

Предраг Крстић

Институт за филозофију и друштвену теорију
Универзитет у Београду

UDK 17.026.1:339.1

Прегледни научни рад

Примљен: 15.01.2017.

doi:10.5937/socpreg1702343K

ВЛАСТИТИ ИНТЕРЕС И ПОХЛЕПА: ДА ЛИ ЈЕ *HOMO ECONOMICUS* НЕМОРАЛАН?

Сажетак: Средишње питање овог чланка је да ли је властити интерес, који је постао технички термин економије, само преименован и оправдан негдањи смртни грех похлепе, или је с њим наступило једно ново и другачије разумевање човека и пожељне организације друштва. У првом делу рада се излажу аргументи који су артикулисали прву тезу, а у другом они који је оспоравају. У закључном делу рада указује се на могућност интерпретација које усвајају критику властитог интереса као наследника похлепе, али налазе начин да сачувају његову самосталност и оперативност, како унутар економске теорије, тако и унутар сугерисане друштвене праксе.

Кључне речи: *властити интерес, похлепа, економија, осамнаести век, тржиште.*

Преименовање похлепе

Према једном критичком тумачењу историје идеја, класици модерне економске и политичке теорије хотимице су у дискурсима својих дисциплина инсталирали напречац популарни и данас већ технички термин „властити интерес“ – уместо онога што је дотад подразумевала реч „похлепа“. Потоња је, наводно, призивала непријатне асоцијације везане за религијску традицију смртних грехова, па је речник модерног капитализма – зарад пристојности, а једнако претпостављајући да похлепа мотивише економско понашање – заменио ту реч термином „властити интерес“, који се чинило да не буди никакав осећај неприличности, стида или кривице. „Властити интерес“ је онда проглашен интегралним делом оне људске природе чији прототип ће постати *homo economicus* као отеловљење капитала: особа у којој је, са натурализацијаом и нормализовањем капитализма кроз тржишни популизам, човечност редукована на „рационалну“ делатност и калкулацију властитог интереса с обзиром на императиве тржишта, све вредности су сведене на једну вредност, а сви аспекти

живота, од организације интимних односа преко контроле слободног времена до инвестиција у будућност, подведени су под логику капитала (Skeggs,2014: 1-2). Установивши да властити интерес нема никакве везе са нашим моралним обзирима и проценама, заступници властитог интереса су криомице учинили оно што религија дотад није могла: привидно је се ослобађајући, оправдали су похлепу и дали јој опрост.

Џон Лок (John Locke) је изгледа први у „властити интерес“ преименовану похлепу видео као услов општег просперитета, али се још и код Томаса Хобса (Thomas Hobbes) он може препознати као покретачки импулс стварања богатства. Хобс је, наиме, овластио друштвени уговор, односно „колектив“, да дефинише грех, а за мање од једног века, Русо (Rousseau) и просветитељи ће потпуно одбацити замисао источног греха. „Самољубље“, изворно августиновски термин за бешчашће, такође је превредновао испрва Русо, а онда и Смит (Smith) – у исто тако неутрални термин који означава прерационалну, готово детињу невиност самоодржања и „природно“ поштовање властите добробити. Ако се уопште задржала у теоријским расправама, реч „похлепа“ је наскоро означавала само патолошке или криминалне видове стицања богатства: Смит је користи само шест пута у читавом *Богатству народа*, везујући је искључиво за специфична недела крађе, обезвређивања новца или за будаласто понашање „на властиту штету“ (Skidelsky,2011: 36).

Превредновање порока

Историјска реконструкција преломно раздобље овог наизглед тек семантичког обрта из похлепе у властити интерес обично смешта у „доба разума“. Суочени са богатим, значајним и безмало потпуно непријатељским наслеђем мишљења о акумулацији, филозофи просветитељства су, између осталог, одговорни за ону „интелектуалну револуцију“ која је миленијумима морално проказану оријентацију на стицање преобратила у бенигну праксу. Истини за вољу, могло би се рећи да је постојало једно наслеђе – или једна већ обављена револуција – на које се ново слављење гомилања богатства могло ослонити. У визији Тикла (Tickle,2004: 20-21), рецимо, упркос томе што су и рани и касни средњи век прихватили слику похлепе као „корена“ и окриља свих зала (Прва посланица апостола Павла Тимотеју, 6:10), у неком не баш одсечном тренутку, „ренесанса је ипак дошла по своје, а реформација је потом померила склоп западне имагинације“ и омогућила „транзицију са једног начина постојања на други“ (Tickle,2004: 29).¹

¹ Тај „тренутак“ представља „крваво време раздвајања“ и оквирно се протеже „од октобарског јутра 1517, када је млади свештеник закуцао начела новог светског поретка на врата своје цркве у Витенбергу, а завршава се са појавом доба разума“ (Tickle,2004: 32). У Витенбергу је, наставља Тикл, умрло „олимписко“, замишљано као „Сион и моћна брда“, а родило се „урбано“, замишљено

Скиделски (Skidelsky), међутим, сматра да датирање прелома на протестантизам потцењује пресуднији просветитељски преокрет. Он примећује да је чувена сугестија Макса Вебера (Max Weber, 1992) да модерни капитализам има свој темељ у „протестантској радној етици“ – која је напоран рад сматрала светим, а акумулацију богатства религиозном обавезом која ће осигурати спасење (Nikelly, 2006: 66) – само делимично тачна. Какве год да су јединствене карактеристике протестантске етике, она је непорециво и даље била етика – „процена економских поступака, као и људских поступака уопште, као интринсично добрих или лоших“ – па и пуритански духовници, чак и ако користе термине „похлепа“, „лењост“ или „луксуз“ другачије од својих средњовековних претходника, у том моралном смислу реферишу на њих (Skidelsky, 2011: 35). Просветитељи, напротив, приступају економским поступцима на радикално другачији начин: као добрима или лошима искључиво с обзиром на њихове последице.

Већ слободни мислиоци Бејл (Bayle) и Мандевил (Mandeville), али и Паскал (Pascal) и Богибер (Boisguilbert), замишљајући економију као збирку себичних стратегија, конфликта и савеза појединаца у друштву, на том трагу су понудили ваљане аргументе у прилог ономе што ће постати „властити интерес“. Алтруистичка димензија нестаје из њихових списа: чак и милосрђе, објашњава јансениста Пјер Никол (Pierre Nicole), може успешно да замени егостичко „просвећено самољубље“ (Nicole, 1675; упоредити Perrotta, 2011: 119). У пародијској алегорији *Бажка о пчелама*, англо-холандски лекар и есејиста Бернард Мандевил је 1714. сатирично приказао савремену Енглеску као кошницу порочних али просперитетних пчела и поетски изнео зачудну слутњу: „приватни пороци“ могу дасе преобразе вештим политичким „менаџментом“ либералне економије у „јавне користи“. Будући да је похлепа била ако не једини, оно главни узрок свеукупног богатства, следи да је похлепа, греси уопште а не врлине, исходувала користима и омогућили друштву да ужива у разметљивом животу. „Узрок свију зала, Похлепа, / Тај проклети злоћудни убитачни порок, / Био је Слуга Расипништва, / Тог племенитог Греха; док је Раскош / Упослила милионе Сиромашних, / А страшна Гордост још милион: / Сама завист и таштина, / Биле су свештенице Индустије“ (Mandeville, 1924: 69).

И не само то: тај угодан начин живота биће уништен уколико се пчеле преобрате у грађане који баштине врлину. Аргумент је намерно заостртен и уперен

као „градски трг“. „Кроз сужења ’човечанства као прве дужности текста у свим стварима’ наступаће не само протестантизам већ и његова легитимна кћи капитализам; двојство духа и тела; привремена смрт метафизике; замисао *tabula rasa*; физичке и експерименталне науке испрва космоса и коначно атома и хаоса; почетак демократизације информација; продорна, као и пролазна, надмоћ штампане речи над визуелном сликом; политичко и друштвено налажење порекла власти; радна премиса индивидуалности душе и индивидуација моралне одговорности скупа са друштвеном природом њених дефиниција; социјализам и комунизам; нарастајућа хегемонија филозофије и разума у детерминацији добра и са њом племенити дивљак; бихевиоралне науке и ситуациони стандарди за објашњење људског понашања“ (Tickle, 2004: 33-34).

против савремених моралиста, који су подучавали злима похлепе забрављајући да је она разлог добробити и богатства људи: пороци, луксуз и корупција су повезани са економским просперитетом, а врлина води само економској пропасти и резултира сиромаштвом. У другом певању Мандевил је изричит: „Превара, раскош и понос морају да живе, / док нам доносе корист... / ... Стога је порок темељ користи, / Од пуке врлине народи не могу да живе / У сјају...“ (Mandeville, 1924: 36–37). Уместо да уоче тај труизам, моралисти увек поступају на основу идеала: „Један од најважнијих разлога зашто тако мало људи разуме себе јесте што их већина писаца подучава шта треба да буду, а једва да икада муче своју главу упућивањем у то шта су у ствари“ (Mandeville, 1924: 25).

У то прво изрицање (не)чувене сугетрије да „приватни пороци“ рађају „јавне користи“, да јавно добро није циљ којем се тежи него последица која се конструише, и Скиделски лоцира „радикални раскид са античком друштвеном визијом“, али запажа и да Мандевил остаје „конвенционалан“ утолико што наставља да говори о похлепи и другим гресима као о „пороцима“. То је тези дало призвук парадокса: зло треба подстицати зарад јавног добра, пороке ради врлина (Apeldoorn, Maas & Olsthoorn 2016). Из њега се могло избавити на два супротстављена начина: или порећи користи похлепе, у ком случају би она задржала епитет порока и заслуживала погрду, или редекрипцијом признати њене користи и уклонити сваку мрљу порока са ње. За тај потоњи, ревизионистички курс, определили су се торијевски аристеотеловци и стицање богатства је све чешће описивано као безазлена разонода. „Мало је начина на које човек може бити невиније упослен него када је реч о зарађивању новца“, чувена је формулација „доктора Џонсона“ (Samuel Johnson). *Le doux commerce* француска је синтагма касног седамнаестог века коју је прославио Монтескје (Montesquieu), а поновили је енглески и шкотски описи трговине као *polishing* или *softening*.

Хјумов (Hume) есеј „О похлепи“ помера њено значење изједначавајући је сатврдичлуком:² описује је као маргиналан, незнатан порок, који пре завређује „хумор“ него озбиљан прекор. Инсценације које ће снаћи похлепу још у доба ране модерне одступају од оних представа које су нам понудиле дуговеке и потресне хришћанске осуде њеног погубног утицаја на душу – за рачун исмевања. Комедија ће тада постати њен медиј, па се чини „да је похлепа жива тек на основу зналачког пера једног Молијера“ (Gvozden & Lošonc, 2015: 23). Уколикосе уопште тематизује, она се сада правда запажањем да је неопходна за управљање земљом и за стварање богатства: похлепи више не треба опрост него оправдање, па је црквени опрост похлепе одбачен на основу налаза да она мотивише људе да учествују у различитим економским активностима, а да у економији резултати сами себе оправдавају. У једном другом есеју из 1742. године, Хјум је сугерисао

2 Проле уочава да се због „опседнутости стицањем“ похлепа „значајно разликује од тврдичлука, у којем се не крије ништа друго до фиксирање похлепе, односно преображај њених динамичних тежњи за стицањем у статичну вољу за очувањем стеченог“ (Prole, 2015: 89).

да, при домишљању како конституисати власт и поставити устав, треба претпоставити да је сваки човек подлац и да у свим својим поступцима нема другог циља до приватног интереса.³ Тако је новонастала економска теорија усвојила и, такорећи, претворила у своју предност критику раномодерног капитализма према којој је похлепа (била) његов главни покретач (Murove,2007: 230-231).

Похлепа која се крије иза безбојног термина „интерес“ већ (од) тада се сматра да мотивише и, утолико, утемељује сваку привредну делатност. „Похлепа је присвојила имена која су била – која, заправо, још увек јесу – заводљива и стидљива, имена попут *laissez faire*, друштвени уговор, непосредни домен, богатство народа, слободна трговина,индустријализованост“ (Tickle,2004: 38). А слике похлепе седамнаестог и осамнаестог века биле су не представе смртних опасности по бесмртне душе похлепника, већ углавном карикатуре, „брзе студије са непосредним а не вечним порукама“: похлепни субјект се представља као мрља на општем добру, а не као „субјект ватре пакла“, а када је и било осуде, као у суптилнијим делима просветитељства и романтизма, осуђивао се не толико домаћин похлепе колико околности које су исходовале њеним присуством у њему (Tickle,2004: 39). Озбиљно разматрањепохлепе ће потом морати прво да је дехуморизује, изнова субјективизује или чак бестијализује из љупке доместификације којој је била изложена (Gvozden & Lošonc,2015: 25-26; видети Volter,1990: 243).

Благослов интереса

Хјумов скептични „реализам“ и Мандевилов „прагматизам“ у погледу темељно похлепне људске природе наследили су махом и просветитељски мислиоци. „Отац економског либерализма“ Адам Смит је указао додуше да смо вођени двама страстима: властитим интересом и беневоленцијом (Smith,2005: 213-215), али је временом на прву пао акценат. Као што језнано из чувеног места, Смит упозорава да, макар у економским односима, не долазимо до користи апелујући на човечност, већ на себичност: „Не очекујемо вечеру од добре воље месара, пивара или пекара, већ од њиховог обзира према властитом интересу. Не обраћамо се њиховој човечности већ њиховом самољубљу и никада не разговарамо с њима о нашим потребама већ о њиховим користима“ (Smith,2007: 16). Где је ту похлепа? Муров (Murove) је изричит: „Адам Смит је користио термине властити интерес или самољубље уместо похлепе“ (Murove,2007: 228).

Смит међутим оправдава властити интерес и божанским пореклом. У својој ранијој књизи *Теорија моралних осећања*, пошто је указао да упркос својој „природној себичности и лакомости“ богати „деле са сиромашнима

3 „Према том интересу морамо да владамо њиме и, помоћу њега, да га натерамо да, без обзира на своју незаситу похлепу и амбицију, сарађује за јавно добро. Стога је политичка максима да сваки човек мора бити сматран подлацем праведна“ (Hume,1882: 117–118).

производе целокупног свог напретка“ (Smith,2005: 165), већ у следећој реченици он објашњава да их у том процесу „води невидљива рука да готово исто тако расподељују животне потрепштине као што би биле расподељене да је Земља подељена на једнаке части међу свим својим становницима; и тако, не намеравајући, ни не знајући, унапређују интерес друштва“ (Smith,2005: 165).⁴ Та оригинално деистичка економска теодиција – идеја да је похлепа санкционисана божанском интервенцијом – релаксира моралну одговорност закључком да, пошто је Бог својом мудрошћу и добротом створио универзум и сва створења, њихова добробит потпуно зависи од бојје промисли а не од људске беневоленције. Артикусана формулација сада гласи: „Идеја да је божанско биће, чија добронамерност и мудрост су од вечности створили и водили огромну машину универзума, у свим временима производило највећу могућу количину среће, од свих предмета људске контемплације извесно је далеко најузвишенија. Управљање великим системом универзума, брига о универзалној срећи свих разумних и осетљивих бића, међутим, посао је Бога а не човека“ (Smith, 2005: 214-215). Нису више људи добронамерни, нити треба да буду, већ исључиво божанска инстанца „невидљиве руке“. Лукавство њеног ума чини да, мотив профита сагледавајући као универзалан и рационалан, дејствујемо на општу ползу.⁵

Ослањање Смита и његових интелектуалних наследника на концепт интереса, у сваком случају, није била тек „језичка омашка“ (видети Holmes 1995: 42-43). Термин „похлепа“ је закономernosкрајнут за рачун неутралнијег „интереса“ или – око тога се заправо води спор – пресловљен у њега. Према теоретичарима који верују да је потоње случај, преметање похлепе у властити интерес нашло се на путањи општијег преображаја страсти у интересе. Међу мислиоцима који су претходили Смиту похлепа се већ издвојила као страст која се супротставља деструктивни(ји)м страстима: славољубљу, које се утажује војним походима, и религиозном конформизму. Наиме, насупрот дотадашњој осуди, понос и похлепа су у седамнаестом и осамнаестом веку почели да се хвале због њихове способности да укроте необуздане страсти и подстакну сарадњу.⁶ Пошто страсти по својој природи тешко подложу контроли, друштвеним теоретичарим који су смерали да људе одврате од насиља био је потребан концепт који ће припитомити похлепу. Из похлепе је онда екстрахована идеја „властитог интереса“ – и отад ће се интерес супротстављати страсти (Hirschman,1992: 110-113).

4 Захваљујући „невидљивој руци“, наиме, похлепа богатих не само да неће угрозити добробит сиромашних, него ће „преливањем“ допринети њиховој добробити: „Када је промисао поделила Земљу на неколико господара, није заборавила нити напустила оне који се чинило да су изостављени при тој подели. И потоњи уживају свој део свега што она производи“ (Smith,2005: 165).

5 Онда можда и није сасвим погрешна интуиција двадесет два процената Американаца, из недавног истраживања „Галупа“, који невидљиву руку идентификује са руком Бога (према Deus ex machina: Faith in the Free Market, 2011), чак и пошто их је „ошамарила“ (Gorton,2010).

6 Оба наратива се налазе већ у делу Мандевила: акумулацијом богатства настојећи да задовољи понос на друштвено прихватљив, човек нехотице ствара услове који обезбеђују друштвену кооперацију (Verburg,2015: 662, 689).

Хиршман (Hirschman) тврди да је карактеристика западне мисли, као и западног политичког естаблишмента, управо историјска трансформација значења страсти за новцем, односно „чисто приватне тежње за богатством“, у „доброћудни“ интрес (Hirschman, 1997: 129). Преображена у „корист и безазлени интерес“ (Hirschman, 1997: 19), похлепа је требало да „укроти“ друге, мање разборите, „дивље“ страсти (Hirschman, 1997: 31, 35). Уз то, и традиционална дихотомија разума и страсти коначно је могла да се трансцендира трећом категоријом: „Једном када је страст осуђена као деструктивна а разум као неделотворан [у касном шеснаестом веку], гледиште да се људска делатност може у потпуности описати као последица било једног или другог, значило је да пред човечанством стоје изузетно мрачни изгледи. Поруку наде је представљало занимљиво уметање интереса између те две традиционалне категорије људске мотивације. Сматрало се да је последица интереса боља природа сваке од њих, будући да се страст самољубља надограђује и ограничава разумом, а разуму се дају смр и снага том страху. Хибридни вид људске делатности који је произашао сматрало се да је изузет и од деструктивности страсти и од неделотворности разума“ (Hirschman, 1997: 45-46).

Деморализација економије

Могло би се, међутим, приметити да је на питање шта заправо сачињава интерес понуђен једино један „циркуларни одговор“, који су више претпостављали него изrekli економисти: интерес је низ мотивација који води мирољубивој тржишној делатности и благо регулисаној држави. Другим речима, интерес је оно што је преостало пошто је страст оперисана од похлепе.⁷ Нису ни малобројни ни безначајни мислиоци који тврде да је том операцијом истовремено подривено свако неекономско вредновање, свака неинструментална врлина и сваки морал уопште, да је „гашење ’похлепе’ и сродних термина – процес који је у суштини завршен до 1776. године када се појавило Богатство народа – последично лишио економску делатност етичког карактера и учинио је морално индиферентном“: „То је био радикални преокрет перспективе. За Аристотела и Аквинског чиновни похлепе образују природни континуум у распону од тривијалног до опако криминалног. За мислиоце просветитељства, напротив, постоји одсечна подела на законите и незаконите економске поступке, а све законито је невино. Морал више не прожима економски живот изнута већ га ограничава споља“ (Skidelsky, 2011: 37).

⁷ А, према најисцрпнијем листању, преостају: „преференције за добра и услуге које нису интринсично штетне за друге (искључивање садизма, на пример); преференције које су умерене а не претеране (и тако неподложне правним санкцијама); преференције које су константне а не променљиве (тако да правне санкције не морају стално да се ревидирају); преференције које сличе преференцијама других људи (тако да правне санкције могу да буду стандардизоване); и дугорочне а не кратковиде преференције“ (Posner, 2003: 1130).

Тиме је рашћишћен терен за нову науку економије. Реч „економија“ је, наиме, почела да се асоцира са новцем и разменом тек после финансијске револуције из последње деценије седамнаестог века: испрва је везивана за управљање газдинством, а тек касније сигнализира управљање националним ресурсима и, најзад, постаје академска дисциплина (Роовеу,1995). Лингвистичко померање демонстрира перформативност, институционализацију симболичке репрезентације једног имагинарног ентитета. Пошто су „деморализовани“, економски поступци су постали расположиви за анализу и процену с обзиром на њихове последице. Етичке импликације тог одустајања економије од осуде чинова похлепе као лоших „по себи“ и њихово „улажење у прорачун“ (биле) су драматичне. „Одговорност за промовисање добра је умерена на безлични узрочни механизам. Тај нови метод моралног обрачуна постаће чувен као утилитаризам, али је примереније назван консеквенцијализмом. Није био пресудан нагласак на користи или срећи – он је, на крају крајева, био централан у многим етичким теоријама антике – већ инсистирање на обједињавању или сабирању свих очекиваних последица неког поступка“ (Skidelsky,2011: 37).

Утилитарно резонување се у први мах ограничило на своју природну сферу трговине и индустрије. Меркантилисти су жестоко заступали властити интерес, али су били изричитии да, у случају конфликта државног и индивидуалног или корпоративног интереса, први мора да превлада. Слично је мислио и Адам Смит, који је имао изразито неутилитарно разумевање вредности одбране државе и личне целовитост, али је у принципу веровао да су те две сфере спонтано хармонизује „невидљива рука“ (Smith,2007: 28-29, 349). Хјум је такође наставио да приписује интринсичну вредност „беневоленцији“. Обојица су, уосталом, више пажње посветили објашњењу моралних осећања него њиховој реформи. „Ипак, семе је посејано. Сугеришући да последице у неким случајевима могу бити сабране, Смит и Хјум су изумели универзално применљив принцип, спреман да пробије границе унутар којих их је здрав разум ограничио. Утилитаризам се брзо развио у свеобухватни систем нормативне етике, применљив не само на економске већ на све људске чинове“, а све формализованија економија је у међувремену „замрачила Смитове етичке и социолошке назоре“ (Skidelsky,2011: 37).

Смитова економија, другим речима, још баштини тешкоће „обрачуна последица“, али је сама могућност обрачунавања била довољна да се преузме „суштина“ а остатак одбаци као сувишан. Од осамнаестог века захтева се да у игру на кључним местима свуда уђе „калкулација“ – чак и када се концептуализује властитост, када особа прави бентамовски „обрачун среће“ тржишно анализирајући користи и трошкове свог живота (Thompson, 1996; Horkheimer & Adorno, 1997: 28; Slater & Tonkiss, 2001). Дисциплина економијеодавно је, истина, раскинула са утилитаризмом у његовом класичној форми, али је „консеквенцијализам у утилитаризму – инсистирање на удруживању различитих последица неког чина,

без обзира на њихов интенционални статус – остало интегрални део сваког вида економске анализе“ (Skidelsky,2011: 38). Економска теорија и данас, сматра се, остаје у ропству тог свог извора: индивидуалистичке филозофије рационализма осамнаестог века.⁸ Рационалност од тада почиње да се дефинише као интелигентна потрага за приватним добитком, друштво да се компонује од дискретних појединаца који следе властите циљеве, а вредности да се свODE на рачун који минимализује непријатности и максимизује задовољства, не правећи притом квалитативне разлике између њих (упоредити Daly & Cobb,1994: 160).

Престајући да буде „морална наука“, модерна економија је коначно изградила завидну структуру сопствене дисциплине, из које су у принципу искључени вредносни термини. „Похлепа“ и „зеленаштво“ су се последњи пут појавили у делу Кејнса (Keynes), али су их себрзо одрекли његови ученици, који су их видели као „гротескне средњовековне украсе на иначе дивној хидрауличној машини“. Економско изучавање похлепе, тврди се, начелно је немогуће, пошто је она морална категорија која једноставно не припада епистемичком и теоријском речнику модерне економије (Cushman,2015: 10). Етика данас утиче на економију само споља, у формулацији политичких циљева и бочних ограничења: „Питање како да се испуне ти циљеви, унутар тих ограничења, пуко је техничко питање“ (Skidelsky,2011: 39). Изузетке представљају донекле тек Хиршманова реконструкција капиталистичке модерне која прихвата похлепу у практиковању властитог интереса – као мање деструктиван смртни грех од других, као мање зло од свих зала, које онда може послужити као „страсни“ темељ капитализма – те марксистичка економија, чија је „доминантна претпоставка“ да је необуздана грамзивост капитализма неморална и да је треба укинути (Cushman,2015: 11).

Дијагноза потоње је бескомпромисна данас као и у доба настанка: похлепа концентрише огромну моћ у малу повлашћену групу, која гомила више богатства него што је потребно да би живела удобно, док милиони опстају испод границе сиромаштва (Sklar,1995). Економски раст који је, признаје се, можда једном и припомогла похлепа, користи просперитету неколицине а не цури, како се утешно верује, у цепове сиромашних.⁹ Нерегулисана тржишта и слаб надзор трансакција подстичу финансијске малверзације и ризично понашање зарад незајажљивих циљева. У таквим условима тржиште је измакло контроли и створена је похлепом вођена и као вирус заразна култура (Partnoy, 2003; Ogilvy, 1999; Nikelly, 2006: 66-67). Живимо, укратко, у доба метастазиралог егоизма, у доба властитог интереса, властитог друштва, унутар режима *Homo economicusa*, из којег је опште добро изгнано. Због тога (нео)либерализам заслужује беспопштедну критику а сама потрага за властитим интересом осуду (Wörsdörfer,2015: 207).

8 „Економија је макар полуодрасла искочила из главе Адама Смита, који се сасвим исправно може сматрати оснивачем економије као уједињеног апстрактног царства дискурса, а и даље, готово без знања да то чини, дише добрим делом ваздух осаманаестовековног рационализма и деизма“ (Boulding,1968: 187).

9 Видети Vauman,2013; да то можда ипак јесте случај: Taylor,2011: 300.

П(р)освећивање интереса

Друга струја „критике политичке економије“ није склона да паушално осуди властити интерес као преименовани грех похлепе. Она се пружа у два крака: или брани похлепу као властити интерес, понекад чак и независно од њега, или, управо супротно, указује на кардиналне разлике између њих.

Биотржиште

Савремени такозвани неолиберални економисти, могло би се рећи, добрим делом заиста наслеђују образац оправдања похлепе властитим интересом, бришу и последњи рецидив теолошке мистике и, уколико је уопште помињу, везују је управо за „механизам“ слободног тржишта – који по дефиницији доноси користи свима. Они сматрају да њихова одбрана необуздане похлепе у властитом интересу представља, штавише, упутство за добар или макар најмање лош (друштвени) живот. Појединци могу бити похлепни до миле воље, али слободно тржиште – или Његова „невидљива рука“ – обезбеђује арену у којој они аутоматски, и не знајући да то чине, остварују општу економску добробит – не обазирјући се на њу.¹⁰

Још Тоуни (Tawney) је не без права приметно да јеневидљиву руку Смит разумео „као природни закон универзума, снагу која поседује страховиту моћ да из приватне похлепе донесе опште добро“ (Tawney, 1926: 51). Фридрих Хајек (Friedrich Hayek) тумачи концепт невидљиве руке тако да економско понашање, иако наглашено похлепно, спонтано доводи до поретка у друштву – и у аргументацији, или уместо ње – нескривено јој даје извесну мистичку и чак изреком „антирационалну“ ноту: „спонтана сарадња слободних људи често ствара нешто што је веће него што њихови индивидуални услови икада потпуно схватају“ (Hayek, 1982: 4). По препознатљивом узору, Александар Шанд (Alexander Shand) описује овај приступ као уверење да је „тржиште најбољи начин помоћу којег појединац може служити потребама стотина људи које не познаје и чије жеље такође не зна; али се то не постиже алтруизмом, већ властитим интересом“ (Shand, 1990: 78).

Угрубо би се знаменита теорија „невидљиве руке“, дакле, свакако дала описати као настојање да се под једно име стави концепција да предузетници похлепно поступају на тржишту из властитог интереса и жестоко се такмиче да напуне своје џепове – а да је резултат добар за све, будући да их тржиште нагони

10 „Теорија невидљиве руке је била велико олакшање за директоре“, пише Џозеф Штиглиц, „јер им је рекла да радећи добро (за себе) раде добро (за друштво). Не само да не треба да осећају кривицу у похлепи; они треба да осећају понос“. Оно што су богати и моћни некада тражили у божанској промисли, сада налазе у тржишном механизму – уверење да је њихово добро јавно добро и да је све у најбољем реду у овом најбољем од свих могућих светова“ (Skidelsky, 2011: 38; за практичну апликацију ове „пословне“ логике видети Walker, 1992).

да производе добра и услуге које сви желе по ценама које су спремни да плате (Taylor,2011: 299-300). У окружењу слободног тржишта властити интереси су увек рационално прорачунљиви, а појединци који их спроводе одмеравају трошкове и користи. Сви њихови поступци се сматрају рационалним када воде максимизовању користи – а плаузбилни начин њеног максимизовања јесте похлепа (Murove,2007: 232).

Друга струја савремених неолибералних економиста у нашој животињској природи налази порекло, па онда и још убедљивије оправдање похлепе која доминира – и треба да доминира – економским односима. Још Херберт Спенсер (Herbert Spencer) је уочио везу капиталистичке утакмице на слободном тржишту и биолошкогодабирања: понашање према којем „јачи силом односи плен који је слабији уловио“ представља „централни закон природе“, те стога не треба да га „споља омета регулација људи“ (Spencer,1907: 12, 162). Другим речима, пошто је похлепа у складу са наметањем воље као интегралним делом закона природе, оправдано је да надмоћни жртвују инфериорне.

Спенсерову социјалну биологију живописније понављају неки економисти који увиђају сличности између прехране дивљих животиња и понашања људи на слободном тржишту. Хауард Марголис (Howard Margolis) тако запажа да већ „природна селекција фаворизује властити интерес“: „под условом да су друге ствари једнаке, створења са властитим интересом ће бити кадра да оставе више потомака који носе њихове гене него створења која немају властити интерес“ (Margolis,1982: 26). Група која је „институционално“ похлепна имаће предности у одабиру над групама које су „дефицитарне у тој склоности“, па ће се „унутар групе фаворизовати властити интерес, а између група групни интерес“ (Margolis,1982: 27; упоредити Murove, 2007: 233-234; Prole, 2015: 70).

У истом духу и детаљније, Стивен Меги (Stephen Magee) тврди да анималистички аспект људске природе на пресудан начин утиче на економско понашање. Себичност, која је „претежна форма понашања животиња“ – „Предатори и паразити увећавају своје благостање на штету ловине и домаћина“ (Magee,2000: 258) – превладава и у економским односима. Људи су најпохлепније животиње због склоности да једу све, али економска теорија компетитивних предности нагони их да се специјализују у посебној економској делатности не би ли одагнали похлепу других: „народи и појединци чине само оно што раде најбоље“. Стога су „лекције економске компетитивне предности и биоэкономишког увећања конкуренције исте – специјализуј се или умри“ (Magee,2000: 258).

Кардинално разликовање

За разлику од властитог интереса, похлепа собом ипак носи тешко бреме асоцијација и морални набој који се не може пренебрегнути. Телесна похлепа прождрљивца је, тако, тесно повезана са одвратношћу: замишљамо слику особе

која гута храну док јој не буде мука, слику над којом се гаде и похлепник и по-сматрач. Друштвена похлепа тврдице је апстрактнија, па је таква и одвратност коју он изазива. За разлику од прождрљиваца, циције не нагоне на замишљање телесних текућина, већ нам се „само“ гаде зато што, попут прождрљиваца, троше превише друштвеног вишка, остављајући друге са премало средстава (Posner,2003: 1100). Телесну и друштвену похлепу, међутим, повезује оптужба. Њих не одвојамо када кривимо, на пример, тајкуна за похлепу – будући да телесне конотације похлепе заоштравају морални суд. Карикатуристи користе те асоцијације када богаташе приказују као свињолике. У модерним временима оптужба за похлепу обично упућује на помисао да похлепни људи троше превише ресурса и не остављају довољно за друге, док би „еволутивни психолози могли да дочарају слику доминантог припадника племена који троши већину ловине, а затим повраћа“ (Posner,2003: 1101). Висцерална реакција гађења на похлепнике коју и данас имамо можда нешто дугује том прималном искуству кодираном у мозгу (видети Robertson,2001: 138-239).¹¹

Властити интерес, напротив, означава преференције које подлежу извесним формалним претпоставкама и не подразумевају заузимање става према њиховом садржају. Насупрот неизбежно „емотивној реторици“ похлепе, која „злочин“ властитог интереса увек приписује другој страни (Posner,2003: 1127), властити интерес у праву и економији није празан – а ипак је далеко од похлепе: „Док похлепа или указује на прекомерне телесне апетите или на прекомерну жудњу за куповном моћи, властити интерес указује на широк спектар умерених жеља, и телесних и апстрактних. Док интензитет похлепе варира током времена како се апетит буди и дрема, преференције властитог интереса остају стабилне с протоком времена. Док је похлепа често кратковида, властити интерес уравнотежује захтеве садашњице и будућности. Док похлепу прати насилна жудња и одвратност, властити интерес је морално неутралан. Док је похлепа морално зло, властити интерес је морално индиферентан, а посредно може узроковати добро. Док је похлепа бесрамна, властити интерес је дискретан“ (Posner,2003: 1001-1102). Похлепа, коначно, пре или касније представља проблем за државу и њен правни поредак – зато што је „похлепне појединце претешко контролисати“. Они су или тако кратковиди и екстремни да их није брига за правне санкције или тако хладни и прорачунати да искоришћавају све рупе у закону у своју корист и на штету других. Другачије је, међутим, са „особом умереног и просвећеног властитог интереса“, која је „идеалан објект права“, будући да је „довољно рационална да реагује на санкције али не толико рационална да из заобиђе“ (Posner,2003: 1122).

На крају крајева, знаменити *Homo economicus* је имао својупротоинкарнацију и, уз додатна глачања, доспео до осамнаестог века и нас данас преко једног књижевног лика – који се просвећеношћу свог интереса управо разликује од другог похлепног лика у истом делу. У комаду Вилијама Шекспира (William

11 За моралну снагу гађења упоредити Miller,1997: 179-205; Nussbaum,2004: 71-171.

Shakespeare) *Млетачки трговац*, наиме, Антонију се нема шта приговорити: иако је трговац и барата новцем, чини то дискретно. Интелигентан је, великодушан, стрпљив, поуздан, посвећен својим пријатељима. Зеленаш Шајлок је међутим, према замисли комада, одбојна персонификација похлепе. Он је посвећен искључиво заради, немилосрдан је и бесраман у својој љубави према новцу. Модерни *Ното економистус* је формиран према лику неШајлока него Антонија: богатог трговца, мотивисаног зарадом али тако да следећи властити интерес ипак користи друштву (Posner, 2003: 1097-1098). Присуство тако моделованог Антонија може да се детектује у списима Хјума и Смита, а у још већој мери њихових наследника, док у њиховим теоријама нема места, или је оно маргинално, за лукавог, похлепног и осветољубивог Шајлока.¹²

Уколико се уопште признају, сви грехови, па и похлепа, сада су управо у нескладу са друштвеним поретком који се гради на „разумном властитом интересу“. Придеви „рационални“ и „просвећени“ постају специфична разлика која одваја властити интерес од похлепе. Аслаксен (Aslaksen) тако прецизира да управо један „проширени појам дугорочног и просвећеног властитог интереса“ омогућује људима да избегну економске одлуке које би штетиле квалитету њиховог и живота других људи (Aslaksen, 2002: 119). Клементс (Clements) горљиво образлажеда „просвећени властити интерес“ нема никакве везе са похлепом, а понајмање да је реч о преображају греха у прихватљиву друштвену праксу. Похлепу напросто треба дефинисати као „властити интерес на штету укупне вредности (или укупног вишка или агрегата благостања)“ (Clements, 2013: 951). Предност такве дефиниције управо је у могућности да се докаже да је, на супрот провећеном властитом интересу, похлепа неефикасна и да представља особину која, ипак, и даље подлеже моралној осуди (Clements, 2013: 952).

Сасвим би, наиме, било прихватљиво да се људи понашају похлепно – уколико би се могли тако ограничити да не могу да штете, већ само да допринесе друштвеном добру. Правни систем у пракси, међутим, с бројних разлога не успева да на прикладан начин ограничи похлепно понашање које уништава вредност коју претендује да ствара. Стога рђаву похлепу никако не треба изједначити са пожељним властитим интересом.¹³ Један „провећени властити

12 Према Познеру, Шајлок није оличење „трговинске етике“ и „економског човека“ – како су тврдили Раскин (Ruskin) и његови наследници (на пример, Shatzmiller, 1990; Posner, 2009; упоредити Marks, 1978: 258) – већ је, напротив, „претња капитализму“: „Капитализму треба умереност, не претераност; далековидост, не лукавост; властити интерес, не похлепа“ (Posner, 2003: 1132).

13 Такво гледиште, уверава Клементс, уопште није далеко од гледишта Адам Смита, који „повлачи оштру разлику између похлепе и себичности с једне стране и мудрог (и честитог) властитог интереса с друге“ (видети Wight, 2005: 47; Samuels & Medema, 2005). „У Смитовом свету“, примећује и Фолбра, „обичаји, закон и религија су ограничавали тржиште, а експанзија тржишта представљала је на много начина ослобађајућу силу. У данашњем свету културна легитимација себичног спровођења властитог интереса отишла је даље него што је он могао да замисли. Човек који је признао могућу корупцију моралног осећања сигурно би упозорио на претерано поуздање у саморегулацију“ (Folbre, 2009: 326).

интерес“, на име, игра кључну улогу у здравој економији, док похлепа собом носи потенцијал потпуне деструкције вредности. Пошто „идеалан систем закона и њиховог спровођења“ који би дисциплиновао похлепу не може да постоји, правни систем треба да полази од једне реалистичније претпоставке: економска вредност и општа добробит биће већи без похлепе, а тржиште ће функционисати ефикасније ако је буде мање (Clements,2013: 959-963; упоредитиRoemer 2009; Kay 2009; Reich 2008).

До истог закључка долази и Версдерфер (Wördsörfer). Он сматра да је придефинисању термина (индивидуални или корпоративни, свеједно) „властити интерес“ неопходно почети разликовањем властитог интереса с једне и егоизма, себичности и похлепе с друге стране. Егоизам упућује на неку врсту агресивног, безобзирног усредсређивања на себичне мотиве. Томе насупрот, „рационално и просвећено спровођење властитог интереса искључује претерано и безобзирно понашање које не узима у обзир интересе других“: „Властити интерес управо подразумева рационално задовољење личних потреба и жеља унутар правног (формалног) и етичког (неформалног) оквира институција, норми и вредности. Појединац или компанија која следи властити интерес поштују аутономију и достојанство других особа; они признају легитимне интересе других и третирају сваку особу као циљ по себи, а не као средство за циљ. Компаније и појединци који су мотивисани властитим интересом, а не егоизмом, признају границе спровођења властитог интереса. Спровођење дугорочних властитих интереса управо захтева да се они адекватно ограниче разборитошћу“ (Wördsörfer,2015: 208).¹⁴

У том смислу, властити интерес није синоним за згртање пара или фетишизацију материјалних добара. Њега не треба побркати са хедонистичким или „утилитарним режимом“, нити је и у каквој вези са „прво ја културом“ или „себичним друштвом“ које води „рату свих против свих“. „Одмерени и просвећени властити интерес“ – насупрот егоизму и похлепи – игра незаменљиву улогу управо у „здравом“ социоекономском животу. У либералном политичком окружењу компетитивне тржишне економије – у којој су асиметрије моћи и лобистичке активности сведене на минимум – спровођење поросвећеног властитог интереса подстиче просперитет и доприноси „богатству народа“ (Wördsörfer,2015: 208). Да би то заиста био случај, закључује се да је нужно и довољно да – формалним и неформалним механизмима институционалне контроле, комбинацијом законских правила и неписаних норми понашања – властити интерес буде тако ограничен и каналисан да „подстиче опште добро“ и, на крају крајева, „служи јавности“ (Wördsörfer,2013; Wördsörfer,2015: 209).

14 За најизрчитију одбрану властитог интереса на овом трагу упоредити детаљније Maitland,2002.

(Дис)Квалификовани интерес

С једне стране је, дакле, концепција да је властити интерес друго име похлепе и да прожима друштвене институције, а с друге порицање да она обликује „истински“ властити интерес. То признавање и порицање похлепе у представи властитог интереса указује на специфичну амбиваленцију коју она провоцира, амбиваленцију која проистиче из опасности коју се чини да представља по друштво. Њена веза са деструктивношћу нука културне и друштвене институције да је сагледају као претњу која се мора сузбити, преметнути у прихватљиву форму или употребити у сврхе које се разликују од њених уобичајених учинака (Levine, 2000: 131). Можда је решење у једном диференцираном и квалификованом признању „аспеката“ похлепе у властитом интересу.

Тако Фолбра (Folbre) прихвата даје похлепа у срцу властитог интереса, а ипак инсистира на њиховом такорећи ситуационом разликовању. (И) Она налази да је наука економије наступила када је преобразила похлепу у властити интерес и засновала се на идеолошкој претпоставци да је он централно организационо начело привредног раста: пошто је хришћанска теологија убројала похлепу међу смртне грехе, она је искупљена привидом да би под фирмом спровођења властитог интереса ипак могла бити Богу мила и користити свима подстичући просперитет. „Мотиви трагања за добитком почели су да значе мање него његове срећне последице“ (Folbre, 2009: xxvi). Али Фолбра увиђа и да уобичајени начин да се похлепа дефинише придевима „прекомерно“, „незасито“, „претерано“ и „необуздано“ – који призивају „моралне категорије“ – води на странпутицу: „Зарађивати свакодневно много пара не имплицира да сте похлепни. Битно је како третирате друге на том путу“, односно не угрожавате ли њихово право да следе властити интерес (Folbre, 2009: xxiv). Осим тога, упутно је разабрати шта значи оно „властити“ (*self*) у кованици „властити интерес“ (*Self-interest*), пре његовог слављења или куђења. Ако се иза „властитости“ крије ентитет који је потпуно одвојен од других ентитета, који се подудара са физичким телом и дефинисан је преко његових жеља, онда ће такав „интерес“ изгледати себично. Али ако је „властитост“ мишљена као ентитет који је повезан са другим ентитетима осећањима и дужностима, њене границе постају мање јасне. Фолбрин пример је хришћанска теологија која венчане парове описује као „једно тело“ – тада „поступати у властитом интересу тешко да може значити 'бити себичан'“ – али не пропушта да упозори да „властитост“ може припадати и групи (династичкој, расистичкој, сексистичкој, на пример) која спроводи колективни интерес на штету других (Folbre, 2009: xxv).

Још детаљнији при овом диференцираном сагледавању похлепе у властитом интересу и могућности властитог интереса без похлепе је Левин (Levine). Могло би се рећи да између њих он умеће средњи термин – жељу игубитак – и на тај начин разликује различита значења властитог интереса с обзиром на однос који

има према похлепи (Levine,2000: 134). Похлепа изражава страх од губитка: похлепна особа је непрестано свесна опасности губитка и нагнана је да чува своје од пустошења других. Жеља се претвара у похлепу када се повеже са тим страхом. Тада оно што се чини да је жеља за објектом уопште није жеља, већ одбрана од могућности губитка. Жеља нас приводи другима, похлепа нас одгурује од њих. Другим речима, разлика између похлепе и жеље је разлика између напора да се постигне и напора да се избегне осећање „себе“. Спровођење властитог интереса који је повезан са похлепом, парадоксално, води самопорицању и нападу на друге: уместо да налази себе на свом циљу, да изражава себе у својој жељи, оно афирмише једино губитак, негацију себе у похлепи (Levine,2000: 132).

Може ли похлепа да прерасте у жељу која није (ауто)деструктивна? (Levine,2000: 137) Кључно је, према Левину, да се поврате поречена осећања тако да се могу интегрисати у самство: појединац мора бити кадар да настави да следи властити интерес, са све похлепом у њему, односно и са оним његовим аспектима и изразима који имају деструктивне циљеве. Када се признају ови аспекти властитог интереса као изрази читаве особе, онда се мора признати и одговорност за њихове последице. Стога способност за кривицу игра велику улогу у развоју властитог интереса у позитивни израз жеље. У мери у којој похлепа и агресија могу да се преузму и прихвате, властити интерес може постати израз жеље за другима и задовољити потребе самства, сада као „локуса“ и извора онога што је добро – и када је у нама и када је у другима (Levine,2000: 138).

Прелазећи на друштвену раван, могло би се рећи да, као што индивидуалним властитим интересом који се развија на основу похлепе – а не жеље – доминира стицање, као што је он талац примитивних потреба и не признаје ограничења потребама других, тако је и са друштвеним институцијама. Када су организоване око властитог интереса, пресудно је разабрати ком властитом интересу служе – властитом интересу који је повезан са похлепом или властитом интересу који се обазире на границе самства и одваја га од других самстава – и какав им је став према губитку. Институције које су организоване тако да намећу или провоцирају губитак омогућују да похлепа буде примарна компонента властитог интереса. Неконтролисана утакмица око добара, на пример, јамчи присуство похлепе, будући да страх од губитка у њој делује као основни мотиватор. Сам термин „слободно тржиште“ указује на ситуацију у којој је претња губитком и, следствено, похлепа уграђена у економски живот: тамо где доминира слободнотржишна политика властити интерес поприма „предаторски квалитет“ (Levine,2000: 137).

Једна реакција на такву ситуацију јесте институционална промена која би елиминисала похлепу елиминисањем властитог интереса: укинула би, укратко, тржиште и спровела норму строге једнакости. У исходу, међутим, институције које сузбијају похлепу сузбијањем властитог интереса учествују у истом оном наметању губитка које се асоцира са институцијама које хоће да замене

и омогућавају да се потиснути властити интерес повеже са доминацијом похлепе. Само установе које ограничавају губитак – уместо да га омогућују или ликвидирају – могу да понуде прилику да властитим интересом не доминира похлепа, разложно упозорава Левин (Levine, 2000: 138-139). Такве установе би дозвољавале и подстицале изражавање властитог интереса – укључујући и онај степен похлепе који мора да му се прикључи – али би ограничиле опасност коју она представља и на тај начин спречиле да он поприми предаторско својство.

Тек би друштвене институције које су организоване око циљева ограничења опасности и артикулације изражавања властитог интереса, извесно је, онда можда заиста могле обезбедити да се он развије на другачијој основи од похлепе. Питање међутим остаје да ли је тиме решен или управо наглашен онај парадоксални статус који похлепа од почетка има у економској теорији (Posner, 2003: 1099). Јер она, чини се, и даље остаје и парадигма понашања у складу са властитим интересом у срцу економије и, истовремено, његова противречност.

ЛИТЕРАТУРА

- Apeldoorn, L., H. Maas & J. Olsthoorn (2016). Science, Politics, and the Economy: The Unintended Consequences of a Diabolic Paradox. *Erasmus Journal for Philosophy and Economics* 9 (1): iii-viii.
- Aslaksen, I. (2002). Gender Constructions and the Possibility of a Generous Economic Actor. *Hypatia* 17 (2): 118-132.
- Bauman, Z. (2013). *Does the Richness of the Few Benefit Us All?*, Cambridge: Polity Press.
- Biblija ili Sveto pismo Staroga i Novoga zavjeta* (1981). Beograd: Britansko i inostrano biblijsko društvo.
- Boulding, K. E. (1968). *Beyond Economic: Essays on Society, Religion, and Ethics*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Clements, M. T. (2013). Self-Interest vs. Greed and the Limitations of the Invisible Hand. *American Journal of Economics and Sociology* 72 (4): 949-965.
- Cushman, T. (2015). The Moral Economy of the Great Recession. *Society* 52 (1): 9-18.
- Daly, H. E. & J. B. Cobb (1994). *For the Common Good: Redirecting the Economy Toward Community, the Environment, and a Sustainable Future*. Boston: Beacon Press.
- Deus ex machina: Faith in the Free Market (2011). *The Economist*, 20. septembar <<http://www.economist.com/blogs/freeexchange/2011/09/deus-ex-machina>> 15.6.2016.
- Folbre, N. (2009). *Greed, Lust & Gender: A History of Economic Ideas*. Oxford: Oxford University Press.
- Gorton, G. (2010). *Slapped by the Invisible Hand: The Panic of 2007*. Oxford: Oxford University Press.

- Gvozden, V. & A. Lošonc (2015). Pohlepa kao apstrakcija robe. U: D. Prole & A. Lošonc (prir.), *Pohlepa*. Novi Sad: Adresa, str. 13-67.
- Hayek, F. A. (1982). *Law, Legislation and Liberty: A New Testament of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*. London: SCM Press.
- Hirschman, A. O. (1992). *Rival Views Of Market Society And Other Recent Essays*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hirschman, A. O. (1997). *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism Before Its Triumph*. New Haven: Yale University Press.
- Holmes, S. (1995). *Passions and Constraint: On the Theory of Liberal Democracy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Horkheimer, M. & T. Adorno (1997). *Dialektik der Aufklärung*. Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, tom 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hume, D. (1882). *Essays, Moral, Political, and Literary*. Oxford: Oxford University Press.
- Kay, J. (2009). The Rationale of the Market Economy: A European Perspective. *Capitalism and Society* 4 (3), članak 1: 1-10.
- Levine, D. P. (2000). The Attachment of Greed to Self-Interest. *Psychoanalytic Studies* 2 (2): 131-140.
- Magee, S. P. (2000). Bioeconomics: Lessons for Business, Nations and Life. U: D. Colander (prir.), *The Complexity Vision and the Teaching of Economics*. Cheltenham: Edward Edgar, str. 255-284.
- Maitland, I. (2002). The Human Face of Self-Interest. *Journal of Business Ethics* 38 (1-2): 3-17.
- Mandeville, B. (1924 [1723]). *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits*. F. B. Kaye (prir.). Oxford: Oxford University Press.
- Margolis, H. (1982). *Selfishness, Altruism, and Rationality: A Theory of Social Choice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marks, K. (1978). *Kapital*. Tom 1. Beograd: Prosveta.
- Miller, W. I. (1997). *The Anatomy of Disgust*. Cambridge: Harvard University Press.
- Murove, M. F. (2007). Perceptions of Greed in Western Economic and Religious Traditions: An African Communitarian Response. *Black Theology* 5 (2): 220-243.
- Nicole, P. (1675). *Essais de moral*. Paris: Guillaume Desprez <<https://archive.org/details/essaisdemorale01nicogoog>> 19.7.2016).
- Nikelly, A. (2006). The Pathogenesis of Greed: Causes and Consequences. *International Journal of Applied Psychoanalytic Studies* 3 (1): 65-78.
- Nussbaum, M. C. (2004). *Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law*. Princeton: Princeton University Press.
- Ogilvy, J. (1999). Greed. U: R. C. Solomon (prir.), *Wicked Pleasures: Meditations on the Seven 'Deadly' Sins*. Lanham: Rowman & Littlefield, str. 87-116.
- Partnoy, F. (2003). *Infectious Greed: How Deceit and Risk Corrupted the Financial Markets*. New York: Times Books.
- Perrotta, C. (2011). Aristotle and the Modern Economy. *The Journal of Economic Asymmetries* 8 (1): 115-129.

- Poovey, M. (1995). *Making a Social Body: British Cultural Formation, 1830–1864*. Chicago: Chicago University Press.
- Posner, E. A. (2003). The Jurisprudence of Greed. *University of Pennsylvania Law Review* 151 (3): 1097-1133.
- Posner, R. (2009). *Law and Literature*. Cambridge: Harvard University Press.
- Prole, D. (2015). Institucionalizovana pohlepa. Moć grupe i nemoć zajednice. U: D. Prole & A. Lošonc (prir.), *Pohlepa*. Novi Sad: Adresa, str. 69-117.
- Reich, R. t. B. (2008). *Supercapitalism: The Transformation of Business, Democracy, and Everyday Life*. New York: Random House.
- Robertson, A. F. (2001). *Greed: Gut Feelings, Growth, and History*. Cambridge: Polity Press.
- Roemer, J. E. (2009). Changing Social Ethos is the Key. *Economists' Voice* 6 (7), članak 4: 1-4.
- Samuels, W. J. & S. G. Medema (2005). Freeing Smith from the 'Free Market': On the Misperception of Adam Smith on the Economic Role of Government. *History of Political Economy* 37 (2): 219–226.
- Shand, A. H. (1990). *Free Market Morality: The Political Economy of the Austrian School*. London: Routledge.
- Shatzmiller, J. (1990). *Shylock Reconsidered: Jews, Moneylending, and Medieval Society*. Berkeley: University of California Press.
- Skeggs, B. (2014). Values Beyond Value? Is Anything Beyond the Logic of Capital?. *The British Journal of Sociology* 65 (1): 1-20.
- Skidelsky, E. (2011). The Emancipation of Avarice. *First Things* 213 (5): 33-39.
- Sklar, H. (1995). *Chaos or Community?: Seeking Solutions, not Scapegoats for Bad Economics*. Boston: South End Press.
- Slater, D. & Tonkiss, F. (2001). *Market Society: Markets and Modern Social Theory*. Cambridge: Polity Press.
- Smith, A. (2005 [1759]). *The Theory of Moral Sentiments*. São Paulo: MetáLibri.
- Smith, A. (2007 [1776]). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Amsterdam: MetáLibri.
- Spencer, H. (1907). *The Data of Ethics*. London: William Norgate.
- Tawney, R. H. (1926). *Religion and the Rise of Capitalism: A Historical Study*. New York: Harcourt, Brace and Company.
- Taylor, M. H. (2011). On Greed: Toward „Concrete and Contemporary Guidance for Christians“. *The Ecumenical Review* 63 (3): 295–305.
- Thompson, J. (1996). *Models of Value: Eighteenth Century Political Economy and the Novel*. Durham: Duke University Press.
- Tickle, P. A. (2004). *Greed: The Seven Deadly Sins*. New York: Oxford University Press.
- Verburg, R. (2015). Bernard Mandeville's Vision of the Social Utility of Pride and Greed. *European Journal of the History of Economic Thought* 22 (4): 662-691.
- Volter, F. M. A. (1990). *Filozofski rečnik*. Novi Sad: Matica Srpska.
- Walker, J. S. (1992). „Greed is good“...Or is it? Invisible Hand Ideology and Moral Reasoning in a Graduate School of Business. *Journal of Business Ethics* 11 (4): 273-283.

- Weber, M. (1992). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London: Routledge.
- Wight, J. B. (2005). Adam Smith and Greed. *Journal of Private Enterprise* 21 (1): 46–58.
- Wörsdörfer, M. (2013). Individual versus Regulatory Ethics: An Economicethical and Theoretical-Historical Analysis of Ordoliberalism. *Oeconomia – History, Methodology, Philosophy* 3 (4): 523–557.
- Wörsdörfer, M. (2015). Equator Principles: Bridging the Gap between Economics and Ethics?. *Business and Society Review* 120 (2): 205–243.

Predrag Krstić

Institute for philosophy and social theory
University of Belgrade

SELF-INTEREST AND GREED:
IS THE *HOMO ECONOMICUS* UNETHICAL?

Summary: The central question of the article is whether it is self-interest, which has become a technical term of economy, nothing but a renamed and justified quondam deadly sin of greed, or is it engender and announces a new and different understanding of man and the desirable organization of society. First part of the paper introduce the arguments that articulated the first thesis, and the second those that call it into question. Concluding part of the article points to the possibility of interpretations that adopts the criticism of self-interest as the successor of greed, but find a way to preserve its independence and operationality both within the economic theory and the suggested social practices.

Keywords: self-interest, greed, economy, the eighteenth century, the market.