

Darvinizam i identitet *homo oeconomicusa*

Perspektive ekonomskoga personalizma

ŠIMO ŠOKČEVIĆ*

UDK: 575.8:316.42
Izvorni znanstveni rad

Primljeno:
3. siječnja 2012.
Prihvaćeno:
12. ožujka 2012.

* Dr. sc. Šimo Šokčević,
Katolički bogoslovni
fakultet u Đakovu
Sveučilišta Josipa Jurja
Strossmayera u Osijeku,
P. Preradovića 17, 31400
Đakovo, Hrvatska, simo.
sokcevic@djkbf.hr

Sažetak: *Homo oeconomicus* predstavlja glavnu struju današnje ekonomije po kojoj ljudi pod svaku cijenu teže za osobnim interesima i izabiru alternative koje bi bile u stanju uvećati njihov osobni interes i to do najvišega stupnja. U ovom članku, usporedbom različitih stavova, htjeli smo istaknuti da je ta opcija usko povezana s utilitarizmom i socijalnim darvinizmom koji su neadekvatni u oplođenju s heterogenošću različitih aspekata razvoja. Rad zaključujemo s alternativnim putem, onim ekonomskoga personalizma, koji cijeloj priči daje snažnije temelje.

Cljučne riječi: *Homo oeconomicus*, socijalni darvinizam, utilitarizam, ekonomski personalizam.

Uvod

U današnje vrijeme ekonomija oblikuje koncepciju čovjeka koji isključivo traga za vlastitim interesima. Iako je to ekonomsko stajalište dominantno, pomalo je nejasno kako je ekonomija evoluirala u tom smjeru intenzivno akceptirajući ljudsku motivaciju na tako uzak način. Naime, ekonomija je u kohabitaciji s konkretnim ljudima, te je u tom smislu doista neshvatljivo kako i zašto ljudi ostaju netaknuti sokratovskim pitanjem: kako trebamo živjeti? Suvremeni čovjek današnjice sve se više ogleda u vizuri *homo oeconomicusa* koji tvrdoglavo i egoistično egzistira u zatvorenim okvirima svojega metodičkog individualizma, gdje je samoljubljem i u konačnici samo-prijevarom korumpirao vlastitu savjest. U konačnici, to je i dovelo do navodnoga jaza između etike i ekonomije koji se intenzivno počeo javljati tridesetih godina prošloga stoljeća i to prije svega utjecajem logičkoga pozitivizma u filozofiji koji se transferirao i u ekonomske sfere.

Ideju dihotomije etike i ekonomije prolongirao je britanski ekonomist Lionel Robbins.¹ Njegovi stavovi vrlo brzo su postali opće prihvatljivi u ekonomskim krugovima gdje je važnost etičkoga pristupa slabila kako je moderna ekonomija evoluirala. Slabljenje etičkih standarda dovelo je do sužavanja kapaciteta ekonomije blagostanja i njezinih mjerila socijalnog napretka. Razlog tomu djelomično treba tražiti u određenom strahu koji se javljao kod velikog broja ekonomista koji su smatrali kako unošenje samog spomena etike u ekonomiju može dovesti do percepcije ekonomije kao humanističke, a ne društvene znanosti.

Međutim, ekonomske turbulencije kapitalizma na početku trećeg milenija (koje se doduše javljaju i prije, već u vrijeme pada Berlinskog zida) jasno pokazuju kako je bezvrijednosna ekonomija u stvari nekonzistentna i fundamentalno krivo postavljena, kao i dihotomija činjenice i vrijednosti koja je trenutačno čak i filozofski nezanimljiva. U tom smislu, u ovom radu želja nam je etički promišljati o mogućoj alternativi utilitarističkoj paradigmi *homo oeconomicusa* koja očigledno potiče globalno društvo »laktašenja«. Naš primarni cilj jest traganje za adekvatnom etičko-antropološkom alternativom simbiotskom odnosu utilitarizma i moderne ekonomije, koji u određenim segmentima biva osnažen i socio-evolucionističkim idejama.

I. REDUKCIONIZAM IDENTITETA

Da postoji povezanost između etike i ekonomije, datost je preko koje se ne može prijeći u tišini. Zapravo, etički principi na kojima se zasniva *homo oeconomicus* u stvari su utilitaristički, a utilitarizam je etički pravac, tako da teza o nekakvoj dihotomiji etike i ekonomije ne stoji, jer je ekonomija u pravilu povezana s nekim oblikom etike, odnosno s filozofijom i to je tako od njezinih početaka, gdje ekonomija svoje središte pronalazi u srcu filozofije i religije već pradavnih civilizacija.² Moderna ekonomija današnjice zasniva se na ideji *homo oeconomicusa* koji je strukturiran kao nepromjenjivo biće jer jamči predvidivost ponašanja u ekonomskim odnosima te jednako tako potvrđuje određene empirijske izvode različitih ekonomskih analiza u kontekstu kojih postoji velika doza sigurnosti.

1. Bernard Mandeville i koncept *homo oeconomicusa*

Ideja *homo oeconomicusa* i nije nova, naime ona postoji od početka XVIII. stoljeća, kada je djelovao politički ekonomist i filozof Bernard Mandeville. Iako je na neki način bio u sjeni drugih, mnogo poznatijih ekonomista, treba naglasiti da je upravo on bio iznimno zainteresiran za odnos etike i ekonomije, koji je gradio na postulatu

¹ O tom aspektu detaljno raspravlja indijski ekonomist i filozof, nobelovac Amartya Sen. Usp. A. SEN, *On Ethics and Economics*, Blackwell, Oxford, 1987., str. 87.

² O tomu vrlo opširno govori češki ekonomist i filozof Tomaš Sedlaček u svojoj najnovijoj knjizi. Usp. T. SEDLAČEK, *Economics of Good and Evil. The Quest for Economic Meaning from Gilgamesh to Wall Street*, Oxford UP, 2011.

da društveno blagostanje jedino može opstati na način da se zasniva na egoizmu. On je svoje ideje iznosio na vrlo provokativan i originalan način, premda neki autori smatraju kako se neke od tih teza mogu pronaći još kod Sumerana i Židova.³

U svakom slučaju, Mandeville je svojim idejama snažno branio ljudsku poročnost i sklonost luksuzu, što su svakako obilježja današnjega *homo oeconomicusa*. U konačnici ta paradigma funkcionira na način da poročnost i sklonost luksuzu dovode do prometa robe, proizvodnje i raznih ljudskih aktivnosti. Taj pomalo predatorski, konzumeristički nagon, po Mandevilleu, a kako vidimo i po velikom djelu današnjih ekonomista, oblikuje suvremenu ekonomsku ideologiju Zapada.

Upravo se Mandeville u ovom kontekstu ističe kao glavni predstavnik te filozofije pohlepe, jer je riječ o tomu da se napredak društva jedino i samo može ostvariti pohlepom. U tom kontekstu on se očituje i kao izričit zastupnik ideje hedonističko-utilitarističkoga programa. Naime, on smatra da ako postoji diskrepancija između onoga što želimo i što posjedujemo, onda bismo trebali »povećati naša posjedovanja sve dok ne ostvarimo ono što želimo«. ⁴ U tom smislu on ide i dalje nego što bi možda unutar same etike išao neki utilitarist ili hedonist te naglašava nezaustavljivost pohlepe koja je po njemu jamstvo svakog napretka.

2. Amartya Sen i teza o »zanemarivanju identiteta«

Modernu ekonomiju, koja je očigledno usvojila te utilitarističko-hedonističke dimenzije, obilježava *homo oeconomicus* i kao takav biva jedinstven, osamljen, autonoman, usmjeren na samoga sebe, gleda kako će maksimizirati vlastitu korist i dostići *pareto optimum*. Taj pojam se intenzivno javlja u idejama moralne ekonomike, pravca unutar ekonomije koji propagira simbiotski odnos etike i ekonomije, a čiji je začetnik Karl Homann. U sklopu tog pravca nerijetko je pripisivanje pojma *homo oeconomicus* poznatom škotskom filozofu i ekonomistu Adamu Smithu (1723.-1790.). No to je čista konstrukcija koja je nastala u okvirima liberalne neoklasike i kao takva nema veze sa Smithovim učenjem.⁵

Osnovna ideja *homo oeconomicusa* temelji se na tomu da čovjek uvijek djeluje racionalno i usmjeren samo i isključivo na vlastitu korist. Taj fenomen Amartya Sen, indijski ekonomist i filozof u svom djelu *Identity and Violence: The Illusion of Destiny* promatra kao oblik redukcionizma osobnoga identiteta.⁶ Riječ je zapravo

³ Usp. isto, str. 184.

⁴ B. MANDEVILLE, *The Fable of the Bees; or, Private Vices, Public Benefits*, Clarendon Press, Oxford, 1924., str. 55. Analizu te Mandevilleove teorije donosi I. Šola u svojoj kolumni, usp. <http://www.glas-slavonije.hr/kolumnist.asp?rid=784&page=38&id=21> (pristup: 3. siječnja 2012.)

⁵ O tomu opširnije u članku Ivana Kopreka. Usp. I. KOPREK, *Gospodarska etika u suvremenom procesu globalizacije*, u: *Obnovljeni život* 59(2004.)1, str. 12.

⁶ Usp. A. K. SEN, *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*, W. W. Norton & Company Inc., New York, 2006.

o »zanemarivanju identiteta«, jer tu imamo na djelu oblik ignoriranja ili potpunoga neobaziranja na svijest o identitetu s drugima. Takva zamisao o ograničeno sebičnom pojedincima, po Senovu mišljenju, suvremenim ekonomistima čini se normalnom stvarnošću, čak se to u okvirima neke vrlo upitne racionalnosti i zahtijeva, te poprima oblik pitanja: »Ako nije u tvom interesu, zašto si odlučio učiniti ono što si učinio?«⁷

Dakle »ekonomski čovjek« biva upravo ovo samoljubljivo, jednostrano biće koje samo gleda svoj vlastiti interes. On se definira i kao »racionalni posrednik«, pametnjaković pred kojim osobe poput Mohandasa Ghandija, Martina Luthera Kinga, Majke Tereze, Nelsona Mandele, ispadaju obične budale. No, po Senovu mišljenju, »racionalni posrednici«, koji djeluju besprijekorno dosljedno i predvidljivo, ali ne mogu dati drukčije odgovore na pitanja poput: »što ću učiniti?«; »što najbolje služi mom interesu?«; »što bih trebao racionalno izabrati?« – mogu se smatrati »racionalnim budalama«. ⁸ Tu Senovu tezu potvrđuju i brojna bihevioralna i eksperimentalna istraživanja unutar i izvan ekonomskih znanosti.⁹

Ljudi načelno moraju biti svjesni da posjeduju mnogo različitih odnosa i da mogu djelovati na mnogo različitih načina. Oni imaju mogućnost odabrati svoje prioritete. Konceptija *homo oeconomicusa* to ne podupire. Ona ne podržava razlike i prioritete, a time ni skup sposobnosti, odnosno sloboda koje su po Senovoj teoriji društvenoga izbora preduvjeti za kvalitetan gospodarski razvoj.¹⁰ Time se, kao što smo već istaknuli, zanemaruje identitet pojedinca kojega sačinjavaju upravo te različitosti, slobode koje on s razlogom ima i cijeni. Posljedica stanja u kojemu se osobi oduzima sloboda jest ta da je se lišava odgovornosti te ona uslijed toga postaje izravan plijen svoje neodgovornosti, ali u takvom sustavu i drugi pojedinci postaju neodgovorni jedni prema drugima i to onda rađa diskriminacijom, neredima i nasiljem.

II. SOCIJALNI DARVINIZAM I UTILITARIZAM

Ideja da je moguće graditi društvo na sebičnosti javlja se kod nekolicine autora. Osim Mandevillea, tu je osobito značajna Ayn Rand, koja brani ideju redukcionizma i radikalnoga egoizma, te Herbert Spencer, koji je po Sedlačeku začetnik ideje tzv. »tržišnoga darvinizma«. ¹¹ Upravo se Spencer često u literaturi navodi i kao

⁷ Isto, str. 21.

⁸ Usp. isto.

⁹ U prilog tomu može poslužiti i vrlo zanimljiva studija objavljena u knjizi *Evolucija društvenosti*. Usp. J. HENRICH, R. BOYD, S. BOWLES, C. CAMERER, E. FEHR, H. GINTIS i R. MCELREATH, U potrazi za homo economicusom: bihevioralni eksperimenti u 15 malih društava, u: J. HRGOVIĆ, D. POLŠEK (prir.), *Evolucija društvenosti*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2004., str. 407.-416.

¹⁰ Usp. A. K. SEN, *Inequality Reexamined*, Harvard University Press, Cambridge (USA), 1992., str. 115.-116.

¹¹ T. SEDLAČEK, *Economics of Good and Evil*, str. 199.

začetnik ideje socijalnoga darvinizma. Znači li to da, ako modernu ekonomiju možemo povezati s utilitarizmom, da je onda uistinu moguća i poveznica s ideološkim pristupom socijalnoga darvinizma? Da bismo dali odgovor na to pitanje, morali bismo vidjeti u kakvom su odnosu (socijalni) darvinizam i utilitarizam. Neki autori, poput Huxleya, pomalo radikalno govore o tomu kako su svi sociodarvinisti zapravo utilitaristi¹², dok ima i onih koji blažim tonom, poput Bradleya, govore o tomu kako je utilitarizam kompatibilan s darvinizmom.¹³

1. Spencerov društveni evolucionizam

Jedan od onih koji je eksplicitno povezivao darvinističke, evolucionističke ideje i utilitarizam, a time (ne)izravno utjecao na kreiranje moderne ekonomske politike, bio je i prethodno spomenuti Spencer. Brojne su kategorizacije obilježile rad toga britanskog filozofa, no svakako je najznačajnija ona gdje ga se svrstava uz bok socijalnim darvinistima.¹⁴ Koja je važnost i utjecaj socijalnoga darvinizma? Načelno, socijalni darvinizam ima svoj utjecaj u društvenim znanostima, političkoj filozofiji i etici. Ako promatramo političku filozofiju, onda ćemo vidjeti kako socijalni darvinizam bitno utječe na vojni imperijalizam, pacifizam, kao i na kapitalizam, totalitarizme, eugeniku te podupire razvoj biopolitike.¹⁵ U ekonomiji on podupire *laissez faire* politiku, kao i centralizirane bankarske sustave.¹⁶ U konačnici, ono što je za nas najvažnije, socijalni darvinizam usmjerava se prema evolucionističkoj etici.¹⁷ Općenito gledajući, glavne su teze socijalnoga darvinizma: stupnjevito pojavljivanje novih formi kroz varijaciju, borba za opstanak i eliminacija onih formi koje su najslabije te preživljavanje onih formi koje su snažnije.¹⁸

Spencer naglašava kako je napredak nužnost u oba organizma, kako unutar same naravi tako i unutar ljudskoga društva.¹⁹ Mnogi autori smatraju kako su upravo ta

¹² Usp. T. H. HUXLEY, *Evolution and Ethics*, Princeton University Press, Princeton, 1989., str. 56.-66.

¹³ Usp. F. H. BRADLEY, Some Remarks on Punishment, u: *International Journal of Ethics* 4(1894.)3, str. 269.-284.

¹⁴ Usp. R. HOFSTADTER, *Social Darwinism in American Thought*, Beacon Press, Boston, 1992. (1944.)

¹⁵ Usp. A. SOMIT, Biopolitics, u: *British Journal of Political Science* 2(1972.)2, str. 209.-238.; G. JONES, *Social Darwinism and English Thought*, Harvester and Humanities Press, Brighton, 1980.; M. HAWKIN, *Social Darwinism in European and American Thought, 1860-1945*, Cambridge University Press, 1997.

¹⁶ Usp. T. PARSONS, Economics and Sociology: Marshall in Relation to the Thought of his Time, u: *Quarterly Journal of Economics* 46(1932.)2, str. 316.-347.; G. M. HODGSON, *Evolution and Institutions*, Edward Elgar, Cheltenham, 1999.

¹⁷ Usp. M. RUSE, Evolutionary Ethics: What Can We Learn from the Past?, u: *Zygon* 34(1999.)3, str. 435.-451.; A. O'HEAR, *Beyond Evolution: Human Nature and the Limits of Evolutionary Explanation*, Clarendon Press, Oxford, 1997.

¹⁸ Usp. D. C. WELLS, Social Darwinism, u: *The American Journal of Sociology* 12(1907.)5, str. 695.-716.

¹⁹ Usp. H. SPENCER, Progress: Its Law and Cause, u: *Westminster Review* 67(1857.)2, str. 445.-485.

teza te ideja »survival of the fittest« njegove ključne teze koje ga dovode u izravnu vezu sa socijalnim darvinizmom. Međutim, još veći broj autora se zapravo ne slaže s etiketiranjem da je Spencer sociodarvinist.²⁰ Konačna je istina, kao i obično, negdje između i u tom smislu smatramo da ju s aspekta odnosa etike i ekonomije treba tražiti u Spencerovim utilitarističkim idejama i njegovu shvaćanju društva.

Spencer ističe da evolucija nije rezultat zakona ili ideja, već ona čini bit čitave prirode. Ona, poput neke prasile, sve izvodi iz sebe, bilo to anorganskog, organskog ili duhovno-moralnog sadržaja. Društveni organizam, po njegovu mišljenju, možemo protumačiti u analogiji s pravim organizmom. Zato i u društvu postoje rast, nasljeđivanje, prilagođavanje i sl. Upravo ti društveni principi na neki način izronili su u današnjim koncepcijama neoliberalne ekonomije gdje ideje, o kojima govori Spencer, gotovo su identične s onima nesputanoga tržišta koje donosi Hayek.²¹

Prema tomu možemo primijetiti kako postoji svojevrsni povijesni kontinuitet između Spencerovih evolucionističkih ideja i esencijalitičkih ideala meritokracije, sebičnosti te tržišnoga natjecanja koje su eksplicirane u modernoj ekonomiji danas. Naime Spencer prihvaća etiku utilitarizma. Osim toga, on je bio strastveni zagovaratelj individualne slobode i brani *laissez faire* doktrinu. U političkoj ekonomiji on bitno reducira ulogu države na minimalnu ulogu zaštite i niječe, primjerice, obveze države koje se tiču obrazovanja i blagostanja, te iščekuje vrijeme kada će država biti suvišna u tom cjelokupnom procesu. U skladu s razumijevanjem evolucionističkih procesa, Spencer se protivio programima od strane države koji su pokušavali poticati razvoj društva i gospodarstva, ne samo u pogledu individualne slobode, već u tom smislu što je on smatrao da takve stvari sprječavaju zakon prirodne selekcije i zato što čine nužnim oporezivanje, čime se onda pojedince lišava sredstava kojima bi eventualno mogli uzeti udio u proizvodnoj djelatnosti. Međutim, ne može se reći da je njegov ekonomski individualizam do kraja bešćutan, on izražava aspekt simpatije i u razvoju svoje argumentacije posebno naglašava kako bi pomoć vlade siromašnima uzurpirala ulogu naravne simpatije i osobnoga milosrđa.

2. Kritika »racionalnog utilitarizma«

Spencer prihvaća utilitarističku etiku u smislu naglašavanja kako sreća predstavlja konačni cilj ljudskoga života i mjeri ispravnost i pogrješnost radnji u kontekstu relacije s konačnim ciljem. Po njegovu mišljenju uzdizanje utilitarističke etike (što primjećujemo i danas) nešto je što predstavlja nužnost.²² U tom smislu on smatra da je oduvijek taj početni utilitarizam naglašavao kako su neke radnje dobre, a

²⁰ Usp. R. HOFSTADTER, *Social Darwinism in American Thought*, str. 53.

²¹ Usp. S. KRESG, L. WENAR, *Hayek on Hayek: An Autobiographical Dialogue*, University of Chicago Press, Chicago, 1994., str. 90.

²² Usp. H. SPENCER, *The Data of Ethics*, The Appleton & Co., New York, 1883., str. V.

druge pogubne za čovjeka i društvo. No u prošlim društvima etički kodovi bili su povezani s autoritetom određenoga tipa ili s božanskim autoritetom te sankcijama koje su proizlazile iz toga autoriteta, sve dok etika nije postala neovisna o ne-etičkim uvjerenjima i dok se nije stvorio moralni vidik koji se zasniva jednostavno na »utvrdivim naravnim posljedicama djelovanja«. ²³

Drugim riječima, taj trend evolucije u moralnoj sferi išao je u smjeru razvoja utilitarizma. No moramo tomu dodati da utilitarizam ostavlja prostor za razlikovanje apsolutne i relativne etike. Spencer naglašava kako apsolutna etika predstavlja idealan kodeks ponašanja za potpuno prilagođenoga čovjeka u potpuno razvijenom društvu, kakvoga još zapravo nema. S druge strane relativna etika stvarno je sadašnje stanje koje je u evolucionističkom razvoju prema tom idealnom stanju. Dakle, etika se razvija po zakonima evolucije. Moramo ići za tim da ispunimo uvjete za postizavanje najvišega oblika života prema kojemu teži proces evolucije. »Kad budemo postigli taj cilj, onda će sreća biti naravni rezultat«, reći će Spencer. ²⁴

U principu, ideja evolucije predlaže napredak do neke idealne granice. I u tom smislu Spencer smatra da se napredak u krjeposti ne može odvojiti od društvenoga napretka. Drugim riječima, koegzistencija između savršenoga čovjeka i nesavršenoga društva jest nešto što je nemoguće. Osim toga, Spencer ne smatra da je utilitarizam samo jedan od mnogih sustava koji se međusobno isključuju, već da on može ostaviti prostor za istine koje su sadržane i u drugim sustavima. Stoga on smatra da utilitarizam, kada se ispravno razumijeva, definitivno ostavlja prostor za mišljenje koje inzistira na pojmu ispravnoga, pogrješnoga i obveze radije nego na dostizanju sreće.

Spencer dakle zastupa tzv. »racionalni utilitarizam« koji za svoj neposredan objekt traganja uzima usklađenost određenih principa koji u naravi stvari uzročno određuju blagostanje. To je konačan cilj ljudskoga života. On stoga smatra kako se moralna pravila mogu otkriti promatrajući posljedice djelovanja, čime se prikuplja određeno iskustvo i na taj način stvaraju se temelji moralne intuicije. ²⁵ Prema tomu, vidljivo je da Spencer biva privržen empirističkoj tradiciji. Naime on tvrdi da mogu postojati moralne intuicije u smislu rezultata akumuliranih iskustava koji se odnose na korist, stupnjevito organiziranih i inherentnih. Tu je potpuno jasno da je Spencerov način, kojim on pokazuje da postoji istina u moralnom intuicionizmu, zapravo empirijsko objašnjenje empirijskih podataka na koje se ta teorija odnosi.

Međutim vidljivo je kako u svoju teoriju Spencer unosi i određene Kantove apriorne elemente jer tvrdi da je ta njegova teorija zasnovana na stvarnim činjenicama i

²³ *Isto*, str. 238.

²⁴ H. SPENCER, *The Principles of Ethics*, Indianapolis, sv. I, 1978. (1897.), str. 287.

²⁵ *Usp. isto*, str. 200.-234.

da te činjenice mogu biti objašnjene u terminima »organiziranih i konsolidiranih iskustava svih prethodnih pojedinaca«²⁶, čime on ponovno podržava empirizam. Ipak, on je različit od ostalih empirista u tom smislu da ne promatra pojedinačne probleme odvojeno, kao što to mnogi empiristi čine. On zapravo želi stvoriti sustav koji će se zasnivati na evolucijskim zakonima. Ipak, teško se može tvrditi da je njegova sposobnost sintetiziranja u skladu s pozornim analizama i jasnim izričajima njegovih stajališta, no i zdravstveni problemi i prepreke na koje je nailazio u životu i nisu mu baš ostavljali puno prostora za više od onoga što je učinio.

U svakom slučaju njegova težnja da ujedini naše znanje, moralnu svijest i društveni život zaslužuju priznanje. No njegov sustav »racionalnoga utilitarizma«, kao uostalom i onaj empirijskoga utilitarizma drugih autora ima taj problem što pravednost temelji na krivim postavkama koristoljublja. U svojoj općoj formulaciji utilitarizam, bez obzira bio on racionalni ili empirijski, naglašava važnost načela korisnosti (*principium utilitatis*). U kontekstu toga vidljivo je zanemareno pitanje odnosa dobrih i zlih čina u duhu deontološke tradicije. Naime, utilitarizam ne poznaje u sebi dopuštene ili nedopuštene, odnosno unutarne dobre ili zle čine. U tom smislu dobro je ono što je čovjeku doista korisno i sve ovisi o konzekvencijama koje treba kalkulirati u smislu da budu korisne za ostvarenje dobra, te se tu pogrješno i ispravno prosuđuje na temelju koristi.

Na prvi se pogled to načelo može učiniti ispravnim i privlačnim, međutim bitna pogrješka počiva u priznavanju koristi kao jedinoga ili najvećega dobra kojemu sve ostalo u djelovanju čovjeka i ljudskoga društva treba biti podređeno. Osobna korist pojedinca nije jedino dobro, nije vlastita svrha čovjekova djelovanja. Po naravi stvari organiziranje djelovanja pod vidikom koristi (bilo osobne, bilo najvećega broja ljudi) kao isključive ili najveće svrhe, u sukobu je sa strukturom koja je vlastita ljudskim činima. Osim toga, ako tražimo korist za najveći mogući broj ljudi, događa se to da bivamo nepravedni jer se u tim kalkulacijama ne uzima u obzir distributivna pravednost. U tom smislu utilitarizam se u pravilu svodi na etiku maloga broja ljudi koja se ne dostoji svrgnuti svoj pogled na one koji su marginalizirani takvom etikom.

Osim toga, i u osobnom smislu ja mogu htjeti ili činiti nešto s čim se veže moja osobna korist, mogu također ne htjeti ili ne činiti nešto s čim je povezana moja osobna korist. Sve je to istina. No, nije mi dopušteno držati svoju osobnu korist kao jedinu normu djelovanja, još više ne smijem je držati za načelo na osnovu kojega odlučujem i presuđujem što je u mojim činima ili činima neke druge osobe moralno dobro, a što zlo.²⁷

²⁶ H. SPENCER, *The Data of Ethics*, str. 202.

²⁷ Usp. K. WOJTYLA, *Ljubav i odgovornost*, Verbum, 2009., str. 39.

Korist ili uгода o kojoj raspravljaju utilitaristi empiristi ili racionalisti u svakom je slučaju nešto u konačnici neuhvatljivo, baš kao što se doima i Spencerov nauk u cjelini pa prema tomu ostavlja prostor za brojne interpretacije, kategorizacije, kritike, poput ove naše. Ono što je sasvim sigurno jest to da Spencer vrlo jasno ukazuje na to da utilitarizam i evolucionistička teorija idu zajedno. Sukladno tomu, ne ulazeći u to kakve su njegove intencije bile, poprilično je jasno zašto današnju modernu ekonomiju povezujemo sa (socijalnim) darvinizmom. Dakle u samoj strukturi moderne ekonomije leži utilitarizam, a s druge strane utilitarizam je etička teorija koja je po Spenceru i drugim navedenim teoretičarima usko povezana s darvinizmom.

Ako je to uistinu tako (a čini se da jest) te ako nam je poznat stoljetni utjecaj darvinističkih teorija i utilitarizma, onda nas ne treba čuditi tako često povezivanje moderne ekonomije, utilitarizma i socijalnoga (u ovom slučaju »tržišnoga«) darvinizma. Ipak smatramo da je tu na djelu evidentna zlouporaba darvinističke nauke u svrhu bogaćenja najsnažnijih, najbogatijih, najboljih, u smislu povećanja njihove ugone i koristi, koja ponekad ide do morbidnih granica.²⁸ Stoga se pitamo: može li se tomu stati na kraj? Kako da u društvu i ekonomiji zadržimo sve ono pozitivno, što nam donose evolucionističke teorije, i ujedno da vodimo računa o životu koji ljudi žive te radimo na izgradnji njihovih sposobnosti? Smatramo da je to moguće ostvariti samo na zdravim etičko-antropološkim temeljima.

III. PERSONALIZAM U EKONOMIJI

Reflektirajući nad modernim ekonomskim idejama u liberalnim krugovima javljaju se različiti etički pravci koji po našem sudu nastoje povratiti u ekonomiju zdrave temelje i definitivno se odmiču od ekonomskoga *mainstreama*. Jedan od takvih pristupa nazvali bismo etika sposobnosti, koja se zasniva na idejama Amartye Sena i Marthe Nussbaum koji udruženi u *Human Development and Capability Association* interdisciplinarno uključuju brojne stručnjake s različitih područja ljudskoga života u cilju adekvatne primjene i implementacije sposobnosti u društvu, ali i borbe protiv oblika nejednakosti, koji te procese mogu bitno usporiti ili čak zaustaviti.

1. Etika sposobnosti

Korijeni nejednakosti duboko su antropološki, no njihovo istraživanje upravo je ključno za ostvarivanje perspektive u odnosu etike i ekonomije. Etika sposobnosti, iako ne eksplicitno, ipak implicitno koafirmira određene metafizičko-antropološke temelje što se osobito vidi u personalističkim postavkama A. Sena, koje ga čine,

²⁸ S mnogim interpretacijama, točnije zlouporabama njihovih ideja, ne bi se sasvim sigurno složili ni Spencer, a ni Darwin.

kako ističe Bouckaret, jednim od najznačajnijih predstavnika ekonomskoga personalizma.²⁹ Etika sposobnosti razvija se na temeljima koji isključuju bilo kakav oblik egocentrizma, afirmirajući da se u rasponu koji postoji između čovjekove stalne otvorenosti i njegove samousredotočenosti događa cjelokupni ljudski život.

Naime, da bi se razumjelo tu ljudsku situaciju, treba je gledati u kontekstu ostalih živih bića koja, budući da su organska, pomalo dijele istu sudbinu. Svaki je organizam po sebi tijelo i kao takav, s jedne strane, ograđen od ostatka svijeta, ali s druge strane i upućen na nj. On pretpostavlja okolinu na koju je životno usmjeren ako želi očuvati funkcioniranje vlastitoga postojanja. Tako svako organsko tijelo, radi li se o životinji ili biljci, istovremeno postoji u sebi i izvan sebe. To je svojevrsni apsurd, naime, istovremeno biti u sebi i izvan sebe. Zapravo je riječ o egzistencijalnom apsurdu, odnosno napetosti unutar koje se događa svaki pa i ljudski život tako da je on moguć samo gdje postoji suživot bivanja u sebi i otvorenosti prema vanjskom. To sve na okupu drži neponovljivo jedinstvo. Ako bi ono uzmanjkalo, došlo bi do rasula života. Osim toga uvijek je važno da razmišljamo o sebi kao o bićima koja žele živjeti s drugima. Središnji dio našega dobra jest da stvaramo i živimo u svijetu koji je moralno oblikovan, u svijetu u kojemu sva živa bića imaju ono što trebaju da bi živjeli život pun ljudskoga dostojanstva.

»Pristup sposobnostima« (»Capability Approach«) A. Sena i M. Nussbaum zbog toga je osobito značajan jer je orijentiran na preduvjete i ishode takva suživota. Naime, on se temelji na vrijednostima (sažetima u »listi sposobnosti« M. Nussbaum³⁰) koje su potrebne za minimalno pravedan i pristojan svijet. Taj pristup interpretira svrhu društvene kooperacije i etabliranje principa koji jamče da će se ljudima omogućiti određene sposobnosti. Na taj se način razvija i bliska veza institucionalnih i konstitucionalnih oblika unutar društva jer sposobnosti predstavljaju oblik neformalne preporuke nacijama koje stvaraju svoje konstitucije. Tu naravno uvijek na prvom mjestu mora biti ljudsko dostojanstvo i ono je u okvirima etike sposobnosti utemeljeno na aristotelovsko-marksističkim terminima koji raspravljaju o preduvjetima življenja života, koji je u pravom smislu te riječi ljudski život. Ljudsko biće u toj je koncepciji biće s kojim mi jesmo i koje kooperativno živi s drugim ljudima.³¹

Sen i Nussbaum u svom pristupu tretiraju ljude pojedinačno, kao racionalne i slobodne djelatnike koji mogu birati svoje životne ciljeve i težnje na temelju svojih

²⁹ Usp. L. BOUCKAERT, *The Project of a Personalistic Economics*, u: *Ethical Perspectives* 6(1999.)1, str. 20.

³⁰ Više o listi sposobnosti na kojoj se inzistira: Usp. M. C. NUSSBAUM, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species membership*, The Belknap Press, Cambridge, 2007., str. 155.-216.

³¹ Možda najjasniji prikaz što zapravo jest »pristup sposobnosti« donosi sam A. Sen u svom posljednjem djelu *The Idea of Justice*. Usp. A. K. SEN, *The Idea of Justice*, Penguin Books, London, 2009., str. 188.-190.

sposobnosti, a ne samo unutar položaja na kojemu se nalaze, bilo unutar obitelji ili društva, na temelju nejednake distribucije moći. Tako je lista sposobnosti, koju predlaže Nussbaum, izvedena uvažavanjem aristotelovskoga pitanja o aktivnostima koje su karakteristične za čovjeka i temeljne da bi se omogućio istinski ljudski život i njegovo funkcioniranje. Navodeći deset temeljnih ljudskih sposobnosti³² ona ih stavlja u kontekst političkoga liberalizma koji ih čini posebnim političkim ciljevima.³³ Navedene sposobnosti vrijede za svaku i za sve osobe, tretirajući svakoga kao cilj, a ne nikako kao sredstvo za ciljeve drugih, tj. princip koji uvažava sposobnosti svake osobe temelji se na principu osobe kao cilja, svrhe po sebi u kantovskom smislu.

Njezin pristup koristi ideju praga razine svake sposobnosti ispod koje, smatra se, ni jedno pravo ljudsko funkcioniranje ne bi trebalo biti, a društveni cilj, kao i cilj obrazovanja treba razumjeti u smislu omogućavanja što boljeg funkcioniranja tih sposobnosti.³⁴ To je zaista otvoren i zahtjevan zadatak koji obvezuje sve. Nussbaum zagovara i promovira pravednu distribuciju kvalitativno različitog niza sposobnosti, u smislu omogućavanja njihova funkcioniranja među svim građanima bilo kojega društva. Posebno zagovara važnost razvijanja sposobnosti praktičnoga razuma i kritičke refleksije, nužnih za odgovorno planiranje vlastitoga života, a to znači prihvaćanje i vrjednovanje različitih načina na koje se uči i sudjeluje u stvaranju i dolaženju do vlastitih pojmova dobra, više fleksibilnosti, slobode izbora, ali i odgovornosti za ostvarenje sebe i drugih na temelju principa tretiranja svakog pojedinca kao cilja, doprinoseći time društvenoj pravdi i skladnijem ljudskom razvoju. Sen i Nussbaum obraćaju se vladama i savjesti čovječanstva, a to je ujedno i poziv da se ono što se nalazi u međunarodnim i domaćim dokumentima o ljudskim pravima, u životu odgovorno primjenjuje.³⁵ Osim toga na temelju brojnih povijesnih izvora Sen dolazi do zaključka da poštivanje ljudskih sloboda (shvaćenih kao sposobnosti) nije obilježje samo Zapada (kako se to često misli), već da je

³² 1. život; 2. tjelesno zdravlje i integritet; 3. zaštita tjelesnoga integriteta i mogućnost slobodnoga kretanja; 4. osjeti, mašta, mišljenje; 5. emocije; 6. praktični razum; 7. veze odanosti i odnosa prema drugima, moći biti tretiran kao dostojanstveno biće čija je vrijednost jednaka onoj drugih ljudi, a tako tretirati i druge; 8. druge vrste – moći živjeti brinući se za druge vrste i svijet prirode; 9. igra – moći se smijati, igrati, uživati; 10. kontrola nad okolišem kao: a. politička: imati pravo političke participacije, slobodu govora i udruživanja; b. materijalna: pravo na vlasništvo te pravo na rad pod jednakim uvjetima. Usp. M. C. NUSSBAUM, *Capabilities as Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice*, u: B. AGARWAL, J. HUMPHRIES, I. ROBEYNS (ur.), *Amartya Sen's Work and Ideas. A Gender Perspective*, Routledge, New York- London, 2005., str. 43.-44.

³³ Usp. M. C. NUSSBAUM, *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge, 2000., str. 5.

³⁴ Usp. M. C. NUSSBAUM, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, str. 133.-135.

³⁵ Usp. M. C. NUSSBAUM, *Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism*, u: *Political Theory* 20(1992)2, str. 202.-246.

tu uistinu riječ o pristupu univerzalnoga predznaka koji uključuje i brojne istočne tradicije.³⁶

2. Konvergencija ideja etike sposobnosti i kršćanske socijalne etike

Etika sposobnosti, ali i kršćanska socijalna etika, inzistiraju na tomu da se temeljni dio dobra svake pojedinačne osobe sastoji u zajedničkom djelovanju za ispunjenje ljudskih potreba i realizacije ljudskih života u potpunosti. Taj život u punom smislu riječi odnosi se na adekvatnu prehranu, obrazovanje, zaštitu tjelesnoga integriteta, slobodu govora i religijskoga izražavanja. Ideja, što je to što ljudi trebaju za život, u potpunosti je zapravo intuitivna ideja, koja je realizirana u mnogim dokumentima o ljudskim pravima. Na svima nama je kolektivna obveza da osiguramo svim ljudima svijet kakav trebaju i zaslužuju. No pravo je pitanje tko smo to »mi« u tom slučaju? Tko ima tu zahtjevnu dužnost? Čovječanstvo ima kolektivnu obvezu da pronađe načine života i zajedničke suradnje tako da svi ljudi mogu imati život dostojan čovjeka. No, u onom trenutku kad nam to postane jasno, nameće se drugo pitanje: kako ćemo to učiniti?

Kršćanska socijalna etika i etika sposobnosti tu se bitno preklapaju jer i jedna i druga naglašavaju kako treba poći prvotno od nas samih pa do onih marginaliziranih, koji su doživjeli nekakvu društvenu nepravdu. Osim toga, oba ta pristupa podudaraju se u smislu da donose važno razjašnjenje samoj ideji ljudskih prava i informiraju nas da naš cilj nije puka »negativna sloboda« ili odsutnost upliva države, kao što Spencer predlaže, nego umjesto toga potpuna mogućnost da ljudi budu i da izaberu te vrlo važne stvari. Stoga baš sve sposobnosti imaju naglašen ekonomski aspekt jer i sloboda govora zahtijeva obrazovanje, adekvatnu prehranu itd. Osim što se oba pristupa fokusiraju na osobu kao glavni cilj i usredotočuju se na osiguravanje osnovnih dobara za život svakog pojedinca, i kršćanska socijalna etika i etika sposobnosti slažu se u smislu respekta prema kulturalnim razlikama, osiguranju slobode govora i u ideji da sposobnost, ne isključivo funkcioniranje,

³⁶ U tom kontekstu on spominje indijskoga cara Ashoku koji je još u III. stoljeću u velikoj mjeri usmjeravao svoju pozornost na javni moral i prosvjećenost politike s obzirom da je bio šokiran masakrom koji je vidio u pobjedničkoj bitki svoje vojske protiv kraljevstva Kaling. Tada je napisao i brojne edikte u kojima iznosi potrebu tolerancije i to na univerzalnoj razini. U prvom su planu bili poštivanje nepovrjedivosti života i ravnomjerno podupiranje svih oblika vjere. Uz to, on uvodi i socijalnu skrb za sve ljude. Osim njega, u IV. stoljeću živio je Kautilya koji se u svojim spisima oslanja na slobodu i razmišlja slično kao njegov zapadni suvremenik Aristotel. Kasnije, u srednjem vijeku, dok se na Zapadu razbuktava inkvizicija, na Istoku se poziva na vjersku toleranciju u čemu se posebno istaknuo veliki mogul imperator Akbar koji je vladao od 1556. do 1605. godine. Nije riječ o demokraciji, ali je riječ o moćnom vladaru koji je već onda naglašavao prihvatljivost različitih oblika socijalnoga i religioznoga ponašanja. Usp. A. K. SEN, *Development as Freedom*, Oxford University Press, 2001. (1998.1), str. 236.-237.; R. P. KANGLE, *The Kautilya Arthashastra*, University of Bombay, Bombay, 1972., str. 235.-239.; V. A. SMITH, *Akbar: The Great Mogul*, Clarendon Press, Oxford, str. 257.

predstavlja odgovarajući cilj, mogućnost koja je dana ljudima i na njima je da odluče što s njom dalje.

Oba ova pristupa vrlo jasno pokazuju kako je naglašeni individualizam problematičan, tako da nas ne treba čuditi što se u liberalnim pristupima, poput »pristupa sposobnostima« na drugi način nastoji uskladiti odnos pojedinca i društva. Naravno, s druge strane i programatski strukturirana društvena uređenja, koja se postavljaju iznad pojedinca, bivaju razotkrivena kao ideološka kamuflaža u smislu dominacije nad onim pojedincima koji tvrde da rade u ime društva i koji ne dopuštaju individualnu slobodu, već naprotiv svaku opoziciju tumače kao zločin protiv društva.

U tom kontekstu kršćanski orijentirana struja uviđa da se razumijevanje društvene konstitucije pojedinca događa tek na način da ih odmah ne stavljamo u odnos prema društvu kao cjelini, već ih treba usmjeravati prema drugom pojedincu ili osobi.³⁷ To je u biti glavna ideja personalizma, pravca u filozofiji koji se javlja u XX. stoljeću. Naime, personalizam je značajan osobito stoga što naglašava ovisnost ega, prethodno shvaćenog kao suvereni subjekt, o susretu sa Ti. Pannenberg ističe da sam »ja« prvotno onaj koji govori u nekom trenutku i onaj koji u nekom trenutku ima neko iskustvo i koji u tom nekom trenutku djeluje. Samo neizravno, ukoliko kao »ja« nekog izoliranog trenutka jest znan kao identičan sa mnom i cjelinom stavova, kvaliteta i djelovanja, samo u tom slučaju »ja« ima kontinuitet koji traje poslije izoliranoga momenta. On može sebe distancirati od tjelesnoga, društvenoga, pa i duhovnoga aspekta i u smjeru formiranja identiteta stvoriti nove forme osobnosti. No, jednako tako može za svoje dobro (posebno u korist svojega društvenog i duhovnog aspekta) distancirati se od vlastitoga ega, kao i od nagona u psihološkom smislu.³⁸

To je ono što čini bit njegovu identiteta. U konačnici to je ono što čini osnovu i same etike sposobnosti, a to je da čovjek kontinuirano treba biti u stanju da u svojoj slobodi donosi racionalne odluke na svoju dobrobit i dobrobit društva. To je stabilnost koja čini čovjekov identitet i ona je zapravo polazište formiranja identiteta pojedinca. Samo takav identitet omogućuje oblikovanje stabilnoga ega koji može biti subjekt na kojega se uvijek može računati i na kojega se drugi može osloniti. Ego ljudske osobe sam po sebi ima urezane konture društvenih relacija. Identitet ne leži u samodostatnom egu nego u čovjekovoj osobnosti u toj zatvorenosti, koja je ujedno i otvorenost prema svijetu. Identitet objektivno ne može egzistirati na samodostatnom egu bez društvene dimenzije zato što je egocentrizam neodrživ i

³⁷ Usp. W. PANNENBERG, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1983., str. 174.-180.

³⁸ Usp. *isto*, str. 222.

uvelike podsjeća na današnji postmoderni individualizam koji nužno stvara krizu identiteta i potrebu za zajedništvom, ljudskom toplinom i ljubavlju.³⁹

Egocentričnost, koja je uzdignuta na egolatriju i egocentizam, svojevrsna je isključivost, sebičnost, ksenofobija i uskost bitka, a alotropija sugerira jednu širinu, uključivost i otvorenost prema subitku. Zatvoreni ego tiranin je i egoman, a otvoreni je alotropan i altruist. Prema tomu, čovjek treba reflektirati nad sobom i tako upoznavati, putem samosvijesti, svoju osobnost što je izuzetno važno jer bez toga ne bismo uopće mogli govoriti o identitetu. U konačnici i u skladu odnosa ja-ti-mi utemeljuje se i sklad cijeloga društva. Stoga je vrlo važno hoćemo li prihvatiti ili odbaciti te svoje relacije. Ako naiđemo na prihvaćanje, onda je važno uočiti da na taj način nastaje simpatija i suradnja. U protivnom nastaje odbojnost, antipatija, sebičnost i u konačnici zanemarivanje identiteta, tako česta pojava u *homo oeconomicusa* današnjice.

U tom kontekstu konačnu konvergenciju etike sposobnosti, ali i etike i ekonomije, što je središnja Senova preokupacija, nalazimo u ekonomskom personalizmu, pravcu koji je etablirala skupina kršćanskih socijalnih etičara, koja se upustila u dijalog s ekonomistima o pitanjima morala unutar tržišne djelatnosti. Ta interdisciplinarna razmjena inspirirala je koncept koji spaja elemente etike i ekonomije. Taj pravac uključuje detaljno istraživanje ekonomske teorije, povijesti i metodologije kao i aktualne tržišne prakse i sve to promatrano iz perspektive dostojanstva ljudske osobe i brige za pravednost koja proizlazi iz tog prepoznavanja.

3. Ekonomski personalizam

Ekonomski personalizam predstavlja kontrapunkt utilitarističkim stremljenjima današnjice i on u sebi uključuje detaljno istraživanje ekonomske teorije, povijesti i metodologije, kao i aktualne tržišne prakse, vodeći se idejama dostojanstva ljudske osobe i brige za pravednost koja proizlazi iz tog prepoznavanja. Temelje ekonomskoga personalizma, uz Ivana Pavla II., razradili su autori poput Michaela Novaka, Rocca Buttiglionea, a idejnu bazu treba tražiti u filozofiji Jacquesa Maritaina, Emmanuela Mouniera i mnogih drugih koji su pokušavali na personalističkim osnovama pronaći treći put između individualističkoga kapitalizma i statičkoga socijalizma, što je naišlo na vrlo slab interes ekonomista.

Ipak, postoje neke značajne iznimke u ekonomskom svijetu koje u tom smislu ohrabruju. To su François Perroux, Kenneth Boulding, Ernst Schumacher, Serge Christophe Kolm, i već spomenuti Amartya Sen. Rekli bismo da se ekonomski personalizam zasniva na dva bitna principa. Prvi bismo mogli nazvati personalistički princip, a drugi je princip općega dobra. Personalistički princip možemo reći da

³⁹ Usp. I. KOPREK, *Etika u postmoderno vrijeme*, FFDI, Zagreb, 2005., str. 12.

se temelji na dva bitna uvjeta, negativnom i pozitivnom. Negativni je primarno kantovski i govori da izbjegavamo koristiti ljude kao puka sredstva za postizanje cilja. Drugi je uvjet tomistički i naglašava dimenziju ljubavi prema osobama, gdje se ljubav ne promatra naravno kroz osjećaj privlačnosti, nego blagonaklonosti i brige za drugu osobu. Toma naglašava kako je osoba subjekt i objekt ljubavi. Prema Tomi ljubav je prirodni izvor koji povezuje sve što egzistira. To je također tako i u slučaju ljudi. Ljubav donosi jedinstvo osoba i skladnu koegzistenciju.⁴⁰ U tom kontekstu treba istaknuti kako se odnosi, koje ljudi stvaraju jedni s drugima, ne odnose uvijek na čisto utilitarističke interese. Suradnja s drugima jednako se tako može promatrati kao cilj u sebi. Osim toga Wojtyła dodaje da je osoba biće prema kojemu se jedino možemo odnositi s ljubavlju.⁴¹ Ovdje ljubav, naravno, ne znači nekakav osjećaj privlačnosti, nego benevolencije i brige za drugu osobu.

U tom kontekstu treba istaknuti kako odnosi koje ljudi stvaraju jedni s drugima ne odnose se uvijek na čisto utilitarističke interese. Suradnja s drugima jednako se tako može promatrati kao cilj u sebi. Određivanje što je to što doprinosi svakoj zajednici ovisi i o okolnostima. To zahtjeva praktičnu mudrost i iskren društveni dijalog. S obzirom na to da suradnja biva nužna za život, razumno je da etika zahtijeva to da svaki član zajednice doprinosi općem dobru. Naravno, specifičan doprinos općem dobru nije isti za sve. To dosta ovisi o kapacitetu svake osobe i potrebama svake zajednice. No, Aristotel, primjerice, naglašava superiornost općega dobra u odnosu na dobro zajednice.⁴²

Na sličan način i Toma smatra kako osoba treba biti podređena društvu u svemu što je nužno za realizaciju općega dobra, no u svakom slučaju istinsko opće dobro nikako ne ide na štetu dobra osobe, iako može zahtijevati određenu žrtvu te iste osobe. Također Toma naglašava kako osoba jednostavno treba služiti općem dobru i personalistički je pristup zapravo protiv bilo kojega oblika ideologije pomoću kojega bi ljudska prava bila ugrožena u korist nekog općeg dobra. Opće dobro ima smisla samo ako doprinosi čovjekovu napretku unutar zajednice.⁴³

Nadalje, personalizam upravo naglašava kako je takva »društvenost« zapravo nešto što je inherentno svakom ljudskom biću, osobi, i ljudske relacije trebaju poštivati jednakost ljudskih bića u dostojanstvu i pravima. Ta se ideja zapravo razvija na Aristotelovim korijenima teze o »građanskom prijateljstvu«. ⁴⁴ Tu sintagmu inače koristi i Arendt, koja ističe kako u javnoj sferi »građansko prijateljstvo« predstav-

⁴⁰ Usp. TOMA AKVINSKI, *S. Th.* II-II, q. 32, a. 5; *S. Th.* I, q. 29, a. 4

⁴¹ Usp. K. WOJTYŁA, *Ljubav i odgovornost*, str. 30.

⁴² ARISTOTEL, *Nikomahova etika*, I, 2.

⁴³ TOMA AKVINSKI, *S. Th.* I-II, q. 94, a. 3.

⁴⁴ ARISTOTEL, *Nikomahova etika*, VIII, 1.

lja nešto poželjno i prisutno.⁴⁵ To građansko prijateljstvo svoje korijene pronalazi u obiteljima, crkvama, školama, bolnicama, fakultetima pa zašto onda ne bi i u sklopu nekakvih ekonomskih udruženja i korporacija? Upravo s tim pojmom društvenosti svake ljudske osobe vezuje se i pojam općeg dobra. U djelu *Politika* Aristotel ističe kako je »svaka zajednica utemeljena na nekom dobru...«⁴⁶ No, naravno, nisu sva dobra koja dijelimo zapravo ljudska dobra jer zajedničko dobro može se pronaći u poslovnim tvrtkama, ali i među bandom kriminalaca.

Zato, prema Tomi, praktični razum pomoću praktične mudrosti biva sposoban identificirati dobra koja doprinose ljudskom napretku. Tako dolazimo i do općeg dobra koje uključuje sociokulturalne vrijednosti, ali su važni i ekonomski uvjeti jer oni favoriziraju ljudski rast na način da svatko može imati pristup blagostanju, a da ujedno taj ekonomski rast bude subordiniran ljudima, nikako ne obrnuto. Opće dobro ima smisla samo ako doprinosi čovjekovu napretku unutar zajednice. Ono se ostvaruje solidarnošću, ali ne samo ekonomskom, nego prije svega intelektualnom solidarnošću, kako ističe američki filozof Hollenbach, koja se odnosi na sudjelovanje na iskustvu drugih te pomoći drugima da participiraju na našem intelektualnom i emocionalnom životu.⁴⁷

U tom smislu ekonomski personalizam ekonomskog čovjeka promatra kao multi-dimenzionalnu ljudsku osobu, prije nego jednodimenzionalnu. U ekonomskom personalizmu osobe se percipiraju kao stvorenja s potrebama i željama. Upoznavanje s tim potrebama i željama primarni je cilj u svrhu čijeg su ostvarivanja i stvoreni određeni gospodarski sustavi. Međutim O' Boyle tvrdi kako individualizam modernih ekonomskih strujanja nerijetko ne vodi računa o tomu i, ograničavajući participaciju, izolira osobu od drugih, koncipirajući njega/nju kao individu koja se usredotočuje samo na sebe i na svoje vlastito dobro.⁴⁸ Dobro pojedinca na taj način percipirano je kao ono koje je u suprotnosti prema drugim pojedincima i njihovu dobru. Možemo reći da za takve individualce »drugi« su zapravo ograničavajući faktori čak i ako imamo etabliranu zajednicu, svrha je da se zaštiti dobro pojedinca od »drugh«. Takav ekonomski oblik dominantan je i postoje dva razloga zašto ekonomski personalizam nije u mogućnosti da postane tako jednostavno nekakav ekonomski *mainstream*.

⁴⁵ Usp. Stanford Encyclopedia of Philosophy: Hannah Arendt: <http://www.seop.leeds.ac.uk/entries/arendt/> (pristup: 2011-12-17)

⁴⁶ ARISTOTEL, *Politika*, I, 1.

⁴⁷ Usp. D. HOLLENBACH, *The Common Good and Christian Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002., str. 9.

⁴⁸ Usp. E. J. O'BOYLE, *Personalist economics: Putting the Acting Person at the Center of Economic Affairs*, URL: <http://www.mayoresearch.org/files/TEXTsep222007.pdf>, str. 36.

Naime, on izravno odbacuje premise današnje ekonomije te osim toga postaje iznimka nekim današnjim dominantnim vrijednostima. Temeljne premise na kojima se zasniva zapravo leže u tomu da je osoba temeljna ekonomska jedinica koja djeluje slobodno, no unutar određenih granica, gledajući svoje vlastite interese, ali odnoseći se i prema drugima, kalkilirajući, ali ponekad i impulzivno, altruistično u smislu brige oko općega dobra i zaštite slabih i nemoćnih. Ekonomsko ponašanje, koje ta teorija razvija, utemeljeno je na razumu i vjeri, prilagodljivo ekonomskim uvjetima te reflektira moralna pravila i principe koji su predvidivi i znani s matematičkom sigurnošću, ali ponekad mogu biti i onkraj ljudskoga razumijevanja. Vrijednost ekonomskog personalizma, odnosno personalističke ekonomije koja iz njega proizlazi može biti konstruirana instrumentalno, no nije ju moguće reducirati isključivo na stupanj ekonomskoga kalkuliranja zato što počiva na uvjerenju da ljudi imaju vrijednost i dostojanstvo onkraj mjerljivosti. Baš zbog toga središnja razlika između današnje ekonomije i ekonomskoga personalizma zapravo leži u razlikovanju individualca i osobe. Ekonomist, vođen personalističkim načelima, jest osoba koja djeluje vrlinom razboritosti i slobodnom voljom te pokušava donijeti adekvatne moralne izbore. U ekonomskim odnosima ta se osoba vodi pravednošću i milosrđem.

Pozornost prema moralnim osjećajima, ljudskim pravima, altruističnim motivima, pravednosti i solidarnosti, neprofitnim organizacijama itd. doprinose tomu da se ekonomski problem situira u polje gdje ekonomija, politika i etika ne funkcioniraju kao tri odvojene domene, nego u interakciji. No s obzirom da ekonomski personalizam ne predstavlja nekakvu školu, ne postoji sustav prepoznatih standardnih presumpcija. Formulacije tog tipa uglavnom su intuitivne, te ponekad i nejasne.

Dakle, ako želimo predstavljati personalistički pristup u ekonomiji, bitno je da se ispune dva fundamentalna uvjeta. Naime formulacije moraju izražavati pogled koji brani ljudsku osobu od svih nerazumnih formi instrumentalizacije unutar ekonomskoga života. Drugim riječima, pretpostavke moraju proći test Kantova kategoričkog imperativa. Osim toga, kako ističe Mele, moraju biti »povijesno relevantne i biti izričaj prepoznatljive i učinkovite povijesne dinamike.«⁴⁹

U tom kontekstu treba istaknuti kako ljudske osnovne potrebe ne koincidiraju sa subjektivnim preferencijama. Upoznavanje tih osnovnih potreba mora biti prva norma bogatstva u ekonomiji koja ide u smjeru razvoja svake ljudske osobe, uključujući čitavu osobu. Etička obveza važan je izvor inovativnoga i kreativnoga ekonomskog ponašanja. Kao rezultat toga *homo oeconomicus* mora biti oblikovan ne samo kao biće koje kalkulira, nego biće koje traži smisao. Tržište treba shvaćati

⁴⁹ D. MELE, Integrating Personalism into Virtue-Based Business Ethics: The Personalist and the Common Good Principle, u: *Journal of Business Ethics* 88(2009.), str. 236.

kao društveni sustav koji se zasniva na odnosima slobodne razmjene. Da bi to sve skupa bilo održivo, ta besplatna razmjena ne bi trebala funkcionirati samo na uzajamnoj razmjeni, nego i na uzajamnom povjerenju.

Personalistička etika ide u tom smjeru prema ostvarivanju realnih formi ekonomske demokracije i participacije. Osnovne potrebe, obveza, uzajamno povjerenje i ekonomska demokracija ovdje se promatraju kao pojmovi koji imaju etičku (ne-instrumentalnu) i ekonomsku (instrumentalnu) bazu. Bez toga dvostrukog značenja, oni ne mogu zadovoljiti kriterije kategoričkoga imperativa i povijesne relevantnosti. Upravo u želji zadovoljavanja subjektivnih, čovjekovih preferencija i objektivnih potreba Sen i Nussbaum razvijaju svoj »pristup sposobnostima«.

Sposobnosti u tom kontekstu predstavljaju kapacitet osobe koji joj služi da bi ispunila svoje osnovne potrebe. Ono što je ovdje najvažnije nije nekakva činjenična zadovoljština, niti nekakva dostupna sredstva, već konkretna mogućnost, i subjektivna i objektivna, da se živi slobodno i autonomno. Općenito, integralni razvoj ljudske osobe i počiva na ravnoteži materijalnih, društvenih i metafizičkih potreba. Ta ravnoteža zapravo je pitanje naše sposobnosti otkrivanja dimenzija dobra kao takvoga. Aristotel je po tom pitanju bio jasan kada je naglašavao kako samo razboriti ljudi, dakle oni s visokim stupnjem praktične mudrosti mogu otkriti što je zapravo dobro.⁵⁰

No, praktična mudrost oko tih pitanja može se steći ne samo iz osobnoga iskustva, reflektirajući nad prijašnjim činima, nego i učenjem od razboritih ljudi i praktične mudrosti koja se akumulira tijekom povijesti ljudske vrste. Takvu mudrost izričemo principima, pravilima i maksimama. Baš zbog toga etika vrlina zahtijeva određene principe i to nije u nesuglasju s tom teorijom, ako ti principi služe kao vodiči za krjeposno djelovanje. To je činio i Toma, integrirajući etiku vrlina principima i normama, to na određeni način činimo i mi integrirajući u etiku sposobnosti (kao ekonomsko-etički pristup) principe kršćanske socijalne etike i kršćanskoga personalizma.

Zaključak

Primjenom personalističkih ideja unutar ekonomskoga sektora unijeli bismo u nj sasvim sigurno elemente poštovanja za svaku ljudsku osobu, uključujući radnike i potrošače.⁵¹ Iako se to u prvi mah čini nevjerojatnim i gotovo nemogućim, ipak treba ukazati kako receptori unutar moderne ekonomije za takve poduhvate postoje jer ekonomija po svojoj naravi zahtijeva istinoljubivost i brojne druge karakteristi-

⁵⁰ Usp. ARISTOTEL, *Nikomahova etika*, II, 6.

⁵¹ Izbjegavanje ugovora koji dovode do zlorporabe, zatim mogućnost eksploatacije i manipulacije, zabranu rada djece, sprječavanje psihološkoga i seksualnoga zlostavljanja, ponižavanja na radnom mjestu...

ke, koje potencira personalistički pristup.⁵² Pitanje realizacije i operacionalizacije toga, odnosno volje da se s tim krene, pitanje je o kojemu ovisi naša budućnost, a poglavito budućnost naših potomaka. No ta budućnost ovisi konačno i isključivo o našem ponašanju u sadašnjosti. Način razvoja, koji su do sada prihvaćale industrijski napredne zemlje, može dovesti do toga da generacijama koje dolaze poslije nas ostavimo takav svijet u kojemu nije uopće moguće živjeti. Stoga kao jedini izlaz smatramo da je povratak modelu drugačijeg razvoja gdje će čovjek, a ne stvari, biti u središtu pozornosti. To je model koji zastupa kršćanska socijalna etika i etika sposobnosti, ujedinjene u principima ekonomskoga personalizma.

Takav pristup protivi se svim problematičnim zlouporabama Darwinove teorije unutar društvenoga konteksta i bitno napada dominaciju sebičnoga *homo oeconomicusa* što sve više nagrizava temeljnu, antropološku strukturu ljudskoga bića i njegove sociološke dimenzije. Svjedoci smo dominacije takva modela, koji potpomognut ideologijom neoliberalizma uništava stare autoritativne strukture, poput tradicionalne obitelji, ne bi li sam postao autoritativni model. Na koncu imamo situaciju da su oba sustava u krizi, a uzajamna skrb, briga i pomoć drugome ostali su oslabljeni ideali. Na kraju, čini se da dominira jedino i samo utilitarizam koji se očituje u zadovoljavanju vlastitih potreba, kako jedne tako i druge frakcije.

Držimo da se problem krije u tomu što je pristup *homo oeconomicusa*, koji ide za rušenjem struktura međusobne suradnje i pomoći, nešto što je lakše ostvariti, nego te strukture graditi. Osim toga problem vidimo i u sve češćoj osudi kapitalizma koja je često, po našem sudu, nerealna. Pritom ne mislimo da je taj sustav nepogrješiv, već držimo da on jednostavno čini ono što njegovi »korisnici« od njega traže i kako ga zamišljaju. On je dao čovjeku neslućene mogućnosti: golem izbor hrane, putovanja, tehnologije, o čemu su kraljevi stoljećima prije nas mogli samo sanjati. Unutar takva sustava moguće je izumiti bilo koja oruđa koja vlade i pojedinci/konzumenti požele, no ta inventivnost mora imati određene granice, na što se zaboravilo. Naime, svaka nacija ima nekakvu svoju ekonomiju (barem fiktivno), manje-više demokratsko upravljanje i moralno-kulturnu sferu koja je tu iznimno važna. U nju ulaze obitelj, Crkva, karitativne organizacije, škola, sindikati – oni dijelovi društva koji nisu i ne bi smjeli biti kontrolirani tržištem i vladinim upravljanjem.

Smatramo da je na Zapadu upravo ta moralno-kulturna sfera u najozbiljnijoj krizi. Ušlo se pomalo u začarani krug u kojemu vladajuće strukture onemogućavaju mogućnost i potrebu da ta kulturno-moralna sfera bude izjednačujuća i moderirajuća silnica. Smatramo da liberalni kapitalizam, kakav je danas, zahtijeva socijalni konzervativizam ekonomskoga personalizma. On zahtijeva institucije koje će izgrađi-

⁵² To se prije svega odnosi na poštivanje i održavanje vlastite riječi, dogovore i obećanja, izbjegavanje laganja ili pak davanja krivih informacija, lažnih obećanja, neutemeljenih očekivanja ili nagovaranja ljudi na nešto uz pomoć takvih lažnih obećanja.

vati krjeposne ljude (osobe) ili u budućnosti jednostavno ne ćemo moći govoriti o terminima kao što su ekonomičnost, obveza, čast i radna etika. Naime, civilizacija je vrijedan projekt koji se obnavlja sa svakom novom generacijom. On je tradicionalno bio potpomognut od strane obitelji, crkve, sinagoge, džamije, no u vremenu kada su obitelji sve nestabilnije i kada su humanolatrija i konzumerizam na djelu, postavlja se pitanje tko će odvratiti *homo oeconomicusa* i modernoga konzumenta od iracionalnoga zaduživanja, samo da bi si kupio stvari koje bi ga mogle usrećiti.

U konačnici to pitanje moralnih obligacija i ograničenja mnogo je umjesnije da postavimo sami sebi jer je osobna transformacija u konačnici ono što prethodi društvenoj. Društveni sustavi i strukture ne će biti ideološki oslobođeni i nihilistički nastrojeni u ugnjetavanju istine ako ljudsko srce prvo ne pokrene inicijativu u smjeru vlastite promjene. Naravno, takav obrat ne će biti lagan jer on pretpostavlja i odgovarajuće motivacije, koje bi morale učiniti ono što dosad ni sam strah od katastrofe nije uspio učiniti. Čovjeku današnjice treba žrtva i odricanje. U tom smislu religije mogu dati motivaciju i nadu.

***DARWINISM AND THE IDENTITY
OF HOMO OECONOMICUS
THE PERSPECTIVES OF ECONOMIC PERSONALISM***

Šimo Šokčević*

Summary

Homo oeconomicus represents a mainstream economic view that human beings under all circumstances strive for their self-interest, and choose alternatives which would maximize their self-interest to the greatest possible extent. In this paper, through comparison of different statements, we pointed out that this option is closely connected with utilitarianism and social darwinism which are inadequate to capture the heterogeneity of the diverse aspects of development. We conclude that alternative path should be economic personalism, giving it a more complete base.

Key words: *Homo oeconomicus, social darwinism, utilitarianism, economic personalism.*

* Dr. sc. Šimo Šokčević, Catholic Faculty of Theology in Đakovo, J. J. Strossmayer University of Osijek, P. Preradovića 17, 31400 Đakovo, Croatia, simo.sokcevic@djkbf.hr