао ум' у нашем времену и на нашем тлу?“

Драгољуб Мићуновић

„Схватајући науку о политици као теорију ослобођења, а не као метафизику поробљавања, а саму политику као 'један облик делатног живота' коме је стран агсанит као знање о подвлашћивању, поричући апологетику оправдања постојећег и њој урођени фатализам, Тадић ће увек тај *vita activa* прихватати као делање усмерено на промену, као настојање (тенденцију) да се изазове ново стање друштва. Време и лично животное искуство учинили су да Тадић спозна пуни замах политике као инструмента увећања ефикасности постварених организација и институција, тријумфа бирократских апарата који отуђују човека, грађанина од политике као делатног живота, и претварају га у серијализовану, деперсонализовану и деполитизовану, апатичну масу. Тадићево време је тако обновило и на још интензивнији ступањ гушења слободе и хуманитета издигло добро знане системе плебисцитарног цезаризма, диктатура и тоталитаризма.“

Триво Инђић