

ПРЕДРАГ КРСТИЋ*

Институт за филозофију и
друштвену теорију
Београд

БОЈАНА СИМЕУНОВИЋ

Филозофски факултет
Београд

УДК 330.342

Монографска студија

Примљен: 02.09.2017

Одобрен: 03.10.2017

Страна: 285-299

ЗАТАШКАНО „ЈЕВАНЂЕЉЕ ПОХЛЕПЕ“?: ЕКОНОМИЈА И ЊЕНА РАДИКАЛНА КРИТИКА

Сажетак: Рад излаже два типа критике економије, како као релативно младе научне дисциплине тако и као темељног и руководећег начела модерног капитализма изграђеног на прототипу похлепног *homo economicus*. Оријентационо бисмо их могли назвати левом и десном или научном и религијском критиком, али се оне често сливају у једно инсистирајући на вредностима које надилазе ону једину вредност деификованог слободног тржишта и на неправедности коју оно, као организациони принцип друштва, намеће. У својим „конзервативним“ или „прогресивним“ варијантама, та кардинална критика се понекад закључује у оспоравању сваког надлештва економије над друштвом и сугестији потпуног одступања од владања према њеним узусима који, под алибијем доброћудног „властитог интереса“, славе грамзиво стицање, а понекад у „алтернативним“ визијама економисања које једнако не пристају на „логику капитала“. Закључује се да је, у сваком случају, реч о драгоцену проблематизацији коју, најзад, у савремености практикује и сама економија – само наизглед парадоксално – као одговорна наука афирмишући се тек довођењем у питање властитих принципа.

Кључне речи: економија, тржиште, неправда, капитал, религија, похлепа

У есеју „Еволутивна љубав“ Чарлс Сандерс Пирс (Charles Sanders Peirce) још 1893. године одбацује популарну представу да је такмичење покретач напретка и нуди једну реконструисану сентименталну алтернативу: „Јеванђеље Христово каже да напредак долази од сваког појединца који спаја своју индивидуалност у симпатији са ближњима. С друге стране, убеђење је деветнаестог века да се напредак одвија на основу тежње сваког појединца за самим собом, свом снагом и гажењем ближњег када год се укаже прилика. То се прецизно може назвати Јеванђељем похлепе“ (Peirce, 1935: 294). Пирсов утисак је да ће деветнаести век на измаку остати упамћен као „економски век“, јер економија неупоредиво више од других наука утиче на све области мишљења и делања –

* krstic@instifdt.bg.ac.rs; prekrst66@gmail.com

са поразним учинком: „Кажем да је велика пажња посвећена економским питањима током нашег века изазвала претеривања у погледу корисних последица похлепе, све док није исходвала филозофијом која је дошла до тога да је похлепа највећи делатник у уздицању људске расе и у еволуцији универзума“ (Peirce, 1935: 290). Пирс стога конструише једну конкурентску теорију космичке еволуције – „агапизам“ – која не би била „искварена“ економском теоријом и у којој агенти промене и мотиви који руководе друштвени развој нису похлепа и утакмица него креативна љубав и сарадња (Peirce, 1935: 292; Hartman 1999: 26).

Пирсова критика јеванђеља похлепе налази се негде на пола пута или у себи сједињује оно што ће се профилисати као два типа критике економије: једне сентименталне критике с трансцендентим ослонцем и једне друштвено-теоријске критике која се позива на чињеничко залеђе. За обе критике је међутим заједничко да економији деификованог слободног тржишта наглашено супротстављају димензију моралних вредности, за коју сматрају да их она превиђа или укида, те детектовање преминације мишљења и поступања према њеним узусима, за коју верују да корумпира или узурпира све друге видове резонавања и деловања. Тако критичко демаскирање духа модерних времена на мање или више изражен и различито формулисан начин детектује постојање читаве једне „идеологије тржишта“ која је аванзовала до религије, те економије као његове теологије (Loy, 1997: 276). Та данас глобална а изворно европска или западна „индивидуалистичка религија економије и тржишта“, указује се, посебан је „интелектуални конструкт“ са хегемом догмом готово универзалне применљивости којом се „поткрепљује или оправдава очигледно неправедни статус кво“. Прихвативши је, наиме, можемо објаснити све очите неједнакости као „неизбежне резултате једног објективног система у који је интервенција контрапродуктивна“ (Dobell 1995: 232).

Религијама против нове религије

Према Добелу (Dobell), криптотеологија тржишта се заснива на претпоставци да је тржишни систем „природан“ (Dobell, 1995: 237). Ако капитализам функционише у складу са економским законима који су природни као закони физике или хемије, економија је истинска наука, а њени налази су законити и неизбежни – упркос томе што је њихово слеђење довело до друштвене неједнакости и еколошке катастрофе. У овом типу оспоравања се стога инсистира да нема ничег неминовног у економским односима и да „глобална победа тржишног капитализма није тек тековина економске слободе“ (Loy, 1997: 277). Она је пре израз „надмоћи једног партикуларног начина разумевања и вредновања света који се не сме узети здраво за готово“: „Далеко од тога да је неизбежан, тај економски систем је један историјски условљен начин реорганизовања света; то је поглед на свет, са онтологијом и етиком, у утакмици са другим разумевањима шта је свет и како треба да живимо у њему“ (Loy, 1997: 278).

Јунг Мо Сунг (Jung Mo Sung) налази да је тржиште постало религија а економија његова теологија захваљујући кривотворењу замисли оваплоћења Бога и спиритуализацији потрошње. Кулминација тог епохалног кретања које почиње с ренесансом дешава се у деветнаестом веку, са појавом онога што је Полоњи (Polanyi) назвао „саморегулишуће тржиште“: „економије којом управљају искључиво цене на тржишту“ (Polanyi, 2001: 45). Средишња одредница тог система је организација читавог економског живота без икакве интервенције или ограничења спољних агената или институција. Ништа, ни друштвена правда ни одрживост животне средине, никаква вредност не може се признати и призвати да би се спутала она највиша вредност: слободно тржиште у властитој динамици и ефикасности. „Тржиште мора бити тотално слободно! Правила која регулишу економију могу потицати само из саме економије“ (Sung, 2011: 255). Ту тезу је здушно преузео неолиберализам осамдесетих година двадесетог века и она и данас представља теоријски темељ глобалног капиталистичког тржишног система: никакве препреке не стављати на пут акумулацији богатства – уколико их не образложи сама економија (Sung, 2011: 255-256).

Тај систем, који се радо кити својом недоктринарношћу, има управо религиозне корене. Макс Вебер (Max Weber) није само лоцирао порекло тржишног капитализма у „овоземном аскетизму“ пуританске етике већ је, тумачи Лој (Loy), и сугерисао да он остаје религиозан у својој психичкој структури. У савремености је додуше ишчезло оригинално значење оног предислоцирања аскетских вредности из манастира у световна занимања, она есхатологија која је спасење пронашла у реинвестирању – а не у конзумирању – вишка (Weber, 1992: 163). Али са удаљавањем небеског бога није нестао и земни аскетизам, није узмакла и преокупација капиталом и профитом већ је, напротив, постала главна опсесија. Пошто више немамо других циљева, лишени других спасења у које би се веровало, „дозвољавамо средству да, заузврат, буде наш циљ“ (Loy, 1997: 279): „Више не дајемо вишак Богу; процес производње све већег вишка сам је собом наш Бог“ (Brown, 1959: 261). Када се једном дефинишемо као потрошачи, „стандард живота“ никад неће бити превисок. Корпорације и бруто национални производ, такође, никада нису довољно велики. Та фабрикована потреба за растом прераста у „јеванђеље трајне економске експанзије“, у објаву једног посебног бога којем је, као у свакој религији, неопходан ђаво. Поклоници религије тржишта налазе то радикално зло у ономе што прети увек све већем вишку: у порезима, инфлацији и владиној регулативи (Loy, 1997: 280).

Проблем с тржишним капитализмом из (истинске) религиозне перспективе је двострук: похлепа и обмана (Loy, 1997: 286). Похлепа је напросто „неисправан начин“ да се живи у овом свету, заснован на погрешном систему вредности и на погрешном разумевању света. Те вредности и то разумевање морају да се побију и одбаце, недвосмислен је Лој, а снаге тржишта да се врате на њихово право, одвојено место међу друштвеним односима у заједници (Loy, 1997: 278-279). Путања која се сугерише за тај двокорак је (за)дата: раскринкавање тржишта захтева да се оно прозре не само као економски систем, већ као

религија – и то „не нарочито добра религија“, будући да „успева да обећа само секуларно спасење које никад потпуно не обезбеђује“. Лој верује да је академску дисциплину те религије, „’друштвену науку’ економије“, боље разумети као „теологију која претендује да буде наука“ – будући да свако решење проблема који она поставља има и религиозну димензију: „То није ствар окретања од секуларних сакралним вредностима, већ потребе да се открије како су наше секуларне опсесије постале симптоматске за духовну потребу коју не могу да задовоље. Пошто смо се свесно или несвесно окренули од религиозног разумевања света, почели смо да трагамо за световним циљевима са религиозним жаром, утолико више уколико никада не могу да се остваре. Проблеми катастрофе животне средине која је већ почела и друштвеног труљења од којег већ патимо решиће се када преусмеримо овај потиснути духовни нагон назад на његов прави пут. За сада, тај пут укључује борбу против лажне религије нашег доба“ (Loy, 1997: 289).¹

На том путу учења традиционалних религија и даље обезбеђују, мисли Лој, најбољу критику дивинизоване економије похлепе и најбоље упутство за могућу трансформацију живота. Будизам тако одвајкада учи да су незасите жеље ега извор фрустрације и немира, а да се противотров налази у одрицању и великодушности, који не би, као конзумеризам, превиђали радост давања, онтолошки би реализовали неподвајање себе и других и водили увиду да нема потребе бити грамзив када ништа не недостаје (Jeffrey, 1995: 12; Loy, 1997: 288; упоредити Supamanta, 2015: 192, 194-198; Barnhill, 2004: 56, 61-62; Knitter & Muzaffar, 2002). А јеврејско-хришћанска традиција би са своје стране могла да у склопу истог настојања препоручи „економију Шабата“: ону економску правду која се заснива на божјем позиву да се светкује суботња светиња. Као у причи о мани у књизи Исуса Навина (5: 12), и данас је неопходно веровати да ће свет наставити да функционише и на дан када се не ради, да божанска промисао превазилази људску продуктивност, да је „бог веран у слању залиха у одговарајућој мери и с обзиром на доба године, а да похлепа мора да се превлада поузданом вером да ће бити довољно за све, ако научимо да делимо а не да гомиламо“ (Premawardhana, 2011: 230-231):² „Та економска визија дијаметрално је супротна савременим претпоставкама економије. Афирмишући похлепу као норму, капиталистички економски систем функционише на претпоставци оскудице и неограничене потребе. Економија Шабата, с друге стране, афирмише принцип бриге за ближњег као норму и заснована је на принципима обиља и самоуздржавања, окрећући овај класични економски приступ на главу“ (Premawardhana, 2011: 232).

И Куијева (Сооу) је уверена да тек хришћанска традиција обезбеђује практична средства за онај „преображај који ће се догодити“: „из хришћанске перспективе сама жеља захтева преображај – преображај заснован на економи-

¹ Најексплицитније да је економска криза, у знамењу политичке, пословне, спортске и сваковсне похлепе, превасходно криза духа, јер људи нису успели да нађу „значање и смисао у својим животима“: Spong, 2009.

² За расправу о „економији Шабата“ консултовати Myers 2002; Yoder 1994; за архетипску причу о мани: Brueggemann 1999.

ји која се разликује од глобалног капитализма, вођен посредником који је различит од властитог интереса и подржан дисциплином која је другачија од култивације потрошње“ (Сооуеу, 2004: 39). Тај преображај призива „другачију економију, другачији етос“ – укратко, другачију културу, несагласну са постојећом – или „свет смештен унутар али не и од овог света“ (Сооуеу, 2004: 42).³ Идеологија која би стајала у темељу такве културе била би „економија милости“: „Економија милости је економија која је заснована на дару саме великодушности. У тој економији вредност није одређена успехом и неуспехом, добитком и губитком, кредитом и дугом. Вредност је дата. Неко ко живи у економији милости није обузет похлепом, која се манифестује као страх, већ љубављу изван рачуна“ (Сооуеу, 2004: 44).

Хришћане, уосталом, већ „највећа заповест“ упућује да превасходно треба волети Бога „свим срцем својим, и свом душом својом, и свим умом својим“, а онда и „ближњег свога као самога себе“ (Јеванђеље по Матеју 22: 37-39; Andrianos, 2011: 313-314). Мајкл Тејлор (Michael Taylor), међутим, упозорава да позивање на заповести које људи не могу да испуне такође подлеже моралној критици. „Било би неморално да само објавимо морално учење, уколико је вероватно да ће се оно игнорисати. Наша морална дужност је да замислимо и спроведемо системе и структуре који, уместо да негују и чак захтевају културу похлепе, у најбољем случају нас подстичу да се померимо од похлепе ка правди, одрживости и добробити, а у најгорем, спречавају нас да будемо похлепни, тако да ствар није остављена нашој слабој вољи“ (Taylor, 2011: 304). Верске традиције са теолошких принципа и етичких увида морају да се преточе у образовну, друштвену и јавну политику и „узму у обзир многе друге дисциплине, као и велики део емпиријских података“: „Борба против похлепе остаје интердисциплинарни, једнако као и интерконфесионални задатак“ (Taylor, 2011: 305).

Наукама против нове науке

Тако се морално-религијска критика „с онога света“ може или мора да подручи са критиком са становишта производње неједнакости и сиромаштва (упоредити, на пример, Raiser, 2011), са критиком „из овога света“ у име „пот-

³ Данас, чини се, то више не заговарају само мале црквене заједнице. Светска федерација Лутеранаца 2010. године је усвојила саопштење за јавност „’Хлеб свагдашњи’ уместо похлепе“. У њој се објављује да је „доминантни економски модел заснован на претпоставкама оскудице – насупрот библијском гледишту да има довољно за све“, да је „прекомерна експлоатација природних ресурса заснована на претпоставкама бескрајног обиља – насупрот библијском гледишту да људска бића треба да буду управитељи или чувари божјег стварања“, те да се „криза с којом се суочавамо догодила због тога што су се људска бића преобратила и тако прекршила оба ова божанска мандата Постања“ (Lutheran World Federation, 2010). Она похлепа коју би теологија Павла и Лутера (Luther) видела као „робовање греху“ данас је постала системска, уграђена у владајућу стварност која се прихвата као неизбежна: новац и финансијска тржишта задобили су властити живот, а похлепа је прерасла у идол, којем су жртвовани „животи, заједнице и остатак стварања“ (Bloomquist, 2012: 66-67).

ланих, домородаца, жена, људи са посебним потребама, избеглица и расељених, сиромашних и најјућтиванијих међу нама“ („Report of the March 2009 CCIA Meeting“, 2009; Premawardhana, 2011: 224). У следећем кораку начелно оспоравање моралности глобалне економије о којем у појединостима сведоче обесправљени постаће – оспоравање „великих економиста“ који су основали њену теорију. Једну аморалну доктрину, тврди се, креирали су „интелектуални гиганти који су мислили добро, а ипак су оставили своју професију немоћном да се суочи са горућим моралним питањима данашњице“ (Maital, 2005: 724). Они су се, налази Мејтел (Maital), у пресудне две деценије осамнаестог века суочили са избором између два темељно различита пута – која је трасирао исти аутор: пута „супериорности морала“ који је дефинисала Смитова (Smith) *Теорија моралних осећања* из 1759. (Smith, 2005; видети Dougherty, 2002), пута који представља људска бића која трагају за срећом других не изводећи „ништа из ње осим задовољства да је виде“ и који настоји да их моделује имајући у виду и каква су и каква треба да буду; и другог пута, пута „подлаштва“ Смитовог *Богатства народа* из 1776, који је утврдио да нам властити интерес, а не алтруизам „месара, пивара и пекара“ доноси вечеру (Smith, 2007: 16), те да ће слободно тржиште омогућити највеће богатство, пут који је „моделовао људско биће као *homo economicus* који, ДНК тестови показују, није сродник *homo sapiens*“ (Maital, 2005: 725).⁴ Следећа два и по века неокласични економисти доследно изабирају пут похлепе и(ли) властитог интереса као „истинску представу људског понашања“, пут у који верују упркос свему и свима: „Економисти владају светом. А ипак економисте друштво ружи. У истраживањима, економисти су по ’професионалном престижу’ упорно рангирали са двадесет поена (од сто), испод адвоката и значајно испод политиколога, социолога и урбаних планера, а ’испод нивоа мора у поређењу са лекарима и судијама’“ (Maital, 2005: 725; видети извор података „1972–1996 General Social Survey Cumulative File“, 1999).

Homo economicus је аморалан али, као што нам показују Франк (Frank) и Мејтел, он је, срећом кажу, и „измишљотина имагинације“. Људи се једноставно не равнају према „ускогрудом властитом интересу традиционалних теорија“, већ напротив, данас „разнолики докази сведоче о спонтаном настанку просоцијалног понашања“ (Frank, 2004: viii). Никели (Nikelly), на пример, сматра да је већ увелико оспорено уверење да је властити интерес свеprisутан и урођен мотив и да је, штавише, утврђено (Miller, 1999) да се он учи и усваја тек путем медија, радних места, школа и других друштвених институција. С обзиром на економски систем у којем обитавају, оне подучавају људе да је властити интерес друштвена норма док, заправо, друштвено-историјска еви-

⁴ Тај чувени пасаж, у којем се вели да се размена збива не на основу добронамерности, већ на основу реципрочне користи, преломни је моменат у макар још једном смислу: док је дотад било да економски односи зависе од укупних друштвених односа, Смит признаје аутономију економских процеса и, штавише, већ друштвене процесе заснива на њима. Као што се политика одвојила од моралне филозофије, тако се и економија одвојила од политичке и моралне науке, а економске вредности – корист, властити интерес, богаћење, слобода иницијативе – постале су независне (Perrotta, 2011: 117).

денција показује да се похлепно понашање према тој норми нити наслеђује нити важи универзално, већ се (ре)генерише и култивише (Coblentz, 1965; Geertz, 1973; Dodd, 1994): „политичка животиња“ није одвајкада била него је постала *homo economicus* благодарећи системском учењу од најранијег узраста да ваља тежити богатству (Nikelly, 2006: 68).

Налаз да су друштвени односи и културне и економске традиције конструисали похлепно понашање указује, међутим, и на то да оне могу да га спрече. Еволутивна екологија сугерише да је управо оном природном селекцијом која побољшава шансе за опстанак преношено на потомство, додуше културом, и кооперативно и алтруистичко понашање: обзирност, великодушност, морална чврстина, дељење. У примитивним друштвима, појачава аргумент емпиријска антропологија, ловци не задржавају дивљач коју су уловили за себе него је расподељују свима у клану. Осим поштовања и престижа, тиме стичу и јемство да ће други ловци делити храну с њима када не буду могли да је прибаве (Salzman, 2001). Али не дели се само с људима. Исто као што природа дели своје дарове, тако се од вишка нуде дарови боговима природе. Давање вишка, обично хране која је основа живота, знак је јунаштва, изузетности, победе, ослобађања кривице и, можда изнад свега, има једну духовну димензију: оно обнавља кружење живота између даваоца и примаоца, расподељује моћ и чува уравнотежену економију природе (Becker, 1975). С друге стране, задржавање вишка за себе одваја особу од природе и ремети хармонију заједнице. Узимање претпоставља да извор моћи лежи у ономе ко узима, а не види га као део ширег, реципрочног космичког слојаја. Гомилање поседа лишава заштите богова и, за разлику од даривања, не искупљује (Nikelly, 2006: 68).

Постоји ли међутим „неантрополошка“, актуелна алтернатива посвећености профиту и себичном задовољству чувања богатства савремене капиталистичке економије? Као доказ да није само било другачије, већ да увелико јесте другачије, додуше ван западног културног круга, могла би послужити афричка друштва у којима се и данас сматра да похлепа „дехуманизује“ економске, социјалне и афективне односе, те њихове постколонијалне владе које спроводе егалитарне програме као вид протеста против ње (Murove, 2007: 220). На Западу се нада, радије или нужно, инвестира у оне „депривилеговане“ и „неинтегрисане“ који, насупрот очекивањима, не интернализују спремно норму капитала (Skeggs & Loveday, 2012; Skeggs & Wood, 2012; упоредити Skeggs, 2004b; Skeggs & Wood, 2011; Graeber, 2011; Sayer, 2011). Они заузимају простор који није потпуно колонизовала профитабилна калкулација. Скегс (Skeggs) их проналази у покретима за очување животне средине, у покрету „Окупирај“ и у локалним иницијативама попут „банке хране“. Поглед с ону страну логике капитала, опомиње она, не пројектује „окрутни оптимизам“, већ даје наду оном оспоравању које омогућују историјски услови и противи се оној безнадежности коју шири погон осмишљен да уништи било коју могућност алтернативне будућности.⁵

⁵ Жешће, али једнако без „пројектовања оптимизма“, резонује и Наоми Клајн (Naomi Klein) у погледу покрета *Оссиру*. Она примећује да је „неконтролисана похлепа уништила глобалну

„Можемо бити разочарани, отуђени, искусити аномију и подлећи императивима неолиберализма, тржишног популизма и капиталистичког реализма, али то нису једини друштвени односи који нас обликују“, уверена је и уверава Скегс (Skeggs, 2014: 15-16). Постоје и „треници отпора логици капитала и безнадежности коју шири“: треници повезивања, опчињености, радости, дивљења, заљубљености у постојање, великодушности (Skeggs, 2014: 16). И њих је онда свуда и увек могуће пронаћи како одређује наш однос према другима, не инструментално, не искључиво кроз „рационални лични интерес“, већ кроз бригу и несебичност, кроз противљење окрутности и похлепи, кроз отпор неправди, кроз све оне вредности, укратко, које се никада не могу разумети уколико се гледа само кроз наочњаке једне, економске вредности (видети Skeggs & Loveday, 2012).

Версдерфер (Wördsörfer) до сличних налаза долази имајући, на први поглед, више разумевања за „себични ген“. Он признаје да мотив властитог интереса, у смислу нагона самоодржања, игра важну улогу у еволутивној биологији: пресудан је за преживљавање свих врста, па и за задовољење елементарних потреба људи. Властити интерес у том смислу јесте фундаментални антрополошки мотив, али није и једина детерминанта понашања људи. Постоје и алтернативни мотиви: алтруизам, добронамерност, емпатија и просоцијалне или преференције које се тичу других. Уместо да претпоставимо хомогену и једнодимензионалну мотивациону структуру, ваља узети у обзир „*de facto* хетерогеност, мултидимензионалност и мешавину мотива који играју важну улогу у свакодневним активностима“. У том случају, „алтруистички и мотив властитог интереса постоје један поред другог“, а „људи нису у потпуности заинтересовани само за себе“: „Људска мотивациона структура састоји се од конфликтних жеља и хтења“ (Wördsörfer, 2015).

Економија против саме себе

Као и у другим наукама, упућивање у властиту историју кориговало је самоувереност „вечитих истина“ које је економија мислила да исповеда. Историја идеја је тако успешно реконструисала како је дошло до насиља економске вредности над многострукошћу других вредности (Graeber, 2001; Adkins & Lury, 2012; Skeggs, 2014: 3-4). Савремени тржишни односи капиталистичког економског система показали су се у том демаскирању контингентним а не нужним. „Не постоји место у средњовековној теорији за економске делатности које нису у вези са моралним циљем, а основати науку о друштву на претпос-

економију“ и да „уништава и свет природе“ (Klein, 2011: 2). „Сви знамо или макар осећамо да је свет окренут наопачке. Понашамо се као да нема краја оно што је заправо коначно – фосилна горива и атмосфера која би апсорбовала њихову емисију – и као да постоје строга и непроменљива ограничења ономе што је заправо обилно: финансијски ресурси да се изгради она врста друштва какво нам је потребно. Задатак нашег времена је да се ово преокрене: да се оспори лажна оскудица и инсистира да можемо себи приуштити изградњу пристојног, инклузивног друштва – истовремено поштујући границе онога што Земља може да поднесе“ (Klein, 2011:3).

тавци да је апетит за економским добитком константна и мерљива сила, коју ваља прихватити као друге силе природе, као неизбежну и самоевидентну чињеницу, изгледало би средњевековним мислиоцима као ништа мање ирационално и ништа мање неморално него од неспутаних операција таквих људских атрибута као што су ратоборност и сексуални нагон направити премису социјалне филозофије“ – заглаван у тржишне снаге на пренесанском Западу закључује још Тоуни (Tawney, 1926: 31). Кључни обрт је, према овом аутору, почео у касном средњем веку са узмицањем дотада доминантне религиозне интерпретације света. Профит је тада постепено инсталиран у покретача економског процеса а, према општем обрасцу сваког „технолошког парадокса“, „[к]апитал је престао да буде слуга и постао је господар“.⁶ Следствено, приступило се реорганизацији читавог друштвеног система – а не само његовог економског елемента – бришући разлику између њих за рачун „доминантног партнера“ (Tawney, 1926: 86).

Мотив профита, испоставило се, није универзалан, нити је универзално схваћен као „рационалан“, већ уопште није карактеристичан за традиционална друштва. Уколико га има, он игра веома ограничену улогу, а свакако му се приступа с опрезом због опасности да поремети друштвене односе. Већина премодерних друштава заправо не прави јасну разлику између економске сфере и друштвене сфере – економске улоге подређујући општијој друштвеној организацији. Прекапиталистички човек „не поступа тако да штити свој индивидуални интерес поседовања материјалних добара; он поступа тако да штити свој друштвени положај, своје друштвене захтеве, своју друштвену имовину. Он вреднује материјална добра само уколико служе том циљу“ (Polanyi, 2001: 48). У капиталистичком друштву, међутим, „уместо да је економија уграђена у друштвене односе, друштвени односи су уграђени у економски систем“ (Polanyi, 2001: 60).

Та „велика трансформација“, тај прелом који представља критичну фазу у развоју тржишног капитализма и драматичну „културну промену“ (Cunningham, 2005: 131), неповратно се одиграла током индустријске револуције у касном осамнаестом веку, када је нова техно-наука на неупоредив начин унапредила оруђа за производњу. Тиме је омогућен прелаз тржишне економије у тржишно друштво: „ослобађање“ критичне масе земље, рада и капитала и њихово претварање у робу (Polanyi, 2001: 75). Већина је то морала да доживи као катастрофу без преседана, будући да је тако уништено ткиво заједнице. „Одвојити рад од других активности живота и подредити га законима тржишта значило је поништити све органске облике егзистенције и заменити их другачијим типом организације, атомистичким и индивидуалистичким“, наглашава Полањи (Polanyi, 2001: 171). Такав систем, односно таква „институција самоподешавајућег [*self-adjusting*] тржишта“, неминовно „уништава људску и природну супстанцу друштва“ и, штавише, „физички уништава човека и преображава његово окружење у дивљину“ (Polanyi, 2001: 171, 3).

⁶ „Стварамо сложене системе да бисмо живот учинили угоднијим, само да би нас ухватила неумољива логика њиховог развоја. Чудовиште у *Франкенштајну* Мери Шели изражава то бруталније: ”Ти си мој творац, али сам ја твој господар“ (Loy 1997: 279; Shelley 1982: 165).

Велика трансформација Карла Полањија из 1944. године с правом је виђена као „израз срамоте због њених друштвених последица, као и проицљиво објашњење основа те дисфигурације, начина на који је свет преобраћен у разменљиву тржишну робу“ (Loy, 1997: 281): индустријска комодификација објектификовала је све зарад размене и водила је једној чудесној акумулацији капитала и једнако чудесном колапсу традиционалног живота заједнице. На типичан начин за „конзервативну“ колико и „прогресивну“ критику, Лој налази да постоји директна линија која води од комодификације земље, живота и наслеђа током осамнаестог века до озонских рупа и глобалног отопљавања данашњице. Али наглашава и да су те комодификације такође водиле једној другој врсти деструкције животне средине која није мање проблематична: оном трошењу или исцрпљивању „моралног капитала“ – за који каже да је „ужасан термин који су само економисти могли да смисле да би описали још једну ужасну друштвену последицу тржишта“ (Loy, 1997: 283). „И деградација Земље и деградација друштва морају се сагледати као резултати истог тржишног процеса комодификације – који наставља да рационализује своје операције као природне и неизбежне“ (Loy, 1997: 284; упоредити Polanyi, 2001: 164-168).

Претпоставке индивидуализма, које су већ увелико дискредитовали савремена филозофија, психологија, социологија и, одвајкада, религија, наставиле су да живе и чак доминирају са приоритетом који је међу друштвеним наукама добила економија.⁷ Неокласична економија, наиме, и даље претпоставља „субјективистичку теорију вредности која може да опази вредност само у испуњењу људских жеља“, „природност“ неограниченог тржишта и тип особе која му одговара: компетитивног, себичног, „рационалног“ појединца. Из таквих премиса, верује Лој, нужно следе фаталне последице: „човечност је редукована на избор рада и збирку неутаживих жеља; заједнице су дезинтегрисане у агрегате појединаца који се такмиче да постигну приватне циљеве; Земља и сва створења су комодификована у базен ресурса за експлоатацију да би задовољиле те жеље“ (Loy, 1997: 285). Коначно тај „позитивни“ модел економије почиње да функционише као „норма којој је стварност принуђена да се прилагоди самим оним стратегијама које су изведене из тог модела“ (Daly & Cobb, 1994: 162).

Још оштрији у оспоравању економије су Филип Смит (Phillip Smith) и Манфред Макс-Нев (Manfred Max-Neef). Према њиховом тумачењу, модерна економија је само маска за моћ и похлепу, конструкт који је осмишљен да оправда статус кво. Њена тврдња да служи општем добру је превара, исто као и њена претензија на научни статус. Потоње би она да заслужи наглашеном математизацијом – која занемарује конкретне чињенице и вредности. Формализована економија опонаша деветнаестовековну физику али, будући да нема емпиријских основа, ниуколико није упоредива са њом. Аутори неуморно наглашавају како првој недостаје елементарни консензус о властитим темељима, па се довија наметањем лажног „консензуса“, проглашавањем хетеродоксних

⁷ Заједљиво колико и проицљиво Лој учавала да не постоји Нобелова награда за социологију, политичке науке, филозофију или теологију (Loy, 1997: 284).

гледништа „не баш економским“, елиминацијом историје економске мисли из властитог програма, подстицањем псеудо-Нобелове награде за економију, као и прибављањем монопола на факултетске позиције у економским одељењима елитних универзитета. Такав одозго-надоле наметнути консензус супротност је истинском одоздо-нагоре консензусу „независних умова“ који поштују моћ интринсичне истине свог предмета: „Математика је просто уграђена у законе који описују понашање атомског језгра. Не морате да је намећете језгру“ (Smith & Max-Neef, 2011: 67).

„Дедогматизовање“, с једне, среће излазак из самоскривљеног дисциплинарног обора с друге, супротстављене стране. И економисти тако одустају од тотализујуће псеудо религије свог програма или устају против ње, примећује Скегс и нуди пример Роберта Шилера (Robert Shiller, 2005): он је 2013. године награђен Нобеловом наградом за економију превасходно због једног рада, *Irrational Exuberance*, који тврди нешто што су „феминисткиње могле давно да му кажу и уштеде много бола и патње“ – да тржиштем управљају емоције (Skeggs, 2014: 14-15). А Пикслијева (Pixley, 2002: 70) сматра да управо истраживање емоција побија моделе поступака рационалних привредних актера „темељније него већина критика“ (наводе се Lane, 1991 и Wolff, 1990).

Економија је наике доспела до игнорисања „страсти“ пошто их је претходно претворила у наводно мање емотивне, предвидљиве или потпуно „рационалне“ властите интересе. Њена „рационалност“ је међутим посебна: она није рационалност природословца који „незаинтересовано“ трага за открићем, нити има у виду рационалну егзегезу или херменеутичку анализу текста хуманистичког научника. Она се односи на ону процедуру доношења одлука која има у виду само однос средстава и циљева и која је заинтересована једино за „максимизовање“ добити (упоредити Lane, 1991: 43). Вега између интереса и похлепе чини ову концепцију проблематичном (Pixley, 2002: 72). Онако како га је представио Хиршман (Hirschman, 1997), као хибрид страсти похлепе и разума, економија данас ретко упражњава и још ређе признаје интерес (упоредити Zaratiegui, 1999). Али у популарној употреби, наставља Пиксли, овај хибрид је „свеприсутан и натурализован – било у циничној или у безазленој форми“. Хиршман је наговестио како би у економији могло бити употребљиво једно унапређено гледиште на „интересом управљен свет“, чија употребљивост пребива у оној „предвидљивости и постојаности“ која се сматра да борави у пословичној изреци да „интерес не лаже“ (Hirschman, 1997: 49), док Пиксли инсистира да се усредсређивањем на разматрање похлепе као страсти или емоције која стоји иза властитог интереса – на „научно заташкавање“ похлепе у залеђу интереса у последњих хиљаду година – треба супротставити редукционизму и апстракцији економије из социјалног контекста (Robertson, 2001: 6-9; Pixley, 2002: 73). „Најблаже речено, интерес није имун на страсти“ (Pixley, 2002: 75).

Такво раскринкавање слепила у срцу теорије која се клела у властиту рационалност, такво разоткривање затајене психолошке „рационализације“ средишњег и, мислило се, белоданог и неупитног појма економије – „властитог интереса“ – водило је и саму економију, рекло би се, драгоцену запитаности. Њени критичари су је од њеног смитовског почетка излагали беспоштедној

и продорној критици – са не увек одбрањивом основом и далекосежном инструкцијом. Тек можда усвајање и преобликовање њихове критике, којима је економија подвргла саму себе у савремености, не само да је понудило извесну универзално прихватљиву плаузбилност примедби и контрааргумената њених противника, него је и афирмисало њену теорију као заиста одговорну науку – само наизглед парадоксално – утолико што се показала кадром да доведе у питање и властите принципе.

Литература:

1. Adkins, Lisa & Celia Lury (2012): „Introduction: Special Measures“, u: Lisa Adkins & Celia Lury (prir.), *Measure and Value*. Oxford: Wiley-Blackwell, 5–23.
2. Andrianos, Lucas (2011): „Structural Greed and Creation: A Theological Reflection“. *The Ecumenical Review* 63, 3: 312–329.
3. Barnhill, David Landis (2004): „Good Work: An Engaged Buddhist Response to the Dilemmas of Consumerism“, *Buddhist-Christian Studies* 24, 1: 55–63.
4. Becker, Ernest (1975): *Escape from Evil*. New York: The Free Press.
5. *Biblija ili Sveto pismo Staroga i Novoga zavjeta* (1981): Beograd: Britansko i inostrano biblijsko društvo.
6. Bloomquist, Karen L. (2012): „Ekklesia in the Midst of Public Outrage Today“. *Dialog: A Journal of Theology* 51, 1: 62–67.
7. Brown, Norman Oliver (1959): *Life Against Death: The Psychoanalytic Meaning of History*. Middletown: Wesleyan University Press.
8. Brueggemann, Walter (1999): „The Liturgy of Abundance, the Myth of Scarcity“. *Christian Century*, 24–31 mart: 342–347.
9. Coblenz, Stanton A. (1965): *Avarice: A History*. Washington: Public Affairs Press.
10. Cooley, Paula M. (2004): „Christian Perspectives on Overcoming Greed in a Consumeristic Society: Buying Fear as Collusion with Greed versus an Economy of Grace“. *Buddhist-Christian Studies* 24, 1: 39–46.
11. Cunningham, Frank (2005): „Market Economies and Market Societies“. *Journal of Social Philosophy* 36, 2: 129–142.
12. Daly, Herman E. & John B. Cobb (1994): *For the Common Good: Redirecting the Economy Toward Community, the Environment, and a Sustainable Future*. Boston: Beacon Press.
13. Dobell, A. Rodney (1995): „Environmental Degradation and the Religion of the Market“, u: Harold Coward (prir.), *Population, Consumption, and the Environment*. Albany: State University of New York Press, 229–250.
14. Dodd, Nigel (1994): *The Sociology of Money: Economics, Reason and Contemporary Society*. New York: Continuum.
15. Dougherty, Peter J. (2002): *Who's Afraid of Adam Smith: How the Market Got Its Soul*. New York: J. Wiley & Sons.
16. Frank, Robert H. (2004): *What Price the Moral High Ground? Ethical Dilemmas in Competitive Environments*. Princeton: Princeton University Press.
17. Geertz, Clifford (1973): *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.
18. Graeber, David (2001): *Toward an Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams*. New York: Palgrave.

19. Graeber, David (2011): *Debt: The First Five Thousand Years*. New York: Melville House.
20. Hartman, Matthew (1999): „Utopian Evolution: The Sentimental Critique of Social Darwinism in Bellamy and Peirce“. *Utopian Studies* 10, 1: 26-41.
21. Hirschman, Albert O. (1997): *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism Before Its Triumph*. New Haven: Yale University Press.
22. Jeffrey, Meg (1995): „Consumerism in the Monastery“. *Turning Wheel*, leto: 11-13.
23. Klein, Naomi (2011): „Occupy Wall Street: The Most Important Thing in the World Now“. *Critical Quarterly* 54, 2: 1-4.
24. Knitter, Paul E. & Chandra Muzaffar (2002): *Subverting Greed: Religious Perspectives on the Global Economy*. Maryknoll: Orbis.
25. Lane, Robert E. (1991): *The Market Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
26. Loy, David R. (1997): The Religion of the Market. *Journal of the American Academy of Religion* 65, 2: 275-290.
27. Maital, Shlomo (2005): „Homo Economicus: Crash Dummy? or Amoral Dummie?: A Polemic Review“. *The Journal of Socio-Economics* 34, 5: 724-727.
28. Miller, Dale T. (1999): „The Norm of Self-Interest“. *American Psychologist* 54, 12: 1053-1060.
29. Murove, Munyaradzi Felix (2007): „Perceptions of Greed in Western Economic and Religious Traditions: An African Communitarian Response“. *Black Theology: An International Journal* 5, 2: 220-243.
30. Myers, Ched (2002): *The Biblical Vision of Sabbath Economics*. Washington: The Church of the Savior.
31. Nikelly, Arthur (2006): „The Pathogenesis of Greed: Causes and Consequences“. *International Journal of Applied Psychoanalytic Studies* 3, 1: 65-78.
32. Peirce, Charles Sanders (1935): *Scientific Metaphysics*. Collected Papers, tom 6. Cambridge: Harvard University Press.
33. Perrotta, Cosimo (2011): „Aristotle and the Modern Economy“. *The Journal of Economic Asymmetries* 8, 1: 115-129.
34. Pixley, Jocelyn (2002): „Emotions and Economics“. *The Sociological Review* 50, S2: 69-89.
35. Polanyi, Karl (2001 [1944]): *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*. Boston: Beacon Press.
36. Premawardhana, Shanta (2011): „Greed as Violence: Methodological Challenges in Interreligious Dialogue on the Ethics of the Global Financial Crisis“. *Journal of Religious Ethics* 39, 2: 223-245.
37. Raiser, Konrad (2011): „Theological and Ethical Considerations Regarding Wealth and the Call for Establishing a Greed Line“. *The Ecumenical Review* 63, 3: 278-294.
38. Robertson, A. F. (2001): *Greed: Gut Feelings, Growth, and History*. Cambridge: Polity Press.
39. Salzman, Philip Carl (2001): *Understanding Culture: An Introduction to Anthropological Theory*. Prospect Heights: Waveland Press.
40. Sayer, Andrew (2011): *Why Things Matter to People: Social Science, Values and Ethical Life*. Cambridge: Cambridge University Press
41. Shelley, Mary Wollstonecraft (1982 [1818]): *Frankenstein, or, The modern Prometheus*. Chicago: University of Chicago Press.
42. Shiller, Robert (2005): *Irrational Exuberance*. Princeton: Princeton University Press.
43. Skeggs, Bev (2014): „Values Beyond Value? Is Anything Beyond the Logic of Capital?“. *The British Journal of Sociology* 65, 1: 1-20.

44. Skeggs, Beverley & Helen Wood (2011): „Turning It On is a Class Act: Immediated Object Relations with the Television“. *Media, Culture and Society* 33, 6: 941–951.
45. Skeggs, Beverley & Helen Wood (2012): *Reacting to Reality Television: Performance, Audience, Value*. London: Routledge.
46. Skeggs, Beverley & Loveday, Vik (2012): „Struggles for Value: Value Practices, Injustice, Judgment, Affect and the Idea of Class“. *British Journal of Sociology* 63, 3: 472–490.
47. Skeggs, Beverley (2004b): *Class, Self, Culture*. London: Routledge.
48. Smith, Adam (2007 [1776]): *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Amsterdam: МетаLibri.
49. Smith, Adam (2005 [1759]): *The Theory of Moral Sentiments*. São Paulo: МетаLibri.
50. Smith, Phillip B. & Manfred Max-Neef (2011): *Economics Unmasked: From Power and Greed to Compassion and the Common Good*. Totnes: Green Books.
51. Spong, John Shelby (2009): „The Politics of Greed: A Response to a Theological Vacuum“. *Catholic New Times*, 13. April: 18.
52. Sung, Jung Mo (2011): „Greed, Desire and Theology“. *The Ecumenical Review* 63, 3: 251–262.
53. Supamanta, Lapapan (2015): „Economy of Life: A Buddhist View“. *The Ecumenical Review* 67, 2: 192–202.
54. Tawney, R. H. (1926): *Religion and the Rise of Capitalism: A Historical Study*. New York: Harcourt, Brace and Company.
55. Taylor, Michael H. (2011): „On Greed: Toward 'Concrete and Contemporary Guidance for Christians'“. *The Ecumenical Review* 63, 3: 295–305.
56. Weber, Max (1992): *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London: Routledge.
57. Wolff, Robert Paul (1990): „Methodological Individualism and Marx: Some Remarks on Jon Elster, Game Theory and Other Things“. *Canadian Journal of Philosophy* 20, 4: 469–486.
58. Wörsdörfer, Manuel (2015): „Animal Behavioral Economics: Lessons Learnt from Primate Research“. *Economic Thought* 4, 1: 80–106.
59. Yoder, John Howard (1994): *The Politics of Jesus: vicit Agnus noster*. Grand Rapids: Eerdmans.
60. Zaratiegui, Jesús M. (1999): „The Imperialism of Economics Over Ethics“. *Journal of Markets & Morality* 2, 2: 208–219.

Електронски извори:

1. „1972–1994 General Social Survey Cumulative File“ (1999): *Survey & Documentation Analysis*, Berkeley: University of California. Доступно на: www.sda.berkeley.edu. Приступљено: 11. 7. 2016.
2. Lutheran World Federation (2010): „Daily Bread“ Instead of Greed. Саопштење за јавност о економији и климатским променама усвојено на једанаестој Скупштини, 27. јул. *Public Theology*. Доступно на: <http://www.pubtheo.com/page.asp?pid=1591>. Приступљено: 17. 7. 2016.
3. „Report of the March 2009 CCIA Meeting“ (2009): Churches' Commission on International Affairs (CCIA), World Council of Churches, 19. јун. Доступно на: <http://www.oikoumene.org/gr/resources/documents/wcc-commissions/international-affairs/commission-oninternational-affairs-policy/report-of-the-march-2009-ccia-meeting.html>. Приступљено: 18. 7. 2016.

THE CONCEALED „GOSPEL OF GREED“?: ECONOMY AND ITS RADICAL CRITICISM

Summary: The paper looks at two types of criticism of the economy, both as an emerging discipline, as well as an established and guiding principle of modern capitalism built on the prototypical greedy homo economicus. These two types of criticism could be defined as left and right, or scientific and religious critiques. However, they often merge into one view that insists on values that override the singular value of a self-defying free market, and the injustice that is imposed by that same market and which in turn serves as the organizational principle of the entire society. In its “conservative” or “progressive” variations, such cardinal criticism sometimes stems from bringing into question the dominance of economy over the entire society and moving away from the supremacy of those principles that, under the veil of benign self-interest, celebrate avaracious acquisition. Sometimes, such criticism could also emerge from “alternative” visions that similarly dismiss the „logic of capital“. It can be concluded that, in any case, such problematization is of great value and that, after all, it is practiced by the economy itself – though in a seemingly paradoxical manner – as a responsible science that can only be affirmed through bringing into question its founding principles.

Key words: economy, market, injustice, capital, religion, greed