
Individualizam: istiniti i lažni*

FRIEDRICH AUGUST VON HAYEK**

Sažetak

Temeljni je stav istinskoga individualizma stav poniznosti spram procesa kojima je čovječanstvo postiglo stvari koje nije projektirao ili shvatio ijedan pojedinac i koje su doista veće od individualnih pameti. Veliko je pitanje u ovome času hoće li čovjekovoj pameti biti dopušteno da nastavi rasti kao dio tih procesa ili će se ljudski um sam okovati lancima koje je sam i izradio.

Individualizam nas uči da je društvo veće od pojedinca samo dok je slobodno. Kad je kontrolirano ili se njime upravlja, ono je ograničeno na moći individualnih pameti koje ga kontroliraju ili njime upravljaju. Ako preuzetnost modernoga duha, koja ne želi poštivati ništa što nije svjesno kontrolirano pojedinačnim umom, ne nauči na vrijeme gdje treba stati, Edmund Burke nas upozorava da možemo “biti sigurni kako će sve oko nas postupno nestajati, dok se napokon naša zanimanja ne stisnu do dimenzija naših mozgova.”

*Du dix-huitième siècle et de la révolution, comme d'une source commune, étaient sortis deux fleuves: le premier conduisait les hommes aux institutions libres, tandis que le second les menait au pouvoir absolu.****

Alexis de Tocqueville

1.

Zastupati bilo koji modelski čist princip društvenog poretka danas je gotovo siguran način da se čovjek izloži stigmatiziranju kao nepraktični doktriner. Došlo se tako daleko da se smatra oznakom nepristranog duha kad netko ne pristaje uz čvrsta načela, već o

* *Dvanaesto Finlay Predavanje*, održano na University Collegeu, Dublin, 17. prosinca 1945. Prvi put objavili su ga Hodges, Figgis & Co. Ltd., Dublin / B. H. Blackwell, Ltd., Oxford, 1946. Ovdje je prevedeno iz knjige *Individualism and Economic Order*, Chicago, The University of Chicago Press, 1948., gdje je situirano kao Prvo poglavlje.

** F. A. v. Hayek (1899.–1991.) predavao je političku ekonomiju, ekonomiju i društvene znanosti na sveučilištima u Beču, Londonu, Cambridgeu, Chicagu, Freiburgu i Salzburgu. Dobitnik je Nobelove nagrade za ekonomiju 1974.

*** “Od osamnaestog stoljeća i Revolucije, kao iz zajedničkog izvora, potekle su dvije rijeke: prva je povela ljude slobodnim institucijama, dok ih je druga ponijela k apsolutnoj vlasti.”

svakom pitanju prosuđuje prema svojim vlastitim “za i protiv”; kada ga općenito vodi svrhovitost i pripravan je na kompromise između suprotstavljenih pogleda. Pa ipak, načela imaju načina da izbore svoja prava čak i kad ih se izriječkom ne priznaje, iako ih se podrazumijeva u posebnim odlukama, ili ako su prisutna samo kao nejasne predodžbe o tome što se pristoji činiti, a što ne. Tako se događa da se pod geslom “ni individualizam niti socijalizam” zapravo ubrzano krećemo od društva slobodnih pojedinaca spram društva potpuno kolektivističkog karaktera.

Ovo što ja poduzimam nije samo preuzimanje obrane jednog općeg principa društvene organizacije; nastojat ću također pokazati da su odbojnost spram općih načela i preferiranje specifičnog postupanja u svakom posebnom slučaju – proizvod kretanja koje nas s “neizbježivom postupnošću” vodi natrag, od društvenog poretka koji počiva na općem priznavanju stanovitih načela, k sustavu u kome se poredak stvara izravnim zapovijedima.

Nakon iskustva posljednjih trideset godina, možda nema mnogo potrebe naglašavati da smo bez načela izgubljeni. Pragmatički stav, koji je bio dominantan u tom razdoblju, daleko od toga da je povećao našu vlast nad zbivanjima. Faktički nas je vodio stanju stvari koje nitko nije želio; a čini se da je jedini rezultat našega odbacivanja načela to da smo se podvrgli vladavini logike događaja koju uzalud pokušavamo ignorirati. Sada i nije pitanje trebamo li načela da bi nas vodila, već prije opstoji li još uopće skup načela podoban za opću primjenu koji bismo mogli slijediti kad bismo to željeli. Gdje još možemo naći neki skup uputa koje će nam pružiti nedvojbeno usmjerenje pri rješavanju problema našeg vremena? Može li se igdje pronaći neka konzistentna filozofija koja nas ne bi opskrbila tek s moralnim svrhama, nego i s odgovarajućom metodom njihova postizavanja?

Da nam religija sama po sebi ne pruža nedvojbeno usmjerenje u tim stvarima, pokazali su napori Crkve da izvede cjelovitu socijalnu filozofiju i potpuno suprotni rezultati do kojih su došli mnogi koji su krenuli od istih kršćanskih temelja. Iako je opadajući utjecaj religije nedvojbeno jedan od glavnih uzroka naše sadašnje odsutnosti intelektualne i moralne orijentacije, njegovo oživljavanje ne bi previše umanjilo potrebu za općenito prihvaćenim načelom društvenog poretka. I nadalje bismo trebali političku filozofiju koja bi išla dalje od temeljnih ali općenitih uputa koje osiguravaju religija ili moral.

Naslov koji sam odabrao za ovo poglavlje pokazuje da mi se još uvijek čini kako jedna takva filozofija i dalje opstoji – jedan skup načela koji je, doista, implicitan u glavnini zapadne ili kršćanske političke tradicije, ali koji više ne može biti nevišeznačno pokriven bilo kojim lako razumljivim terminom. Prema tome, nužno je potpuno reformulirati ta načela prije nego što se odlučimo mogu li nam još poslužiti kao praktično usmjerenje.

Teškoća s kojom se sučeljujemo nije tek dobro poznata činjenica da su tekući politički termini notorno višeznačni ili čak da isti termin različitim grupacijama često znači nešto gotovo suprotno. Stvar je mnogo ozbiljnija; izgleda da ista riječ često ujedinjuje ljude koji zapravo vjeruju u međusobno kontradiktorne i nepomirljive ideale. Nazivi poput “liberalizma” ili “demokracije”, “kapitalizma” ili “socijalizma”, danas više ne označavaju koherentne sustave ideja. Oni su počeli upućivati na skupine sasvim hete-

rogenih načela i činjenica koje je historijska slučajnost povezala s tim riječima, ali koje među sobom imaju malo zajedničkog, osim što su ih u različita vremena zastupali isti ljudi ili su zastupana tek pod istim imenom.

U tom pogledu niti jedan politički termin nije trpio gore od “individualizma”. Ne samo da su ga oponenti iskrivili u neprepoznatljivu karikaturu – a uvijek bismo se trebali prisjećati da su politički koncepti koji su danas izvan mode većini naših suvremenika poznati samo kroz sliku koju su o njima stvorili njihovi neprijatelji – nego se on koristio i za opisivanje nekih stavova spram društva koji su među sobom imali isto tako malo zajedničkog koliko su imali i s onima koji su tradicionalno smatrani njihovim suprotnostima. Doista, kad sam u pripremanju ovoga teksta ispitivao neke od standardnih opisa “individualizma”, gotovo sam požalio što sam ideale u koje vjerujem ikada povezo s nazivom koji je bio toliko zlorabljen i tako pogrešno shvaćan. Ipak, što god još “individualizam” mogao početi značiti u dometanju tim idealima, dva su dobra razloga zadržavanja toga naziva za poglede koje namjeravam braniti: ti su pogledi uvijek bili poznati pod tim terminom, što god još on mogao također značiti u različita vremena, a on ima i tu odliku da je riječ “socijalizam” skovana s namjerom da izrazi suprotnost individualizmu.¹ S druge strane, ja ću se baviti baš sustavom koji je alternativa socijalizmu.

2.

Prije nego objasnim što razumijem pod istinskim individualizmom, moglo bi biti korisno da dam neke naznake o intelektualnoj tradiciji kojoj on pripada. Istinski individualizam koji ću pokušati obraniti započinje svoj moderni razvoj s Johnom Lockeom, te osobito s Bernardom Mandevilleom i Davidom Humeom, a punu zrelost postiže prvi put u djelu Josiaha Tuckera, Adama Fergusona i Adama Smitha, te u onom njihova velikog suvremenika, Edmunda Burkea – čovjeka koga je Smith opisivao kao jedinu osobu za koju je ikad znao da je o ekonomskim temama razmišljala upravo kao on, a da među njima nije bilo nikakve prethodne komunikacije.² U devetnaestom stoljeću nalazim ga najsavršenije predstavljenog u djelu dvojice od njegovih najvećih historičara i političkih filozofa: Alexisa de Tocquevillea i lorda Actona. Čini mi se da su ova dvojica razvila ono najbolje u političkoj filozofiji škotskih filozofa, Burkea i engleskih vigovaca, uspješnije od bilo kojih meni poznatih pisaca; dok su klasični ekonomisti devetnaestog stoljeća, ili barem bentamovci ili filozofski radikali među njima, potpadali sve više pod utjecaj individualizma druge vrste i drukčijeg podrijetla.

¹ I termin “individualizam” i termin “socijalizam” izvorno su tvorbe saintsimonista, utemeljitelja modernoga socijalizma. Oni su prvi skovali termin “individualizam” da bi opisali konkurentsko društvo kojem su se suprotstavljali; a onda su izumjeli riječ “socijalizam” da bi opisali centralno planirano društvo u kojem je sva aktivnost dirigitirana po onom istom načelu koje se primjenjuje u nekoj jedinstvenoj tvornici. O podrijetlu tih termina vidjeti i autorov članak *The Counter-Revolution of Science*, *Economica*, VIII, (nova serija, 1941.), 146.

² R. Bisset, *Life of Edmund Burke* (2. izd., 1800.), II, 429. Cf. također W. C. Dunn, *Adam Smith and Edmund Burke: Complimentary Contemporaries*, *Southern Economic Journal* (University of North Carolina), Vol. VII, No. 3 (January, 1941.).

Ovaj drugi i potpuno različit pravac mišljenja, također poznat kao individualizam, reprezentiraju uglavnom francuski i drugi kontinentalni pisci – činjenica koja je, vjerujem, posljedica dominantne uloge što ju je kartezijanski racionalizam igrao u njegovu komponiranju. Istaknuti predstavnici te tradicije jesu enciklopedisti, Rousseau i fiziokrati, a iz razloga koje ćemo sada razmatrati, ovaj racionalistički individualizam uvijek tendira razvijanju u nešto suprotno individualizmu, to jest u socijalizam ili kolektivizam. Budući da je samo prva vrsta individualizma konzistentna, ja za nju zahtijevam naziv istinskoga individualizma, dok se druga vrsta vjerojatno mora smatrati izvorom modernoga socijalizma, isto toliko važnim koliko i čisto kolektivističke teorije.³

Ne mogu pružiti bolju ilustraciju konfuzije koja vlada oko značenja individualizma od činjenice da je čovjek koji se meni čini jednim od najvećih predstavnika istinskog individualizma, Edmund Burke, obično (i s pravom) predstavljan kao glavni protivnik takozvanog Rousseauova “individualizma”, čije bi teorije, kako se Burke boji, ubrzano rastočile političko-ekonomsku zajednicu (*commonwealth*) “u prah i pepeo individualnosti”,⁴ a da je sam termin “individualizam” bio prvi put uveden u engleski jezik kroz prijevod jednog djela drugoga od velikih predstavnika istinskoga individualizma, De Tocquevillea, koji ga je rabio u svojoj *Democracy in America* (Demokracija u Americi) da bi opisao jedan stav koji nije odobravao i koji je odbacivao.⁵ Ipak, ne može biti dvojbe oko toga da i Burke i De Tocqueville u svemu bitnome stoje uz Adama Smitha, kojemu nitko neće odreći naslov individualista, te da je “individualizam” kojem su se suprotstavljali nešto posve različito od onoga Smithova.

³ Carl Menger, koji je među prvima u moderna vremena svjesno oživio metodički individualizam Adama Smitha i njegove škole, bio je vjerojatno također i prvi koji je istaknuo vezu između konstruktivističke teorije (*design theory*) društvenih institucija i socijalizma. Vidjeti njegove *Untersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaften* (1883.), osob. Knjigu IV, pogl. 2, pri kraju kojega govori o “pragmatizmu koji, namjeri svojih predstavnika unatoč, neizbježno vodi socijalizmu.”

Znakovito je da su već fiziokrati bili odvučeni od racionalističkog individualizma s kojim su započeli, ne samo blizu socijalizmu (potpuno razvijenom u *Le Code de la nature* (1755.) njihova suvremenika Morellyja), već i do zastupanja najgoreg despotizma. “*L'état fait des hommes tout ce qu'il veut*” (“Država čini od ljudi sve što hoće” – prev.), pisao je Bodeau.

⁴ Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (1790.), u *Works* (izd. World Classics), IV, 105: “Tako bi i sama političko-ekonomska zajednica (*commonwealth*) u nekoliko naraštaja bila razbijena u prah i pepeo individualnosti, i na koncu raspršena svim nebeskim vjetrovima”. To što Burke (kako A. M. Osborn ističe u svojoj knjizi *Rousseau and Burke* (Oxford, 1941.), p. 23.), nakon što ga je najprije napao zbog njegova ekstremnog “individualizma”, kasnije napada Rousseaua zbog ekstremnog kolektivizma, bilo je sve prije ne inkonzistentno. To je naprosto bilo rezultat činjenice da u Rousseauovu slučaju, kao i u svim drugim, racionalistički individualizam što ga propovijeda neizbježno vodi kolektivizmu.

⁵ Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, pr. Henry Reeve (London, 1864.), Vol. II, Knjiga II, pogl. 2, gdje Tocqueville definira individualizam kao “zreo i smiren osjećaj, koji potiče svakog člana zajednice da se odijeli od mase svojih sudrugova, i povuče u stranu sa svojom obitelji i prijateljima; nakon što je na taj način formirao malo vlastito okruženje, on tada drage volje prepušta društvu da se slobodno brine samo o sebi.” Prevoditelj (H. Reeve) se u bilješci uz ovo mjesto ispričava što uvodi francuski termin “individualizam” u engleski jezik i objašnjava da ne zna “ni jednu englesku riječ koja bi točno odgovarala ovom izrazu.” Kako je Albert Schatz istaknuo u knjizi koju ćemo kasnije spomenuti, De Tocquevilleova upotreba tog dobro situiranog francuskog termina – u ovom osebnom smislu potpuno je arbitrarna i vodi ozbiljnom miješanju s etabliranim značenjem.

3.

Što su, onda, suštinske značajke istinskoga individualizma? Prvo što treba biti rečeno jest da je on ponajprije *teorija* društva, pokušaj da se razumije snage koje određuju društveni život čovjeka, a tek je u drugoj instanciji skup političkih maksima izveden iz takva viđenja društva. Ova bi činjenica sama po sebi trebala biti dostatnom da odbije najbesmislenija uobičajena nerazumijevanja: uvjerenje da individualizam postulira (ili temelji svoje argumente na pretpostavci) postojanja izoliranih ili samodovoljnih individua, umjesto da polazi od ljudi čija su cijela priroda i karakter određeni njihovom egzistencijom u društvu.⁶ Kada bi to bilo istina, on doista ne bi imao što pridonijeti našem razumijevanju društva. Ali njegova temeljna tvrdnja je posve drukčija; nema drugog puta prema razumijevanju društvenih fenomena osim kroz naše razumijevanje individualnih djelovanja usmjerenih spram drugih ljudi i vođenih njihovim očekivanim ponašanjem.⁷ Ovaj argument uperen je ponajprije protiv pravih kolektivističkih teorija društva koje pretendiraju na sposobnost izravnog shvaćanja socijalnih cjelina poput društva itd., kao entiteta *sui generis*, koji postoje neovisno o pojedincima koji ih čine. Naredni korak u individualističkoj analizi društva upravljen je, svakako, protiv racionalističkog pseudoindividualizma koji također vodi praktičkom kolektivizmu. Teza je da, prateći kombinirane učinke individualnih djelovanja, otkrivamo kako su se mnoge od institucija na kojima počivaju ljudska dostignuća razvile i funkcioniraju bez uma koji bi ih projektirao i njima upravljao; da se, kako je to Adam Ferguson izrazio, “nacije slučajno spotiču o postignuća, koja doduše jesu rezultat ljudskog djelovanja ali nisu i rezultati ljudskog projekta”,⁸ a da spontana suradnja slobodnih ljudi često stvara veće

⁶ U svom sjajnom pregledu povijesti individualističkih teorija pokojni Albert Schatz s pravom zaključuje da “*nous voyons tout d’abord avec évidence ce que l’individualisme n’est pas. C’est précisément ce qu’on croit communément qu’il est: un système d’isolément dans l’existence et une apologie de l’égoïsme*” (“prije svega, vidimo što individualizam dokazano nije. On nije upravo ono što se uobičajeno vjeruje da jest: sistem izoliranosti u egzistenciji i apologija egoizma.” – prev.) (*L’individualisme économique et social* (Paris, 1907.), str. 558). Ova knjiga, kojoj mnogo dugujem, zavređuje da bude mnogo šire poznata kao prilog ne samo predmetu na koji ukazuje njezin naslov već i povijesti ekonomske teorije uopće.

⁷ U ovom pogledu, kako je razjasnio Karl Pribram, individualizam je nužni rezultat filozofijskog nominalizma, dok kolektivističke teorije svoje korijene imaju u “realističkoj” ili (kako je sada K. R. Popper primjerenije naziva) “esencijalističkoj” tradiciji (Pribram, *Die Entstehung der individualistischen Sozialphilosophie* (Leipzig, 1912.)). Ali taj je “nominalistički” pristup značajka samo istinskoga individualizma, dok je lažni individualizam Rousseaua i fiziokrata, u skladu s kartezijanskim podrijetlom, jako “realistički” ili “esencijalistički”.

⁸ Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society* (1. izd. 1767.), str. 187. Cf. također *ibid.*: “Oblici društva imaju nerazaznatljivo i daleko podrijetlo; oni izrastaju, dugo prije pojave filozofije, iz ljudskih instinkata, a ne spekulacije ... Mi pripisujemo prethodnom projektu ono što je postalo poznato jedino po iskustvu, što nikakva ljudska mudrost nije mogla predvidjeti, i čije ostvarenje, bez sudjelovanja raspoloženja i pripravnosti svoga doba, nikakva vlast ne bi omogućila nekom pojedincu” (str. 187 i 188).

Može biti od interesa usporediti ove izvatke sa sličnim izjavama kojima su Fergusonovi suvremenici izražavali istu temeljnu ideju britanskih ekonomista osamnaestog stoljeća:

Josiah Tucker, *Elements of Commerce* (1756.), pretiskano u *Josiah Tucker: A Selection from His Economic and Political Writings*, izd. R. L. Schuyler (New York, 1931.), str. 31 i 92: “Nije stvar u tome da se iskorijeni ni da se oslabi sebeljublje (“self-love”); u hrvatskim rječnicima (npr., popularno korišteni Drvodelić: “samoljublje, sebičnost”), pa i prijevodima analognih mjesta dugo se u pravilu prevodilo kao “sebičnost” i kada u originalu nije stajalo “selfishness”! – prev.), već u tome da mu se da takav pravac u kakvom bi mogao

stvari od onih koje bi njihovi individualni umovi ikada mogli potpuno shvatiti. To je velika tema Josiaha Tuckera i Adama Smitha, Adama Fergusona i Edmunda Burkea, veliko otkriće klasične političke ekonomije koje je postalo osnovom našeg razumijevanja, ne samo privrednog života nego i većine istinski društvenih fenomena.

Razlika između ovoga gledanja, koje veći dio poretka što ga uočavamo u ljudskim poslovima smatra nepredviđenim rezultatom individualnih djelovanja, i gledanja koje nalazi vezu s nekim smjereanim projektom u svemu poretku koji se da otkriti – prvi je veliki kontrast između istinskoga individualizma britanskih mislilaca osamnaestoga stoljeća i takozvanog individualizma kartezijanske škole.⁹ Ali, to je tek jedan aspekt još šireg razilaženja između gledanja koje općenito ocjenjuje prilično niskim mjesto što ga um ima u ljudskim poslovima, koje zastupa tezu da je čovjek postigao što je postigao, usprkos činjenici da je samo djelomice vođen umom, te da je njegov individualni um vrlo ograničen i nesavršen; i gledanja koje pretpostavlja da je Um, s velikim U, uvijek potpuno i jednako dostupan svim ljudima, te da je sve što čovjek postiže izravni rezultat kontrole individualnog uma i, prema tome, podložno toj kontroli. Moglo bi se čak kazati da je prvo gledanje proizvod jedne bolne svijesti o ograničenjima individualnog duha koja dovodi do poniznog stava spram impersonalnih i anonimnih društvenih procesa, uz pomoć kojih pojedinci pomažu u stvaranju stvari većih no što i sami razumiju, dok je

promicati javni interes promičući vlastiti ... Prava nakana ovoga poglavlja jest da pokaže kako univerzalni pokretač u ljudskoj prirodi, sebi ljublje, u ovom slučaju (kao i u svima drugima) može poprimiti takvo usmjerenje da promiče javni interes onim naporima koje čovjek čini slijedeći vlastiti interes.”

Adam Smith, *Wealth of Nations* (1776.), izd. Cannan, I, 421: “Upravljaajući tom industrijom na način da njezin proizvod bude od najveće vrijednosti, on smjera samo vlastitome dobitku, i on je u tome, kao i u mnogim drugim slučajevima, vođen nekom nevidljivom rukom da promiče cilj koji nije imao nikakva udjela u njegovoj namjeri. A nije uvijek najgore za društvo što toga udjela nije bilo. Slijedeći vlastiti interes, on često promiče onaj društveni učinkovitije nego kad ga doista namjerava promicati.” Cf. također *The Theory of Moral Sentiments* (1759.), Dio IV (9. izd. 1801.), pogl. i, str. 386.

Edmund Burke, *Thoughts and Details on Scarcity* (1795.), u *Works* (World’s Classics izd.), VI, 9: “Onaj tko dobrohotno i mudro raspolaže svim stvarima, obvezuje ljude – htjeli to oni ili ne – da slijedeći svoje vlastite sebične (*selfish*) interese povezuju opće dobro s vlastitim individualnim uspjehom.”

Nakon što su ove izjave služile iskazivanju prezira i ismijavanju od većine pisaca u posljednjih stotinu godina (C. E. Raven je, nema tome dugo, nazvao posljednje navedenu Burkeovu izjavu “nesretnom sentencijom” – vidi njegov *Christian Socialism* (1920.), str. 34), zanimljivo je sada naići na jednog od vodećih teoretičara modernog socijalizma koji prihvaća zaključke Adama Smitha. Prema A. P. Lerneru (*The Economics of Control* (New York, 1944.), str. 67), suštinska je društvena korist od cjenovnog mehanizma u tome što on “ako je primjereno korišten navodi svakog člana društva da, dok traži vlastitu dobrobit, čini ono što je u općem društvenom interesu. U osnovi, to je veliko otkriće Adama Smitha i fiziokrata.”

⁹ Cf. Schatz, op. cit., str. 41-42, 81, 378, 568-69, osobito izvadak koji navodi iz članka Alberta Sorela (Comment j’ai lu la ‘Réforme sociale’, u *Réforme sociale*, 1. studenoga 1906., str. 614): “*Quel que fut mon respect, assez commandé et indirect encore pour le Discours de la méthode, je savais déjà que de ce fameux discours il était sorti autant de déraison sociale et d’aberrations méthaphisiques, d’abstraction et d’utopies, que de données positives, que s’il menait à Comte il avait aussie mené à Rousseau*” (“Ma koliko bilo moje poštovanje, na neki način nametnuto, ali i spontano, spram *Rasprave o metodi*, znam i da je iz te slavne rasprave proizašlo toliko društvenog bezumlja i metafizičkih uklona, te apstrakcija i utopija, koliko i pozitivnih činjenica – koje, ako su vodile Comteu, vodile su i Rousseauu”- prev.). O Descartesovu utjecaju na Rousseaua vidi dalje P. Janet, *Histoire de la science politique* (3. izd., 1887.), str. 423; F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne* (3. izd., 1868.), str. 643; i H. Michel, *L’Idée de l’état* (3. izd., 1898.), str. 68.

potonje gledanje proizvod pretjerane vjere u moći individualnog uma i konzekventnog prezira spram svega što nije bilo svjesno projektirano tim umom ili mu nije posve razumljivo.

Antiracionalistički pristup, koji čovjeka ne smatra visokoracionalnim i inteligentnim, već vrlo iracionalnim i pogrešivim bićem, čije se individualne pogreške ispravljaju samo u tijeku društvenog procesa, i koji smjera učiniti najbolje od vrlo nesavršenog materijala – vjerojatno je najkarakterističnija crta engleskog individualizma. Njegova predominantnost u engleskoj misli, kako mi se čini, puno duguje dubokom utjecaju što ga je izvršio Bernard Mandeville, koji je prvi jasno formulirao njegovu središnju ideju.¹⁰

Ne bih mogao bolje ilustrirati kontrast u kojem kartezijanski ili racionalistički “individualizam” stoji spram ovoga gledanja nego navodeći slavni izvadak iz II. dijela *Rasprave o metodi*. Descartes argumentira da “rijetko ima tako mnogo savršenstva u djelima sastavljenim od mnogo odvojenih dijelova, na kojima su radile različite ruke, kao u onima koja je izradio jedan jedini majstor.” Onda ide i dalje, pa sugerira (nakon što je, znakovito, naveo primjer inženjera koji skicira svoje planove) da će “one nacije koje su započele od polubarbarskoga stanja i koje su napredovale do civiliziranosti sporo i postupno, koje su svoje zakone utvrđivale jedan po jedan i primjenjivale ih npr. prema iskustvu štetnosti pojedinačnih zlodjela i sporova – tim procesom doći do manje savršenih institucija nego one koje su, od započinjanja svojih udruživanja kao zajednica, slijedile odredbe nekoga mudrog zakonodavca.” Da bi poantirao ovaj stav, Descartes dodaje da je po njegovu sudu “svoju nekadašnju nadmoć Sparta mogla zahvaliti ne nadmoći bilo kojega svog pojedinog zakona ... već okolnosti da su svi oni zajedno, potječući od jednog pojedinca, smjerali jedinstvenome cilju.”¹¹

Bilo bi zanimljivo slijediti dalje razvoj ovog društveno ugovornog individualizma ili “konstruktivističkih” teorija (“*design*” *theories*) društvenih institucija, od Descartesa, preko Rousseaua i Francuske revolucije, do onoga što je još uvijek karakterističan stav

¹⁰ Odlučna važnost Mandevillea u povijesti ekonomije, dugo previdana ili cijenjena samo kod malobrojnih autora (osobito Edwina Cannana i Alberta Schatza), danas se počinje priznavati zahvaljujući uglavnom veličajnom izdanju *Fable of the Bees* koje možemo zahvaliti pokojnom F. B. Kayeu. Premda su fundamentalne ideje Mandevilleova djela već bile uključene u originalnu poemu iz 1705., odlučna izvedba i osobito njegov puni prikaz podrijetla podjele rada, novca i jezika nalaze se samo u II. dijelu *Fable*, koji je objavljen 1728. (vidjeti Bernard Mandeville, *The Fable of the Bees*, izd. F. B. Kaye (Oxford, 1924.), II, 142, 287-88, 349-50). Ovdje ima prostora da navedemo samo ključni izvadak iz njegova prikaza podjele rada, gdje zapaža da “često pripisujemo izvrsnosti čovjekova genija, i dubini njegova pronicanja, ono što u stvarnosti možemo zahvaliti tijeku vremena, i iskustvu mnogih naraštaja, koje se sve fizički i oštroumljem vrlo malo razlikuju jedna od druge” (*ibid.*, str. 142).

Postalo je uobičajenim označavati Giambattista Vicoa i njegovu (obično krivo navodenu) formulu, *homo non intelligendo fit omnia* (“nije na čovjeku da sve spozna” – prev.) (*Opere*, izd. G. Ferrari (2. izd. Milano, 1854.), V, 183), kao početak antiracionalističke teorije društvenih pojava, ali pokazuje se da ga je i pretekao i nadmašio Mandeville.

Možda je također vrijedno spomenuti da je ne samo Mandeville već, također, i Adam Smith zauzeo počasno mjesto u razvoju teorije jezika koja na tako mnogo načina postavlja probleme koji su srodne prirode pitanjima drugih društvenih znanosti.

¹¹ René Descartes, *A Discourse on Method* (izd. Everiman's), str. 10-11.

inženjera društvenih problema.¹² Takva bi skica pokazala kako se kartezijanski racionalizam ustrajno dokazivao kao ozbiljna zapreka razumijevanju povijesnih fenomena, te da je on u velikoj mjeri odgovoran za vjerovanje u neizbježive zakonitosti historijskog razvoja i za moderni fatalizam izveden iz tog vjerovanja.¹³

Nama je ovdje, ipak, stalo samo do toga da pokažemo kako ovo gledanje, iako je i ono također poznato kao “individualizam”, stoji u potpunoj opreci spram istinskog individualizma u dvije odlučne točke. Dok je za ovaj pseudoindividualizam savršeno istinito da je “vjerovanje u spontane društvene rezultate bilo logički nemoguće za svakog filozofa koji je promatrao pojedinačnog čovjeka kao polazište i pretpostavljao da on formira društvo sjedinjenjem svoje posebne volje s drugima u nekom formalnom ugovoru,”¹⁴ istinski individualizam je jedina teorija koja može pretendirati da formiranje spontanih društvenih rezultata učini razumljivim. I, dok konstruktivističke teorije nužno vode zaključku kako društveni procesi mogu biti navedeni da služe ljudskim ciljevima jedino ako su podvrgnuti kontroli individualnog ljudskog uma – one, tako, izravno vode socijalizmu – tome nasuprot, istinski individualizam vjeruje da će ljudi, ako su ostali slobodnima, često postići više nego što bi pojedinačni ljudski um mogao projektirati ili predvidjeti.

Ovaj kontrast između istinskog, antiracionalističkog i lažnog, racionalističkog individualizma, prožima svu društvenu misao. Ali pošto su obje teorije postale poznate pod istim nazivom, i dijelom zato što su klasični ekonomisti devetnaestog stoljeća, a osobito John Stuart Mill i Herbert Spencer, bili gotovo isto toliko pod utjecajem francuske tradicije koliko i engleske, sve vrste koncepcija i pretpostavki potpuno stranih istinskom individualizmu počele su se smatrati suštinskim dijelovima njegove doktrine.

Možda najbolja ilustracija tekućih krivih shvaćanja individualizma Adama Smitha i njegove grupe jest uobičajeno vjerovanje da su oni izumjeli bau-bau “ekonomskog čovjeka” i da su njihovi zaključci obezvrijeđeni vlastitom pretpostavkom striktno racionalnog ponašanja ili općenito krivom racionalističkom psihologijom. Oni su, dakako, bili jako daleko od toga da pretpostave išta slično. Bilo bi bliže istini kazati da je u njihovim očima čovjek bio po prirodi lijen i nemaran, lakouman i rasipan, i da ga je samo prisila okolnosti mogla natjerati da se ponaša ekonomično ili brižljivo kako bi prilagodio svoja sredstva svojim ciljevima. Ali čak bi i to bilo nepravedno spram vrlo kompleksnog i realističnog viđenja ljudske prirode koje su ti ljudi izgradili. Kako je postalo pomodnim izlagati ruglu Smitha i njegove suvremenike zbog njihove pretpostavljeno pogrešne psihologije, mogao bih se možda usuditi izraziti mišljenje da za svaku praktič-

¹² O karakterističnom pristupu inženjerskog tipa duha ekonomskim pojavama, usporedi suvremenu autorovu studiju *Scientism and the Study of Society*, *Economica*, Vols. IX-XI (nova serija 1942-44.), os. XI. 34 fn.

¹³ Nakon objavljivanja ovoga predavanja, upoznao sam se s instruktivnim člankom Jeromea Rosenthala, *Attitudes of Some Modern Rationalists to History*, *Journal of the History of Ideas*, IV, br. 4, (listopad 1943.), str. 429-56), koji zamjerno detaljno pokazuje antipovijesni stav Descartesa i osobito njegova učenika Malebranchea, i daje zanimljive primjere prezira koji je Descartes u svom *Recherche de la vérité par lumière naturelle* izražavao spram istraživanja povijesti, jezika, geografije, i osobito klasika.

¹⁴ James Bonar, *Philosophy and Political Economy* (1893.), str. 85.

nu svrhu možemo još uvijek više naučiti iz *Bogatstva nacija* nego iz većine modernih pretencioznijih rasprava o “socijalnoj psihologiji”.

No kako god s time stajalo, ključna poanta oko koje jedva može biti dvojbe jest da je Smithova glavna briga bilo ne toliko ono što čovjek povremeno može postići u svome najboljem izdanju, koliko je bila da mu treba pružiti toliko malo prigoda koliko je samo moguće da načini štetu kad je u najlošijem izdanju. Teško da bi bilo pretjerano tvrditi kako je glavna zasluga individualizma što su ga on i njegovi suvremenici zastupali, da je to sustav u kojem loši ljudi mogu učiniti najmanje štete. To je društveni sustav koji u svojem funkcioniranju ne ovisi o tome hoće li se naći dobri ljudi da ga vode, ili o tome hoće li svi ljudi postati boljima no što su sada, već je to sustav koji može učiniti korisnima ljude u svoj njihovoj danoj različitosti i kompleksnosti, katkad dobre a katkada loše, ponekad inteligentne a mnogo češće glupe. Cilj je bio sustav pod kojim bi bilo moguće osigurati slobodu za sve, umjesto da ona bude pridržana samo za “dobre i mudre”, kako su to njihovi francuski suvremenici željeli.¹⁵

Glavno nastojanje velikih individualističkih pisaca bilo je zapravo traženje skupa institucija koje bi čovjeka mogle navoditi da, na osnovi vlastitoga izbora i iz motiva koji određuju njegovo obično postupanje, pridonese što je više moguće potrebi drugih; oni su otkrili da sustav privatnoga vlasništva osigurava takve poticaje u mnogo većoj mjeri nego što se misli. Oni nikako nisu tvrdili da je taj sustav nesposoban za daljnja pobolj-

¹⁵ A. W. Benn, u svojoj *History of English Rationalism in the Nineteenth Century* (1906.), s pravom kaže: “Za Quesnaya, slijediti prirodu značilo je uvjeriti se istraživanjem svijeta oko nas i njegovih zakonitosti kakvo postupanje najviše pripomaže zdravlju i sreći; a prirodna su prava značila slobodu da se slijedi tako utvrđeni smjer. Takva sloboda pripada samo mudrima i dobrima, i može biti dopuštena samo onima za koje se zaštitničkoj vlasti u državi sviđa da ih smatra takvima. Za Adama Smitha i njegove učenike, na drugoj strani, priroda znači ukupnost nagona i instinkata koji pokreću pojedinačne članove društva; a njihova je teza da najbolje uređenje nastaje osiguravanjem slobodne igre ovih sila, s uvjerenjem da će pojedinačni neuspjesi biti više nego nadoknađeni uspjesima drugdje, te da, kad svak slijedi vlastiti interes, to ima za konačnu posljedicu najveću sreću svih” (I, 289).

O cijelom tom pitanju vidjeti Elie Halévy, *The Growth of Philosophic Radicalism* (1928.), osobito str. 266-70.

Kontrast između škotskih filozofa osamnaestog stoljeća i njihovih francuskih suvremenika također je iznesen u nedavnoj studiji Gladys Bryson, *Man and Society: The Scottish Enquiry of the Eighteenth Century* (Princeton, 1945.), str. 145. Ona podcrtava da su se škotski filozofi “svi željeli otkinuti od kartezijanskog racionalizma, s njegovim naglašavanjem apstraktnog intelektualizma i prirodnih ideja”, i ponavlja isticanje “antiindividualističkih” sklonosti Davida Humea (str. 106, 155) – rabeći termin “individualistički” u smislu koji smo ovdje zvali lažnim, racionalističkim. Ali ona prigodimice pada natrag u uobičajenu pogrešku smatrajući ih “reprezentativnim i tipičnim za misao stoljeća” (str. 176). Ponajviše kao posljedica prihvaćanja njemačke koncepcije “Prosvjetiteljstva”, još uvijek ima previše sklonosti promatranju pogleda svih filozofa osamnaestog stoljeća kao sličnih, premda su razlike između engleskih i francuskih filozofa u mnogome pogledu puno važnije od sličnosti. S uobičajenom navikom trpanja u isti koš Adama Smitha i Quesnaya, uzrokovanom prijašnjim vjerovanjem da je Smith mnogo dugovao fiziokratima, trebalo bi svakako prekinuti sada kad je to vjerovanje opovrgnuto nedavnim otkrićima W. R. Scotta (vidi njegovu knjigu *Adam Smith as Student and Professor*, Glasgow, 1937., str. 124). Značajno je također da se i o Humeu i o Smithu izvješćuje kako su obojica bili potaknuti na svoj rad suprotstavljanjem Montesquieuu.

Nešto sugestivnog razlaganja razlika između britanskih i francuskih društvenih filozofa osamnaestog stoljeća, iako ponešto iskrivljenog autorovim neprijateljstvom spram “ekonomskog liberalizma” prvih, naći će se u Rudolf Goldscheid, *Grundlinien zu einer Kritik der Willenskraft*, Vienna, 1905., str. 32-37.

šanja i, još manje, da je u njemu postojala “prirodna harmonija interesa” neovisna o pozitivnim institucijama, kako bi se htjelo u još jednom od tekućih iskrivljivanja njihovih argumenata. Oni su bili više nego tek svjesni sukoba individualnih interesa i isticali su nužnost “dobro konstruiranih institucija” kojima bi “pravila i načela natjecateljskih interesa i ublaženih prednosti”¹⁶ pomirivala sukobljene interese, ne dajući niti jednoj grupi moć da svoje poglede i interese učini uvijek prevladavajućim nad pogledima i interesima svih drugih.

4.

Jedno je mjesto u ovim temeljnim psihologijskim pretpostavkama nužno nešto iscrpnije razmotriti. Kako je uvjerenje da individualizam odobrava i ohrabruje ljudsku sebičnost jedan od glavnih razloga što ga toliki ne vole, a kako je zbrka koja s tim u vezi postoji uzrokovana jednom zbiljskom intelektualnom poteškoćom, moramo pažljivo ispitati značenje njegovih pretpostavki. Ne može biti dvojbe, dakako, da su u jeziku velikih pisaca osamnaestog stoljeća čovjekovo “sebeljublje” (*self-love*), ili čak njegovi “sebični interesi” (*selfish interests*), bili predstavljeni kao “univerzalni pokretač”, te da su oni pod tim izrazima mislili ponajprije na moralni stav za koji su smatrali da široko prevladava. Ovi izrazi, ipak, nisu značili egoizam u uskom smislu brige za samo neposredne potrebe nečije vlastite osobe. “Sebstvo” (*self*), za koje se pretpostavljalo da je jedina briga ljudi, uključivalo je dakako njihovu obitelj i prijatelje; a za argument ne bi činilo nikakvu razliku ni ako bi ono uključivalo bilo što do čega je ljudima zapravo stalo.

Daleko važnija od toga moralnog stava, koji bi se mogao smatrati promjenljivim, jest jedna neosporna intelektualna činjenica za koju se nitko ne može nadati da će je promijeniti i koja je sama po sebi dostatna osnova za zaključke koje su individualistički filozofi izrekli. To je konstitucionalna ograničenost čovjekova znanja i interesa, činjenica da on *ne može* poznavati više od sitnoga dijela cjeline društva i da su, prema tome, neposredni učinci koje će njegova djelovanja imati u okruženju koje mu je znano – sve što može ulaziti u njegove motive. Sve moguće razlike u moralnim stavovima ljudi ispadaju vrlo malenima ukoliko je riječ o njihovu značenju za društvenu organizaciju, kad ih se uspoređi s faktom da su činjenice uskoga okruženja kojemu je on središte sve što čovjekov mozak može efektivno obuhvatiti; da su, bio on potpuno sebičan ili najsavršeniji altruist, ljudske potrebe o kojima on *može* efektivno voditi računa gotovo zanemari-vi djelić potreba svih članova društva. Zbiljsko pitanje, prema tome, nije: je li čovjek, ili bi li trebao biti, vođen sebičnim motivima – već je pitanje, možemo li mu dopustiti da u svojim djelovanjima bude vođen onim neposrednim posljedicama za koje može znati i o njima brinuti, ili bi ga trebalo tjerati da čini ono što izgleda primjereno nekome drugome za koga se pretpostavlja da posjeduje potpunije shvaćanje značenja tih djelovanja za društvo kao cjelinu.

Prihvaćenoj kršćanskoj tradiciji da čovjek mora biti slobodan slijediti *svoju* savjest u pitanjima morala ako njegovim djelovanjima treba pripisivati neke zasluge, ekonomisti su dodali daljnji argument kako bi on morao biti slobodan da potpuno koristi *svoje* zna-

¹⁶ Edmund Burke, *Thoughts and Details on Scarcity* (1795.), u *Works* (World’s Classics izd.), VI, 15.

nje i vještinu, da mu mora biti dopušteno da se rukovodi svojom brigom za posebne stvari o kojima *on* zna i do kojih je *njemu* stalo, ako se od njega očekuje da pridonese zajedničkim svrhama društva toliko mnogo koliko je uopće sposoban. Njihov glavni problem bio je kako bi te ograničene brige, koje zapravo određuju djelovanja ljudi, mogle biti učinjene efektivnim pobudama koje bi ih napatile da dobrovoljno pridonese, koliko uopće mogu, potrebama koje leže izvan dosega njihova vidokruga. Ekonomisti su prvi put shvatili da je tržište, kad se razraslo, postalo efektivnim načinom da se čovjeka prinudi da sudjeluje u nekom procesu koji je kompleksniji i protežniji nego što bi on mogao shvatiti, i da preko tržišta pridonosi “ciljevima koji nisu bili dijelom njegove svrhe.”

Bilo je gotovo neizbježno da klasični pisci u objašnjavanju svoje teze rabe jezik kome je bilo suđeno da bude krivo shvaćen i da tako zasluže reputaciju onih koji su hvalili sebičnost. Razlog tome otkrivamo vrlo brzo kad jednostavnim jezikom pokušamo ponovo izložiti njihov ispravan argument. Učinimo li to sažeto, rekavši da ljudi u svojim djelovanjima jesu i trebaju biti vođeni *svojim* interesima i željama, to će se odmah krivo shvatiti ili iskriviti u lažnu tezu da oni jesu ili trebaju biti isključivo rukovođeni svojim osobnim potrebama ili sebičnim interesima, dok ono što mi mislimo jest da im treba biti dopušteno težiti bilo čemu što *oni* drže poželjnim.

Druga fraza koja zbunjuje, korištena da istakne jednu važnu poantu, jest slavna pretpostavka da svaki čovjek najbolje poznaje svoj interes. U tom obliku teza nije ni plauzibilna niti nužna za individualističke zaključke. Istinska osnova ovog argumenta jest da nitko ne može znati *tko* zna najbolje i da je jedini put kojim to možemo saznati put kroz društveni proces u kojem je svakome dopušteno da pokuša i vidi što može učiniti. Fundamentalna pretpostavka, ovdje kao i drugdje, jest neograničena raznolikost ljudskih nadarenosti i vještina, te konzekventno neznanje bilo kojeg pojedinačnog individuuma o većini onoga što je poznato svim drugim članovima društva uzetim zajedno. Ili, da drukčije izrazimo ovu fundamentalnu tvrdnju, ljudski Um, s velikim U, ne postoji u jednini, kao dan ili dostupan bilo kojoj posebnoj osobi – što, čini se, pretpostavlja racionalistički pristup – već se mora shvatiti kao interpersonalni proces u kojem svačiji doprinos provjeravaju i ispravljaju drugi. Ovaj argument ne pretpostavlja da su svi ljudi jednaki po svojim prirodnim nadarenostima i sposobnostima, već samo to da niti jedan čovjek nije kvalificiran izricati konačni sud o sposobnostima koje drugi posjeduju ili za koje će mu biti dopušteno da ih primijeni.

Ovdje bih možda smio spomenuti da ljude možemo tretirati jednako samo zato što su zbiljski nejednaki. I kad bi svi ljudi bili potpuno jednaki u svojim nadarenostima i sklonostima, trebali bismo ih tretirati različito, kako bismo postigli bilo koju vrst društvene organizacije. Na sreću, oni nisu jednaki; i samo tome dugujemo što diferencijaciju funkcija ne treba nalagati arbitrarnim odlučivanjem neke organizirajuće volje – već možemo, nakon što smo stvorili formalnu jednakost pravila koja se na jednak način primjenjuju na sve, ostaviti svakog individuuma da pronađe svoju vlastitu razinu.

Razlika između jednakog postupanja s ljudima i pokušaja da ih se doista učini jednaka – čini razliku između dva različita svijeta. Dok je prvo uvjet slobodnoga društva, drugo predstavlja, kako ga je De Tocqueville opisao, “novi oblik služništva (*servitude*)”.¹⁷

5.

Iz svijesti o ograničenosti individualnog znanja i iz činjenice da niti jedna osoba ili mala skupina osoba ne može znati sve što je ikome poznato, individualizam također izvodi svoj glavni praktički zaključak: svoj zahtjev za strogim ograničavanjem sve prisilne ili ekskluzivne moći. Njegovo je protivljenje, dakako, usmjereno samo protiv upotrebe *prisile* u rukovođenju organizacijom ili udruženjem, a ne protiv udruživanja kao takvog. Daleko od toga da bi se suprotstavljali dobrovoljnom udruživanju, dobivanje ovog spora za individualiste osniva se, naprotiv, na tvrdnji da puno toga što po mnijenju mnogih može biti provedeno samo svjesnim rukovođenjem, može biti bolje postizavano dobrovoljnom i spontanom suradnjom pojedinaca. Dosljedni bi individualist prema tome trebao biti entuzijast dobrovoljne suradnje – gdje god i kad god ona ne degenerira u prisilu nad drugima ili ne vodi pretpostavci ekskluzivnih moći.

Istinski individualizam, dakako, nije anarhizam, koji je tek još jedan proizvod racionalističkog pseudoindividualizma kome se onaj istinski protivi. On ne odriče neophodna prisilne vlasti, ali je želi ograničiti – ograničiti je na ona područja gdje je neophodna da bi predusrela nečiju prisilu nad drugima i kako bi ukupna prisila bila svedena na minimum. Dok se svi individualistički filozofi vjerojatno slažu oko ove općenite formule, mora se priznati da oni ne govore uvijek jako mnogo o njezinoj primjeni u specifičnim slučajevima. Niti jako zlorabljena i često krivo shvaćena fraza “*laissez-faire*” ni još starija formula o “čuvanju života, slobode i vlasništva”, nisu tu od velike pomoći. Zapravo, ukoliko obje tendiraju tome da sugeriraju kako stvari možemo ostaviti naprosto takvima kakve jesu, mogle bi biti lošije i od nikakva odgovora; one nam svakako ne kažu što jesu, a što nisu poželjna ili nužna polja vladine aktivnosti. A ipak, odluka o tome može li nam individualistička filozofija poslužiti kao praktičan vodič mora na koncu ovisiti o tome osposobljava li nas da razlikujemo između onoga što jest i onoga što nije vladin posao.

Neka opća pravila ove vrste, koja su vrlo široko primjenljiva, čini mi se, slijede izravno iz osnovnog nauka individualizma: Ako svaki čovjek treba koristiti *svoje* osobno znanje i vještinu radi unapređivanja svrha do kojih je *njemu* samome stalo, i ako bi on, čineći tako, trebao pridonijeti koliko god može zadovoljavanju potreba koje su izvan njegova vidokruga, jasno je da je nužno, prvo, da on ima jasno određenu granicu područja odgovornosti i, drugo, da relativna važnost – za njega – različitih rezultata koje

¹⁷ De Tocqueville je stalno iznova koristio ovu frazu da označi učinke socijalizma, ali ipak vidjeti osobito *Oeuvres complètes*, IX (1886.), 541, gdje kaže: “Konačno, ako bih trebao naći jednu općenitu formulu da bih izrazio kako mi izgleda socijalizam u svojoj cjelini, rekao bih da je to jedna nova formula služništva (*la servitude*; nerijetko netočno prevedeno kao “ropstvo” – prev.).” Možda mi smije biti dopušteno dodati da mi je upravo ta De Tocquevilleova fraza sugerirala naslov moje nedavne knjige, *Put u služništvo (Road to Serfdom)*, 1942.

može postići, mora odgovarati relativnoj važnosti udaljenijih i njemu neznanih učinaka njegovih djelovanja – za druge.

Najprije ćemo se prihvatiti problema određivanja područja odgovornosti, a drugi problem ostavljamo za poslije. Ako čovjek treba ostati slobodnim da bi potpuno iskoristio svoje znanje ili vještinu, razgraničavanje područja odgovornosti ne smije dobiti takav oblik da mu se nalažu posebni ciljevi koje mora nastojati postići. To bi značilo nametanje specifične dužnosti prije nego određivanje područja odgovornosti. Ono ne smije dobiti ni oblik alociranja pojedincu nekih specifičnih resursa koje bi odabirala neka vlast, jer bi to oduzelo mogućnost izbora iz njegovih ruku gotovo isto toliko koliko bi to činilo nametanje specifičnih zadataka. Ako je na čovjeku da izrazi svoju vlastitu nadarenost, određenost njegova područja odgovornosti mora izgledati kao rezultat njegovih djelovanja i planiranja. Rješenje ovog problema koje su ljudi postupno razvili i koje prethodi vladavini u modernom smislu riječi jest prihvaćanje formalnih načela, “stalnog pravila po kojem se živi, zajedničkog svakome u društvu”¹⁸ – pravila koja, nadasve, osposobljavaju čovjeka da razlikuje između svoga i tuđega, i iz kojih on i njegovi sudruzi mogu utvrditi što je njegovo, a što područje odgovornosti nekoga drugoga. Temeljna oprečnost između vladavine po pravilima, čija je glavna svrha da obavijeste pojedinca što je njegovo područje odgovornosti unutar kojega mora oblikovati svoj život, i vladavine po nalogima koji nameću specifične dužnosti, postala je tako nejasnom posljednjih godina da je nužno malo je pitanje razmotriti. Ona uključuje ništa manje nego razlikovanje između slobode pred zakonom i korištenja zakonodavne mašinerije – bila ona demokratska ili ne – radi ukidanja slobode. Suštinska poanta nije u tome da bi iza vladinih djelovanja trebalo stajati neko načelo kojim bi se rukovodila, već da bi vladu trebalo ograničiti na tjeranje pojedinaca da poštuju načela koja su *njima* poznata i koja mogu uzimati u obzir pri *svojim* odlukama. Ona znači, nadalje, da ono što pojedinac smije ili ne smije učiniti, ili što može očekivati da njegovi sudruzi čine ili ne čine, mora ovisiti ne o nekim udaljenim i posrednim posljedicama koje njegova djelovanja mogu imati, već o neposrednim i lako prepoznatljivim okolnostima za koje se može pretpostaviti da su mu poznate. On mora imati pravila koja se odnose na tipične situacije, definirana u okvirima onoga što je poznato osobama koje djeluju, a bez obzira na daleke učinke u posebnim slučajevima – pravila koja će, ako se redovito poštuju, u većini slučajeva blagotvorno djelovati, čak i ako ne djeluju tako u poslovičnim “teškim slučajevima koji su osnova lošeg zakona”.

Najopćenitije načelo na kome se temelji neki individualistički sustav jest da on koristi sveopće prihvaćanje općenitih principa za stvaranje poretka u društvenim poslovima. Takvoj vladavini preko načela suprotno je kada, na primjer, jedna nedavna skica za kontrolirano gospodarstvo sugerira “kao temeljno načelo organizacije ... da bi u svakom posebnom slučaju trebala prevladavati sredstva koja najbolje služe društvu.”¹⁹ Znak je ozbiljne pomutnje govoriti o načelu kad sve što se htjelo jest da vlada svrhovitost, a ne ikakvo načelo; tada sve ovisi o tome što vlast određuje kao “interese društva”.

¹⁸ John Locke, *Two Treatises of Government* (1690.), Knjiga II, pogl. 4, par. 22: “Sloboda ljudi pod vladavinom jest kad imaju stalno pravilo po kojem žive, zajedničko svakome u društvu, stvoreno od zakonodavne vlasti koja se u njemu izdigla.”

¹⁹ Lerner, op. cit., str. 5.

Načela su sredstva za sprječavanje sudaranja među sukobljenim interesima, a ne skup utvrđenih ciljeva. Naše podvrgavanje općenitim načelima nužno je zato što nas u praktičkom djelovanju ne može voditi potpuno poznavanje i vrednovanje svih njegovih posljedica. Tako dugo dok ljudi nisu sveznajući, jedini put da pojedinac stekne slobodu jesu općenita pravila po kojima se određuje područje unutar kojega on sam odlučuje. Ne može biti nikakve slobode ako vlada nije ograničena na posebne vrste djelovanja, već svoje moći može koristiti na bilo koji način koji služi posebnim ciljevima. Ima tome već dugo kako je lord Acton upozorio: “Kad god je neka pojedinačna stvar definirana tako da je učinjena vrhunavim ciljem države, bila to korist neke klase, sigurnost ili snaga zemlje, najveća sreća najvećeg broja ili podržavanje bilo koje spekulativne ideje, država neizbježno za neko vrijeme postaje apsolutnom.”²⁰

6.

Ali, ako je naš glavni zaključak da individualistički poredak mora počivati na provedbi apstraktnih načela prije nego na provedbi specifičnih naloga, to i dalje ostavlja otvoreno pitanje o vrsti općenitih pravila koju želimo. On uglavnom vezuje vršenje prisilne vlasti uz samo jednu metodu, ali i nadalje ostavlja gotovoneograničen prostor ljudskoj ingenioznosti u stvaranju najučinkovitijeg skupa pravila; no, iako će najbolja rješenja konkretnih problema morati biti otkrivena kroz iskustvo, kada je riječ o poželjnoj prirodi i sadržaju tih pravila, u općenitim načelima individualizma ima mnogo više no što smo mi iz njih u stanju naučiti. Ponajprije, postoji jedan važan zaključak koji slijedi iz onoga što je već bilo rečeno, to jest da pravila, pošto su tu zato da služe kao signalne točke pojedincima pri stvaranju njihovih vlastitih planova, trebaju biti projektirana tako da ostanu punovrijednima u dužim razdobljima. Liberalna ili individualistička politika suštinski mora biti politika na duge rokove; sadašnja moda usredotočivanja na kratkoročne učinke i opravdavanja argumentom da “smo na dugi rok svi mrtvi”, neizbježno vodi oslanjanju na naloge prilagođene posebnim okolnostima trenutka, umjesto na pravila izražena u terminima tipičnih situacija.

Svakako, iz temeljnih načela individualizma mi trebamo i dobivamo mnogo izraženiju pomoć od pukog pomaganja u konstruiranju prikladnog pravnog sustava. Nastojanje da se, slijedeći svoje interese, čovjek navede da pridonese koliko god može potrebama drugih ljudi, ne vodi tek općem načelu “privatnoga vlasništva”; ono nam također pomaže u određivanju što bi trebalo biti sadržaj prava vlasništva vezanih uz različite vrste stvari. Da bi pojedinac pri svojim odlukama vodio računa o svim fizičkim učincima koje one uzrokuju, nužno je da “područje odgovornosti” o kojem sam govorio bude tako oblikovano da sažeto, ali koliko je god moguće potpuno, uključi sve izravne učinke koje njegova djelovanja imaju na zadovoljavanja potreba drugih ljudi izvedenih iz stvari koje su pod njegovom kontrolom. To se u cjelini postiže jednostavnom koncepcijom vlasništva kao isključivog prava na upotrebu posebne stvari, kad su u pitanju pokretni učinci ili ono što pravnici nazivaju “preostalim imovinom”. Ali to postavlja mnogo teže probleme kad je riječ o zemljištu, gdje nam poznavanje načela privatnog vlasništva pomaže vrlo malo dok ne znamo točno kakva prava i obveze vlasništvo uk-

²⁰ Lord Acton, *Nationality* (1862.), pretiskano u *The History of Freedom and Other Essays* (1907.), str. 288.

ljučuje. A kad se okrenemo problemima novijeg datuma, kao što su kontrola zraka ili električne energije, ili izuma i književnih ili umjetničkih djela, samo će nam povratak na *rationale* vlasništva pomoći pri odlučivanju što bi u određenom slučaju trebalo biti unutar područja kontrole ili odgovornosti pojedinca.

Ne mogu ovdje dalje ulaziti u fascinantnu temu prikladnoga pravnog okvira za djelatni individualistički sustav ili se upuštati u raspravu o mnogim dodatnim funkcijama vlade, poput pomaganja pri širenju informacija i izbjegavanju izravno izbjegive neizvjesnosti,²¹ čime bi se mogla uvelike povećati uspješnost pojedinačnog djelovanja. Spomenuo sam ih samo zato da naglasim kako vlada ima i drugih (i ne koercitivnih!) mogućnosti osim puke prisile građanskoga i krivičnoga zakonika, koje individualistička načela mogu u potpunosti opravdati.

Ostala je, ipak, jedna točka koju sam već spominjao, ali koja je tako važna da joj moram pokloniti još pozornosti. Svaki djelatni individualistički poredak mora biti oblikovan tako da relativne nadoknade, koje pojedinac može očekivati od različitih upotreba svojih sposobnosti i resursa, ne samo odgovaraju relativnoj korisnosti za druge od učinaka njegovih napora nego i da odgovaraju objektivnim rezultatima njegovih napora, a ne njihovim subjektivnim zaslugama. Efektivno konkurentsko tržište zadovoljava oba ova uvjeta. S drugim od njih u vezi, naše osobno shvaćanje pravde tako je često revoltirano impersonalnim odlukama tržišta. Ipak, ako pojedinac treba biti slobodan da izabire, neizbježno je da treba ponijeti i rizik koji je vezan uz izbor te da stoga treba biti i nagrađen, ne prema svojim dobrim ili lošim namjerama već isključivo na osnovi vrijednosti rezultata za drugoga. Moramo se suočiti s činjenicom da je očuvanje individualne slobode nespojivo s punim zadovoljavanjem naših pogleda na distributivnu pravdu.

7.

Dok teorija individualizma tako mora dati značajan prilog stvaranju tehnike konstruiranja prikladnog pravnog okvira i poboljšanju institucija koje su izrasle spontano, ona dakako stavlja težište na činjenicu da je dio našeg društvenog poretka, koji može ili treba biti stvoren kao svjesni proizvod ljudskog uma, samo mali dio svih snaga društva. Drugim riječima, da država, utjelovljenje odlukama organizirane i svjesno upravljane moći, treba biti samo mali dio mnogo bogatijeg organizma što ga nazivamo “društvom”, te da ona treba osigurati samo okvir unutar kojega slobodna (i prema tome ne “svjesno upravljana”) suradnja ljudi ima maksimum prostora.

²¹ Aktivnosti koje vlada može svrhovito poduzeti kako bi smanjila doista *izbježivu* neizvjesnost za pojedince, predmet su tolikih zabuna, da se bojim ostaviti u tekstu samo kratke aluzije na njih bez daljnjih objašnjenja. Iako je lako zaštititi određenu osobu ili grupu od gubitka koji može uzrokovati nepredviđena promjena tako da se ljude spriječi da je zamijete, stvar je u tome da to samo prebacuje gubitak na druga pleća, ali ga ne onemogućuje. Tj., ako je kapital koji je uložen u vrlo skupi pogon zaštićen od toga da zbog novih izuma zastari, na taj način da se zabrani uvođenje takvih novih izuma, to povećava sigurnost vlasnika postojećeg pogona, ali lišava javnost dobrobiti novih izuma. Ili, drugim riječima, neizvjesnost za društvo u cjelini nije doista umanjena ako smo ponašanje ljudi učinili predvidivijim sprječavajući ih da se prilagode nekoj nepredviđenoj promjeni u njihovu znanju o svijetu. Jedino pravo smanjenje neizvjesnosti sastoji se u povećavanju njihova znanja, a nikada u sprječavanju ljudi da novo znanje iskoriste.

To tjera na izvođenje stanovitih zaključaka u kojima se istinski individualizam još jedanput oštro suprotstavlja lažnom individualizmu racionalističkog tipa. Prvi je, da su odlukama organizirana država, na jednoj strani, i pojedinac, na drugoj, daleko od toga da budu jedinom stvarnostima, uz odlučno potiskivanje svih posredovnih formacija i asocijacija, što je kao cilj imala Francuska revolucija. Neprinudne konvencije društvenog međusobnog općenja smatraju se suštinskim čimbenicima očuvanja normalnoga funkcioniranja ljudskog društva. Drugi je, da pojedinac, sudjelujući u društvenim procesima, mora biti pripravan i voljan prilagoditi se promjenama i podvrgnuti se konvencijama koje nisu rezultat razumskog projekta, čije opravdanje u posebnom slučaju može ne biti prepoznatljivo, te koje će mu se često činiti neshvatljivim i iracionalnim.

O toj prvoj točki ne moram puno govoriti. Da istinski individualizam učvršćuje vrijednost obitelji i svih zajedničkih napora male zajednice i skupine, da on vjeruje u lokalnu autonomiju i dobrovoljno udruživanje, te da njegovo dobivanje spora doista uvelike počiva na tvrdnji kako puno toga zbog čega se uobičajeno priziva državna akcija prinude može biti učinjeno bolje dobrovoljnom suradnjom – to se ne mora dalje naglašavati. Tome ne može biti veće suprotnosti od lažnoga individualizma koji sve te male grupe želi rastvoriti u atome među kojima ne bi bilo druge kohezije osim prisilnih pravila koja nameće država, i koji nastoji sve društvene veze učiniti propisanim – umjesto da se država koristi uglavnom kao zaštita pojedinca protiv drskog prisvajanja moći prisile od strane malih grupa.

Isto toliko važne za funkcioniranje individualističkog društva kao i ovo okupljanje u manje grupe ljudi, jesu tradicije i konvencije koje nastaju u slobodnom društvu, a koje bez podvrgavanja prisili uspostavljaju gipka, ali normalno poštivana pravila što ponašanje drugih ljudi čine u visokom stupnju predvidivim. Voljnost da se podvrgava takvim pravilima, ne samo tako dugo dok se razumije njihov razlog već sve dok se nema jasan razlog za suprotno ponašanje, jest suštinski uvjet za postupnu evoluciju i poboljšavanje pravila međusobnog društvenog općenja; a spremnost da se uobičajeno podvrgava proizvodima društvenog procesa koje nitko nije projektirao i čije razloge nitko ne mora razumjeti, također je neizostavni uvjet ako očekujemo da je moguće riješiti se prinude.²² Opće je mjesto da će postojanje zajedničkih konvencija i tradicija unutar neke skupine ljudi osposobiti njezine pripadnike da rade zajedno glatko i učinkovito s puno manje formalne organiziranosti i prinude nego neka skupina bez takve zajedničke pozadine. Ali obratno, iako ne tako dobro poznato, vjerojatno nije manje istinito: da u društvu u

²² Razlika između racionalističkoga i istinskog individualističkog pristupa dobro se vidi u različitim pogledima koje francuski promatrači iskazuju o prividnoj iracionalnosti engleskih društvenih institucija. Dok Henri de Saint-Simon jadikuje kako “*cent volumes in folio, du caractère plus fin, ne suffiraient pas pour rendre compte de toutes les inconséquences organique qui existent en Angleterre*” (“sto svezaka in folio, u najsitnijem pismu, ne bi dostajalo za prikazivanje svih organskih nedosljednosti koje postoje u Engleskoj” – prev.), *Oeuvres de Saint-Simon et d’Efantin* (Paris, 1865-78.), XXXVIII, 179. De Tocqueville odvrća “*que ces bizarreries des Anglais pussent avoir quelques rapports avec leur libertés, c’est ce qui ne lui tombe point dans l’esprit*” (“da bi te bizarnosti Engleza mogle imati neke veze s njihovim slobodama, to mu [Saint-Simonu – prev.] uopće ne pada na pamet”), *L’Ancien régime et la révolution*, 7. izd., Paris, 1866., str. 103.

kome su konvencije i tradicija učinile ponašanje ljudi u velikom stupnju predvidivim, prisila može biti samo zadržana na minimumu.²³

To me vodi mojoj drugoj poanti: u svakom kompleksnom društvu u kome učinci svačijeg djelovanja sežu daleko preko mogućeg dosega njegova viđenja, nužno je poje-dinčevo podvrgavanje anonimnim i naoko iracionalnim društvenim silama. To je podvrgavanje koje mora uključiti ne samo prihvaćanje pravila ponašanja kao valjanih bez ispitivanja, što u posebnom slučaju znači njihovo poštivanje, već također uključuje i spremnost prilagođivanja promjenama koje mogu duboko pogoditi njegovo bogatstvo i prilike, a mogu imati uzroke koji su mu sasvim nerazaznatljivi. Moderni čovjek naginje pobuni protiv toga, osim ako se može pokazati da nužnost počiva na “razlogu koji je ja-san i prikaziv svakom pojedincu”. Upravo stoga, shvatljiva čežnja za razumljivošću stvara iluzorne zahtjeve koje nikakav sustav ne može zadovoljiti. Čovjek u kompleks-nome društvu može imati izbora samo između toga da se prilagodi onome što mu se čini poput slijepe sile društvenog procesa i poslušnosti spram naloga nekoga nadređenog. Tako dugo dok pozna samo čvrstu stegu tržišta, lako može smatrati poželjnijim da njime upravlja neka druga ljudska pamet; ali, kada to iskuša, uskoro otkriva da mu je prije bio ostavljen barem nekakav izbor, dok mu sada ne ostaje nikakav, te da je bolje imati izbora između nekoliko neugodnih alternativa nego biti prisiljen na neku od njih.

Nevoljnost podnošenja ili poštivanja bilo kakvih društvenih sila koje nisu prepoznatljive kao proizvod razumskog projekta, koja je tako važan uzrok sadašnje želje za sveobuhvatnim ekonomskim planiranjem, zapravo je samo aspekt jednog općenitijeg zbivanja. Istu tendenciju susrećemo na polju morala i konvencija, u želji da se postojeći jezici zamijene nekim umjetnim, te u cjelini modernoga stava spram procesa koji vladaju rastom znanja. Uvjerenje da u doba znanosti samo sintetički sustav morala, umjetni jezik, ili čak umjetno društvo mogu biti opravdani, kao i rastuća nevoljnost da se čovjek pokloni pred bilo kakvim moralnim pravilima čija korisnost nije racionalno dokazana, ili da se prikloni konvencijama čiji *rationale* nije poznat, sve su to iskazivanja istoga temeljnog pogleda koji želi da sva društvena djelovanja budu prepoznatljivi dio nekoga jedinstvenog i koherentnog plana. To su rezultati onoga istog racionalističkog “individualizma” koji u svemu želi vidjeti proizvod svjesnog pojedinačnog uma. To dakako zasigurno nisu rezultati istinskoga individualizma i mogu čak otežati ili onemogućiti djelovanje slobodnog i istinski individualističkog sustava. Zapravo, velika pouka koju nam pruža individualistička filozofija poučava nas u ovom pogledu da, iako ne mora biti teško razoriti spontane formacije koje su nenapustiva osnova slobodne civilizacije, kada bi jedanput ti temelji bili razoreni, voljna rekonstrukcija takve civilizacije mogla bi nadilaziti naše moći.

²³ Je li nužno još jedanput navesti Edmunda Burkea da bismo podsjetili čitatelja koliko je po njemu snaga moralnih pravila bila suštinskim uvjetom za mogućnost slobodnog društva? “Ljudi su podobni za građansku slobodu”, pisao je on, “upravo razmjerno svojoj spremnosti da navuku moralne lance vlastitim žudnjama; srazmjerno tome koliko je njihova ljubav za pravdu iznad njihove lakomosti; srazmjerno tome koliko je njihovo zdravo i trijezno razumijevanje iznad njihove taštine i drskosti; srazmjerno tome koliko su spremniji slušati savjete mudrog i dobrog i koliko im daju prednost pred laskanjem hulja.”, *A Letter to a Member of the National Assembly* (1791.), u: *Works* (World’s Classics izd.), IV, 319.

8.

Poanta koju želim izvesti dobro je ilustrirana prividnim paradoksom da se Nijemce, iako se obično smatraju vrlo povodljivima, također često opisuje i kao osobite individualiste. Ima nešto istine u tome da se ovaj takozvani njemački individualizam često predstavlja kao jedan od razloga zbog kojih Nijemci nikada nisu uspjeli razviti slobodne političke institucije. U racionalističkom smislu riječi, kroz inzistiranje na razvoju “originalnih” osobnosti koje bi u svakom pogledu bile proizvod svjesnog izbora pojedinca, njemačka intelektualna tradicija doista njeguje vrstu “individualizma” kakva je drugdje malo poznata. Dobro se sjećam kako sam i sam bio iznenađen i čak šokiran kad sam, u svom prvom susretu s engleskim i američkim suvremenikima, kao mladi student otkrio koliko su se oni pripravnici konformirati uobičajenome u svemu izvanjskom radije nego da budu ponosni što su većinom različiti i originalni, što bi se meni činilo prirodnim. Ako dvojite o važnosti takva pojedinačnog iskustva, naći ćete da je ono potpuno potvrđeno u većini njemačkih rasprava o, na primjer, engleskom sustavu javnog školstva, kakve ćete naći u dobro poznatoj Dibeliusovoj knjizi o Engleskoj.²⁴ Stalno ćete iznova nailaziti na isto iznenađivanje tom težnjom za dobrovoljnim konformiranjem i vidjeti kako se ona suprotstavlja ambiciji mladog Nijemca da razvije “originalnu osobnost” koja u svakom pogledu izražava ono što je naučio smatrati ispravnim i istinitim. Ovaj kult izrazite i različite individualnosti ima, dakako, duboke korijene u njemačkoj intelektualnoj tradiciji, a kroz utjecaj nekih od svojih najvećih eksponenata, osobito Goethea i Wilhelma von Humboldta, osjetio se daleko izvan njemačkih granica, pa se jasno vidi i u J. S. Millovoj knjizi *Liberty* (O slobodi).

Ova vrsta “individualizma” ne samo da nema ničega zajedničkog s istinskim individualizmom već se doista može pokazati ozbiljnom zaprekom glatkom funkcioniranju individualističkoga sustava. Može li slobodno ili individualističko društvo uspješno funkcionirati ako su ljudi odveć “individualistički” u lažnom smislu, ako su previše neskloni da se dobrovoljno konformiraju tradicijama i konvencijama, te ako odbijaju priznati sve što nije svjesno projektirano ili što se ne može demonstrirati kao racionalno svakom pojedincu – morat će ostati otvorenim pitanjem. U najmanju je ruku shvatljivo što je prevladavanje ove vrste “individualizma” učinilo da se ljudi dobre volje razočaravaju u mogućnost postizanja reda u slobodnom društvu te ih je čak sililo da traže diktatorsku vladu s vlašću da nametne društvu red koji ono samo neće proizvesti.

U Njemačkoj, osobito, ovo davanje prednosti odlučnoj organizaciji i odgovarajući prezir spram spontanoga i nekontroliranoga snažno je podržavala težnja k centralizaciji koju je stvorila borba za nacionalno jedinstvo. U zemlji koja ima u biti tek lokalne tradicije, nastojanje spram jedinstva podrazumijeva sustavno protivljenje gotovo svemu što izrasta spontano i njegovo zamjenjivanje umjetnim tvorbama. Možda nije trebalo toliko iznenaditi što su Nijemci, u toj “očajničkoj potrazi za tradicijom koju nisu imali”,²⁵ završili stvarajući totalitarnu državu koja ih je prisilila na ono što su osjećali da im nedostaje.

²⁴ W. Dibelius, *England* (1923.), str. 464-68 engleskoga prijevoda 1934.

²⁵ E. Vermeil, *Germany's Three Reichs*, London, 1944., str. 224.

9.

Ako je istina da je progresivna tendencija kretanja spram centralne kontrole svih društvenih procesa nezbežan rezultat pristupa koji inzistira da sve mora biti uredno isplanirano i natjerano da pokaže prepoznatljivi poredak, onda je također istina da ova tendencija teži stvaranju uvjeta u kojima ništa osim svemoćne centralne vlade ne može sačuvati poredak i stabilnost. Koncentriranje svih odluka u ruke same vlasti proizvodi stanje stvari u kome je i ono malo strukture što je društvo još uvijek ima, društvu nametnuto od vlade. A u takvom stanju stvari pojedinci su postali jedinice koje je uvijek moguće zamijeniti, ni s kakvom drugom određenom ili trajnom povezanošću jednih s drugima izvan one koja je određena sveobuhvatnom organizacijom. U žargonu modernih sociologa ovaj tip društva postao je poznat kao “masovno društvo”. To je naziv koji unekoliko vara, zato što karakteristične odlike ove vrste društva nisu toliko rezultat samoga broja koliko ga odlikuju odsutnost svake spontane strukture osim one koju je utisnula odlučna organizacija, nesposobnost da razvije svoje vlastite diferencijacije, te dosljedna ovisnost o moći koja ga odlučujuće modelira i oblikuje. To je povezano s brojevima jedino utoliko ukoliko će u većim nacijama proces centralizacije mnogo prije dostići točku gdje odlučna organizacija s vrha guši one spontane formacije koje su temeljne bližim i prisnijim kontaktima od onakvih kakvi mogu postojati u velikoj jedinici.

Ne iznenađuje da je u devetnaestom stoljeću, kad su te tendencije prvi put postale jasno vidljivima, suprotstavljanje centralizaciji postalo jednim od glavnih interesa individualističkih filozofa. Ovo suprotstavljanje osobito je istaknuto u spisima dvojice velikih povjesničara, De Tocquevillea i lorda Actona, čija sam imena već prije izdvojio kao imena vodećih predstavnika istinskog individualizma u devetnaestom stoljeću; ono je izraženo u njihovim snažnim simpatijama za male zemlje i za federalnu organizaciju velikih jedinica. Danas ima čak i više razloga za mišljenje da bi male zemlje uskoro mogle postati zadnjim oazama koje će sačuvati slobodno društvo. Može biti da je već prekasno za zaustavljanje fatalnog tijeka progresivne centralizacije u većim zemljama koje su dobarano na putu da proizvedu masovna društva u kojima dolazi do toga da se despotizam pojavljuje kao jedino spasenje. Hoće li tomu čak i male zemlje izbjeći, ovisit će o tome hoće li se održati slobodnima od otrova nacionalizma, koji je oboje: i započinjanje i rezultat istog stremljenja k društvu koje je svjesno organizirano s vrha.

Stav individualizma spram nacionalizma, koji je intelektualno tek brat bliznac socijalizmu, zasluživao bi posebnu raspravu. Ovdje mogu samo istaknuti da je fundamentalna razlika između onoga što se u devetnaestom stoljeću smatralo liberalizmom u svijetu engleskoga govora, i što se tako nazivalo na kontinentu, usko povezana s njihovim nastankom, svakoga napose, iz istinskoga individualizma i iz lažnoga racionalističkog individualizma. Samo se liberalizam u engleskome smislu riječi općenito suprotstavljao centralizaciji, nacionalizmu i socijalizmu, dok je liberalizam koji je prevladavao na kontinentu odobravao sve troje. Trebao bih svakako dodati da u ovoj, kao i u mnogim drugim stvarima, John Stuart Mill i kasniji engleski liberalizam koji je od njega potekao, pripadaju barem toliko kontinentalnoj koliko i engleskoj tradiciji; nije mi poznata niti jedna rasprava koja bi bolje rasvjetljavala ove temeljne razlike od Actonove

kritike ustupaka koje je Mill učinio nacionalističkim tendencijama kontinentalnog liberalizma.²⁶

10.

Još su dvije razlikujuće točke između dvije vrste individualizma koje također najbolje ilustrira stajalište lord Actona i De Tocquevillea u njihovom pogledu na demokraciju i jednakost kroz trendove koji su postali upadljivi u njihovo vrijeme. Istinski individualizam ne samo da vjeruje u demokraciju već može polagati pravo na to da demokratski ideali izvire iz temeljnih načela individualizma. Ipak, dok individualizam potvrđuje da bi sva vlast trebala biti demokratska, on nema nikakve praznovjerne vjere u omnikompetentnost većinskih odluka, a osobito odbija pristati da “apsolutna moć, po hipotezi popularnog podrijetla, može biti isto tako legitimna kao i ustavna sloboda”.²⁷ On vjeruje da pod demokracijom, ne manje nego pod bilo kojom drugom formom vladavine, “područje prisilnog upravljanja treba biti suženo na utvrđene granice”,²⁸ a suprotstavlja se osobito najsudbonosnijem i najopasnijem od svih tekućih krivih shvaćanja demokracije – vjerovanju da poglede većine moramo prihvatiti kao istinite i za buduće događaje obvezujuće. Ako je demokracija utemeljena na konvenciji da većinski stav odlučuje o zajedničkoj akciji, to ne znači da ono što je danas većinsko gledište treba postati općenito prihvaćeni stav – čak ako bi to bilo nužno da bi se postigli ciljevi većine. Naprotiv, svo opravdanje demokracije počiva na činjenici da tijekom vremena ono što je danas gledište male manjine može postati većinskim stajalištem. Vjerujem, doista, da je jedno od najvažnijih pitanja na koje će politička teorija trebati otkriti odgovor u bliskoj budućnosti – pitanje o utvrđivanju crte razgraničenja između područja na kojem većinski stav mora biti obvezujući za sve i područja na kojem, sasvim suprotno, manjinskom stavu mora biti dopušteno da prevlada ako može dati rezultate koji bolje zadovoljavaju neki zahtjev javnosti. Nadasve sam uvjeren da će, kad je riječ o interesima neke posebne gospodarske grane, stav većine uvijek biti reakcionaran, stacionarni stav, i da vrijednosti konkurencije leže upravo u tome što ona manjini daje prigodu da prevlada. Gdje ona to može učiniti bez ikakvih moći prisile, tu uvijek na to mora imati pravo.

Ovaj stav istinskog individualizma spram demokracije ne bih mogao sažeti bolje nego tako da još jedanput navedem lorda Actona: “Istinsko demokratsko načelo”, pisao je on, “da nitko ne može imati vlast nad narodom, shvaća se kao da znači da nitko neće moći ograničiti ili izbjeći njegovu vlast. Istinsko demokratsko načelo, da narod neće biti tjeran činiti ono što mu se ne sviđa, shvaća se kao da znači kako se od njega nikada neće zahtijevati da dopušta ono što mu se ne sviđa. Istinsko demokratsko načelo, da će volja svakoga čovjeka biti koliko je god moguće nesputana, shvaća se kao da znači kako slobodna volja kolektivnog naroda neće biti ničim sputavana.”²⁹

²⁶ Lord Acton, *Nationality*, 1862., pretiskano u *The History of Freedom*, str. 270-300.

²⁷ Lord Acton, *Sir Erskine May's Democracy in Europe* (1878.), pretiskano u *The History of Freedom*, str. 78.

²⁸ Lord Acton, *Lectures on Modern History*, 1906., str. 10.

²⁹ Lord Acton, *Sir Erskine May's Democracy in Europe*, pretiskano u *The History of Freedom*, str. 93-94.

Kada se okrenemo jednakosti, svakako treba smjesta reći da istinski individualizam nije egalitaran u modernom smislu riječi. On ne uspijeva vidjeti nikakvog razloga da nastoji učiniti ljude jednakima iako ih tretira jednako. Dok se individualizam duboko suprotstavlja svakom propisanom privilegiju, svakoj zaštiti – zakonom ili silom – bilo kojeg prava neutemeljenog u pravilima jednako primjenjivim na sve osobe, on također odriče vladi pravo da ograničava ono što bi sposoban ili sretan mogli postići. On se jednako tako suprotstavlja svakom tvrdom ograničavanju položaja koje pojedinci mogu postići, bilo da se ta moć koristi za očuvanje nejednakosti ili da stvara jednakost. Njegovo glavno načelo jest da niti jedan čovjek ili skupina ljudi ne treba imati moć konačnog odlučivanja o tome kakav treba biti status drugoga čovjeka, i smatra ovo načelo tako suštinskim uvjetom slobode da ono ne smije biti žrtvovano ni zadovoljenju našega smisla za pravdu niti našoj zavisti.

S točke motrišta individualizma ne bi se moglo činiti kako postoji ikakvo opravdanje za prinuđivanje svih pojedinaca da započnu s iste razine kako bi ih se spriječilo da profitiraju od prednosti koje nipošto nisu sami stekli, poput one da su ih rodili roditelji inteligentniji ili savjesniji od prosječnih. Ovdje je individualizam doista manje “individualistički” od socijalizma, jer priznaje obitelj kao jedinicu koja je isto toliko legitimna koliko je to i pojedinac; a isto vrijedi i za druge grupe, poput jezičnih ili vjerskih zajednica, koje svojim zajedničkim naporima mogu kroz duga razdoblja uspjeti za svoje pripadnike sačuvati materijalne ili moralne standarde različite od onih koje ima ostatak populacije. De Tocqueville i lord Acton govore jednim glasom o ovoj stvari. “Demokracija i socijalizam”, pisao je Tocqueville, “nemaju ničega zajedničkog osim jedne riječi, jednakosti. Ali uočite razliku: dok demokracija traži jednakost u slobodi, socijalizam traži jednakost u sputavanju i ropstvu”.³⁰ A Acton mu se pridružuje u uvjerenju da je “najdublji razlog koji je Francusku revoluciju učinio tako kobnom za slobodu bila njezina teorija jednakosti,”³¹ te da je “najljepša prilika koja je ikada pružena svijetu, odbačena zato što je strast za jednakošću učinila ispraznom nadanje slobodi.”³²

11.

Bilo bi moguće još dugo raspravljati o daljnjim razlikama koje razdvajaju dvije tradicije misli – razlučene načelima koja su, iako nose isti naziv, zapravo fundamentalno suprotna. Ali ne smijem si dopustiti predaleka skretanja sa svoje zadaće traganja za izvorima zbrke koja je iz toga nastala, i dokazivanja da postoji jedna konzistentna tradicija koja je – slagali se vi sa mnom ili ne da je to “istinski” individualizam – u svakom slučaju jedina vrsta individualizma koju sam spreman braniti i, kako sam doista uvjeren, koja može biti konzistentno obranjena.

Stoga mi dopustite da se u zaključku vratim na ono što sam kazao na početku: da je temeljni stav istinskoga individualizma stav poniznosti spram procesa kojima je čovječanstvo postiglo stvari koje nije projektirao ili shvatio ijedan pojedinac i koje su doista

³⁰ Alexis de Tocqueville, *Oeuvres complètes*, IX, 546.

³¹ Lord Acton, *Sir Erskine May's Democracy in Europe*, pretiskano u *The History of Freedom*, str. 88.

³² Lord Acton, *The History of Freedom in Christianity*, 1877., pretiskano u *The History of Freedom*, str. 57.

veće od individualnih pameti. Veliko je pitanje u ovome času hoće li čovjekovoj pameti biti dopušteno da nastavi rasti kao dio tih procesa ili će se ljudski um sam okovati lancima koje je sam i izradio.

Individualizam nas uči da je društvo veće od pojedinca samo dok je slobodno. Kad je kontrolirano ili se njime upravlja, ono je ograničeno na moći individualnih pameti koje ga kontroliraju ili njime upravljaju. Ako preuzetnost modernoga duha, koja ne želi poštivati ništa što nije svjesno kontrolirano pojedinačnim umom, ne nauči na vrijeme gdje treba stati, Edmund Burke nas upozorava da možemo “biti sigurni kako će sve oko nas postupno nestajati, dok se napokon naša zanimanja ne stisnu do dimenzija naših mozgova.”

S engleskog preveo

Dag Strpić

Friedrich August von Hayek

INDIVIDUALISM: GENUINE AND FAKE

Summary

The fundamental attitude of genuine individualism is humility towards the process by which humankind has achieved things not designed or comprehended by a single individual and which go beyond individual acumen. It remains to be seen whether human intelligence is to be allowed to grow as part of these processes or human reason is to confine itself with the chains of its own design.

Individualism teaches us that the society is bigger than the individual only when free. When controlled or directed, it is limited to the powers of individual brains that control or direct it. If the presumptuousness of modern spirit that dismisses everything not consciously controlled by the individual mind is not checked in time, Edmund Burke cautions us that we may “be sure everything around us is to gradually disappear, until our interests eventually shrink to the dimensions of our brains.”