

Izvorni znanstveni rad

UDK 1:32

17:32

32:330.82

Primljeno: 9. prosinca 2012.

Od "traganja za vrlinom" ka "traganju za srećom": Bernard Mandeville i rađanje liberalizma*

ILIJA VUJAČIĆ**

Sažetak

Autor u ovom prilogu razmatra djelo Bernarda Mandevillea kao prethodnika škotskog prosvjetiteljstva i liberalne tradicije mišljenja. Polazeći od socijalnog, političkog i ekonomskog konteksta sveopšte krize onovremenog društva u tranziciji, razmatraju se posebno njegova moralna, društvena i ekonomska shvatanja zasnovana na metodološkom individualizmu. Argumentuje se da se Mandevilleova kontroverzna misao opire jednostranom rubriciranju i jasnom smještanju u suprotstavljene tabore merkantilizma i tržišnog liberalizma, odnosno konstruktivizma i evolucionizma. Zato je njegovo djelo nosilo različita tumačenja, a ponekad i potpuno suprotna čitanja. Satiričar, društveni kritičar, ljekar, filozof i ekonomista, koji je napravio otklon i obrat u odnosu na uobičajena shvatanja tog doba u svakom od ovih segmenata svoga mišljenja i djelovanja, pokrenuo je svojevrsnu "revoluciju u mišljenju" koja će u drugoj polovini 18. vijeka kod škotskih moralnih filozofa doživjeti konačnu formulaciju i elaboraciju.

Autorov zaključak je da je Mandeville, prije svega, bio čovjek svog vremena i odgovarao na goruće probleme svog doba. Zato bi bilo neprimjereno i pogrešno prenositi njegove ideje s početka 18. vijeka u savremeno doba, kada postoji jasnije profiliranje intelektualnih i političkih projekata i proglašavati ga bilo za merkantilistu i intervencionistu, bilo za pobornika *laissez-fairea*. Mandeville je ipak dao odgovore koji će kasnije biti inkorporirani u liberalnu tradiciju. Otud se može reći da je značajno uticao na škotsko prosvjetiteljstvo i doprinio rađanju liberalizma, iako sam nije bio dosljedni tržišni liberal, kakvoga poznaje kraj osamnaestog vijeka.

Ključne riječi: liberalizam, građanski humanizam, vrlina, sreća, ljudska priroda, strasti, moral, spontani poredak, Mandeville

* Rad je nastao u okviru naučnoistraživačkog projekta "Konstitucionalizam i vladavina prava u izgradnji nacionalne države – slučaj Srbije" (evidencioni broj projekta: 47026), koji finansira Ministarstvo prosvete i nauke Republike Srbije, a koji zajednički realizuju Univerzitet u Beogradu – Fakultet političkih nauka i Univerzitet u Beogradu – Pravni fakultet.

** *Ilija Vujačić*, redovni profesor Fakulteta političkih nauka Univerziteta u Beogradu na predmetu Istorija političkih teorija.

Među pretečama škotskog prosvjetiteljstva Bernardu Mandevilleu¹ pripada posebno mjesto. Moglo bi se reći da je jedan od posljednjih velikih mislilaca u Engleskoj, prije nego što će Škoti preuzeti vodeću intelektualnu ulogu na ostrvu za čitav jedan vijek. Ubrzana trgovačka i ekonomska ekspanzija početkom 18. vijeka, reforma univerzitetskog obrazovanja i opšta intelektualna klima pogodna za kritičku misao učinile da će tridesetih godina 18. vijeka u Škotskoj početi izuzetno plodonosna intelektualna rasprava u polju moralne filozofije, socijalne teorije i političke ekonomije. Mandeville je u svim ovim oblastima predstavljao preteču Škotske: u učenju o strastima i moralu, teoriji spontanog poretka i evolutivnog nastanka društvenih institucija, ali je postao poznat prije svega po teoriji o korisnom učinku privatnih poroka na javno dobro ili opštije rečeno, po onome što se danas zove “objašnjenje nevidljivom rukom”. U svim ovim poljima Mandeville je postavio temelje liberalne ideje prema kojoj opšte dobro ili zajednički interes omogućuje slijeđenje ličnog interesa i individualno traganje za sopstvenom dobrobiti. Tako je pripremio teren za Humea, Smitha, Millara, Lorda Kamesa, Robertsona, Stewarta i druge škotske moralne filozofe da formiraju klasični liberalni pokret i stvore jednu epistemologiju i metodologiju, a potom i socijalnu i ekonomsku teoriju, koje će tvoriti temelj klasične liberalne doktrine.

Mandeville je jedno vrijeme bio jedan od najomraženijih pisaca u Engleskoj, ali su njegova djela doživljavala brojna sukcesivna izdanja, s obzirom na to da je postao nadaleko poznat zbog obrata koji je napravio u odnosu na tradicionalna učenja. Objavio je ukupno 18 djela,² a pisao je i za časopise i uopšte aktivno učestvovao u intelektualnom životu Engleske. Njegovo glavno djelo koje je izazvalo toliko odijuma je *Basna o pčelama: ili privatni poroci, javne koristi* (*The Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits*), proglašeno od crkvenih krugova bogohulnim i nemoralnim. Ovo djelo je Mandeville pisao i dopisivao pune 24 godine. Dodajući komentare i dalja razjašnjenja u kasnijim izdanjima, Mandeville je dalje razrađivao svoje osnovne ideje stvarajući jednu složenu i zaokruženu, mada ne i u potpunosti elaboriranu socijalnu doktrinu. Osnovna ideja se pojavila u obliku poeme, ili bolje reći rimovane basne, anonimno objavljene 1705. godine pod naslovom *Gundajuča košnica ili podlaci pretvoreni u poštenjačine* (*The Grumbling Hive: or, Knaves Turn'd Honest*), koja je ponovo objavljena anonimno 1714. godine, sada pod novim

¹ Bernard de Mandeville (ili Bernard Mandeville, nakon što je uklonio aristokratsko “de” iz svog prezimena) rođen je u Rotterdamu 1670. godine u porodici ljekara. Izvjesno vrijeme je studirao filozofiju, ali je završio medicinu u Leydenu i započeo privatnu praksu ljekara specijaliste za živce i stomačne poremećaje, ili kako ih je on nazivao “hipohondrične i histerične strasti,” a kasnije “bolesti”. Uskoro se nastanio u Londonu, gdje se bavio privatnom praksom i publicističkim radom. Umro je u Londonu u 63. godini od gripe.

² Internet strana *Bernard Mandeville project* (*Netherlands*) daje pun spisak Mandevilleovih djela, kao i bibliografske podatke djela o Mandevilleu (<http://www.bernard-mandeville.nl>).

naslovom *Basna o pčelama: ili privatni poroci, javne koristi*, gdje je poemi dodato dvadeset ekstenzivnih "Napomena" u kojima se objašnjavaju pojedini stihovi, kao i jedan ogleđ, "Istraživanje porijekla moralne vrline" (*An Enquiry into the Origin of Moral Virtue*). Drugo, izmijenjeno izdanje će biti objavljeno 1723. godine, gdje su dodata dva nova ogleđa, "Ogleđ o milosrđu i školama milosrđa" (*An Essay on Charity and Charity-Schools*) i "Ispitivanje prirode društva" (*A Search into the Nature of Society*). Varijacije u izdanjima pokazuju da je Mandeville ne samo razvijao svoje osnovne ideje odgovarajući na kritike nego je kao veliki stilista stalno pažljivo polirao svoje djelo. Tek 1728. godine Mandeville je objavio drugi dio *Basne* sa predgovorom i šest dijaloga u kojima dalje pojašnjava svoje ideje. Na taj način je zaokružio knjigu koja predstavlja kombinaciju satiričnog i naučno-istraživačkog izlaganja u kombinovanoj literarno-poetskoj, dijaloškoj i esejističkoj formi. Oba dijela *Basne* su objavljena integralno 1733. godine u Londonu, a potom i u Edinburgu 1755. godine. Posljednje kompletno izdanje je objavljeno 1806. godine, a u međuvremenu su izašli francuski i njemački prevod. Savremeno kritičko izdanje sa obimnim uvodom i objašnjenjima objavio je F. B. Kaye 1924. godine. Svoje pogleđe Mandeville je ponovio i sredio u "Istraživanju o porijeklu časti i upotrebljivosti hrišćanstva u ratu" (*An Enquiry Into the Origin of Honour and Usefulness of Christianity in War*, 1732).³

Njegova osnovna teza je da je društvo skup međusobno povezanih samoljubivih pojedinaca, čija veza ne počiva ni na kakvoj moralnoj osnovi, bratskoj hrišćanskoj ljubavi, ili nekim zajedničkim građanskim obavezama, nego na uzajamnoj koristi koju pojedinci imaju jedni od drugih slijedeći sopstvene interese. Odbrani, dopuni i razradi ove teze je posvetio svoje cjelokupno djelovanje. Nekonvencionalnim pogledima kojima je ismijavao licemjerje vladajućih intelektualnih krugova, a posebno svođenjem svih "dobrih djela" na "samoljublje" ili "samodopadanje", kako je kasnije više volio da kaže, naljutio je mnoge, posebno teologe.⁴ Hrabro i beskompromisno istrajavajući na svojim idejama i odgovarajući na kritike još snažnijim, razrađenijim i ubjedljivijim argumentima, Mandeville se našao u središtu rasprave o odnosu vrline i trgovine, a njegovo naturalističko tretiranje morala izazvalo je vjersku osudu i moralno gnušanje.

³ Mandeville je, pored ostalog, pisao o nervnim oboljenjima, *Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Diseases*; o religiji, *Free Thoughts on Religion, the Church, and National Happiness* (1720), kao i pamflete o važnim društvenim problemima, poput prostitucije (*A Modest Defence of Publick Stews*, 1724) ili vješanja (*An Enquiry into the Causes of the Frequent Executions at Tyburn*, 1725).

⁴ Naime, Mandeville je odbacio opšteprihvaćeni stav o ličnoj čestitosti kao izvoru javnog dobra, optužujući one koji se ne pozivaju na privatne vrline za licemjerje, jer to čine radi prikrivanja sopstvene koristoljubivosti.

Doba krize i tranzicije i odvajanje od građanskog humanizma

Mandevilleovo cjelokupno djelo predstavlja složeni odgovor na ekonomski, politički i socijalni lom, koji je bio izazvan ekonomskom ekspanzijom rađajućeg modernog komercijalnog društva i opštim prevrednovanjem dotadašnjih socijalnih, moralnih i ekonomskih pogleda u jednom tipičnom tranzicionom periodu. Da bi se razumio obrat koji je Mandeville napravio u odnosu na vladajuća mišljenja, kao i odijum koji je izazvao svojim shvatanjima, potrebno je naznačiti istorijski kontekst u kome Mandeville djeluje i piše. Politički, to je vrijeme preokreta nakon revolucije 1688. godine, uspinjanja na tron Kuće Hanover 1714. godine i nesmanjene snage jakobitizma koja je prijetila stabilnosti poretka. Ekonomski, to je vrijeme dubokih ekonomskih promjena koje sa sobom nosi komercijalno društvo i ubrzan ekonomski rast nakon tek okončane krize. Ove promjene su predstavljale društvo u tranziciji sa manifestacijama koje veoma liče na one koje se dešavaju u današnjim društvima u tranziciji: finansijske spekulacije i rastuća politička moć finansijske i preduzetničke elite, prevare, korupcija i, naravno, neizbježno učestvovanje političara u tome. I dok su razlog tome drugi nalazili u moralnoj dekadenciji i zahtijevali povratak na “poredak vrline”,⁵ Mandeville je udario drugim pravcem, precizno empirijski istražujući uzroke, posljedice i rješenja. Duhovno-istorijski, to je još uvijek vrijeme istrajavanja vjerske legitimacije u moralističkom diskursu “vrline” i “javnog duha”. Preovlađujuće doktrine koje su se sporile oko ključnih društvenih problema u to vrijeme na početku 18. vijeka bile su vjerski providencijalizam, prirodnopravna teorija, građanski humanizam i tržišni egoizam (o tome up. Goldsmith, 1987: 230-232). Glavni tekući praktični problemi su se ticali odnosa ekonomske i političke moći, modernog oblika pokretne svojine, uloge i uticaja novca u javnim poslovima, mjesta i uloge stajace vojske, pitanja javnih kredita, odnosa vlasti i opozicije i problema “dobrog poretka” (Goldsmith, 1987: 231; up. i Gunn, 1983: 96-119). Ni vjerski providencijalizam, ni prirodnopravna teorija se nisu mogli nositi sa ovim konkretnim problemima. Zato su glavnu riječ u ovim sporovima – u kojima su se prelamala pitanja morala, slobode i napretka u ubrzanim promjenama ka tržišnom društvu – vodili poklonici građanskog humanizma u ime ideala vrline praktikovano u starim mediteranskim republikama Sparti i Rimu.⁶ Građanski humanisti

⁵ To je posebno važno za tzv. društva za reformu ponašanja koja su se borila za ukidanje “neprikladnih kuća” koje su, po njima, bile plodno tle za mnoge vrste kriminala, a koja su se bavila i mislju da vikendom kupe pijanice po ulicama i predaju ih vlastima ili upadaju u javne kuće, ali i da sprečavaju trgovce i nosače da rade praznikom i hvataju one koji se za vjerskih blagdana bave “sportom i razonodom” (Horne, 1978: 2; za Mandevilleov spor sa ovim društvima up. poglavlje “Mandeville and the Reformation of Manners”, u: Horne, 1978: 1-18).

⁶ Retoriku koja je korišćena za artikulaciju ovih ideja J. G. A. Pocock je prepoznao kao retoriku “građanskog humanizma”, vladajuće paradigme prije Francuske revolucije (Pocock, 1975: 333-505). “Građanski humanizam” se učvrstio još u vrijeme građanskog rata, a kao vigovska ideo-

su korupciji suprotstavljali vrlinu, pokretnoj svojini dostojanstvo zemljišne svojine, a privatnom interesu javnu službu (Hundert, 1994: 9). Izvor političke korupcije su nalazili u sebičnom interesu, materijalno obilje vidjeli su kao znak moralne dekadencije i slavili su građansku miliciju kao čuvara republikanske slobode (Goldsmith, 1987: 232).

U osnovi cjelokupnog Mandevilleovog angažmana povodom ovih pitanja glavni odgovor do koga je došao bilo je objašnjenje nenamjeranih društvenih koristi od samoljubivog individualnog djelovanja. Naime, i građanski humanisti i Mandeville su polazili od stava da ljudi slijede sopstvene interese, ali su se razišli oko karaktera i mjesta ovih interesa u društvu i načina društvene integracije. Građanski humanisti su osuđivali privatni interes kao bolest društva i držali da ga je moguće disciplinovati i sebične pojedince utrenirati da budu "dobri građani", zadojeni javnim duhom, angažovani u javnoj službi i motivisani za ostvarivanje dobrobiti društva, a ne lične koristi, slijedeći republikansku ideju da je političko djelovanje od suštinskog značaja za slobodu i samoispunjenje. Mandeville je pak pošao od iste osnovne pretpostavke o inherentnoj sebičnosti ljudi, ali je odbacio lijek koji su preporučivali građanski humanisti, a koji se sastojao u uspostavljanju poretka vrline od strane državnika. On se zaputio sasvim drugačijim pravcem, utirući put liberalnim pogledima o pomirenju sebičnosti i društvenih potreba. Bio je sasvim svjestan korupcije, lošeg upravljanja, nečasnosti i prevara u društvu koje su pratile nastanak kapitalizma. Ali je smatrao da ni puko moralisanje i utjerivanje građanske discipline ne može učiniti da ljudi više brinu o dobru drugih nego o svom dobru. Iako je korupciju vlade vidio kao opasnost, nije je vidio kao osnovni problem u društvu, niti kao neizbježnu posljedicu bogatstva i trgovine. Zato je odbacio jadikovanje građanskih humanista nad korupcijom kao dokazom društvene dekadencije i široko rasprostranjeno mišljenje da intenzivna jagma za bogatstvom i moći, koja odlikuje moderno društvo, predstavlja dokaz uvećane korupcije u javnom životu.

Ova rasprava je naročito bila usredsređena na problem luksuza.⁷ Mandeville je negirao potencijalnu štetnost luksuza, jer za njega luksuz ima stimulatívni efekat na

logija razvio se sedamdesetih godina 17. vijeka, suprotstavljajući se apsolutizmu, da bi ga potom preuzeli "stari vigovci" i torijevski saveznici krajem vijeka u sporu oko stajaće vojske, koja je viđena kao opasnost za slobodu i poredak. Među glavnim ličnostima ovog intelektualnog i političkog pokreta nalaze se uticajne figure Marchamonta Nedhama, Jamesa Harringtona, Henryja Nevillea, Algernona Sidneyja i neo-harringtonijanaca Andrewa Fletchera, Johna Tolanda, Johna Trenchanda i Thomasa Gordona. Ova posljednja dvojica su u *Cato Letters*, originalno objavljenim u *The London Journal* 1720-1724, baveći se uglavnom dijagnostifikovanjem korupcije i predlaganjem lijekova za nju, korupciji suprotstavljali građansku vrlinu. (O tome up. Goldsmith, 1987: 225-252; i Pocock, 1975: 467-477.)

⁷ O intenzivnoj raspravi o tome up. Speck, 2009: 8-23, kao i već navođeni članak Goldsmith, 1987.

društvo, nagoni na pregnuća, uvećava proizvodnju, diverzifikuje trgovinu, zapošljava siromašne i podiže standard svih “tako da mnoge stvari na koje se nekad gledalo kao na izum luksuza danas su dopuštene čak i onima koji su tako siromašni da su postali predmet javnog milosrđa...” (Mandeville, 1924: I, 169; up. i I, 347).⁸ Upravo ono što građansko-humanistička i providencijalistička tradicija obilježavaju kao porok i divljački hedonizam egoističnog podlijeganja najnižim, bestijalnim nagonima, pokazuje se da obezbjeđuje ona dobra koja ljudi stvarno i traže.⁹

Pretenciozni moralizam građanskih humanista i providencijalista je stimulisao Mandevillea da se upusti u žestoku raspravu, ismijavajući sa puno ironije i sarkazma njihove moralističke pridike iz časopisa *Tatler* Richarda Steela, u kome su glavni saradnici bili Jonathan Swift i Joseph Addison. Mandeville će napasti građanski humanizam više posredno, prigovarajući u svojim tekstovima u časopisima *London Journal* i *Female Tatler*¹⁰ pretenzijama učenih i braneći način i stil života samoljubivih hedonista i *money-makers*, stavljajući ga u istu ravan sa životnim ciljevima i stilom zagovornika duhovnih i građanskih vrijednosti. Drugim riječima, za veličanstveno, cvjetajuće i prosperitetno trgovačko društvo ideali građanskog humanizma

⁸ Mandeville se pokazao bezosjećajnim za stanje siromašnih. Otvoreno je zagovarao zadržavanje siromašnih u stanju neobrazovanosti i tako zadovoljnim svojim položajem. Tako u “Ogledu o milosrđu i školama milosrđa” prigovara obrazovanju siromašnih, jer sticanje znanja ima efekat uvećanja želja i očekivanja i time čini težim zadovoljenje potreba siromašnih. Niko neće činiti neprijatne stvari ukoliko nije natjeran nuždom, a postoji “obilje teškog i prljavog rada” koji treba da se obavi (Mandeville, 1924: I, 311). Siromaštvo je jedino sredstvo koje će natjerati ljude da rade taj posao (Mandeville, 1924: I, 194), jer nacionalno bogatstvo se sadrži u “mnoštvu radnih siromaha”. Pošto je nemoguće ukinuti neprijatan rad, ne treba obrazovati djecu siromašnih iznad onoga što njihov položaj zahtijeva i učiti ih da očekuju nedostižan komfor, sa čime ide i mržnja prema poslovima koje moraju da rade, jer je to štetno za društvo (Mandeville, 1924: 358). Ovo je strano svakom savremenom čitaocu i vrijeđa njegova moralna osjećanja, ali izgleda da je to bilo široko prihvaćeno stanovište u njegovo doba. Tako je i William Petty iskazivao isti stav prema siromašnima, a Andrew Fletcher, republikanski zagovornik prava čovjeka, zagovarao je vraćanje radnika u ropski položaj. Isto je predlagao i Melon. (O široj zastupljenosti takvog stava u ono doba up. Kaye, 1924: lxx; Gunn, 1983: 117). Mandeville je, štoviše, čak i ratove, brodolome i požare smatrao dobrodošlim za ekonomski prosperitet, jer razorene kuće i svojina obezbjeđuju radnicima posao radi nadoknade razorenih dobara (Mandeville, 1924: I, 359-360).

⁹ “Sve dok ljudi imaju iste apetite, isti poroci će ostati. U svim velikim društvima, neki će voljeti kurvanje, drugi opijanje. Sladostrasnik koji ne može doći do ni jedne lijepe čiste žene, zadovoljiće se sa prljavim uličarkama; a oni koji ne mogu kupiti pravi *Hermitage* ili *Pontack* zadovoljiće se sa običnijim *French Claret*. Oni koji ne mogu sebi priuštiti vino, latit će se najgorih žestina. I pješadinac ili prosjak mogu se napiti sa *Stale-Beer* ili *Malt-Spirit* kao i neki lord sa *Burgundy*, *Champaign* ili *Tockay*. Najjeftiniji i najprljaviji način povlađivanja našim strastima čini toliko štete čovjekovoj konstituciji koliko i najelegantniji i najskuplji” (Mandeville, 1924: I, 118).

¹⁰ *Female Tatler* je časopis koji je štampalo “Društvo skromnih dama” u kome je Mandeville objavio 32 aktuelna polemička teksta. Ovi njegovi tekstovi su sabrani u: Mandeville, 1999. (O cijeloj raspravi up. Goldsmithov “Introduction”, str. 11-72.)

i hrišćanskog morala su, po njemu, neodgovarajući i sterilni.¹¹ On nije otvoreno zagovarao da je komercijalno društvo superiorno klasičnom idealu, ali je insistirao na tome da su poroci neodvojivi od prosperitetnog društva. Ovo je učenje, opet, bilo u nesuglasnosti kako sa tradicijom građanskog humanizma, koji je naglašavao vezu privatne i javne vrline, tako i sa hrišćanskim moralom, koji se držao transcendentnih moralnih naloga.

Time je odbacio moralno tumačenje javnog života, pripisujući ga onima koji nisu razumjeli čovjeka.¹² Za razliku od onih koji su osuđivali sve koji ne rade za opšte dobro i na sopstvenom moralnom usavršavanju, Mandeville je tvrdio da su ljudske potrebe i želje – koje moralisti vide kao "slabosti" i "poroke" – ono što doprinosi unapređenju društva. Štaviše, on prihvata mogućnost da komercijalni način života, koji su moralisti osuđivali kao niže vrijedan, može za neke biti cilj sam po sebi. Zalažući se za prihvatanje različitih načina dostizanja zadovoljstva i slobodu izbora pojedinca, on odbacuje osudu hedonizma i zgrtanja novca od strane građanskih humanista.¹³ Ne samo da je krematistika ili beskrajno pravljenje novca, koje su Aristotel i ostali republikanci osuđivali, sasvim legitiman životni cilj nego i traganje za srećom treba da zamijeni traganje za vrlinom. Mandeville tako pledira za liberalnu slobodu izbora svakog pojedinca da slijedi sopstvene planove života i živi život za kakav nalazi da mu pruža najviše zadovoljstva. Ne postoji nikakva unapred zadata hijerarhija vrijednosti, niti stepenovanje različitih načina života, jer je "... sretan svako ko tako misli o sebi" (Mandeville, 1999: 223). Zato Mandevilleovo objašnjenje traganja za srećom podriva klasični poredak vrijednosti.

Mandeville je razumio da moralni i politički nalozi nisu adekvatan odgovor na izazove vremena, pa je ponudio novu moralnu i socijalnu teoriju, koja nudi objašnjenja za nastajući novi poredak. On je jedan od prvih koji je ukazao na protivrječnosti ove epohalne promjene, tako što je izvukao ekonomska promišljanja iz oklopa

¹¹ Građanski humanizam je u 18. vijeku bio dosta širok i fleksibilan, tako da nije mogao biti sasvim "čist" i njegovi elementi (npr. mješovita vlada, čvrsta veza između političke moći i svojine i drugi) pojavljivali su se i kod drugih pisaca, torijevaca koliko i vigovala. O ovoj fleksibilnosti građanskog humanizma, na primjeru "Katona" up. Mitchell, 2003: 291-311. Mitchell ovdje Trencharda i Gordona smješta u "liberalnu republikansku političku misao" i tvrdi da oni dijele sa Mandevilleom zajednički okvir što se tiče političkih problema, "unutar paradigme građanskog humanizma". Nesumnjivo da su se Mandeville i ova dvojica bavili istim problemima, ali se nikako ne može reći da je Mandeville stajao "unutar paradigme građanskog humanizma". Uopšte je granica između liberalizma i republikanizma jako porozna kroz cijeli 18. vijek. O mješavini liberalizma i građanskog humanizma npr. kod Smitha up. Letwin, 1988: 65-80; Winch, 1988: 83-104; kao i Winch, 1978. Slično govori Pocock o elementima građanskog humanizma kod Humea (Pocock, 1975: 493-498).

¹² "Očekivati ministre bez grešaka i dvorove bez poroka znači uveliko pokazati naše nepoznavanje ljudske prirode" (Mandeville, 1720: 355).

¹³ O tome up. priloge 107 i 109 iz *Female Tatler* (Mandeville, 1999: 226-241).

religijskih i moralnih naloga, kao što je to dva vijeka prije njega učinio Machiavelli sa politikom. Zato je išao ka tome da dá jedno objašnjenje koje će stajati izvan bilo kog “etičkog sistema”, ali koje će moći da se konzistentno nosi sa moralnim i političkim napetostima i neizvjesnostima društva u tranziciji. A za to je bilo potrebno izvršiti “dekonstrukciju morala” (Tzotzes, 2011: 11). Tek dekonstrukcijom morala je mogao da istraži stvarne socijalne motive i motorne snage kretanja i razvoja društva. Na taj način je oslobodio društvo pritiska morala, a ekonomiju oklopa etike. Kao što je Machiavelli mogao da otkrije pravu prirodu politike i njenu svrhu u težnji za moći, oslobađajući je teoloških i etičkih ciljeva, tako je i Mandeville oslobodio ekonomiju nametnutih joj teoloških i etičkih svrha. Čišćenje ekonomije od etike značilo je otkrivanje stvarne svrhe ekonomije kao djelatnosti, a to je stvaranje profita, a ne služenje moralnim ciljevima.

Učenje o ljudskoj prirodi, strastima i moralu

Mandeville je svoju kritiku u javnoj raspravi zasnovao na istraživanju ljudske prirode i čovjekovih strasti u nastojanju da otkrije kako ljudske strasti (odnosno, nagoni) djeluju u društvu oblikujući socijalno ponašanje.¹⁴ Rezultat je bila teorijski utemeljena kritika, ali i nova moralna i socijalna teorija koju je razvio prvenstveno u *Bassni*, ali i drugim djelima. Idući tim putem, psihološki je objasnio porijeklo čovjekove socijalnosti i empirijski zasnovao istraživanje nastanka i evolucije društva koristeći postupak koji će tek čitava dva vijeka nakon njega dobiti svoj naziv – “metodološki individualizam”.¹⁵ Zaputivši se od pojedinca i njegovih prirodnih strasti, otkrio je da je samoljublje osnovni pokretač društvenog i ekonomskog razvitka. Prava snaga koja upravlja ljudskim ponašanjem nije ništa drugo nego samoljublje ili lični interes. Za njega su stvari koje su moralisti 18. vijeka smatrali porocima bile upravo one strasti koje doprinose materijalnom prosperitetu. Zato treba prihvatiti prirodnu sebičnost i iskoristiti poroke radi ostvarivanja društvene koristi. Štaviše, društvena integracija počiva na uzajamnoj koristi,¹⁶ a ne na klasično-republikan-

¹⁴ “Sva ljudska stvorenja su pod uticajem strasti i njima potpuno vođena, ma kakvim finim pojmovima mi laskali sebi; čak i oni koji djelaju odgovarajuće svom znanju, i striktno slijede diktate razuma, nisu ništa manje na to natjerani ovom ili onom strašću nego oni drugi, koji su prkosni i djeluju suprotno od oba, a koje zovemo robovima strasti” (Mandeville, 2004: I, 23).

¹⁵ Naziv postupku dao je Joseph Schumpeter 1908. godine u: *Das Wesen und der Hauptinhalt der theoretischen Nationalökonomie*, iako ga kao metodološki pluralista sam nije koristio. Glava šesta pod naslovom “Methodological Individualism” prevedena je na engleski 1980. god. sa Hayekovim predgovorom. Dostupna je na: http://mises.org/books/schumpeter_individualism.pdf. O Schumpeterovom imenovanju metodološkog individualizma up. Denis, 2009: 4-9 (<http://oxfordseminar.org/wordpress/wp-content/uploads/2008/11/denis-methind.pdf> – pristupljeno 15. 9. 2012), a o istoriji korišćenja ovog postupka: Udehn, 2001.

¹⁶ Mandevilleov paradoks “privatni poroci, javne koristi” ne znači da su privatni poroci automatski i javne koristi. To Mandeville ni u kom slučaju nije mislio. On je samo smatrao da je sa-

skoj i religijskoj vrlini. Mandeville je, naime, došao do utilitarističkog zaključka po kome moralnost neke radnje ne određuju nikakvi transcendentni principi, nego posljedice djelovanja (Kaye, 1924: lviii–lxi). Korisnim on naziva ono što doprinosi nacionalnom prosperitetu i sreći.

U tom smislu je posebno napravio otklon u odnosu na Shaftesburyjevu školu,¹⁷ odbacujući bilo kakvu prirodnu urođenost moralnih vrlina i navodnu prirodnu dobronamjernost čovjeka tvrdnjom da se sva dobra djela čine iz sebične potrebe da se stekne odobravanje drugih, odnosno iz ponosa i potrebe za samodopadanjem.¹⁸ Otud je ponos jedan od glavnih poroka, pored luksuza, sujete, pohlepe, zavisti i požude, a svi se oni svode u krajnjoj liniji na samoljublje. Mandeville ne negira njihov "poročni" karakter i samo traži da se stvari nazovu pravim imenom, porok porokom, a vrlina vrlinom, tretirajući poročnim ili nemoralnim sve što se radi iz sebičnih ciljeva, a moralnim sve što se čini iz poštovanja moralnih naloga. Poročna su ona ponašanja koja imaju za cilj zadovoljenje prirodne ili sebične strasti, dok su moralna sva ona djela koja su suprotna zahtjevima prirodne strasti ili želja i imaju za cilj korist drugih u skladu sa diktatima razuma.¹⁹ U tom smislu se Mandeville ne razlikuje od drugih u definisanju poroka i vrline.²⁰ Razlika nastaje kada Mandeville pokazuje koje su društvene posljedice poroka, a koje vrline i kada na kraju i vrline dobronamjernosti, milosrđa i druge svodi u osnovi na sebične motive težnje za sticanjem naklonosti drugih. (Za širu raspravu o tome up. Robertson, 1907: 240-241.)

moljublje kao porok ono što pokreće pojedince i na taj način je potencijalno korisno za društvo. Dakle, samoljublje jeste porok koji donosi koristi, ali samo po sebi nije javna korist (Tzotzes, 2011: 16).

¹⁷ Štaviše, on ne propušta da naglasi razliku između sebe i pisca *Characteristics*, jer "dva sistema ne mogu biti više u suprotnosti nego njegovog gospodstva i moj" (Mandeville, 1924: I, 324).

¹⁸ Mandeville je negirao bilo kakvu urođenu socijabilnost čovjeka. Čovjeka društvenom životinjom ne čini "njegova druželjubivost, dobrotu, sažaljenje, predusretljivost i druge hvale vrijedne milosti", nego "ona najdivljija i najomraženija svojstva" (Mandeville, 1924: 4).

¹⁹ Prava vrlina zahtijeva samoodricanje, a ono se u ovo doba, kaže Mandeville, ne može naći ni kod sveštenstva, jer časna djela su ona kojima čovjek, "suprotno prirodnim nagonima", teži da koristi drugima ili obuzda sopstvene "strasti iz racionalne ambicije da bude dobar" (Mandeville, 1924: I, 48-49). Štaviše, ideja da "nema vrline bez samo-poricanja korisnija je za društvo nego suprotno učenje, koje je veliki ulaz u licemjerstvo" (Mandeville, 2004: 27).

²⁰ Mandeville nije smatrao da korisnost poroka ukida njegovu poročnost: "Daleko sam od ohrabivanja poroka i mislim da bi bila neizgovorena sreća za neku državu ako bi grijeh nečistoće mogao potpuno da se protjera iz nje; ali bojim se da to nije moguće" (Mandeville, 1924: I, 95, 405). Takođe: "Kad kažem da društva ne mogu da se dižu do bogatstva i moći i vrha zemaljske slave bez poroka, ne mislim da time preporučujem čovjeku da bude poročan..." (Mandeville, 1924: I, 231).

Empirizam i metodološki individualizam

Mandeville je počeo sa ismijavanjem čuvara društvenog morala da bi zatim ukazao na društveni mehanizam putem koga poroci donose društvenu korist. Na osnovu toga je izgradio svoju moralnu i društvenu teoriju. Da bi to mogao da ostvari, posvetio se istraživanju ljudske prirode i za razliku od “većine pisaca” koji su uvijek “podučavali ljude kakvi treba da budu”, Mandeville hoće da im pokaže “šta oni stvarno jesu” (Mandeville, 1924: I, 9). Njegov metod, nesumnjivo inspirisan ljekarskom profesijom, metod je empirijskog istraživanja, jer jedino korisno znanje je ono koje se “stiže smotrenim posmatranjem, razumnim iskustvom i zaključivanjem iz činjenica *a posteriori*, a ne iz oholih pokušaja da se stigne do prvih uzroka i rezonovanjem *a priori*” (Mandeville, 1924: II, 64).

Mandeville je granični mislilac između doba konvencionalne – klasične i hrišćanske – moralnosti i novog shvatanja morala jednog akvizitivnog društva. U tom smislu on slijedi Machiavellija, jer odbacuje kao i ovaj religiju, hrišćanski moral i normativnu potku i pristupa stvarima iskustveno, secirajući ljudsku dušu i osjećanja da bi pronašao prave motive djelovanja. Kao i Machiavelli i on se odvaja od dotadašnje struje mišljenja i uspostavlja nova pravila istražujući ono što je Machiavelli zvao “*verità effettuale della cosa*”, empirijski, umjesto da izvodi zaključke deduktivno iz skupa prvih principa.

Koristeći u punoj mjeri iskustveni metod, Mandeville je primijenio metodološki individualizam kao polaznu analitičku tačku i metodološko oruđe svoje cjelokupne analize.²¹ Mandeville je naime sveo društvo na individualna djelovanja, ali za razliku od prirodnopravnih teoretičara koji su individualizam uzimali kao normativni ideal, on se upustio u istraživanje polazeći od pojedinaca kao jedinih društvenih aktera. Njime je zadužio društvenu misao, posebno ekonomiju, opremajući je jednim vrijednim heurističkim sredstvom, koje će od njega preuzeti škotski moralni filozofi, a dalje ga razvijati Menger, von Mises, von Hayek i pripadnici *public choice* teorije, da nabrojimo samo najznačajnije.

Teorija društva

Kako je njegovo istraživanje napredovalo, tako je puko psihološko razmatranje strasti dobijalo sve više socijalno-političko značenje, pa je s vremenom bavljenje formiranjem i funkcionisanjem društva postalo Mandevilleova glavna preokupacija.

²¹ “Svaki pojedinac je mali svijet za sebe. I sva stvorenja; onoliko koliko im njihov razum i sposobnosti dopuštaju, trude se da zadovolje sebe; ovo u svima njima je stalan rad i čini se da je sav životni plan” (Mandeville, 1924: II, 178). Čovjeku, kaže Mandeville, treba “udobnost i sigurnost, i njegova trajna žudnja da popravi svoje stanje mora biti dovoljan motiv da ga učini temeljem društva uzimajući u obzir oskudne i beznadežne uslove u prirodi” (Mandeville, 1924: II, 180).

Tako se "samoljublje" sve više vezuje za dugotrajni proces socijalizovanja divljaka: prvo u smislu "samoočuvanja" kada se ljudi povezuju radi zaštite od divljih životinja (Mandeville, 1924: II, 240-242), a potom u smislu "samodopadanja", kada se štite i jedni od drugih (Mandeville, 1924: II, 266-268), da bi na kraju treći i posljednji korak ka društvu bilo otkriće jezika i pisma, odnosno stvaranje vlade koja jedina može ublažiti sukobe, jer mir počiva na sili vlade (Mandeville, 1924: 269). Politička organizacija zasnovana na zakonima – jer "nijedna vlada ne može se održati bez zakona; i nikakvi zakoni ne mogu biti zadugo djelotvorni sve dok nisu zapisani" – konačna je, odlučujuća odlika najvišeg stupnja društvene organizacije – civilizacije. Ovo je Mandevilleova trostepena *conjectural history* u razvoju od divljaštva do civilizacije. Ova njegova "pretpostavljena istorija" društva predstavljala je jednu u nizu takvih hipoteza koje će uslijediti nasuprot racionalističkim kontraktualističkim teorijama – po kojima je društvo nastalo racionalnom odlukom kroz zajedničko odlučivanje – predstavljajući osnov za sveopštu empirijsku raspravu koja se o tome vodila u škotskom prosvetiteljstvu, s tim što su kasniji pisci, kao Smith, Ferguson, Monboddio i Robertson, govorili o četiri faze u razvoju društva. (O tome up. Hopfl, 1978; Bryson, 1945: 63-82.)

U drugom tomu *Basne* Mandeville umjesto "samoljublja" počinje da koristi izraz "samodopadanje," kao ono što "čini da toliko volimo odobravanje, dopadanje i saglasnost drugih".²² Sve strasti i nagoni, po njemu, usmjereni su na očuvanje i sreću pojedinaca. A to se otkriva samo ako se okrenemo striktno empirijskom posmatranju i napustimo nestvarne hipoteze racionalističkih filozofa. Čovjekove emocije i strasti, njegove sazajne sposobnosti, kao i njegovo ponašanje treba objašnjavati naturalistički, a ne metafizičkim postulatima ili moralnim aksiomima. Ove strasti vrše važnu funkciju socijalizovanja divljaka i civilizovanja društva. Tako strasti, posebno one koje su vezane za "samodopadanje" kao što su gordost, sujeta i samopoštovanje, ispunjavaju značajne ekonomske i socijalne funkcije pokazujući se ključnima za proces socijalizovanja i društveni napredak.²³ One strasti koje su tradi-

²² "Zamišljam, da bi uvećala brigu stvorenja za samoočuvanje, priroda im je dala jedan nagon kojim ljudi vrednuju sebe iznad svoje stvarne vrijednosti ... to je ono što čini da toliko volimo odobravanje, simpatiju i saglasnost drugih; jer nas učvršćuju i potvrđuju dobro mišljenje koje imamo o sebi" (Mandeville, 1924: II, 13). U *Istraživanju o porijeklu časti...* Mandeville će biti još eksplicitniji i jasno dati do znanja da je promjenu od "samoljublja" ka "samodopadanju" izvršio odgovarajući na kritike. Tako mu je "samoljublje" strast koja služi samoodržanju, dok je "samodopadanje" strast samovrednovanja koja se, kad se u njoj pretjera, pretvara u ponos ili gordost (up. Mandeville, 2004: 6-7 i 8).

²³ Kasnije će Hume u svom shvatanju "konvencija" i "vještačkih vrlina" mnogo suptilnije objasniti ovaj mehanizam stvaranja pravila ponašanja. (Up. Hjum, 1983: 415-418; Hume, 1956 i Hume, 1964: 3, I, 169.) Nešto drugačije, ali u osnovi temeljno slično, Smith je kasnije govorio o značaju težnje za odobravanjem drugih i o strastima poput sujete i ponosa: "Biti zapažen,

cionalno smatrane porocima i ulazile u spisak hrišćanskih grijeha, kao što su pohlepa, oholost, zavist, požuda, pokazuju se kao one koje uvećavaju potražnju, pomažu trgovinu, unapređuju proizvodnju i doprinose podjeli rada.

Prelazak iz divljaštva u civilizaciju je proces socijalizovanja posredstvom borbe za javno odobravanje, čime se potiskuju i preusmjeravaju primarni nagoni i vrši rafiniranje "morala" ozakonjavanjem ili prešutnim stabilizovanjem od strane vladajućih elita spontano nastalih normi ponašanja. Na taj način od divljaka sa civilizacijom postaje i čovjek. Čovjek jeste društveno biće, ali Shaftesburyjeve idealističke i utopijske "prirodne sklonosti" kao što su dobronamjernost i velikodušnost nemaju ništa sa tim. Mandeville je odbacio urođenu ljudsku socijabilnost, ali nije smatrao ljude nedruštvenima.²⁴

Mandevilleovo objašnjenje procesa civilizovanja nosi sa sobom izvjesnu ambivalentnost, što će dovesti do vrlo različitih interpretacija o ulozi "vještih političara" u kreiranju društva, odnosno do pitanja koliko je Mandeville kritički racionalista i tako teoretičar spontanog djelovanja i zagovornik *laissez-fairea*, a koliko je, eventualno, konstruktivista, pa tako i intervencionista i merkantilista. Naime, on pokazuje da je razvitak društva posljedica djelovanja pojedinaca koji teže da "poboljšaju sopstveno stanje" (Mandeville, 1924: II, 284) i uvodi djelovanje "skrivenih ruku" prirodnog usklađivanja strasti kroz mehanizam "nagrada" i "kazni". Ali, s druge strane, on ne prepušta stvar u potpunosti prirodnom "proviđenju", nego naglašava da stabilnost i prirodno djelovanje društva zavise od "djelovanja političara kroz nekoliko stoljeća". Time Mandeville zakonodavnoj aktivnosti vladajuće elite daje ključnu ulogu upravljanja društvom, radi ograničavanja i usmjeravanja egoističnih pojedinaca. Iako je u kasnijim izdanjima pokušavao da pomiri ova dva dijametralno suprotna objašnjenja tvrdnjom da "djelovanje političara" treba shvatiti kao evolutivni i neplanirani proces koji se odvija "stoljećima", ova dva objašnjenja su teš-

skretati pažnju, biti uvažavan sa simpatijom, prijatnošću i odobravanjem, sve su prednosti koje možemo imenovati da proizilaze iz toga. Ono što nas interesuje je sujeta, a ne blagostanje ili zadovoljstvo" (Smith, 1966: I, iii, 2, 70-71); ili: "Oni veliki ciljevi vlastitog interesa čije gubljenje ili dostizanje sasvim mijenja položaj osobe, ciljevi su strasti ispravno nazvane častoljublje; strasti koja kada se drži unutar granica razboritosti i pravde, uvijek je poštovana u svijetu" (Smith, 1966: III, 6, 247).

²⁴ Ovdje valja napomenuti da ni Mandevilleov individualizam nije atomistički individualizam koji se neopravdano pripisuje klasičnom liberalizmu. Iako polazi od pojedinca, to nije pojedinac izdvojen iz cjeline kao apstraktna individua, jer Mandeville stalno ima na umu širi društveni kontekst. Čovjekova strast za samodopadanjem ima smisla i postiže se samo u društvu, a ne u bilo kakvoj izolaciji, jer "odobravanje, simpatija i saglasnost drugih" su konstitutivni činoci njegovog osjećanja gordosti i samoispunjenja. Bez društva je osnovna strast neostvariva. Za njega je pojedinac sa svojim strastima polazna analitička tačka i glavna eksplikatorna kategorija, ali ga on uvijek posmatra u funkciji cjeline.

ko pomirljiva. Ovu protivrječnost je samo djelimično riješio "rafiniranjima" početnog stava o pretpostavljenoj historiji "ponosa" (Hundert, 1994: 77). Iz tih razloga su nastala i dijametralno drugačija tumačenja Mandevillea kao kritičkog racionaliste, evolucioniste i tržišnjaka, odnosno racionalističkog konstruktiviste, intervencioniste i merkantiliste.

Mandeville će pokazati da su za zdravlje i prosperitet društva poroci važni koliko i vrline. U krematističkom svijetu trke za novcem tradicionalna shvatanja morala su, po njemu, zastarjela i beskorisna. Racionalističkom shvatanju morala Mandeville će suprotstaviti naturalistički pogled na društvo i moral, koji će sa sobom nositi moderni pogled na ekonomiju, društvo i politiku. I nastojat će da pokaže da je porok nužan za rađajuće komercijalno društvo, dok puko suzbijanje poroka jurnjave za novcem, luksuzom i ponosom i samo oslanjanje na vrlinu vodi demotivaciji za preduzetništvo i društvu koje će biti puno vrline, ali siromašno.²⁵ Jer Mandeville je za moralni diskurs svog doba smatrao da podstiče "samoobmanu". Naime, "pošto se očigledno časna djela nagrađuju javnim poštovanjem, u očitom je interesu poročnih ljudi da licemjerno podražavaju konvencionalno ponašanje u sagasnosti sa hrišćanskom pobožnošću da bi zadobili odobravanje drugih" (Mandeville, 1924: 30). Time "vrlina" i "časno ponašanje" postaju maska koju ljudi navlače da bi prikriji da djeluju iz sebičnih motiva. Ali on ne tvrdi ni da su svi poroci korisni za društvo i da ih sve treba tolerisati i podržavati, već samo one koji su umjereni pravdom.²⁶ Tako je porok, ali ograničen skupom pravnih pravila koja sprečavaju ekscese, neophodan za rast bogatstva i trgovine. Štaviše, iz naših poročnih svojstava upravo i nastaju norme ponašanja (uključujući norme časti, društvenosti, uglađenosti i dobronamjernosti) koje se s vremenom razvijaju iz interakcija pojedinaca, koji slijede svoje, a ne neko opšte dobro. Spontano nastala pravila ponašanja – nastala iz "obzirnosti" koja se rađa u nastojanju da se stekne "odobravanje, simpatija i saglasnost drugih" –

²⁵ Kako kaže E. G. Hundert, "Mandeville koristi parabolu o košnici da bi ismijao klasično i hrišćansko shvatanje vrline koja preovlađuje u jednom hipokritičnom društvu koje napreduje na osnovi neinhibirane ekonomske aktivnosti" (Hundert, 1994: 7). Sama poema alegorijski govori o engleskom društvu kao košnici punoj poroka u kojoj "milioni nastoje da zadovolje jedan drugome požudu i sujetu" (Mandeville, 1924: I, 18). Mandeville opisuje nečasnost i sebičnost svih slojeva društva i svih profesija. Košnica je puna poroka, ali je, s druge strane, bogata i moćna. Pčele, međutim, nisu zadovoljne time da njihova prosperitetna i bogata košnica bude puna poroka i upravo prevaranti licemjerno gundaju zbog preovlađujućeg nemorala i mole se Bogu za poštenje. Ovo licemjerstvo izaziva bijes sa Nebesa i neočekivano se pčelama ispunjava želja i košnica postaje odjedanput časna i poštena, ali zato manje prosperitetna i osiromašena dok na kraju ne propadne. Pošto je privatni porok ono što stvara genijalnost, radinost, bogatstvo i prosperitet, "samo budale teže da košnicu načine velikom i časnom" (Mandeville, 1924: 37).

²⁶ "Vice is beneficial found / When it's by Justice lopt and bound" (Mandeville, 1924: I, 37). O korisnosti poroka prije njega su pisali i Montaigne, Charron, La Rochefoucauld i Bayle. O njihovim uticajima na Mandevillea up. Kaye, 1924: ciii-cxiii.

sprečavaju prevare, krađe, ubistva i druge kriminogene djelatnosti ili antidruštvena ponašanja i obezbjeđuju miroljubivu komunikaciju ljudi, dozvoljavajući da poročne težnje ipak djeluju stimulatивно na ubrzani privredni rast i bogatstvo društva u cjelini. Mandeville je tako, nastojeći pokazati da ponos (ili “samodopadanje”) određuje cjelokupno čovjekovo ponašanje, došao do mnogo važnijeg otkrića o porijeklu pravila ponašanja, koja se ustaljuju i ljudi ih poštuju upravo zbog strasne želje da se dopadnu drugima, iako sam smisao i svrhu ovih pravila niti razumiju niti o tome razmišljaju. “Ponos” je Mandeville posebno izdvojio jer se radi o socijalno korisnoj složenoj emociji, jer motiviše ljude da čine djela za koja smatraju da će da se dopadnu drugima. Kako je ljudima od životne važnosti da budu cijenjeni od drugih, to je sam mehanizam društvenih interakcija učinio da se “dobra” djela nagrađuju samozadovoljstvom, koje kod pojedinca rađa “odobranje, simpatija i saglasnost drugih”, a “loša” kažnjavaju stidom. Tako ponos postaje važan temelj moralnosti, navodeći pojedinca da radi naizgled za dobro drugih, a u stvari da ostvaruje svoju samoljubivu težnju za dopadanjem i javnim odobravanjem. Korist od toga je da se vremenom sistemom nagradi i kazni spontano stvaraju pravila ponašanja koja nisu proizvod ni božanskih naloga ni racionalnog izumijevanja. Tako samoljubiva težnja da se stekne uvažavanje drugih vodi poštovanju pravila ponašanja koja postaju standardi suđenja o ponosu i stidu i tako o “dobrim” i “lošim” radnjama, stimulišući prve, a destimulišući druge.²⁷ Samoljubiva težnja da se stekne poštovanje drugih vodi poštovanju pravila ponašanja, odnosno pravila pravde, onih pravnih pravila čije je osnaženje osnovna funkcija države.

Sreća kao cilj

Mandeville je morao da pruži neku alternativu “izgubljenoj” ili “odagnatoj” moralnosti. Ovo će učiniti uvođenjem koncepta sreće i suprotstavljajući “težnju ka sreći” “težnji ka vrlini”. Pojam sreće se provlači još od antike i Aristotela i postaje važan i centralni koncept u prosvjetiteljstvu, gdje “težnja ka sreći” podrazumijeva mnogo više od postizanja prolaznog zadovoljstva. Mandeville je, za razliku od drugih koji su se kretali u tradicionalno zadatim koordinatama moralnih obzira, postigao, kao što smo vidjeli, odvajanje društvenog ponašanja i ekonomskog i političkog djelovanja od morala, pokazujući da strasti, a ne moral, oblikuju socijalno ponašanje i stvaraju ekonomske posljedice. Tako je mogao sada pokazati da je ono što tvori sreću “nezavisno od oficijelno zadatih moralnih standarda” (Hundert, 1994: 76). On sreću shvata kao konačni cilj socijalizovanja,²⁸ spuštajući je na zemlju i čvrsto je vezujući za realni svijet, kao jedinu sreću koja može biti korisna za čovjeka i dru-

²⁷ Potpuno isti mehanizam će na jedan artikulisaniji i elaboriraniji način kasnije da opiše Smith u *Teoriji moralnih osjećanja*. (Smith, 1966: III, 4, 224-225. Up. i II, ii, 3, 128-130.)

²⁸ “Uzajamna sreća je veliki cilj ljudi pri stvaranju društva” (Mandeville, 1924: II, 6).

štvo. Apsolutna idealna sreća je isto tako utopijska koliko i Shaftesburyjeva "dobro-namjernost" i "velikodušnost". Konačno, odbacujući shvatanje sreće kao onostrane nagrade za moralnost i vrlinu, on je odbacio i svako opšte određenje sreće, jer je sreća za svakog pojedinca ono što njega čini sretnim – sasvim legitimni cilj zbog koga ne treba osjećati bilo kakvu krivicu: "u izboru stvari ljudi treba da budu vođeni percepcijom sreće; i ni jedna osoba ne može počinuti ili namjeravati da učini nešto što joj se u tom trenutku ne čini najboljim za nju" (Mandeville, 1924: II, 178). Da bi se bilo srećnim, treba znati "uske granice temporalne sreće", a najsigurniji način dolaska do zadovoljstva jeste "umjerenost naših želja" (Mandeville, 1720: 355).

Teorija spontanog poretka

Analizirajući ponašanje ljudi, Mandeville je došao do zaključka da slijedeći sopstvene ciljeve (bilo da su sebični ili altruistički) pojedinci proizvode korisne rezultate za druge, a da im to nije bila namjera, pa čak i da to ne znaju niti su toga svjesni. Ali najveća korist dolazi od postepenog stvaranja složenih društvenih struktura ili poretka koji niko nije imao na umu, nego su nenamjeravana posljedica sebičnih akcija miliona pojedinaca. Ovo je Mandeville dalje razvio u opšti princip da je čitav društveni poredak rezultat individualnih težnji za ostvarenje sopstvenih planova koje bivaju na različite načine kanalisane pravilima, institucijama, običajima i praksama da služe kreiranju uređenog poretka, čije stvaranje nije bilo ničija namjera. Ali ni sama pravila, institucije i prakse niko nije namjenski smislio, već su izrasli takvima bivajući korisni za društvo.²⁹

Teorija spontanog poretka podrazumijeva da složene socijalne strukture i društvene institucije (pravila ponašanja, *common law*, pravo, novac, tržište, jezik) nisu proizvod nikakve namjere ili cilja i unapred smišljenog plana nekog aktera, već su rezultat mnoštva individualnih djelovanja (od kojih su mnoga rezultat instinkta i navike), u kojima pojedinci idući za sopstvenim svrhama, a da pritom nemaju na umu bilo kakav kolektivni cilj ili namjeru, ostvaruju složenu društvenu strukturu,

²⁹ "Neumorna radinost čovjeka da bi ostvario svoje želje i njegovi trajni naponi da poboljša svoj položaj na zemlji proizveli su i doveli do savršenstva mnoge korisne umjetnosti i nauke, čije je porijeklo u nepoznatim dalekim dobima i kojima ne možemo pripisati ni jedan drugi uzrok osim ljudske bistrine uopšte i udruženog rada mnogih pokoljenja u kojima su se ljudi uvijek okupirali istraživanjem i nalaženjem načina i sredstava da primire svoje različite apetite i najbolje iskoriste svoje slabosti. Otkud prvi korijeni građevinarstva; kako su nastali skulptura i slikarstvo takvima kakvi su ovih više stotina godina; i ko je svaki narod naučio odgovarajućem jeziku kojim sada govori? Kada mi padne na um da uronim u porijeklo neke maksime ili političkog izuma korisnog za društvo uopšte, ja se ne mučim sa istraživanjem vremena ili zemlje gdje se za to prvi put čulo ili šta je o tome napisano ili rečeno; već idem direktno na vrelo, samu ljudsku prirodu, i tragam za slabošću ili nedostatkom u čovjeku koji su izliječeni ili ispunjeni tim izumom: kada su stvari vrlo opskurne, ja se koristim pretpostavkama da bih našao svoj put" (Mandeville, 1924: I, 128).

odnosno “poredak” koji čine po društvo korisne institucije, običaji, pravila i prakse.³⁰ Drugim riječima, ne postoji nikakav Rodinov “Mislilac” koji bi se nalaktio na svoju šaku i smišljao društvene institucije. Nastanak društvenih struktura i poredaka je moguće objasniti jedino pomoću “objašnjenja nevidljivom rukom”.³¹

U tom smislu je i teorija spontanog poretka vezana i za specifičniju teoriju evolutivnog razvoja institucija. Mandeville naime naglašava da tehnološki progres koji je doveo do građenja brodova, plovidbe, poljoprivrede, astronomije, medicine, arhitekture, slikarstva i metalurgije nije mogao da bude izmišljen od strane pojedinaca.³² Ali Mandeville nije mislio da su samo zanati, vještine i uopšte tehnološka dostignuća nastala dugim iskustvenim putem brojnih pokoljenja, nego su i društvene institucije poput jezika, običaja, pisma, kao i umjetnosti i nauke, zakona i vlade, nastale kroz dugi period spontanog sazrijevanja.³³ I samo čovjekovo rasuđivanje je nastalo evolutivnim putem.³⁴

³⁰ Sam izraz je iskovao Hayek u *The Constitution of Liberty* (1960). Teorija spontanog poretka se, međutim, suštinski razlikuje od činjenice da izvjesna svrsishodna društvena djelovanja imaju nenamjeravane posljedice, kako je pokazao Merton (Merton, 1936: 894). O razlici između Mertonovih “neanticipiranih posljedica” i teorije spontanog poretka, koja je uža, up. Hamowy, 1987: 3-4, a o samoj istoriji teorije up. Barry, 1982. Najpregnantniju formulaciju teorije su dali Josiah Tucker i Adam Ferguson. Tako Tucker kaže da “*univerzalni* pokretač u ljudskoj prirodi, samoljublje, može primiti takav pravac u ovom slučaju (kao i u svakom drugom) da promovise javni interes onim naporima koje će praviti ka ostvarenju sopstvenog” (Tucker, 1931: 92). Isto će izraziti Ferguson tvrdnjom o ustanovama koje su “rezultat ljudskog djelovanja, ali ne i sprovođenja ljudskih planova” (Ferguson, 2007: 128).

³¹ “Objašnjenje nevidljivom rukom” predstavlja metod analize spontanog poretka. (O tome up. Ullmann-Margalit, 1999: 363-407.)

³² “Vještine spravljanja piva i pravljenja kruha su malim pomacima dovedene do sadašnjeg savršenstva, ali da bi ih se izmislilo odjednom i *a priori*, zahtijevalo bi više znanja i dublji uvid u prirodu fermentacije nego što su najveći filozofi tada posjedovali” (Mandeville, 1924: I, 170-171).

³³ Mandeville naglašava da “često pripisujemo izvrsnosti ljudskog genija i dubini uvida ono što se stvarno duguje dužini vremena i iskustvu mnogih generacija” (Mandeville, 1924: II, 142). Taj stav važi za mnoge institucije poput sportske vještine, govora, pisanja, jezika, koji je nastao “laganim napredovanjem kao i sve druge umjetnosti i nauke” (Mandeville, 1924: II, 287). To isto važi i za zakone: “Nije genije, koliko iskustvo, pomogao ljudima da dođu do dobrih zakona: Solon, Likurg, Sokrat i Platon su puno putovali da bi sakupili znanja, koja su prenijeli drugima. Najmudriji zakoni ljudskog izuma uopšte se duguju utajama loših ljudi, čija podmuklost je promakla sili ranijih pravila koja su pravljena sa manje opreza” (Mandeville, 1924: *The Fable*, II, 319). I zaključuje: “Među stvarima koje sam nagovijestio, vrlo ih je malo koje su djelo jednog čovjeka ili jednog pokoljenja; najveći dio njih su proizvod udruženog rada nekoliko generacija ... Mudrost o kojoj govorim nije rezultat dobrog razumijevanja ili intenzivnog razmišljanja, već razložnog i opreznog suda, stečenog dugim iskustvom u poslovanju i mnoštvom posmatranja” (Mandeville, 1924: *The Fable*, II, 321-322).

³⁴ Tako Mandeville zaključuje da je i samo ljudsko rasuđivanje “dijete vremena. Ono nije majstorija jednog čovjeka, niti može biti posao nekoliko godina da se uspostavi pojam” (Mande-

U osnovi evolucionističke teze o nastanku društvenih ustanova, kao i same teorije spontanog poretka, stoji svojevrsan epistemološki skepticizam, odnosno kritičko-racionalistički stav o ograničenosti ljudskog razuma, koji Mandeville eksplicitno naglašava: "... ali kako je kratkovida naša mudrost, kako pogrešiv ljudski razum" (Mandeville, 1924: II, 187). Ovakav stav ga smješta u onaj niz skeptičara i kritičkih racionalista koji su zbog dominacije racionalizma od antike do danas tvorili jednu skrajnutu struju mišljenja, koja se obično smatrala pukom reakcijom na zastranjivanje racionalizma. Mandeville je decidan: "ubijeđeni smo da je ljudski razum ograničen; i uz pomoć vrlo malo refleksije možemo biti toliko sigurni da je uskoća njegovih granica, činjenica da je toliko ograničen, upravo onaj jedini uzrok koji nas vjerovatno ometa da zađemo u naše porijeklo naporom penetracije" (Mandeville, 1924: II, 315). Iako skeptičkih, antiracionalističkih i kritičko-racionalističkih stavova i nepovjerenja u razum nije manjkalo prije Mandevillea, posebno kod Francuza,³⁵ Mandeville je i ovdje prvi koji je sa velikom odlučnošću, bez okolišanja i jezički jezgrovito i pregnantno izrazio stav kritičkog racionalizma: "Sva ljudska stvorenja su pod uticajem strasti i njima potpuno vođena, ma kakvim finim pojmovima mi laskali sebi; čak i oni koji djelaju odgovarajuće svom znanju i striktno slijede diktate razuma, nisu ništa manje na to natjerani ovom ili onom strašću nego oni drugi, koji su prkosni i djeluju suprotno od oba, a koje zovemo robovima strasti" (Mandeville, 2004: 23).

Podjela rada i slobodno tržište

Što se tiče Mandevilleovih ekonomskih pogleda, postoji nekoliko pitanja u kojima se Mandeville pozicionirao kao preteča ili rodonadželnik određenih ideja ili određene struje mišljenja. Već je gore ukazano na njegov veliki doprinos emancipaciji ekonomskog mišljenja od vjerskih i moralnih ograničenja i autonomizaciji ekonomije kao društvene djelatnosti. Što se tiče posebnih ekonomskih pitanja, Mandeville je zaslužan za ideju podjele rada, podržavao je slobodnu trgovinu i zagovarao slobodno tržište.

ville, 2004: Dialogue I, 47). U *Basni* nalazimo sličan stav: "Znanje i razmišljanje su djelo vremena i ljudi nisu sposobni da ispravno misle osim nakon mnogih generacija" (Mandeville, 1924: I, 236).

³⁵ Među njima prvo Montaigne, pa potom La Rochefoucauld, Pascal, Fontenelle i brojni drugi koji su branili i popularisali ovakve stavove. Cijela lista ovih skeptičara sa citatima može se naći u: Kaye, 1924: lxxvii-lxxxvii, posebno fn. 2, lxxxi-lxxxiii.

Ali, ne samo da je jasno prepoznao fenomen podjele rada prije Humea i Smitha³⁶ (a nakon Pettyja) nego je izričito ukazivao na njene ekonomske efekte,³⁷ moglo bi se reći i da ju je imenovao prije Humea i Smitha: "... pa ipak, sigurno je da bi ovaj zadatak bio neizvodiv kad ne bi bio podijeljen i potpodijeljen u veliku raznolikost različitih poslova" (Mandeville, 1924: II, 142).³⁸ Već je ukazano na njegovu raspravu o luksuzu i ukazivanje na značaj luksuza kao ekonomskog podsticaja. Mandeville se takođe snažno zalagao za slobodnu trgovinu, nalazeći važnost i prednosti razmjene dobara između zemalja (Mandeville, 1924: I, 109-116), ali i unutrašnjeg aspekta kao elementa slobodnog tržišta. On je posebno isticao argument da se poslovi najbolje razvijaju tamo gdje je najmanje miješanja vlade: "... proporcija broja u svakoj trgovini nalazi se sama od sebe, i nikada nije bolje održavana nego kad se niko ne miješa i ne upliće u to" (Mandeville, 1924: I, 299-300; up. i II, 353).

Iz ovoga proizilazi da je Mandeville istakao nekoliko važnih aspekata doktrine *laissez-faire*. Pa ipak, pitanje da li je bio zagovornik slobodnog tržišta ili je blagonaklono gledao na državni intervencionizam izazvalo je najviše polemika među njegovim tumačima. I svako je nalazio različite argumente, zavisno od toga kako je čitao kompleksno djelo ovog pisca, s obzirom na to da često postoji problem neadekvatnog tumačenja zbog nerazumijevanja ili čak i zbuđenosti koje izaziva nesigurnost oko toga da li je Mandeville na određenom mjestu sarkastičan i ironičan, banalno ciničan ili naučnički ozbiljan. Tako se, na primjer, na istoj strani gdje snažno pledira za slobodnu trgovinu nalazi i stav koji se često citira kao argument za njegov navodni *dirigisme*: "Dobri političari vještijim upravljanjem, postavljajući teške namete na neke robe ili ih potpuno zabranjujući i snižavajući carine na druge, mogu uvijek obrnuti i skrenuti kurs trgovine u pravcu u kome žele..." (Mandeville, 1924: I, 116). Ovdje se očigledno Mandeville izjašnjava o spoljnoj trgovini, koja je ipak pod budnim okom političara koji treba da obezbjeđuju balans trgovine, nadmašivanje uvoza izvozom i da se nekim zemljama naplaćuje samo u novcu, a što se postiže manipulacijom porezima i zabranama – što su nesumnjivo merkantilističke politike (Mandeville, 1924:

³⁶ "... pa opet, koliko ljudi, koliko različitih zanata i koje mnoštvo vještina i oruđa mora da se uposli da se dobije najobičniji jorkširski kaput" (Mandeville, 1924: I, 169). Up. i I, 356-358, posebno: "Koja je užurbanost potrebna da se napravi u nekoliko dijelova svijeta fina purpurna ili grimizna tkanina, koje mnoštvo zanata i majstora mora da se uposli!..." (I, 356).

³⁷ "Ali ako bi se neko potpuno posvetio pravljenju lukova i strijela, dok drugi obezbjeđuje hranu, a treći gradi kolibe, četvrti pravi odjeću, a peti posude, ne samo da postaju korisni jedan drugome već će i profesije i zaposlenja sama u istom broju godina dobiti veća poboljšanja nego kada bi naizmjenično svaki od petorice slijedili jedan drugog" (Mandeville, 1924: II, 284).

³⁸ Hume je govorio o "razdiobi zaposlenja", a Smith je ponovo koristio Mandevilleov izraz "podjela rada".

I, 197 i 248-249).³⁹ Međutim, može li se ovakav stav prema spoljnoj trgovini uzimati kao Mandevilleova opšta preferencija državne intervencije, ukoliko imamo na umu njegovo podržavanje slobodne trgovine na unutrašnjem tržištu? Prije se radi o izrazu Mandevilleovog "nacionalnog merkantilizma", odnosno "nacionalnog liberalizma", koji se izražava kroz ideju "sloboda u kući, moć napolju", gdje je spoljna politika bila pod snažnim uticajem doktrine državnog razloga.⁴⁰

Tačno je da je Mandeville rekao da privatni poroci mogu da se obrnu u javne koristi "spretnim upravljanjem vještog političara" (Mandeville, 1924: I, 369), ili da je "posao zakonodavaca da paze na javno dobro da bi ga obezbedili" (Mandeville, 2009), ali on isto tako u "Napomeni Q" postavlja distancu u odnosu na intervenciju vlade: naglašava važnost "strogosti propisa" i upozorava da će narod biti "vrlo nesretan" ako njegova dobrobit zavisi od djelovanja političara. Kad se sve ovo uzme u obzir, prije se radi o izlaganju liberalnog shvatanja slobode tržišta nego o podržavanju vladine intervencije. U svakom slučaju bio je ekonomski individualista, jer je podržavao sleđenje ličnih interesa, ali je govorio i merkantilistički o nacionalnoj moći i veličini, slavi napolju i punoj riznici kod kuće. U istoj napomeni Mandeville naglašava važnost "neprikosnovene sigurnosti svojine", slobode mišljenja, jednakosti privilegija, njegovanja trgovine, ohrabrivanja poslova u svakoj grani i vladavine prava (Mandeville, 1924: I, 116) i kaže da je za podsticanje svega ovoga, da bi jedna zemlja bila prosperitetna, potrebna "pomoć dobrog upravljanja" (Mandeville, 1924: I, 183-187). Ova "pomoć" i "podsticanje" ne mogu, međutim, da se razumiju kao intervencionizam. Zato "spretno upravljanje kojim vješt političar može obrnuti privatne poroke u javne koristi" ne treba čitati kao državnu intervenciju u ekonomske aktivnosti ljudi, jer je Mandeville pravom funkcijom vlade vidio uspostavljanje pravila (Mandeville, 1924: I, 335). Sve ovo jasno ukazuje da je povezi vanje "spretnog upravljanja" sa intervencionizmom prejako i predstavlja učitavanje Mandevilleu jednog savremenog pogleda na odnos između politike i ekonomije, koji će jasno i nedvosmisleno u zaoštreno formi postaviti tek Smith (o ulozi države i političara kod Smitha up. Vujačić, 2002: 149-168). U Mandevilleovo vrijeme

³⁹ O Mandevilleovoj koncepciji kao merkantilističkoj koncepciji društva up. Viner, 1953; Horne, 1978: 51-75. Nasuprot tome Mandevillea glorifikuje kao tržišnjaka Kaye, 1924, kao i Hayek, 1978: 249-266. Oba ova gledišta opet imaju na desetine podržavaoca, koji svi nalaze uporište u Mandevilleovoj nedovoljno elaboriranoj teoriji.

⁴⁰ Tako je Mandeville ovu kombinaciju unutrašnje slobode i spoljašnje prisile iskazao na sljedeći način: "... nacionalnu sreću, kakvu većina želi i moli se za nju, čine bogatstvo i moć, slava i svjetska veličina; život u udobnosti, izobilju i sjaju kod kuće, a izazivanje straha, dodvoravanja i poštovanja u inostranstvu" (Mandeville, 1924: II, 106). O "nacionalnom liberalizmu" kao osobenom tipu liberalizma koji podrazumijeva ovu kombinaciju unutrašnje slobode i spoljne sile kao posljedicu neuspjeha ovog tipa liberalizma da se oslobodi doktrine državnog razloga, kao i za kritiku Mandevillea iz ovog ugla up. Molnar, 2011: 67 i 73.

još uvijek se nisu tako oštro suprotstavljali slobodno tržište i državna intervencija.⁴¹ Ako tome dodamo teoriju spontanog poretka i evolutivnu teoriju društva, uz insistiranje na sigurnosti svojine, vladavini prava i nepristrasnom izvršavanju pravde, kao i Mandevilleovo naglašavanje da je prava funkcija vlade uspostavljanje pravila, sve to govori u prilog neintervencionističke teze.

Zaključak: Mandevilleovo zasnivanje liberalizma

Mandeville je odlučno odstupio od vladajućeg miljea građanskog humanizma i njegovog moralnog objašnjenja društva odbacujući moralno tumačenje javnog života. Za ideale građanskog humanizma i hrišćanskog providencijalizma je držao da su “uzaludna Eutopija smještena u mozgu” (Mandeville, 1924: I, 36). Odvojio se od republikanizma, ukoliko ga je sa sobom donio iz Nizozemske, i napravio obrt u pravcu liberalizma. Shvatio je da su republikanska sloboda i vrlina teški za uspostavljanje, još teži za održanje, jer sebični ljudi teže da traže svoja privatna dobra. Odbacio je zahtjev građanskog republikanizma građanima da stave državu iznad svojih privatnih interesa.

Dok su građanski humanisti zaokupljeni vrlinom vjerovali da je privatna akumulacija novčanog bogatstva opasna za građansku vrlinu, za Mandevillea su traganje za ličnom dobiti i želja za komforom i luksuzom vodili direktno bogaćenju društva u cjelini i na kraju predstavljali korist za sve njegove članove, pa i siromašne. Njegov odgovor na ključne teme građanskog humanizma i republikanizma, kao i kasnije Humeov i Smithov, bilo je objašnjenje nenamjeravanih korisnih društvenih posljedica od samoljubivog djelovanja pojedinaca.

Mandeville se, dalje, nije složio sa republikanskim uvjerenjem da je politička participacija suštinska za samoispunjenje, niti da će građanski trening i disciplinovanje građana stvoriti aktivne učesnike u javnim poslovima, koji će tragati za dobrom društva, potiskujući lično dobro. On je, naprotiv, smatrao da ostvarivanje ličnog dobra i “nacionalne sreće” nije inkompatibilno i dobrobit pojedinca je vidio kao dobrobit države. Na taj način je promijenio i značenje slobode, mireći individualnu slobodu sa trgovinom i usmjeravajući republikansku pozitivnu slobodu ka negativnoj slobodi klasičnog liberalizma.

⁴¹ Mandeville je nesumnjivo bio ekonomski individualista, ali je ovaj individualizam bio karakterističan i za merkantilizam i za *laissez-faire* ekonomiju. Iako se merkantilizam i *laissez-faire* dodiruju u ovoj tački, razlikuju se u stepenu slobode pojedinca da slijedi sopstvene interese. Dok merkantilisti drže da se često privatni interes nalazi suprotstavljen javnom dobru i pribjegavaju državi za uspostavljanje ravnoteže privatnog i javnog dobra, tržišnjaci vjeruju u prirodnu harmoniju individualnog i javnog interesa. Iako se može reći da, za razliku od Humea i Smitha, Mandeville nije u potpunosti prekoračio liniju merkantilizma i odlučno stao na stranu tržišnjaka, ipak se ne može zaključiti da je Mandeville dosljedni merkantilista (tako: Horne, 1987: 71-75).

Mandeville nije smatrao ni da je republikanska imovinska nezavisnost važna, što pokazuje njegov ciničan stav o siromašnima, koje je utilitaristički posmatrao kao one koje treba držati u njihovom aktuelnom položaju da bi se imala radna snaga za obezbjeđenje "neugodnih i prljavih poslova". Iako je držao da svojina treba biti osigurana, nije dijelio republikansko-haringtonovsko uvjerenje u ravnotežu svojine i njenu široku rasprostranjenost.

Dosljedni ekonomski individualista, Mandeville se držao liberalnog shvatanja koje naglašava privatni interes u okvirima vladavine prava. Zato je i najbolja vlada ona u kojoj je sloboda sačuvana konstitucionalnim ograničenjima vlasti. Način za to jeste osiguranje podjele vlasti između egzekutive i legislative u vidu engleske konstitucionalne monarhije, koja je za njega tipičan "drugi najbolji poredak" vladavine prava.⁴²

Mandeville nema posebnu političku teoriju, ali se iz toga ne može izvući zaključak da je Mandeville mislilac vezan za neki nepolitički ideal društva kao delotvornog samoregulišućeg mehanizma u kome nema mjesta za državu i politiku. On nije smatrao da politika nema nikakvu ulogu i da je samoregulativni mehanizam tržišta moguć bez *ikakve* spoljne političke podrške države. Kao što nije bio onaj koji bi podržavao i opravdavao državnu regulaciju, tako nije bio ni pobornik nekog ekstremnog *laissez-fairea*.

LITERATURA

- Barry, Norman, 1982: *The Tradition of Spontaneous Order*, Institute for Humane Studies, Arlington.
- Bryson, Gledys, 1945: *Man and Society: The Scottish Enquiry of the Eighteenth Century*, Princeton University Press, Princeton.
- Cronk, Lee, 1999: "Spontaneous Order Analysis and Anthropology", u: Boettke, Peter J. (ur.), *The Legacy of Friedrich Hayek*, vol II, "Philosophy", An Elgar Reference Collection, Chethenham, UK, Northampton, MA, USA.

⁴² "Pošto se ne može imati najbolji poredak od svih, potražimo sledeći najbolji i naći ćemo da od svih mogućih sredstava da se osigura i ovjekovječi nacijama njihovo upravljanje, i ma šta da oni cijene, nema boljeg metoda od mudrih zakona da čuvaju i učvrste njihovo uređenje i smisle takve oblike upravljanja da opšte dobro ne može da pretrpi nikakvu veliku štetu od oskudice znanja ili manjka čestitosti ministara, ako bi se i jedan od njih pokazao manje sposobnim nego što bi se to željelo" (Mandeville, 1924: II, 335).

- Denis, Andy, 2009: *A Century of Methodological Individualism. Part 1: Schumpeter and Menger* (<http://oxfordseminar.org/wordpress/wp-content/uploads/2008/11/denis-methind.pdf> – pristupljeno 15. septembra 2012).
- Ferguson, Adam, 2007: *Esej o istoriji građanskog društva*, Službeni glasnik, Beograd.
- Goldsmith, M. M., 1987: "Liberty, luxury and the pursuit of happiness", u: Anthony Pagden, *The Language of Political Theory in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Gunn, J. A. W., 1983: "Mandeville, Poverty, Luxury and the Whig Theory of Government", u: *Beyond Liberty and Property: The Process of Self-Recognition in Eighteenth Century Political Thought*, McGill-Queen's University Press, Montreal.
- Hamowy, Ronald, 1987: *The Scottish Enlightenment and the Spontaneous Order*, The Journal of the History of Philosophy Monograph Series, Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville.
- Hayek, Friedrich von, 1998: *Poredak slobode*, prev. Ilija Vujačić, Global book, Novi Sad.
- Hayek, F. A., 1978: *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Routledge and Kegan Paul, London, Melbourne and Henley.
- Hopfl, H. M., 1978: "From Savage to Scotsman: Conjectural History in the Scottish Enlightenment", *The Journal of British Studies*, Vol. 17, No. 2 (Spring, 1978), 19-40. (dostupno na: <http://www.jstor.org/discover/10.2307/175389?uid=3738928&uid=2129&uid=2&uid=70&uid=4&sid=21101419286443>).
- Horne, Thomas, A., 1978: *The Social Thought of Bernard Mandeville: Virtue and Commerce in Early Eighteenth Century England*, The Macmillan Press Ltd., London.
- Hjum, Dejvid, 1983: *Rasprava o ljudskoj prirodi*, prev. Borivoje Nedić, "Veselin Masleša", Sarajevo.
- Hume, David, 1956: *Istraživanje o ljudskom razumu*, prev. Ivo Vidan, Kultura, Zagreb.
- Hume, David, 1964: "An Enquiry concerning the Principles of Morals", u: David Hume, *The Philosophical Works*, u 4 sv., ur. Thomas Hill Green i Thomas Hodge Grosse, reprint novog izdanja, London 1882, Scientia Verlag, Aalen.
- Hundert, E. G., 1994: *The Enlightenment's Fable. Bernard Mandeville and the Discovery of Society*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kaye, F. B., 1924: "Introduction", u: Mandeville, Bernard, *The Fable of the Bees, or Private Vices, Publick Benefits*, ur. F. B. Kaye, Oxford at the Clarendon Press, Oxford.
- Letwin, William, 1988: "Was Adam Smith a Liberal?", u: Haakonssen, Knud, *Traditions of Liberalism. Essays on John Locke, Adam Smith and John Stuart Mill*, The Center for Independent Studies, St. Leonards, N. S. W.
- Mandeville, Bernard, 1720: *Free Thoughts on Religion, the Church, and National Happiness*, published, printed and sold by T. Jauncy and J. Roberts, London (kao

- e-knjiga se nalazi na sajtu <http://books.google.rs/books?id=NFxNAAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=sr#v=onepage&q&f=false>).
- Mandeville, Bernard, 1924: *The Fable of the Bees, or Private Vices, Publick Benefits*, ur. F. B. Kaye, Oxford at the Clarendon Press, Oxford.
- Mandeville, Bernard, 1999: *By a Society of Ladies: Essays in The Female Tatler*, Goldsmith, M. M. (ur.), Thoemese Press, Bristol – England, Sterling, Virginia – USA.
- Mandeville, Bernard, 2004: *An Enquiry into the Origin of Honour, and the Usefulness of Christianity in War*, Kessinger Publishing (kao e-knjiga može se skinuti sa sajta: http://www.medellin.edu.co/sites/Educativo/Repositorio%20de%20Recursos/Mandeville_Bernard-An%20Enquiry%20Into%20The%20Origin%20Of%20Honour,%20And.pdf).
- Mandeville, Bernard, 2009: *A Letter to Dion*, Project Gutenberg (na sajtu: <http://www.gutenberg.org/ebooks/29478>).
- Merton, Robert K., 1936: "The Unanticipated Consequences of Purposive Social Action", *American Sociological Review* 1.
- Mitchell, Annie, 2003: "Character of an Independent Whig – 'Cato' and Bernard Mandeville", *History of European Ideas* 29 (2003) (i na sajtu: <http://his.library.nenu.edu.cn/upload/soft/haoli/119/84.pdf>).
- Molnar, Aleksandar, 2011: *Rasprava o prosvetiteljstvu, liberalizmu i nacionalizmu u Prusiji. Igra svetlosti u razumu 18. veka*, Službeni glasnik i Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, tom I.
- Pocock, J. G. A., 1975: *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton.
- Robertson, John Mackinnon, 1907: *Essay on Mandeville* (na sajtu http://www.bernard-mandeville.nl/index_bestanden/Page849.htm).
- Schumpeter, Joseph, 1980: *Methodological Individualism*, Institutum Europaeum, Bruxelles (dostupna je na: http://mises.org/books/schumpeter_individualism.pdf).
- Smith, Adam, 1966: *The Theory of Moral Sentiments*, Reprints of Economic Classics, Augustus M. Kelley, New York.
- Speck, W. A., 2009: "Eighteenth-Century Attitudes Towards Business" u: Arthur Polland, *The Representation of Business in English Literature*, Liberty Fund, Indianapolis (dostupno na stranici: http://oll.libertyfund.org/?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=2306&chapter=218304&layout=html&Itemid=27).
- Tucker, Josiah, 1931: *Josiah Tucker, A Selection from his Economic and Political Writings*, Schuyler, R. L. (ur.), Columbia University Press, New York.
- Tzotzes, Sergios, 2011: *The "Body Politick" project: A Political Economy Reading of Bernard Mandeville*, na sajtu http://www.iippe.org/wiki/images/a/a0/CONF_2011_Sergio_Tzotzes.pdf, p. 11 (pristupljeno 6. 9. 2012).

- Udehn, Lars, 2001: *Methodological Individualism: Background, History and Meaning*, Routledge, London.
- Ullmann-Margalit, Edna, 1999: "The Invisible Hand and the Cunning of Reason", u: Boettke, Peter J. (ur.), *The Legacy of Friedrich Hayek*, vol II, "Philosophy", An Elgar Reference Collection, Chethenham, UK, Northampton, MA, USA.
- Viner, Jakob, 1953: "Introduction", in: Mandeville, Bernard, *A Letter to Dion*, The Augustan Reprint Society (1732), University of California, Los Angeles.
- Vujačić, Ilija, 2002: *Politička teorija. Studije – portreti – rasprave*, FPN i Čigoja štampa, Beograd.
- Winch, Donald, 1978: *Adam Smith's Politics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Winch, Donald, 1988: "Adam Smith and the Liberal Tradition", u: Haakonssen, Knud, *Traditions of Liberalism. Essays on John Locke, Adam Smith and John Stuart Mill*, The Center for Independent Studies, Sydney.

Ilija Vujačić

FROM "PURSUIT OF VIRTUE" TO "PURSUIT OF HAPPINESS":
BERNARD MANDEVILLE AND THE BIRTH OF LIBERALISM

Summary

In this paper, the author focuses on the work of Bernard Mandeville as predecessor of Scottish Enlightenment and liberal tradition of thought. Starting from the social, political and economic context of the all-embracing crisis of the society in transition of his time, special attention is devoted to his moral, social and economic views based on methodological individualism. The author argues that Mandeville's controversial thought resists one-sided labeling and unambiguous fitting into mutually opposed camps of mercantilism and market liberalism, i.e. constructivism and evolutionism. This is the reason behind the variety of interpretations, and sometimes even completely opposite readings of his work. He was a satirist, social critic, physician, philosopher and economist, who effectuated a shift and a turn with regard to the habitual perceptions of the age in all those segments of his reflection and activity, and he launched a sort of "revolution in thought", which will be given its definitive formulation and elaboration in the second half of the 18th century by the Scottish moral philosophers.

The author concludes that Mandeville was, first and foremost, a man of his time and responded to the acute problems of his age. It would thus be inappropriate and wrong to apply his ideas from the beginning of the 18th century to the present time with a clearer precisng of intellectual and political projects, and declare him either a mercantilist or an interventionist, or else an advocate of *laissez-faire*. Nonetheless, Mandeville came up with answers that would

later be incorporated in the liberal tradition. One may therefore say that he greatly influenced the Scottish Enlightenment and contributed to the birth of liberalism, although he was not a consistent economic liberal himself, of the type that was familiar to the late 18th century.

Keywords: liberalism, civic humanism, virtue, happiness, human nature, passions, morality, spontaneous order, Mandeville

Kontakt: **Ilija Vujačić**, Fakultet političkih nauka Univerziteta u Beogradu, Jove Ilića 165, 11000 Beograd, Srbija. E-mail: ilija.vujacic@fpn.bg.ac.rs