

УДК 321.7 : 347.23  
Бранислав Стевановић  
Филозофски факултет  
Ниш

## СВОЈИНА, ПОЛИТИЧКА СЛОБОДА И ДЕМОКРАТИЈА \*

### Резиме

У раду се расправља теза о приватној својини као *нежном*, иако не и *довољном* услову политичке слободе и демократије. Од самог почетка, институт приватне својине, поред своје економске има и изразито политичку, па и културну димензију. Својина и обичаји везани за њено наслеђивање су у основи оних цивилизацијских процеса који су довели до стварања грађанског друштва. Током историјског развоја, свест о својини је постала највећа страст цивилизованог човека, док су држава и закони уведени првенствено у циљу њене заштите и коришћења. Зато питање приватне својине није тек једно од питања које се тичу човека, већ, уколико се ради о човеку модерног доба – једно од најважнијих питања. Приватна својина представља материјалну стварност слободног субјекта и место остварења његове слободе. Уколико неки друштвени поредак одриче индивидуама право на приватну својину, он не може бити добар, јер он тиме поништава и њихову слободу. То не значи да је човек личност само уколико је поседник, већ да је поседовање као такво – битан елеменат (само)потврде човека. Право поседовања и слобода производње, куповине и продаје су делови слободе *per se*, док је политичка "жеља за признањем" (Хегел, Фукујама), ишла руку под руку са приватизацијом добара и развојем слободног тржишта, у чему се и данас огледа њихова битна међузависност.

Кључне речи: приватно власништво, политичка слобода, државна својина, крај историје, рационална жеља, борба за признањем, посесивни индивидуализам, личност.

Након имплозије држава тзв. "реал-социјализма" у последњој деценији XX века, питање међусобних односа својинских права, деловања тржишта и, ако се тако може рећи, историјски дохватљивог нивоа демократије, изнова је избило у први план. Теоријски марксизам, на који су се сва бивша социјалистичка друштва ослањала, је (што је опште познато) сматрао да је читава политика, заправо, "кондензовани израз економије", а да – "осакаћену, бедну, лажну демократију, демократију само за богате, за мањину" – како је говорио В. Лењин (Lenin) (Лењин 1883:74), треба заменити "диктатуром пролетаријата" као уводом у комунизам – друштво без приватне својине, класа и економске експлоатације. Институција приватног власништва, је била једна од главнијих мета ка којој је марксизам уперио оружје своје критике. Како је истицао К. Маркс (Marx),

---

\* Рад са пројекта *Култура мира, идентитети и међуетнички односи у Србији и на Балкану у процесу евроинтеграције* (149014Д), који реализује Центар за социолошка истраживања Филозофског факултета у Нишу, а финансира Министарство науке Републике Србије.

”Приватно власништво нас је учинило тако глупим и једностраним да је неки предмет *наш* тек онда кад га имамо, дакле, кад за нас постоји као капитал или кад га непосредно посједујемо, једемо, пијемо, носимо на своме тијелу, настањујемо итд., укратко кад га *употребљавамо*.” ... ”Стога је на мјесто *свих* физичких и духовних осјетила ступило једноставно отуђење *свих* тих осјетила, осјетило *посједовања*.” (Марх 1973а:279-280).

Теоријски излаз из овог, али и свих других “отуђења“, нанесених приватном својином, нађен је у постулираној ”асоцијацији слободних произвођача“ у којој би, наводно, било могуће ”помирење“ индивидуе и друштва, индивидуални и родни живот човека. Практична примена у основи тачног али и филозофски исфорсираног, односно претерано апстрактног схватања човека као ”самоствараоца“, подразумевала је ништа мање до радикалну трансформацију саме *људске природе*. Нови човек, ускрснуо из ”отуђења“ и класне експлоатације, требало је да преузме сопствену судбину у своје руке. Основни услов за то била је, пре свега, потпуна транспарентност економских односа и њихов ”умски“, тј. рационалан карактер, с ону страну постварених економских категорија и ђудљивих закона тржишта. Комунистички идеал ”стварне заједнице“ имплицирао је непосредни *идентитет* владоаца и подвлашћених, управљача и радника, власника и корисника, етс, којим се укида сваки облик експлоатације и нехуманости. Удруженој моћи ”револуционарних пролетера“, ваљало је да успостави свесну контролу над целином друштвене само-репродукције.

У пракси је, како је познато, ово марксистичко ”свесно поступање“ са стихијним претпоставкама привреде, довело до деструкције модерног грађанског друштва и стварања једне, мање-више *вештачке заједнице* центриране око ауторитарне државе и њене ”командне економије“. Промене у економији, подразумевале су радикално одбацивање робно-новчаних односа и њихово планско подвођење под власт ”уједињених индивидуа“ као самостварајућег субјекта свих друштвених односа. Алтернатива робној привреди, почивала је на наивном уверењу да је могуће спроводити планску организацију производње на нивоу читавог друштва. Овладавањем ”целином друштвене репродукције“, требало је да се избегне нерационалност слободног тржишта и увећа продуктивност, као нужан материјални супстрат новог, комунистичког друштва.

Колективистичка пракса насилног укидања и прекрајања базичних принципа цивилног друштва, временом се, међутим, све више удаљавала од нереалних покушаја изградње некаквог друштвено-економског система који би се радикално разликовао од грађанског друштва и његове тржишне економије. Под притиском самог развоја догађаја, реал-социјалистички режими су напустили светску историјску позорницу а да је нису ставили под своју ”свесну контролу“ и плански преобликовали. Као резултат тога, данас се, готово аксиоматски, прихватају претпоставке, како оног класичног тако и новог либерализма, да су приватна својина, слободно тржиште и аутономија

привредних субјеката – *conditio sine qua non* човекове слободе, па отуд и демократије. Како истиче М. Фридман (Friedman):

”С једне стране, слобода у економском уређењу сама по себи је компонента слободе у ширем смислу, те је тиме циљ по себи. С друге стране, економска слобода је и незамењиво средство за постизање политичке слободе.” (Friedman 1997:28)

Без сумње, изузимајући, наравно, марксизам и њему сличне радикал-утопистичке концепције, како каже и Ф. Нојман (Neumann) – ”постоји скоро потпуна сугласност политичке теорије о великом значењу приватног власништва” (Naumann 1974:110). Сличног је мишљења и Р. Дал (Dahl) по коме демократија у пракси јесте, и увек је била, тесно повезана са приватним власништвом над средствима за производњу:

”Пада у очи чињеница да су чак и данас у *свакој* земљи где постоји полиархија средства за производњу већим делом приватно власништво. Насупрот томе, *ниједном* земљом у којој су средства за производњу углавном власништво државе или (...) »друштвено власништво« не управља полиархија.” (Дал 1994:137)

У овој констатацији се, међутим, у последње време и претерује, јер су приватна својина и слободно тржиште, у највишим интелектуалним думетима либералне мисли, одувек били само *нужни* али не и *довољни* услови слободе. Они то, строго узевши, нису ни за саму ”грађанску привреду”, која треба да је материјална база демократије.<sup>1</sup> Још је мање читав демократски процес ”загарантован” постојањем приватне својине, јер је ова постојала (па и данас постоји) и у многим ауторитарним и диктаторским режимима. Фашистичка Италија, Немачка, Шпанија, царска Русија и Јапан пре II светског рата, тешко да би се могли описати као политички слободна друштва – иако је у свима њима приватно предузетништво било основни облик организације привреде.<sup>2</sup> Тога је, разуме се, свестан и овде већ поменути Фридман, кад са своје стране, истиче – ”историја само подсећа да је капитализам *неопходни услов* за политичку слободу. Јасно је да то *није довољан услов*” (Friedman 1997:30, курзив Б. С.).

Однос између политичке и економске слободе и између њих и саме демократије, је, дакле, веома сложен и далеко је од сваке једностраности. Посматрано као средство за освајање и обезбеђивање политичке слободе, постојање приватне својине и слободног тржишта је веома важно, због

---

<sup>1</sup> Како истиче Р. Роуз (Rose) – ”развој тржишних механизма је нужан, али не и довољан услов за грађанску привреду, која такође захтева од појединаца и фирми да поштују права својине, уговора, опорезивања. Ако се то не догоди, резултат ће бити неграђанска привреда, у којој тржиште функционише без обзира на право, а држава не може да сакупља порезе на које грађане обавезује закон” (Роуз 1991:142-143).

<sup>2</sup> Како примећује Дал – ”Екстремни случајеви – као у Италији, Немачкој и Јапану – показују да једна врста приватног власништва може да коегзистира чак и са друштвеним поретком са централном доминацијом” (Дал 1997:69).

утицаја које има на концентрацију или дистрибуцију моћи, тј. доводи до релативног одвајања политике од економије и омогућује њихову конкуренцију и избалансиран утицај. Редукционистичко свођење демократије на ниво власничких права или пак, њихово узајамно ”мешање”, (да се заправо више и не зна шта је шта), јесте, међутим, такође недопустиво. Ваљало би, стога, да на самом почетку разматрања односа између политичке и економске слободе, довољно јасно разграничити ове две категорије.

Како истиче Ф. Нојман, већина спискова основних људских права, прави јасну дистинкцију између права власништва и других права, у смислу да је заштита ових других много строжа:

”Врло једноставним размишљањем разјаснит ћемо инструменталистичку улогу власништва: сви уставни допуштају развлашћење уз примјерену накнаду. Но, ниједан цивилизовани устав не би никада могао допустити одузимање живота или слободе у јавне сврхе, без обзира на билатералну накнаду. Вриједност политичке слободе је апсолутна; вриједност је власништва обзиром на њу пуко релативна.” (Naumann 1974:111)

Овде, међутим, морамо да приметимо да то што тврди Нојман, пре свега важи на нивоу принципа, док су у пракси – како историјских тако и актуелних демократских режима – сфере економске и политичке слободе заправо вишеструко условљене, испреплетене и *узајамно конститутивне*. Зато их увек треба и посматрати у извесној функционалној, тј. дијалектичкој вези: институција приватне својине и њен нераздвојни пратилац – слободно тржиште, имају виталну улогу у успостављању и заштити основних грађанских права и слобода. Човек не може бити потпуно слободан, ако у комплекс његових слобода не спада и располагање неком својином као ”сопственом”. Јер, посматрану ”по себи” неспорну везу која постоји између чињенице располагања сопственом имовином и оног – ”бити слободан човек”, тешко да је могуће пренагласити. Поседовати своју имовину, како је с правом истицао Џ. Лок (Locke), значи пре свега, ”поседовати самог себе” (Locke 1978:24), располагати својим могућностима, способностима и сопственим радом. Ако то није случај, људи се уместо власника, тј. субјекта или ”титулара власништва”, лако могу трансформисати у посед нечег другог, најчешће неког апстрактног колективитета или нечије личне диктатуре.

Уколико људи немају слободу над сопственим телом и радом, они не могу бити аутономни у постизању сопствених циљева и вредности – тада лако постају пленом захтева других људи или неке колективне инстанце, чији интереси могу бити супротни њиховим интересима. Располагање овим најосновнијим имовинским правом, наравно, подразумева и многа друга права која данас представљају ”стандардне либералне слободе” – слободу уговарања, бављења одређеном професијом, удруживања, кретања etc, које, уколико су умањене, угрожавају само то право. Зато је веза која постоји

између својинског права и осталих права и слобода – како каже Ц. Греј (Gray) – ”конститутивне а не само инструменталне природе” (Греј 1999:86).

По себи се разуме да поседовање својинског права, ни у ком случају не исцрпљује све оно што подразумевамо под индивидуалном слободом, али је улога приватне својине у њој *конститутивна* а не само *инструментална*, како је сматрао мало пре поменути Нојман.<sup>3</sup> Може се слободно рећи да је приватна својина та која основне људске слободе и права, формулисана у уставима на ”негативан начин“ (слобода се јуристички, пре свега, схвата као ”одсуство принуде“), на неки начин материјализује у позитивном облику – кроз могућност појединаца да, не само као политички субјекти већ и као материјална бића, остваре сопствене животне интересе.

Но, ако је приватна својина услов слободе *per se*, како онда стоји ствар с онима који је врло мало или уопште не поседују? Чини се да је и марксистички приговор о недовољности ”политичке еманципације“ у условима *изразите* економске неједнакости људи, од трајног значаја. Наиме, какву то ”слободу” могу задобити или поседовати људи са мало или без икакве имовине, и то у робно-новчаној привреди усмереној ка профиту и ”максимализацији индивидуалне користи”? ”Универзално признање” у либералној демократији мало вреди ако капитализам перманентно ствара такву економску неједнакост која *ipso facto* имплицира неједнако признање. На ово не утиче ни повећање општег благостања, зато што ће увек бити оних који су релативно сиромашни. Другим речима, изгледа да либерална демократија формално (политички) једнаке људе признаје ипак – (стварно или материјално) неједнако.

Одговори класичних и нових либерала на овај приговор, исувише су бројни да бисмо их овде разматрали у пуном обиму. Оно што је важно јесте да се они, ипак, ни на који битан начин не удаљавају од саме ”сржи” либералне филозофије, тј. од веровања у достојанство појединаца, у његову слободу да максимизира своје потенцијале – под условом да ту слободу не ускраћује другим појединцима. Либерал ће, како истиче М. Фридман, увек

---

<sup>3</sup> Још већу грешку је начинио Р. Дал, када је у једном свом ранијем спису, написао да приватно власништво ”није ни неопходан ни довољан услов за плуралистички друштвени поредак, па стога ни за политичко такмичење и полиархију” (Дал 1997:71). Он, наиме, полази од исправне тезе да конкуренција између приватно власничких фирми није једини метод децентрализације економије. Одмах затим он, вероватно због недовољног познавања ствари, закључује да и социјализам може да произведе ”такмичарску политику”, узимајући између осталих, за пример и југословенско искуство у децентрализацији контроле над предузећима! Остало је, међутим, крајње нејасно како то земља са ”друштвеним власништвом” средстава за производњу, може произвести ”плуралистички друштвени поредак”, тј. политичко такмичење и полиархију, макар и у условима ”децентрализоване економије”. Ко би се коме и на којој основи, *политички* супротстављао у једном таквом систему, кад у њему није било дозвољено формирање политичких странака и заговарање различитих идеологија (као ”рационализација интереса”)? У својим каснијим радовима, Дал је овај свој став, разуме се, знатно кориговао, што се и види на основу његовог исказа који смо поменули управо на почетку овог текста.

правити оштру разлику између једнакости *права* и једнакости *прилика*, с једне и *материјалне једнакости* или једнакости *исхода*, с друге стране:

”Он може да поздрави чињеницу да слободно друштво у ствари има тенденцију да иде ка већој материјалној једнакости него што је било које друштво то до сада покушало. Али либерал ће сматрати да је ово пожељан *неспроизвод* слободног друштва, а не његово главно оправдање” (Friedman 1997:305, курзив Б. С.).

Једном речју, либералима је јасно да је у тржишним условима човек без икакве сопствене имовине, мање самосталан од човека са имовином, али је он ипак слободнији и самосталнији него што би икада био у једном ”затвореном друштву” у коме су средства за производњу у колективној својини. Ми, тврди и Ф. Хајек (Најек) – ”морамо схватити да можемо бити слободни, па ипак бедни” – и наставља – ”луталица без и једне паре у цепу, који живи несигурно и уз сталну импровизацију, доиста је слободнији од регрутованог војника са свом његовом сигурношћу и релативном удобношћу” (Најек 1998:25)

Заиста, тешко би се могло приговорити томе да чак и сиротиња у тржишним условима, има већи степен самосталности од добро ухрањених војника/поданика неког тоталитарног режима, о чему говори Хајек. Али тиме разговор о слободи у демократији тешко да је завршен, јер демократија подразумева и идеју *једнакости*, а она се не може помирити са оштрим социјалним разликама које нужно производи логика тржишта и њему инхерентна тежња за индивидуалним богаћењем. Како истичу Х. Линц (Linz) и А. Степан:

”Прво, никада није било, нити може бити, учвршћене демократије у време мира, ако је реч о диригованој привреди. Друго, никада није било, а готово је сигурно да никад неће ни бити, модерне консолидоване демократије у једној чисто тржишној привреди.” (Линц, Степан 1998:26)

Тзв. ”социјална држава” или ”држава благостања”, која се протеклих деценија формирала на Западу, првенствено реагује на ову неспорну чињеницу, па извесном редистрибуцијом богатства, интервенише у привредним процесима, чинећи сталне уступке радницима и нижим средњим слојевима. Смањујући економске неједнакости, социјална држава утиче на равномернију расподелу ”животних шанси”, што ће рећи, прерасподелу не само економских већ и свих осталих друштвених добара (политичких, културних etc.).

Наш, нешто шири коментар на претходне тврдње економских либерала и неопходност ”социјалне државе”, у овом тексту мора изостати, односно, оставићемо га за неку другу прилику. У наставку рада бавићемо се само његовом основном премисом – својинским правима и слободном тржишту као неопходним предусловима савремене демократије. Ову тезу, дакако, могуће је *ad hoc* ”доказати” и простим указивањем на историјску судбину

земаља тзв, "реал-социјализма": друштва у којима је на делу требало да буде "перманентна револуција", рађала су као сталну једино оскудицу средстава и мноштво незадовољених потреба. То, наравно, ни изблиза не значи да је у њима "све било лоше", како би то желели да прикажу острашћени критичари сваког облика "колективизма", па и оног у економији. Таквом исказу у битном смислу противрече дужи или краћи "повраћаји" (реформисане) левице на власт, након краткотрајне либералне еуфорије у неким пост-реал-социјалистичким друштвима (у Мађарској, Пољској, Румунији, па и Србији). Ипак, оно што је несумњиво, јесте да се државна или друштвена својина над средствима за производњу, показала неупоредиво економски инфериорнијом у односу на приватну и мешовиту својину својствене капиталистичкој привреди, у којој се јасно зна ко је власник нечега, тј. ко је тзв. "титулар својине".

У социјалистичкој традицији, што је општепознато, друштвена/државна својина била је промовисана као антипод приватне својине, под високопарним идеолошким изговором да ниједан облик присвајања материјалних добара не сме да послужи као основа за "експлоатацију човека" од стране другог човека. Резултат тога је био један систем петрификоване државне или друштвене имовине, која је постала економска и правна основа за свеколику узурпацију друштвене и политичке моћи. Јуристичка одређења друштвене својине била су веома неодређена (уосталом, као и сам појам "друштвене" својине), што је створило широке могућности за неодговорно и самовољно располагање друштвеним богатством. Једном речју, уместо да буде средство економског и сваког другог "ослобођења" радника и осталих слојева, тзв. "друштвена својина" се претворила у своју супротност, постајући чест плен индивидуалних плачки и, у исто време, моћно средство монопартијске диктатуре.

Неефикасност економије базиране на колективној својини је при том само један али не и једини разлог "имплозије" социјалистичких режима. Много важнији разлог њиховог распада крије се у области саме материјалне производње "као такве", која је, не заборавимо, управо код Маркса била схваћена као сфера потврђивања човека као "родног бића", бића *sui generis*. Читава теорија "отуђења", елаборирана код Маркса, полази од тврдње да човек услове сопственог "разотуђења" мора, пре свега, пронаћи у производном раду, како би он постао циљ по себи, а не одређен "спољашњом сврсисходношћу". По страни, или можда баш управо полазећи од питања да ли се до "разотуђења" у овој области, уопште може доћи на начин на који је предложио Маркс, радници у реал-социјалистичким друштвима *de facto* нису могли бити "ослобођени" под супремацијом државне својине и комунистичке партије као свемоћног арбитра. Они то нису могли бити ни у условима неодређене "друштвене својине" над средствима за производњу, (што се покушало у бившој СФР Југославији), а о капиталистичком економском систему, који је Маркс извргао критици, да и не говоримо. Зашто? Пре и изнад свега, зато што је развој тзв. "производних снага" од којих је Маркс толико очекивао, и

надаље био искључиво у функцији логике и потребе капитализма; у исто време, те производне снаге капитализма су се до те мере развиле, да се, како је својевремено истицао А. Горц (Gorz) – ”не могу подвргнути непосредном присвајању од стране колективног радника, онога који њима ради, нити колективном присвајању од стране пролетаријата” (Горц 1982: 20).

Маркс је веровао да ће развој производних снага заменити масу физичких, простих радника класом ”политехничара”, који ће се бавити и мањим и интелектуалним послом и истовремено вршити контролу над целином сложених техника производње. ”Удружени произвођачи”, тј. сам пролетаријат као ”последња” и ”универзална” друштвена класа, се тако (теоријски) оваплотио у фигури политехничког радника који себи подвргава ”целину средстава за производњу”. У пракси се, међутим, по логици ствари, десило нешто сасвим различито; ”колективни радник” остао је неостварени сан пролетера: изворно, језик *индустрије* је језик *војске*, па сви радници, структурирани и надаље техничком поделом рада и императивима машина које опслужују, и сами функционишу по моделу – армије. И као што је за војску карактеристично то да њена целина остаје страна сваком појединачном војнику, тако и радници не могу присвојити ”целину друштвене производње” и подвргнути је својој свесној контроли. Укратко, сам *процес рада* индустријских предузећа је оно што захтева квази-војничку хијерархизовану организацију, док њихове гигантске димензије, међузависност привредних фактора као и друштвена и територијална подела рада, узрокују немогућност целовитог надгледања и планирања.

У суштини, како истиче већ поменути Горц, марксистичка теорија никада није прецизирала ко *стварно* остварује ”колективно присвајање”, у чему је његов *садржај*, као и *где* остварује власт у име радничке класе. Остала су необразложена и политичка посредовања која друштвеној кооперацији обезбеђују добровољни карактер, као и ближи однос између индивидуалних и колективног радника, тј. пролетера и пролетаријата (Горц 1982: 36). Маркс је све ове проблеме, разматрао само на филозофском плану, што значи да је остао на начелним прокламацијама о пролетаријату као оном историјском субјекту који ће моћи да поново освоји ”биће човека у његовом тоталитету”, а које се, како примећујемо, никако не могу операционализовати.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Како је својевремено истакао Р. Арон за прву земљу која се одважила да ове прокламације реализује у пракси (СССР) – ”Тврдња да је пролетаријат тај који врши власт очито је бесмислена. Власт никада не врше милиони радника у фабрикама, већ њу очигледно врши управо једна мањина, људи који су чланови комунистичке партије, а међу којима влада елита активиста. Могуће је да партијски управљачи владају у интересу пролетерске и сељачке масе, али у овом режиму пролетаријат ипак није на власти, осим, ... , у неком митолошком смислу, слично као што је 1700. сам Бог владао Француском у личности Луја XIV. Стављање на место властодржаца врховне, трансцендентне или иманентне моћи, у име које се власт врши, припада митологији“ (Арон 1997:301).



Заправо, насупрот ономе што је сматрао Маркс, апсолутно је немогуће да било која индивидуа у потпуности коинцидира са сопственим "друштвеним бићем". Индивидуална егзистенција никад се не може, до краја и без остатка, "подруштвити", једнако као што ни "друштвено биће" не може у себи интегрисати све димензије индивидуалног постојања. Неке димензије индивидуалног трајно остају изван форми подруштвљавања, или барем на њих друштво пресудно не утиче. То су пре свега, димензије најдубљих личних осећања љубави, задовољства, али и патње, зебње, све до естетских захтева појединаца, ма колико људска чула била "друштвена", о чему је писао Маркс у својим "раним радовима". Уколико је марксизам као главни циљ своје теоријске промисли имао појединца који се готово у потпуности сједињује са својим друштвеним бићем, утолико је он, *in praxi*, нужно водио ка чистој негацији индивидуалних субјеката, тј. оног "ја-хоћу" индивидуа, што по Хегелу и не само по њему, чини *differentia specifica* читавог модерног доба.

Оно што целокупном Марксовом опусу битно смањује вредност, јесте једноставна чињеница да никада неће бити пронађен, у исто време, и *политички прихватљив* и *економски ефикасан*, начин "разрешења" противуречности између (модерне) индивидуе и друштва, између "субјективног духа" и "колективне воље" оличене у ауторитету грађанског друштва или пак, његовог политичког система. Постулирајући готово савршени идентитет између грађанина и друштва којем овај припада, он је у потпуности сметнуо с ума да у историји нити су били, нити ће икада бити, остварени услови под којима је таква идентификација могућа. Таква идентификација, разуме се, није нађена ни у либералној доктрини, но, она је није ни тражила. Оно што либералној (индивидуалистичкој) политичкој мисли даје заиста непролазну вредност, јесте строг увид да без обзира на форму владавине, *сфера политике* и владања остаје у битном смислу трајно – отуђена, одвојена од *појединаца*, који постоје "пре друштва" и који се, стога, о тој сфери морају договорити, склопити неку врсту "уговора". Либерализам никада није говорио о било каквој "решеној загонетки историје", иако је кроз перо једног од својих најпознатијих актуелних заговорника, Ф. Фукујаме (Fukuyama), објавио ни мање ни више до њен – крај.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Фукујаме, дакако, не тврди да је историја дословно завршена, тј. да више неће бити великих и бурних светских догађања, нити сматра да ће његов постулирани "постисторијски свет" (у који спадају земље либералне демократије), бити рационалан у смислу да ће бити бесконфликтан, односно савршен. Он само истиче да је оно што је дошло до краја историја у специфичном хегеловском смислу, у смислу *напредовања идеје слободе*, што потврђује и имплозија реалног социјализма, која, по њему, представља реални доказ да, начелно посматрано, није могуће неко значајније проширење димензија слободе од слободе која већ постоји у друштвима која се заснивају на либералним принципима. "Ипак, оно што сам сугерисао као нешто што је дошло до свог краја није било одвијање догађаја, чак ни великих и озбиљних догађаја, него Историја: то јест историја схваћена као јединствен, кохерентан, еволутиван процес, пошто се узме у обзир искуство свих људи у свим временима" (Фукујаме 1997:20). Фукујаме, дакле, не спори да ће се либерална друштва и надаље суочавати са сопственим и врло озбиљним проблемима,

Интересантно је, да помеути Фукујама, очито под утицајем Хегела на чију се *филозофију историје* наслања, полази од становишта веома блиског изворном марксизму – да се економски живот не може у целини свести на тежњу за што већом акумулацијом богатства, већ да представља и израз ”жеље за признањем”. Неке важне странице његове студије (*Крај историје и последњи човек*) би, вероватно, могли да потпишу и припадници њему супротног идеолошког табора, али то овде није предмет нашег интересовања. Како било, на трагу Хегела, Фукујама читав процес досадашње историје види кроз сучељавање две велике снаге у човеку. Прва је моћ *рационалне жеље* којом људи задовољавају своје материјалне потребе у процесу акумулације богатства: она се поклапа са максимализацијом рационалне користи да би се задовољио све већи број жеља и потреба. Другу снагу, Фукујама види у оном што је Хегел у својој филозофији историје називао ”*борбом за признањем*”, а означава жељу свих људи да се остваре као слободна морална бића и буду призната од других. Овај тимотички (грч. *thymos* = *воља*) део душе, изузетно је важан део људске природе; он би се данас могао превести као ”самопоштовање”, док његови садржају – осећање гнева, поноса и стида, представљају главну мотивациону снагу оних који се упуштају у политички живот.<sup>6</sup> Фукујама је мишљења, које се, у основи, мора прихватити, да је соц-

---

али сматра да ће се ти проблеми решавати увек под истим базичним претпоставкама које гарантује либерална демократија, која се, управо зато, показује и као коначан политичке заједнице. “У време наших дедова, многи разумни људи могли су да предвиде блискату социјалистичку будућност у којој ће приватно власништво и капитализам бити укинута а политика на неки начин превазиђена. Данас, напротив, имамо тешкоће да замислимо свет који је радикално бољи од нашег сопственог или будућност која, суштински, није демократска и капиталистичка. Наравно, унутар тог оквира многе ствари могу да се побољшају: можемо да скућимо бескућнике, пружимо прилику мањинама и женама, побољшамо конкуренцију и запосленост. Можемо, такође, да замислимо и будуће светове који су знатно гори од овог који нам је сада познат и у којима се враћају национална, расна или верска нетолеранција или у којима смо смрвљени ратом или пропашћу околине. Али ми не можемо да замислимо свет који је суштински различит од садашњег и, истовремено бољи“ (Фукујама 1997:71). Гледано из Фукујаминог угла, ми, дакле, нисмо само савременици завршетка тзв. “хладног рата“, тј. једног посебног периода историје, већ *историје per se*, зато што ће се, услед универзализације начела либералне демократије, убудуће “политичка стварност“ читавог света базирати на једном те истом структурално-системском темељу – темељу либералне конституције друштва. У сфери принципа либералне конституције друштва, *de facto* не може бити ничег новог, с обзиром на то да су сви досадашњи покушаји њене радикалне измене (фашизам и стаљинизам, пре свега) доживели фијаско. Према томе, сасвим различито од есхатолошког поимања краја историје као остварења некаквог “царства божјег на земљи“, Фукујама *постулира* економски и политички тријумф основних принципа либерализма, чиме, поновимо то још једном, не тврди да ће све државе света постати успешна либерална друштва, нити да више неће бити не-либералних друштава, већ само да ова последња неће бити доминантна, јер су се њихови либерални такмаци показали бољим и ефикаснијим.

<sup>6</sup> По Фукујама, досадашња светска историја, у основи, садржи у себи две епохе: *пре-модерну* и *модерну*. Премодерну еру карактерише постојање различитих типова односа *господар-слуга*, у којима су супериорни господари, с обзиром на то да су били спремни да заложу и свој живот

реалистички пројект, односно ”комунизам”, како га он назива, пружао ”озбиљно мањкав облик признања”, па га је либерална демократија, истиснула са историјске позорнице (Фукујама 1997:25).

Ставови овог политичког писца, још један су доказ старе социолошке истине, да један те исти мотивациони импулс може да доведе до веома различитих друштвених последица. Ништа мање од људског ”самопоштовања”, водило је и Маркса и његове следбенике ка комунизму тј. његовом ”категоричком императиву” – ”да се сруше сви односи у којима је човек понижено, угњетено, напуштено, презрено биће” (Marx 1973:99). Жеља да се помогне угњетенима, и бесрамно експлоатисаним радницима била је права основа Марксовог ”моралног футуризма” (К. Попер). За разлику од Хегела и Фукујама, Маркс, међутим, није био задовољан ”универзалним и реципрочним признањем”, које је називао ”политичком еманципацијом”, већ је тежио ”општечовечанској еманципацији” која, опет, посматрано из историјске перспективе, не може а да се не окарактерише као – утопистичка. Услови за ову ”еманципацију”, по Марксу, налазе се у томе да ”стварни људи” врате у себе ”апстрактног грађанина” и као индивидуе постану ”родна бића” у свом емпиријском животу; да своје сопствене снаге организују као ”друштвене”, а да њих не деле у облику ”политичке снаге”! Јасно је да је за један овакав ”коренит” захват у друштвени живот, било потребно нешто много више од ”реципрочног признања”, на коме инсистира Фукујама, а пре њега Хегел. Немогуће је отети се утиску, да је Марксова намера заиста била да створи некаквог ”тотално подруштвљеног појединца”, с једне, и ”индивидуализирану заједницу”, с друге стране, а што се, у крајњем, своди на исто. То је уједно и разлог што га је Попер, уз све критике упућене на рачун његовог колективизма, холизма, футуризма, etc, на једном месту прогласио чак и – индивидуалистом (Попер 1993, II:154).<sup>7</sup>

ради сопственог признања, ”признати“ од стране оних који за то нису били спремни, тј. од робова. Унутрашње противречности тог односа, међутим, доводе до повремених побуна робова, и, на крају, до успостављања модерне државе која поништава подвајање на господаре и робове и устоличује признање на универзалној и једнакој основи. Израз тога је и такозвани ”друштвени уговор“ као уговор којим сваки човек признаје све друге као себи једнаке. У универзалној и хомогеној држави *човек*, по први пут у историји, бива третиран ”као такав“, независно од својих конкретних националних, конфесионалних, класних и других социјалних карактеристика. Човеку или грађанину се, дакле, признаје дигнитет аутономне личности, независно од тога да ли је он ове или оне националности, вероисповести, социјалног порекла etc, већ напросто само зато што је човек. Разуме се, овде би се могло поставити принципијелно питање да ли је ово *de jure* ”универзално и реципрочно признање“, и *de facto* присутно у модерној држави, што је проблем на који је одвајкада указивала њена критика ”с лева“, али ми овај проблем, како смо већ поменули, не можемо да расправљамо у овом тексту.

<sup>7</sup> Марксов ниподаштавајући став према политичкој моћи, одвео га је до веровања да ће држава у бескласном друштву ”одумрети”, што у ствари значи да он није разумео улогу коју држава може (и мора, уколико је демократска) одиграти у служби слобода и хуманости. Попер у овом Марксовом веровању види аналогију са ранолибералним веровањем по коме све што нам је потребно јесте – ”једнакост могућности”, а што за поменутог критичара, опет, није довољно за

Код Фукујаме, уосталом, као и код свих других либералних мислилаца, однос између економије и (либералне) демократије, посматра се на другачији начин. У основи свих процеса који се дотичу човека, по овом аутору, налази се ”жеља за признањем” као ”мотор историје”. Фукујама чак иде толико далеко да тврди да оно што се обично назива ”економском мотивацијом”, заправо и није ствар рационалне жеље, већ управо манифестација жеље за признањем (Фукујама 1997:354). На пример, радник који штрајкује, по Фукујама, не ради то због похлепе или комфора, већ зато што жели да се призна ”истинска вредност његовог рада”. Оно што либералну демократију разликује од ранијих периода, резимира овај аутор, је управо у томе што се борба за признањем, која је раније била вођена на војној, религиозној или националистичкој основи, у њој упражњава као борба на економском плану.

У либералној теорији, ова трансмутација борбе за признањем на економску област, по први пут је експлицитно на делу код Џ. Лока. Локв ”посесивни индивидуализам” је Хобсовом (Hobbes) праву на ”самоочување сопственог живота” смело додао и друго фундаментално људско право – право на *својину* (Locke 1978, II:23). Право на својину произилази из права на самоодржање, тј. право на живот укључује права на средства за живот: храну, одећу, кућу, земљу и остало. Друштвени уговор постоји не само због успоставе трајног мира, већ и због заштите права марљивих људи да производе обиље за све уз помоћ приватне својине. Лок је, на пример, био свестан тога да рад на приватном земљишту даје веће приносе од оног на заједничком земљишту, па је тврдио да – ”својина од рада треба да има првенство у односу на заједничко коришћење земље” (Locke 1978, II:30). Сама власт, пак, нема другог циља до да очува своје грађане и њихову својину, која је уједно и гарант њихове слободе.

---

заштиту слабијих у друштву. Колико су ”потпуно подруштвљени појединац” *vis-à-vis* ”индивидуализиране заједнице”, реално могући, питање је, наравно, још само за оне који у њих још нису престали да верују. За аутора овог текста они у вредносном смислу, могу бити само недостижни идеали, с обзиром на све последице до којих је доводила њихова практична ”операционализација”. И недостижни идеали су, међутим – идеали, па се према њима тако треба и односити. Попер је рани марксизам прогласио можда и ”најважнијом корективном идејом нашег времена” (Попер 1993:242) – сматрајући да је Марксов ”морални радикализам” још жив (Попер 1993:254). На сличан (амбивалентан) начин о Марксовој мисли, изјаснио се, на једном месту и наш аутор, С. Стојановић: ”Велике Марксове идеје као што су: *praxis*, разотуђење, укидање постварења, остваривање друштва у коме ће слобода сваког појединца бити услов слободе за све ... – тумачим само као низ крајњих хуманистичких *регулативно-критичких* принципа, идеала, мерила и параметара, који не могу да буду *оперативно-конститутивни* принципи ”доброг друштва” (Стојановић 1991:86). Речју, уколико прихватимо неке Марксове ставове као ”регулативне принципе”, они морају бити знатно одређеније, контекстуалније, прагматичније и реалистичније дефинисани. У противном, прети опасност да, заједно с њима, и наши ставови склизну у најобичнији – утопизам.

И у визијама других раних либералних мислилаца, грађанско друштво као ”друштво једнакости”, замишљено је као заједница бројних приватних власника, у којој је институт приватне својине дигнут на ниво националне установе. Ништа друго до приватно власништво представља гаранта слободe појединаца, њихове аутономије, сигурности, личне иницијативе и друштвене промоције. Правни аспект својине, иначе, уобличен је још у *римском праву*, у коме се на право својине гледало као на апсолутну власт људи над одговарајућим стварима. Ово схватање потрајало је током читавог робовласничког и феудалног периода, све до Наполеоновог *Code civil*, где је донекле ревидирано. ”Грађански законик”, приватну својину своди у оквире ”субјективног права” употребе, присвајања и располагања добрима, уз искључивање других из контроле економских добара (Максимовић 1993: 1146). У каснијем периоду, дошло је до деперсонализације субјекта власништва и расцепа власничког права, као и до стварања нових облика својине (државна, друштвена, мешовита etc.), у чије разматрање се, овом приликом, не можемо упуштати.

Очито је, међутим, да институт приватне својине од самог почетка, поред своје економске има и своју изразито политичку, па и културну димензију. За либералне писце, приватно власништво је у исто време и најрационалнији и најхуманији тип својине, јер води богаћењу свих грађана једне заједнице. Заправо су индивидуална својина и обичаји везани за њено наслеђивање, у основи свих оних цивилизацијских процеса који су довели до стварања грађанског друштва. Током историјског развоја, свест о својини је постала највећа страст цивилизованог човека, док су држава и закони уведени првенствено у циљу заштите и уживања својине. Зато питање *приватне својине* није тек једно од питања које се тичу човека, већ, уколико се ради о човеку модерног доба – једно од *најважнијих*! У неуважавању ове ноторне историјске чињенице, лежи један од најбитнијих разлога пропасти реал-социјалистичких друштава, односно читавог комунистичког пројекта. Неки од марксистички оријентисаних мислилаца, су, додуше, макар донекле били свесни тога колики утицај има својина на обликовање идентитета савременог човека. Тако је, на пример, Е. Фром (Fromm), на једном месту записао:

”За модерног човека идеја приватне својине постала је нешто свето, што се више или мање изједначава са слободом или личним идентитетом. Ко одузме човеку својину, уништава га тиме као индивидуума.” (Фром 1980:162)

Још је Аристотел, кога неки аутори називају првим економистом, увиђао значај приватног власништва не само за економију, већ и за личности припадника држава, чија је политичка уређења разматрао. ”Две су ствари које људе подстичу на бригу и љубав: својина и вољено биће” (Аристотел 1984:27) – истиче он у својој *Политици*. Нешто пре тога, он примећује да се људи највише старају о ономе што је њихово, а о ономе што је заједничко – мање, односно само онолико колико се тиче сваког појединачно: ”Људи

занемарују бригу око заједничке имовине поред осталог и зато што претпостављају да ће се други бринути” (Аристотел 1984:25).

Упркос томе, за тржиште на коме се тежило заради, што је он звао *chremastika*, имао је само презир. Изван његових разматрања остала је широка област трговине, која је још у његово време далеко превазилазила потребе мале аутархичне заједнице, која је Аристотелу стално лебдела пред очима као идеални ”самодовољни” поредак. Како истиче Ф. Хајек (Науек), да су Атињани следили Аристотелов савет, њихов град би се убрзо претворио у – село, јер га је његово гледиште о људском поретку довело до етике намењене једино непокретној држави (Хајек 1998:57). Ипак, његово учење је доминирало друштвеном мишљу следеће две хиљаде година, након чега поступно почиње да слаби. Паралелно с тим, полагаано али сигурно, сазрева свест о улози приватне својине и слободног тржишта у заштити индивидуалне самосталности грађана. ”Посесивни индивидуализам” Лока, није био тек једна од политичких теорија, већ пре свега резултат помног увида у друштвено-економске услове којима су најразвијеније земље у његово време дуговале свој напредак. И за И. Канта, приватна својина обезбеђује личну независност и слободу људи: у грађане државе он убраја само оне који поседују неку имовину (у коју спадају и свака вештина, занат, лепа уметност или наука) – од које се издржавају (Kant 1974:106).

Код Хегела, власништво је чак ”прво утемељење слободе” и ”супстанцијални циљ по себи”. Како истиче овај филозоф – ”оно умно власништва не лежи у задовољењу потреба него у томе да се укине пука субјективност персоналности. Тек у власништву особа постоји као ум” (Hegel 1989:91). По Хегелу, својини је место у самом устројству појединаца, у његовој слободној вољи. Појединац је слободан кад је признат као такав, а то је могуће једино присвајањем ствари, испољавањем своје моћи над предметима своје воље.<sup>8</sup> Личност се мора препознати у стварима које поседује, будући да као ”апсолутна негативност” негира независно постојање предмета, претварајући их у средство сопственог остварења. Заправо, личност постаје личност само по својој својини – закон личности уједно је закон својине:

”Будући да ја својој вољи дајем постојање кроз власништво, онда власништво мора имати и одређење да буде Ово, оно, Моје. Ово је најважније учење о нужности *приватног власништва*.” (Hegel 1989:98)

Установа приватне својине, дакле, проистиче из слободне воље личности, па јој једина граница може бити приватна својина других личности. Успостављање односа међусобно изолованих индивидуа као поседника, осигурава се, пак, *уговором* којим се пуко имање неког предмета, претвара у приватну својину признату и од других људи. Пошто је предмет уговора

<sup>8</sup> ”Све ствари могу постати власништво човјека јер је он слободне воље и као такав је по себи и за себе али оно што стоји наспрот нема ово својство” (Hegel 1989:95).

појединачна ”спољашња ствар”, држава није предмет уговора: ипак, у уговору, они који се споразумевају, у исто време задржавају своје посебне воље и сједињују их у једној ”заједничкој вољи”, чиме се власништво признаје и од других. Речју, Хегелова *Филозофија права* истрајно инсистира на томе да је приватна својина – материјална стварност слободног субјекта и место остварења његове слободе. Уколико неки друштвени поредак одриче индивидуама право на приватну својину, он не може бити добар, јер он тиме заправо поништава и њихову слободу.

Сваки човек би морао имати неко власништво – темељни је закључак Хегелове политичке филозофије, који су многи његови следбеници и квазиследбеници, желели да подрију или релативизирају. Њихове политичке и економске концепције, дакако, нису положили ”испит реалности”, тј. доживеле су практични неуспех: својина као таква, је битан чинилац човекове слободе и, уједно, момент њеног испољавања. Човеково ”објективирање” у реалности је, у исто време, и ”посвојење” те реалности, и то не у мислима него у његовој практичној делатности. Овде се не тврди да је човек ”свој”, тј. личност само уколико је поседник, већ да је поседовање као такво – битан елемент (само)потврде човека.

Са овим закључком би се, вероватно сложила и већина *егалитариста/материјалиста*, али би они ишли и даље – до тога да треба узимати од једних да би се давало другима како би се они у потпуности материјално изједначили – на којој тачки престаје свака повезаност са Кантовом и Хегеловом мишљу, а још мање са либералним концепцијама које су нам овде послужиле као лајт-мотив. Ни Кант ни Хегел, свом ”савршеном грађанском поретку”, односно, држави као ”оспољењу супстанцијалног ума” нису поставили за циљ некакво ”укидање” материјалне неједнакости људи. Кант је из идеје једнакости која краси грађанско друштво искључио било какво поравнавање власништва: ”Ова општа једнакост људи као поданика у једној држави сасвим добро пристаје уз *највећу неједнакост* мноштва у степену његовог *власништва*” – истиче он (Kant 1974:104, курзив Б. С.). Хегел је пак захтев за земљишном или имовинском једнакошћу, сматрао празним и површним разумевањем: праведност у његовом тумачењу, не захтева да сваки појединац има једнако власништво, већ да има *неко* власништво. То колико има неки појединачни човек, по Хегелу спада у домен случајности, тј. ”посебности” у којој царују – неједнакости: ”Посве је тачно да људи често добивају жељу за добрима других; али управо је то неправдо, јер право је оно што остаје равнодушно према посебности” (Hegel 1989:102).

Потпуна имовинска једнакост као жељени циљ, у оштрој је супротности са идејом индивидуалне слободе, јер ова подразумева и слободу стицања и уживања предмета, неометану од стране друштва. При том је, поновимо то још једном, ова тзв. ”негативна” (”протективна”) слобода коју је изнедрила филозофија либерализма са циљем да заштити аутономију и приватност

индивидуа, од самог почетка имала и економски и политички карактер. Како истиче Ф. Фире (Furet) – “слобода производње, куповине и продаје је део слободе као такве; она се потврдила као таква насупротив ограничењима и повластицама из феудалне епохе“ (Фире 1996:25). Или, жеља за признањем као ”мотор историје“ (Фукујама), ишла је руку под руку са приватизацијом добара, акумулацијом капитала и развојем слободног тржишта, у чему се и дан-данас огледа њихова битна међузависност.

Основна интенција овог текста била је да укаже да се савремена демократија, не може ни замислити без јасно регулисаних права својине, која су још у раној либералној мисли, протумачена као основ човекове слободе као такве. Економска делатност присвајања (ствари), уједно је и начин човекове самореализације, ”борба за признањем” појединца као личности, као аутономног бића. Марксистички ”*experimentum mundi*”, тј. покушај изградње бескласне заједнице без приватне својине, није успео због неуважавања темељног историјског увида модерног доба, да се човекова делатност, као увек конкретна и емпиријска, не може подвести ни под какву свесну контролу ”уједињених индивидуа” (Маркс), класе, државе или партије, а да не резултира неким новим отуђеним колективитетима/тоталитетима, у којима се негира човекова слобода и индивидуалност.

Ако је судити по њему, такође, ”решење” противуречности између ”друштвеног карактера производње” и ”приватног начина присвајања”, у којој су марксисти видели темељну противуречност модерне епохе – није нађено – барем не оно које би, у исто време, било и економски ефикасно и политички прихватљиво. Тиме је још једном потврђено да је традиционални конфликт између либерализма и колективизма, заправо само форма једне дубље противуречности грађанског друштва, подељеног између начела *једнакости* и начела (индивидуалне) *слободе*, унутар кога, *de facto*, ниједна идеологија не може однети трајну победу.

### Литература

- Аристотел (1984) *Политика*. Београд: БИГЗ.
- Арон, Р. (1997) *Демократија и тоталитаризам*. Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
- Берлин, И. (1992) *Четири огледа о слободи*. Београд: Нолит.
- Бобио, Н. (1990) *Будућност демократије, Одбрана правила игре*. Београд: “Филип Вишњић”.
- Дал, Р. (1994) *Дилеме плуралистичке демократије*. Београд: БИГЗ.
- Дал, Р. (1997) *Полиархија*. Београд: “Филип Вишњић”.
- Фире, Ф. (1996) *Прошлост једне илузије, Комунизам у XX веку*. Београд: Паидеиа.
- Friedman, M. (1997) *Капитализам и слобода*. Нови Сад: Global book.
- Фром, Е. (1980) *Револуција наде*, Београд: Графос.



- Фукујама, Ф. (1997) *Крај историје и последњи човек*, Подгорица: ЦИД.
- Горц, А. (1982): *Збогом пролетаријату*, Београд: Радничка штампа.
- Греј, Ц. (1999) *Либерализам*. Подгорица: ЦИД.
- Хајек, ф. Ф. (1998) *Кобна идеја*. Подгорица: ЦИД.
- Науек, А. Ф. (1998) *Поредак слободе*. Нови Сад: Global book.
- Науек, А. Ф. (1997) *Пут у ропство*. Нови Сад: Global book.
- Hegel, G. W. F (1989) *Основне црте филозофије права*. Сарајево: “Веселин Маслеша”, Свјетлост.
- Хелд, Д. (1997) *Демократија и глобални поредак*. Београд: “Филип Вишњић”.
- Kant I. (1974) *Ум и слобода, Списи из филозофије историје, права и државе*. Београд: Идеје.
- Лењин И. В. (1983) *Држава и револуција*. Београд: Просвета.
- Линц, Х., Степан, А. (1998): *Демократска транзиција и консолидација, Јужна Европа, Јужна Америка и посткомунистичка Европа*. Београд: “Филип Вишњић”.
- Locke, J. (1978) *Две расправе о влади*, књига II, Београд: НИП Младост, Идеје.
- Максимовић, И. (1993) „Својина“, у: *Енциклопедија политичке културе*. Београд: Савремена администрација.
- Марх, К. (1973) „Прилог критици Хегелове филозофије права“, у: *Рани радови*, Напријед - Загреб, Београд: Слобода – Београд.
- Марх, К. (1973а) Приватно власништво и комунизам, у: *Рани радови*, Напријед - Загреб, Београд: Слобода – Београд..
- Naumann, F. (1974) *Демократска и ауторитарна држава*. Загреб: Напријед.
- Попер, Р. К. (1993) *Отворено друштво и његови непријатељи, Чар Платона*. Том I, Београд: БИГЗ.
- Попер, Р. К. (1993) *Отворено друштво и његови непријатељи, Плима пророчанства: Хегел, Маркс и последице*. Том II, Београд: БИГЗ..
- Ролс, Ц. (1998) *Политички либерализам*. Београд: “Филип Вишњић”.
- Роуз, Ц. (1991) *Ка грађанској привреди*, Трећи програм, бр. 90-91/1991.
- Стојановић, С. (1991) говор на округлом столу *Драма социјализма*, у: *Теме*, Ниш, бр. 1-2/1991.
- Видојевић, З. (1997) *Транзиција, рестаурација и неототалитаризам*. Београд: ЦЗСИ, ИДН.
- Силвестер, З. (1975) *Држава благостања*. Београд: Радничка штампа.

Branislav Stevanović

## Property, Political Freedom and Democracy

### Summary

The text dealt with theses on private property as a necessary although not sufficient condition of political freedom and democracy. From the beginning, private property institution beside its economical has also very strong political as well as cultural dimension. Property and customs related to its inheritance are in the base of those civilization processes that produced a civil society. During historical development, a sense about property becomes the biggest passion of a civilized man, while state and laws were initiated for the purposes of its protection and usage in the first place. Because of that, the issue of private property is not just one of the questions that relates to the man than, if consider the modern man - one of the most important questions. Private property represents material reality of a free person and the site of fulfillment of his freedom. Inasmuch as some social order deny to individuals the right on private property, it can not be fair, since it annihilates their

freedom too. It does not mean that the man represents the person only when he is the owner, than that possessing, by itself, is a important element of one's (self)affirmation. The right on ownership and freedom of production, purchase and sale are the parts of freedom as such, while political "desire for the recognition" (Hegel, Fukuyama) goes together with privatization of goods and development of the free market, in which relation shows up their strong interdependence, both yesterday and today.

Key Words: Private Property, Political Freedom, State's Ownership, The End of History, Rational Desire, Struggle for the Recognition, Possessive Individualism, Person