

Стефан Анђелковић\*

Институт за српску културу Приштина – Лепосавић

---

## ЛИБЕРАЛИЗАМ И КРИЗА ДЕМОКРАТИЈЕ У САВРЕМЕНОМ ЕВРОПСКОМ КОНТЕКСТУ

---

### Сажетак

---

*Преиспитивање улоге и карактера демократије у савременом друштву, започето још половином прошлог века, иницирано је промењеним односима између либерализма и демократије, слободе приватне иницијативе и начела успостављања релативног друштвеног консензуса: у либерланом друштву подразумева се неједнакост експерата и обичних неинформисаних и необразованих гласача, па се самим тим успоставља разлика на мање или више рационалне субјекте одлучивања, а упоредо са међусобним удаљавањем либералних и демократских начела, повећава се раскорак између индивидуалних преференција и општег добра. Циљ овог рада је да применом компаративног метода укаже на аргументе супротстављених ставова у овој области – либералне теорије започете радовима Фридриха фон Хајека, а настављене у делу Милтона Фридмана и Чикашке школе економије, и њима супротстављених коцепата такозване делиберативне демократије, и пружи објашњење каузалних основа за формулисање поменутих супротстављених становишта, као и предвиђање последица примене либералног или делиберативног модела, на основу социолошких, политиколошких и економских анализа. Уверење*

---

\* Имејл адреса: [stefan.andjelkovic0123@gmail.com](mailto:stefan.andjelkovic0123@gmail.com)

*да делиберативни модел демократије представља перспективу за излазак из такозване „кризе демократије”, односно да стављање широке платформе демократског одлучивања у други план, испод економске ефикасности, дугорочно производи неповољне политичке последице, основна је хипотеза овог рада. Хибридни режими, нарочито у Источној Европи, као покушаји очувања националног суверенитета, заштита интереса домаће, некомпрадорске буржоазије, успостављања ограничења за слободан проток људи, капитала и услуга, и јачање екстремне деснице – предатвљају само највидљивије реакције на покушаје десуверенизације и разградње националних институција регулације. Тако је демократија двоструко угрожена – са једне стране преференцијама власника крупног капитала, а са друге – успостављањем десничарских влада, које у отпору либералним процесима неретко посежу и за ограничавањима демократских права.*

**Кључне речи:** демократија, либерализам, слобода, једнакост, национализам, суверенизам, дерегулација.

---

## УВОД

Појам „демократија” прате многе конвенцијске разлике; аутори одређују појам „демократског”, у афирмативном или негативном смислу, базирајући се на непосредним политичким искуствима, или политичким интенцијама (видети: Kaningam 2003, 18). У свом нововековном руху, међутим, демократија претпоставља – *једнакост*. Најопштије речено, то подразумева уверење да су сви чланови заједнице квалификовани да њоме равноправно управљају (Dal 1999, 91). Разуме се, уделовљење „принципа једнакости” подразумева различите политичке институције – од уставних гаранција права појединаца, преко идеала да сваки грађанин учествује у политичком животу, да одлуке доносе сви чланови друштва који су рационални и добро информисани, до уверења да демократија подразумева заједницу у којој се, после исцрпне расправе, одлуке доносе консензусом (Kaningam 2003, 19).

Успостављање демократских институција подразумева, према томе, *слободу* за учешће у политичком животу. Само слободан човек може да аутономно доноси одлуке, и да на тај начин у правом смислу те речи буде једнак и равноправан. Другим речима, људи не могу бити слободни, а да истовремено не буду и једнаки, *in vice versa*. Или, нешто прецизније, узајамност слободе и једнакости могућа је само ако људи који о њима говоре нису никакви спољашњи посматрачи, него *актери*, – који када делују слободно бивају једнаки, и обрнуто, а да притом имају *рефлексију*, да о томе сами *слободно* говоре.

## СЛОБОДА И РАЦИОНАЛНОСТ

Релација либерализам – демократија може се посматрати из релације слобода – једнакост, која се успоставља код првих либералних мислилаца.

Код нововековних филозофа јасно је наглашена узајамност слободе и једнакости. За Џона Лока (*John Lock*) слобода подразумева превасходно слободно располагање својином. Примарно, својина је према Локу – властити живот, на који свако има *подједнако право*. На бази својине схваћене у овом смислу, сваки човек, властитиом предузимљивошћу, обезбеђује својину над материјалним добрима (видети: Ступар 2010, 246). Тако слобода представља темељ за неограничену акумулацију. Природно право човека на својину – гарантује његову једнакост са другим људима. Друштвени уговор полази од *слободе*, која је за све *једнака*. Будући да је власништво основни атрибут људског постојања, јер оно претпоставља не само поседовање добара, као резултата индивидуалних активности, него и природно право на живот – прихватање друштвеног уговора је за Лока индивидуални чин (Lok 2002).

Другим речима, ако људи располажу својим животом као својином, односно ако слободно располажу својим рукама, онда је и плод њиховог деловања, оно што чине уз помоћ својих ресурса, њима припадно. Тако право својине гарантује слободу располагања, и *једнакост* са другим људима у том праву (видети: Zaharijević 2013, 40).

Право на својину показује да је сваки одрастао човек *рационалан*, у смислу да је способан да располаже собом, и оним што стекне, и да у томе не сме бити ограничен. Право и слобода стављени су у исту равн (Zaharijević 2013, 59). Из природног права на својину,

односно слободу, исходи да сви људи могу да учествују у доношењу политичких одлука. И код Хобса (*Tomas Hobbes*), који важи за критичара демократије, њена је основна предност у томе што људи могу да јавно изнесу своје мишљење и учествују у делиберацији (Mladenović 2012, 119).

Према томе, либерализам је у своме темељу поистовећен са заштитом индивидуалних слобода, а демократија са једнакошћу, у смислу једнаких права на својину и одрицања сваког права другог човека да ту *природну* својину узурпира (Sartori 2021, 12).

Природна рационалност сваког човека, из које исходи и његова способност да учествује у доношењу одлука, уобличена је у опште право гласа, које подразумева слободне и поштене изборе, а из тога исходи право кандидовања, слобода изражавања, алтернативне информације и аутономију удруживања (Dal 1999, 309). Тековина ове природне рационалности је изалзак човека из *природног стања*. Међутим, та рационалност заправо није довољна, ако не постоји страх од суверена, који као судија бескомпромисно кажњава уколико поданици не извршавају ове обавезе. Жеља за слободом, која је код Хобса изједначена са слеђењем индивидуалних преференција, појавом суверена подређена је некој врсти *диктаторске преференције*. Индивидуалне склоности у сенци су дилеме – преживети или нестати; у том смислу, поданици прихватају диктаторство, односно преференцију преживљавања, повинујући се суверену (видети: Stupar 2010, 312).

Да би се прихватио излазак из природног стања, међутим, неопходно је рационално увиђање предности и опасности које природно стање подразумева. Хобс говори о тежњи ка миру, као општем правилу разума (Hobs 1961, 112). Та тежња ка миру је *Lex Naturalis*, али је посредована разумом, и на крају доводи до одлуке да човек напусти неограничену слободу природног стања, зарад мира и сигурности (113). Тај излазак подразумева двоструки реципроцитет: најпре спремност сваког појединца да испољава слободу према другим људима, онолико колико њихове слободе против себе може да призна, односно да то прихвате сви људи, јер иначе нема разлога излазити из стања рата. У том је смислу и код Хобса слобода доведена у везу са једнакошћу: и слобода и ограничења слободе морају бити својствени *сваком*, иначе *сви* остају у стању рата.

Развој либералног друштва, који је пратио и развој демократских институција, довео је до извесног разилажења међусобноне

зависности слободе и једнакости, на коју смо указали код Лока и Хобса. Додуше, и код Лока се ова разлика може назрети. Природно право на живот као примарно власништво и слобода стицања друге својине, која су сада у форми грађанских права, морају бити гарантоване у друштвеном стању. Никаквим институцијама, ма како демократски оне биле изабране, не може се ставити на располагање више од онога што сваки појединац већ има у природном стању. А то значи да ни једна влада не сме да без сагласности узурпира право власништва било ког члана друштва (Habermas 1980, 101). Чак и када је реч о демократски подржаним одлукама власти, оне се морају сматрати ништавним пред оним што је, према природном закону, власништво свакога човека (Sartori 2011, 17). Према Локу, људи у ствари не могу деловати супротно од природног закона, јер се они у друштво и удружују ради његове доследне примене. Међутим, принципијелно посматрано, право на власништво, у најширем смислу, старије је од права на демократско одлучивање, од права која се делегирају законодавној власти.

## СЛОБОДА И СОЦИЈАЛНА НЕЈЕДНАКОСТ

У делу *Теорија правде* Џон Ролс (*John Rawls*) каже да је *правда* најзначајнија врлина друштвених институција. Друштва могу да имају разноврсне циљеве, али начини на које се до ових циљева допева морају да буду у складу са начелима правде. Све друге тековине друштва, ма како биле прогресивне, на крају ипак морају да се суоче са идејом правде.

Правда се према Ролсу мора претпоставити, независно од класног положаја или друштвеног статуса, интелигенције или познавања њених начела. У том смислу, правда гарантује да су сви у *једнаком положају*, односно да нико није у стању да сачини принципе који погодују његовим специфичним преференцијама: идеја правде подразумева истоветни првобитни положај, *status quo*, на коме се утемељује друштвени уговор: „у почетној ситуацији која је непристрасна, постоји сагласност о принципима правде” (Rols 1998, 29).

Претпостављена једнакост примарног стања, то што је правда иза вела зања, као универзална претпоставка, треба разумети као право на *индивидуалност*. У том смислу, Ролс истиче – да свака особа треба да има једнако право на основне слободе, али тако да

то не угрожава слободу других, па у то спадају слобода савести, мишљења, али и право на личну својину која подразумева и слободу од самовољног хапшења, итд. (Rols 1998, 71).

Други принцип правде који наводи Ролс између осталог подразумева концепцију да од расподеле прихода и богатстава сви морају да имају корист, *иако она не мора бити једнака*. Другим речима, сви су уживаоци прихода и богатстава, али то не сме да задира у право сваког човека да ужива у плодовима своје предузимљивости. Те слободе, према томе, истиче Ролс, не смеју бити узурпирани, нити надокнађене „већим друштвеним и економским добитима” (Rols 1998, 71).

Изложено разумевање принципа правде отвара многа питања. На пример, да ли је право на располагање својином угрожено плаћањем такозваних прогресивних пореза, којима се из дохотка предузимљивијих и богатијих чланова друштва помажу сиромашни (мање предузимљиви)? Не ради ли се у том случају о узурпацији природног власништва, односно о стављању појединих чланова друштва у неједнак положај, наметањем дажбина које су веће него за друге чланове друштва?

Правда треба да гарантује слободу индивидуаланости. У том смислу, правда подразумева „сигурност”, у оном смислу који је имао у виду још Хобс: „излазак из *bellum omnium contra omnes* претпоставља ограничење природне слободе, зарад сигурности; страх који нагони људе да иступе из природног стања претвара се у жељу за стварима које живот чине удобним” (Hobs 1961, 139). Страх је у том смислу прва афирмација живота, који нема други циљ осим самог тог кретања, а уговор који то треба да обезбеди, гарантује, дакле, сигурност, која у стању рата не постоји.

## Слобода као граничник демократије

Сигурност у друштвеној заједници треба да осигура живот, али и да гарантује право над власништвом које се утемељује у животу као примарном власништву. Фридрих Хајек (*Friedrich Hayek*) у том смислу говори о две врсте сигурности. Према Хајеку, постоји „ограничена сигурност“ – која се може постићи за све чланове заједнице, која представља „легитимни предмет жеље”. За разлику од ове сигурности, која се може постићи *апсолутна сигурност* је према Хајеку недостижна у „слободном друштву”. У

оваквим друштвима треба обезбедити неопходне услове за здрав живот сваког појединца, попут помоћи после елементарних непогода, или после несрећа, када појединци нису у стању да се сами заштите. Међутим, сигурност која подразумева „планирање на дуге стазе”, или ускраћивање индивидуалних права, у слободном друштву није могуће обезбедити, а да то не представља огрешење о правичност (принцип једнакости) (Хајек 2012, 115).

Дистрибуција дохотка која допушта друштвену арбитрарност, за Хајека, је не само неправична, него и неморална (Хајек 2012, 100). У том смислу, према Хајеку, социјална правда је илузија, јер обавезно укључује друштвене механизме који инструментима присиле социјалну правду обезбеђују присвајајући део дохотка и мућнијих чланова друштва (116).

Овакви захвати у ствари ремеће само тржиште, чији се токови не могу дугорочно предвидети. На пример, социјалне мере, заштита радника од губитка посла, превиђају да се на тржишту догађају промене, које могу да створе тешкоће у пласману производа неке фабрике, и приморају њеног власника да отпусти раднике. На друштвеном плану, ова слобода предузетничког одлучивања, штавише, обећава добре последице за све чланове друштва, јер ће у условима слободног и неспутаног тржишта бити могућ не само опоравак економије и отварање нових радних места, него и већи степен опсег друштвеног благостања (Lakićević 2003, 197).

Дакле, као што тржиште мора да остане слободно, тако се слобода мора гарантовати и за оне који купују, продају или остварују профит, а та слобода између осталог претпоставља и *сигурност* њихове својине, која гарантује трајање самог процеса учешћа на тржишту (које се може разумети као надградња Хобсовог појма –живота).

Када је реч о привредним процесима, све треба оставити невидљивој руци тржишта, које мора да остане аутономно, јер је само на тај начин гарантована слобода учесника у његовим процесима. Свако уплитање у тржишне послове подразумева хетерономију, и ограничавање слободе располагања власништвом (Хајек 2012, 89).

Слобода тако подразумева слободно функционисање тржишта, односно на индивидуалном плану, слободу предузетништва, располагања својином, које укључује и инвестирање зарада, доходака, у нови ланац продукције. Слобода тржишта у том је смислу значајнија од демократије.

Према Хајеку, демократија подразумева систем одлучивања у подручју јавног, али је ово подручје омеђено либералним начелима. Закони треба да гарантују слободу, и зато држава треба да буде утемељена не на демократији, него на либералним начелима. У том смислу, Хајек се не слаже са традиционалним разумевањем друштвеног уговора. Слобода и демократија не настају истовремено, односно до слободе се не може доћи демократским путем (Хајек 1972, 96).

Ово ограничење подручја демократије допушта арбитражу о томе где треба дозволити демократско одлучивање. То значи да се демократским начелима не могу ограничавати права индивидуа никаквим интересима заједнице (Хајек 2012, 83). Уколико треба ограничити опсег демократског одлучивања, онда из тога производи да се већини не сме дозволити да одлучује о оним стварима која подразумевају одређен облик знања: И тако се код Хајека понавља сумња коју проналазимо још код Мила – да опште право гласа ипак подразумева ограничења, и да они који нису рационални, или довољно образовани, не треба да доносе одлуке ако оне захтевају овакву врсту упућености.

Демократским путем, према томе, треба изабрати представнике власти, односно образовати Владу и друге институције система, али у процесу демократског одлучивања, сматра Хајек, нипошто не треба одредити шта је то што треба да буде у делокругу јавне власти (Хајек 1972, 373). Они који треба да одлучују о опсегу демократије – то су економски експерти, који рационално промишљају тржишне принципе, и у складу са тим одређују опсег демократског одлучивања. Многи појединци у демократском процесу настојаће да успоставе такав систем власти који ће располагати дохотком и контролисати тржиште. И управо из тог разлога, овакви се упливи не смеју оставити на милост и немилост демократских институција. Дакле, изван демократије је оно што треба да уђе у домен њене регулативе (Хајек 1972, 98).

Другим речима, либерализам (доктрина о неспутавању појединца и индивидуалне иницијативе јавним интересима) треба да установи шта закон треба да садржи. Закони друштвеног функционисања, а Хајек овде превасходно мисли на економске принципе слободног тржишта, треба да буде установљен мимо било какве демократске процедуре. Другим речима, за Хајека не важи да је сваки закон добар, уколико је донет већинском одлуком. У либералном друштву закон мора да буде изнад сваке већине.



У једној фусноти *Поретка слободе*, Хајек противречи теоријама о изворној саприпадности слободе и демократије; слобода, коју Хајек разуме као либерализам, може бити само слобода индивидуалности, дакле производ индивидуалних преференција. Однос слободе и демократије у том је смислу, у ствари, релација индивидуализма и колективизма:

„Либерализам и демократија су две ствари, које су настале без ичега заједничког међу собом, а завршавају се, што се тиче усмерености, значењима која су узајамно супротстављена. Демократија и либерализам су два одговора на два потпуно различита питања. Демократија одговара на питање: „Ко треба да врши јавну власт?“ Одговор на ово питање је: „Власт јавне власти припада уједињеним грађанима”. А ово питање се не дотиче тога шта би требало да буде у делокругу јавне власти. Оно се бави питањем, коме та власт припада. Либерализам са друге стране одговара на друго питање: „Без обзира ко врши јавну власт, које треба да буду границе?“ одговор који даје: „Било да јавну власт врши неки садржац или народ, не сме бити апсолутна. Појединац има права која су изнад сваког уплитања државе и надмашују га” (Хајек 1972, 373).

Уколико закони, као производ вишевековног искуства, треба да буду изнад демократске процедуре, то онда значи да неки поредак може да буде слободан у оном смислу речи који Хајек има у виду, чак и уколико је диктаторски. Могуће да се диктатор одлучи за законе којима се омогућује несметана слобода приватне иницијативе, а да потпуно онемогући демократске процесе, који припадају другој категорији (одговарају на друга питања). Надаље, уколико питања о слободи индивидуалних преференција не треба да буду у домену демократског одлучивања, поставља се питање на који начин ће се одредити неопходна правила понашања у подручју тржишта? Неомеђена слобода, која није подложна демократским инстицијама, личи на оно природно стање, односно Хобсово стање рата. Ако се индивидуална хтења разграничавају независно од демократских процедура, а то пре или касније подразумева инструменте силе, онда је у подручју демократије само избор извршилаца, али нипошто одлука о томе шта представља опасност за сам друштвени поредак.

Одговори на питања из једног делокруга, не задиру у питања из другог, а ова одвојеност подручја слободе и демократије, испоставља

се као разлика између оних који, на основу искуства, постављају законе, и оних који треба да их спроводе. У том смислу, слобода истовремено и подразумева и не подразумева једнакост. Слобода је упућена на једнакост, у томе што свака индивидуа треба да буде једнака у својим правима учествовања на тржишту: свако треба да самостално доноси одлуку о свом радном ангажовању, школовању, улагању, трошењу. На другој страни, овај поредак слободе подразумева неједнакост, јер је успостављање закона, мимо демократских процедура, односно ова „владавина економије над политиком”, политички посматрано, однос неједнакости: експерата са једне и оних који нису довољно рационални или образовани да би имали суд о аутономији тржишта.

Код Хајека на овом плану долази и до развргавања спреге између слободе и рационалности; слобода човека да располаже својим животом, не прати рационалност, у погледу сагледавања онога што је најбоље за друштвену заједницу. Може се рећи да ту влада раскол између индивидуалних преференција са једне, и онога што представља друштвену добробит. У том смислу, друштвена добробит има примат над индивидуалним преференцијама. Овакав резултат, међутим, Хајека приближава тоталитаризму, односно – диктаторским преференцијама.

Са друге стране, из угла самих слободних индивидуа, у чијем је поретку преференција највећа могућа корист, друштвени контекст, у настојању да успостави контролу тржишта и социјалну правду, представља опасан баласт за развој економије. Другим речима, либерални закони су темељ успешне заједнице, али само уколико су производ експертиза; насупротив томе, јавни интерес оптерећује приватну иницијативу. У првом случају, индивидуалне преференције грађана морају да буду спутане, односно подређене Закону, а у другом – индивидуалне преференције не смеју да буду угрожене јавним интересом.

Овај двоструки поглед на однос слободе и једнакости, потенцира Милтон Фридман (*Milton Friedman*):

„Срж филозофије либерализма јест вјера у достојанство појединца, у његову слободу да до максимума искористи своје способности и могућности, према властитом избору али под једним увјетом да тиме не нарушава слободу других да то исто чине. Ово подразумијева вјеру у једнакост људи у једном смислу, и у њихову неједнакост у другом. Сваки

човјек има једнако право на слободу. То је важно и темељно право управо зато што су људи различити, и зато што ће људска бића своју слободу користити на различите начине, како би у том процесу придоносили опћој култури људске заједнице у којој живе. Либерал ће, стога, оштро лучити између једнакости права и једнакости могућности с једне стране, и материјалне једнакости или једнакости исхода с друге стране. Он ће поздравити чињеницу да слободно друштво више од иједног другог тежи већој материјалној једнакости. Али то ће он сматрати тек пожељним нуспродуктом слободног друштва, а не и његовим главним оправдањем. Он ће поздравити мјере којима се промичу слобода и једнакост, као што су мјере којима се уклања моћ монопола и унапређује ђеловање тржишта. Он ће приватну добротворност, усмјерену према помагању мање сретних, сматрати примјером праве употребе слободе. Он ће можда одобрити државну акцију усмјерену према ублажавању сиромаштва као ђелотворнији начин којим највећи дио људске заједнице постиже заједнички циљ. Он ће то урадити, међутим, са жаљењем, с обзиром на чињеницу да је добровољну акцију замијенила присилна. До овога ступња ићи ће и егалитарист. Али он хоће ићи и даље. Он ће бранити право да се једнима узима како би се дало другима, али не као ђелотворније средство, којим “неки” могу постићи жељени циљ, него у име “правде”. У овој точки једнакост улази у оштар сукоб са слободом; мора се бирати. Не може се бити и егалитарист у овоме смислу и либерал” (Freidman 2012, 183).

*Пожељна* једнакост је према Фридману – у универзалној слободи сваког појединца да до максимума реализује своје могућности. Међутим, када је реч о материјалној расподели, у једнакости у богатству – то не представља примарни избор либерала, веч само нус-последницу. Једнакост у име правде, а то значи демократски остварена праведност, са друге стране, није пожељна.

## **Теорија немогућности и парадокс либерала**

Ова двострука релација слободе и једнакости може се посматрати и кроз призму теорије рационалног одлучивања. Ероувоа теорема (*Arrow's Theorem*) која показује немогућност агрегације јавног добра из индивидуалних преференција, у том смислу показује

из ког разлога, како тврде и Хајек и Фридман, слобода индивидуа неминовно судара са демократским установљеним јавним добром.

Наиме, преференције неке групе морају да се посматрају као агрегат појединачних интереса њених чланова. Међутим, те индивидуалне преференције су често међусобно супростављене. Рационални друштвени избор подразумевао би да од неког броја  $n$  друштвених преференција дефинишемо референцу  $R$ , која истовремено одражава индивидуалне преференције, али представља и интерес саме заједнице. У такозваној „функцији друштвеног благостања”, према томе,  $P$  треба да буде резултат низа индивидуалних релација преференција  $R1, R2...Rn$ . Према Ероувом доказу, међутим, то није могуће, јер не могу бити задовољени четвороструки услови, Унионост, односно неограничен домен – по коме се процес груписања друштвене преференције може извршити над сваким могућим скупом индивидуалних преференција, *Парето принцип*, да друштвена преференција мора да прати индивидуалну преференцију (односно да јој не сме бити супротстављена, јер у супротном изостаје Парето оптималност), независност од ирелевантних алтернатива (ако је  $x$  извор чланова заједнице, а не  $y$  или  $z$ , една је релација индивидуа према овим алтернативама неважна) – односно услов недиктаторства.

Други проблем, односно сама ограничења индивидуалних преференција у једном либералном систему, пружио је математичар Амартја Сен (Sen 1977, 313–334). Према његовом *парадоксу либерала* није могућа Парето оптималност, која би задовољила све преференције чланова неке заједнице. Притом, Сен полази од такозване *аксиоме либерализма*:

$$(\forall x, y \in Y)(\forall i \in V)(xP_i y \leftrightarrow xP^i y) \rightarrow (\forall x, y \in Y)(xP y \leftrightarrow xP^i y)$$

$P$  и  $P_i$  су друштвена и индивидуална ациклична преференција,  $x$  и  $y$  су алтернативе, а аксиом поставља да свако  $x$  и  $y$  као чланови скупа избора, подразумевају да сваки члан неке друштвене заједнице  $V$  може да оствари неку индивидуалну преференцију, која ће постати друштвена преференција, што подразумева захтев за слободом деловања. Овако уопштено, то значи да свако у друштву има слободну могућност деловања, која може постати циљ заједнице. Из тога, међутим, исходи последица да ће, према овом аксиому, барем две индивидуе имати супротне преференције. А супротне преференције се не могу довести до Парето оптималности. Исто тако, постоје и оне преференције које се противе самом либералном аксиому, а немогућност успостављања

оптималности подразумева да овакве алтернативе не могу бити дозвољене, што се супроставља Ероувом услову унионности.

Овај математички екскурс у теорији рационалног одлучивања показује исто оно што запажају Фридман и Хајек: (1) да друштвено добро спутава индивидуалну слободу, због чега треба дати предност индивидуалним преференцијама, и (2) да друштвена преференција која допушта индивидуалне преференције не сме бити безгранична, јер дозвољава израстање оних друштвених добара који сеprotиве самој слободи индивидуалног избора (принципу унионности).

Превладавање овог парадокса Фридман види у некој врсти *силе* која треба да гарантује слободу индивидуалних избора:

„Постоје само два начина да се координирају економске активности милиона људи... усмеравање из центра које укључује коришћење принуде – техника војске и савремене тоталитарне државе, (или) добровољна сарадња појединаца – техника тржишта” (Kaningam 2003, 89).

Наводећи ово место из Фридмана, Канингам додаје да се према америчком економисти ова два начина међусобно не искључују, односно да се овде не ради само о тези да је контрола економије или планска или тржишна.<sup>11</sup> Када се има у виду поменути раскорак слободе и демократије, односно могућност да се слобода у демократском поретку преметне у смислу ограничавања слобода индивидуалних избора. Уосталом, а то Канингам не пропушта да помене, Фридманова уплетеност у мере војне хунте у Чилеу, то недвосмислено потврђује.

<sup>11</sup> Занимљиво је подсетити како је текла и како се окончала Фридманова Чилеанска авантура: најпре, група економиста, школованих управо у Чикашкој школи економије, учествовала је у припреми пуча. После убиства председника Аљендеа, и успостављања војне хунте, којом је командовао генерал Пиноче, приступљено је радикалној приватизацији државних ресурса, и такозваној шок економији, односно брзом успостављању слободног тржишта, што је изазвало велике социјалне потресе. Ове тешкоће Фридман је правдао „пролазним тешкоћама”, које треба да доведу до ревитализације економије и друштвеног благостања, у условима слободног тржишта. Па ипак, до тога упорно није долазило: на једној страни расло је сиромаштво, а на другој профит великих компанија, које су убрзо после успостављања хунте запоселе Чиле. Због малих плата, радници нису имали велику куповну моћ, што је довело до још већег сиромаштва. Потпуни економски крах Чиле је избегао захваљујући томе што Пиноче, упркос Фридмановим саветима, ипак није у потпуности распродао рудне ресурсе. На отпор становништва (који је подржавао и део свештенства Католичке цркве) одговорено је стварањем „одреда смрти”, паравојних формација које су се обрачунавале са противницима либералних реформи. Искуство Чилеа, односно брз профит који су оствариле компаније у овој земљи, у условима војне диктатуре, сматра се важним импулсом за такозвани неолиберализам, реформе Маргарет Тачер и „реганомију”.

## ДЕМОКРАТИЈА И ХИБРИДНИ РЕЖИМИ

Стварање националне државе, са једне, и успостављање демократских институција, са друге стране, представљају део јединственог процеса, које у крајњој линији потребован капиталистичким начином производње. Слобода предузетничке иницијативе, у том смислу, подразумева демократске институције, које треба да гарантују да свако може да буде онолико предузетан колико су његови капацитети.

Са друге стране, држава треба да гарантује – најпре слободу предузетништва, односно грађанске слободе, тако и демократску једнакост, из које се изводи идеја социјалне правде. Ова саприпадност демократије и либерализма, видели смо, доспева у кризу, која се математички испоставља као неспојивост слободе приватне иницијативе и општег добра. У ствари, гледано хајековски и фридмановски, опште добро зависи од неспутаности приватне иницијативе, иако она, сама по себи, нема универзални карактер, односно њена је сврха да задовољи интересе иницијатора.

Неолиберали врло јасно раздвајају људска и социјално-економска права. Нема супстанцијалног добра – јавни интерес је једино да се слободно развијају приватни интереси. Историјски узроци продора неолиберализма су тешкоће у репродукцији и акумулацији капитала, настале развојем државе благостања, односно демократским захтевима у социјалној области. Због тога, неолиберали инсистирају на рестрикцији ових захтева. Неки међу њима отворено користе формулу „слободно тржиште плус демократија”, са јасном интенцијом да на тржишту демократски процес не може да буде релевантан.

Криза демократије, у том смислу, прати криза националне државе. Слободна иницијатива излази из опсега националног контекста, самим тим што капитал постаје интернационалан.

Десуверенизација је најоштрија и најбржа у земљама које су после пада социјалистичких режима прошле кроз период транзиције. Упоредо са својинском трансформацијом одвијала се убрзана либерализација економије, системска трансформација ка такозваном слободном тржишту. Реч је о „шок-терапији”, односно наглом гашењу регулаторних функција државе. Овај процес подстакнут је директним условљавањем Међународног монетарог фонда, који заговара

непопуларне кораке, натурајући такозвану профитну оријентацију, према неолибералном моделу.

Тако долази до раскида између економског и друштвеног и до затварања у скучени, кратковиди економизам (ММФ визије света); то доводи до кризе поверења у „јавно добро” и социјалну правду уништавајући појам колективне одговорности (у несрећи на раду, у болести, у беди), те се окривљује појединац као једино одговоран за своју несрећу. По мишљењу Боурдијеа то је економска теорија која се заснива на чисто „економској логици” која почива на конкуренцији и доноси ефикасност, насупротив „друштвеној логици” која је подређена правилима праведности (Golubović 2004, 12). Подстицањем приватних интереса и повлачењем државе из извесних сектора друштвеног живота, који су били њена дужност, таква теорија не процењује колико кошта једна политика са становишта „социјалне цене”, јер се укидају „колективни репери” и солидарност када се врши генерална приватизација јавних служби (односно, индивидуализује се све, производња као и правда).

Осим социјалних бенефиција, међутим, десуверенизација подразумева и разградњу националних митова, чији је циљ био управо да помогну у конструисању националног јединства. Националне државе, играђене Вестфалским миром, имале су фукцију контроле тржишта у границама неке земље. Ове баријере међутим сметају слободном протоку капитала. И зато је снага суверених националних држава све мања. Овај економски увид, који истичу поједини савремени социолози (видети: Senet 2007, 23), међутим, не сеже до Лиотаровог разумевања ове кризе, која је, према њему, заправо подстакнута кризом самог идентитета нације, која обухвата народ у одређене институционалне организације (од језика до правног поретка). Интереси капитала више не потребују ове идентитете, а у економском свету такође је уочљива и криза компанија, будући да се велики конгломерати сад разбијају на мале целине, које брзо и лако мењају не само производни асортиман, него и физичку локацију фабричких постројења.

Идеја националне државе је такође једна мета-нарација, односно сама нација је једна велика прича, јер је реч о конструкцији. На основу чега се људи национално одређују? На основу конструкција о некаквом културном јединству или заједничкој прошлости, а то су, према Франсоа Лиотару (*Francois Lyotard*) мета-нарације (нацију треба разликовати од народа: народ је група која има заједнички

језик или дијалект, и на основу тога особене обичаје, а нација је сједињавање људи који живе на неком подручју на основу једне конструкције, идеје о заједничком припадању). Према Лиотару, није ова криза мета-нарација самостално изазвала кризу државе, него је условљена и развојем светског тржишта (Lyotard 2005, 9).

Такозвани хибридни режими представљају најдиректнији одговор на ово „постмодерно стање”. Одбрана такозваних „националних интереса” у том је смислу одбрана *некопрадорске буржоазије*. Да би се то остварило, неопходно је јачати инструменте државе, интервенције када је рећ о заштити интереса домаћих предузетника. Самим тим, одређена либерална начела, односно оне грађанске слободе које гарантују једнаке услове и једнак пласман робе, као и могућност слободног удруживања, у извесном су смислу суспендоване. Упоредо са тим, успоставља се и контрола свих друштвених инструмената силе, укључујући и идеолошке државне апарате, о којима говори Атлисес (*Louis Althusser*). На тај се начин остварује извесна контрола у односу на међународне токове капитала, али та независност, са друге стране, увек претпоставља десничарску идеологију, то јест суспензију одређених грађанских слобода. А то погађа и демократска права, јер у десничарском духу, подразумева инсистирање на националном идентитету, на аутохтоности националне културе.

## ЗАКЉУЧАК

У оба случаја о којима је овде било речи, успостављање поретка (либералног или националног) подразумева у суштини недемократски или „наддемократски” акт. Уколико опсег демократског одлучивања треба да буде одређен недемократски, установљењем неког закона, који не може бити оповргнут институцијама демократског друштва, поставља се питање – ко је ауторитет који одређује шта то треба да представља закон, који између осталог суверено ограничава демократију. Хајек сматра да је тај закон настао током деценија искуства, али и то подразумева друштвени ентитет који та искуства очитује. Темелј ограничења је разлика обавештених и необавештених, или рационалних и мање рационалних (поједини чланови друштва напросто нису у стању да примат дају рационалном размишљању, а многи немају довољно информација да би могли да компетентно доносе одлуке) (Denin 2019, 157).



Друштво се према томе дели на експерте, који су компетентни да утврђују законитости друштвеног развика, и опсег демократског одлучивања, и некомпетентне (нерационалне и необавештене), који не смеју да одступе из граница демократских институција. Социјална технологија, према томе, како то увиђа Карл-Ото Апел, нема „идеалну претпоставку у моделу отвореног друштва“, него у друштву које се „распада у информисане и неинформисане, манипулаторе и манипулисане, субјекте и објекте...“ (Apel 1980, 14).

Уколико, како то Денин тврди, заиста доминира „антидемократски либерализам“, према коме демократија поткопава политку коју заступају експерти, у том је случају угрожен и пројекат делиберативне демократије, која представља одговор на сучељавање индивидуалних преференција и јавног добра, у агрегативној демократији.

Ограничавање демократије подразумева модел агрегативне демократије, јер се она може разумети као процедура долажења до колективних одлука на основу индивидуалних избора, независно од тога какав је опсег одлучивања, да ли су они који одлучују о свему добро информисани, и да ли су приликом доношења одлука у некој интеракцији.

Делиберативна демократија, са друге стране, претпоставља учешће грађана у расправама, о предлозима закона, непосредним одлукама које треба донети; делиберативна демократија захтева рационално преиспитивање, убеђивање, дакле једну врсту арене за мишљења свих – без обзира на етничко порекло, друштвену или интелектуалну групу којој припадају, на образовање и претходна искуства. Грађани, током расправа, треба да дођу до закључака, које предају својим изабраним представницима, а који, надаље, ове ставове треба да суоче са другачијим ставовима у скупштинама и представничким телима.

Концепт отвореног друштва, који подразумева делиберативна демократија, међутим, отежава чињеница да многи људи, оптерећени послом или проблемима опстанка, из апатије или осећања некомпетентности, не учествују у доношењу одлука. Са друге стране, многи ће приликом одлучивања напосто бити обманути. Овакво стање, које је могуће јасно фактички утврдити, на изванстан начин оправдана Шумпетерове тврдње, да демократија не подразумева владавину читавог народа него само њихових лидера (Schumpeter 1994, 269). У демократији се, сматра Шумпетер, све своди на борбу

лидера, који се на тржишту политичких програма, пропагандним средствима боре за вољу народа.

Кривца за овакво стање Шумпетер не види само у манипулацијама политичара, него и у лошим интелектуалним капацитетима грађана, склоних емоционалним импуслима, а не логичком промишљању.

Упркос наведеним сумњама, делиберативна демократија остаје при концепту компетентности људи да доносе мање више аутономне политичке одлуке. Иако треба радити на њиховој мотивисаности, отвореност медија, и поступно учешће у расправама о политици на крају треба да доведу до бољег познавања политичких проблема, па би се у том смислу сви учесници у политичком процесу могли сматрати једнакима. Постизање консензуса, који многи теоретичари делиберативне демократије постављају као циљ (видети: Janković 2012, 37), подразумева, међутим, задовољавање великог броја услова, који не могу бити остварени ни брзо, ни лако. Управо из разлога што „америчке елите повремено разматрају могућност делимичног ограничења демократије“ (Denin 2019, 153).

Савремене расправе о односу либерализма и демократије, иако супротстављају једно другом, и даље остају при замршеним односима слободе и једнакости, то јест односа индивидуалних преференција и општег добра. У том смислу, упркос либералној критици демократије, сама отвореност расправе указује на могућност друштвене интеракције, и редефинисања односа слободе и једнакости.

## РЕФЕРЕНЦЕ

- Хајек, Фридрих. 2012. *Пут у ропство*. Београд: Службени гласник.
- Apel, Karl-Otto. 1980. *Transformacija filozofije*. Sarajevo: „Veselin Masleša“.
- Arrow, Kenneth Joseph. 1951. *Social Choice and Individual Values*. New York: John Wiley & Sons.
- Babić, Jovan. 2005. *Moral i naše vreme*. Beograd: Prosveta.
- Berlin, Isaija. 1992. *Četiri ogleđa o slobodi*. Beograd: Nolit.
- Boričić, Branislav. 2007. *Logičko i istorijsko određenje teorema nemogućnosti Eroua i Sena*. Beograd: Ekonomski anali.
- Dal, Robert. 1999. *Demokratija i njeni kritičari*. Podgorica: CID.

- Denin, Patrik Dž. 2019. *Zašto liberalizam propada*. Beograd: Albatros plus.
- Fridman, Milton. 2012. *Kapitalizam i sloboda*. Beograd: Službeni glasnik.
- Golubović, Zagorka. 2004. *Elementi kritike neoliberalnog modela tranzicije*. Beograd: Sociološki pregled.
- Habermas, Jürgen. 1980. *Teorija i praksa*. Beograd: BIGZ.
- Hajek, Fridrih. 1972. *Poredak slobode*. Novi Sad: Global Book.
- Hajek, Fridrih. 2002. *Studije iz filozofije, ekonomije i politike*. Beograd: Paideia.
- Hajek, Fridrih. 1988. „Socijalistički račun: priroda istorije problema”, u: *Kritika kolektivizma*. Beograd: „Filip Višnjić”.
- Hobs, Tomas. 1961. *Levijatan*. Beograd: Kultura.
- Janković, Ivana. 2012. *Deliberativna demokratija – istorija jedne ideje*. Beograd: Theoria.
- Janković, Ivana. 2018. *Epistemičko opravdanje demokratije*. Doktorska disertacija. Beograd: BU, Filozofski fakultet.
- Kaningham, Frenk. 2003. *Teorije demokratije*. Beograd: „Filip Višnjić”.
- Lakićević, Dragan. 2003. *Metoda i politika*. Beograd: IES & CLDS.
- Liotar, Žan-Fransoa. 1988. *Postmoderno stanje*. Novi Sad: Bratstvo-jedinstvo.
- Lok, Džon. 1978. *Dve rasprave o vladi I i II*. Beograd: Mladost.
- Lytard, Jean-Francois. 1984. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Mineapolis: University of Minnesota Press.
- Lytard, Jean-Francois. 1995. *Šta je postmoderna*. Beograd: Art Press.
- Mil, Džon Stjuart. 2018. *O Slobodi*. Beograd: Feniks Libris.
- Mladenović, Ivan. 2012. „Hobsovo shvatanje demokratije”, u *Tomas Hobs – utemeljenje moderne filozofije politike*, ur. Ivan Mladenović i Vladimir Milisavljević. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, LP „Albatros plus”.
- Pražić, Aleksandar. 1982. *Smisao slobode*. Beograd: Mladost.
- Rols, Džon. 1998. *Teorija pravde*. Podgorica: CID.
- Sartori, Đovani. 2001. *Demokratija – Šta je to?* Podgorica: CID.

Schumpeter, Joseph. 1994. *Capitalism, socialism and democracy*. London: Routledge.

Sen, Amartya K. 1977. *Rational fools: A critique of the behavioral foundations of economic theory*. Philosophy and Public Affairs.

Senet, Ričard. 2017. *Kultura novog kapitalizma*. Beograd: Arhipelag.

Stupar, Milorad. 2010. *Filozofija politike*. Beograd: Insititut za filozofiju i društvenu teoriju, IO „Filip Višnjić“.

Zaharijević, Adriana. 2012. „Hobs o prirodnom stanju i veštačkom čoveku”, u *Tomas Hobs – utemeljenje moderne filozofije politike*, ur. Ivan Mladenović i Vladimir Milisavljević. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, LP „Albatros plus”.

**Stefan Andelković\****Institute for Serbian Culture Priština – Leposavić*

---

## LIBERALISM AND DEMOCRACY CRISIS IN THE CONTEMPORARY EUROPEAN CONTEXT

---

### Resume

---

*The questioning of the role and character of democracy in modern society, which began in the middle of the last century, was initiated by the changed relations between liberalism and democracy, the freedom of private initiative, and the principle of establishing a relative social consensus: in a liberal society, the inequality of experts and ordinary non-novated and uneducated voters is understood, so therefore, it establishes a difference between more or less rational decision-making subjects, and along with the mutual distancing of liberal and democratic principles, the gap between individual preferences and the common good increases. This paper aims to use a comparative method to point out the arguments of opposing views in this area - liberal theories started with the works of Friedrich von Hayek, and continued in the work of Milton Friedman and the Chicago School of Economics, and the opposing concepts of the so-called deliberative democracy, and to explain the causal bases for formulating the aforementioned opposing points of view, as well as predicting the consequences of applying the liberal or deliberative model, based on sociological, political and economic analyses. The belief that the deliberative model of democracy represents a perspective for getting out of the so-called "crisis of democracy", that is, that putting a broad platform of democratic decision-making*

---

\* Email address: stefan.andjelkovic0123@gmail.com

*in the background, below economic efficiency, produces unfavorable political consequences in the long term, is the basic hypothesis of this paper. Hybrid regimes, especially in Eastern Europe, as attempts to preserve national sovereignty, protect the interests of the domestic, non-comprador bourgeoisie, establish restrictions on the free flow of people, capital, and services, and strengthen the extreme right – present only the most visible reactions to attempts at de-sovereignisation and the dismantling of national institutions of regulation. Thus, democracy is doubly threatened - on the one hand by the preferences of the owners of large capital, and on the other - by the establishment of right-wing governments, which, in opposition to liberal processes, often reach for restrictions on democratic rights.*

**Keywords:** *democracy, liberalism, freedom, equality, nationalism, sovereignty, deregulation*

---