

Elettra Stimilli\*

## Ekonomija dolga: moč nad »načinom življenja«

Dolg danes ni le ekonomsko stanje, pač pa neposredno vključuje individualna življenja v širšem smislu in nanje vpliva na nov način. Samomor npr. je vedno obstajal kot individualna reakcija na nezmožnost poplačila dolgov. Vendar pa je zdaj postal družbeni pojav ogromnih razsežnosti, ki ne zadeva le zasebnega življenja posameznika.<sup>1</sup> Tu je prej na delu proces razgradnje meja med javnim in zasebnim življenjem, med politiko in ekonomijo. Ta proces izvira iz globalne prevlade neoliberalne ekonomije.<sup>2</sup>

Dolg se kaže kot temelj, skozi katerega projekt ekonomije, osnovane na neoliberalni paradigmi, postane razumljivejši. Stanje dolga nam lahko omogoči, da celoviteje razumemo, v kakšnem smislu, kakor je trdil Michel Foucault,<sup>3</sup> neoliberalizem ni le ekonomska teorija, pač pa tudi oblika vladavine: natanko to, kar je omogočilo preoblikovanje politike v ekonomijo prek tesne povezave med oblastjo in življenjem. Vendar pa je vprašanje, kaj je ekonomija dolga. Odgovor na to vprašanje po mojem mnenju zahteva analizo, ki upošteva vez med ekonomijo in religijo.<sup>4</sup>

### 1. Dolg

V fragmentu z letnico 1921 in naslovom »Kapitalizem kot religija« je Walter Benjamin preroško napovedal problem odnosa med religijo in politiko v zaho-

<sup>1</sup> Cf. A. Simone, *Suicidio. Studi sulla condizione umana nella crisi*, Mimesis, Milano 2014 (v tisku).

<sup>2</sup> Cf. P. Dardot in C. Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, La Découverte, Pariz 2009.

<sup>3</sup> Cf. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977–1978*, Gallimard-Seuil, Pariz 2004; in *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978–1979*, Gallimard-Seuil, Pariz 2004.

<sup>4</sup> Takšno analizo sem opravila v svoji knjigi *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*, Quodlibet, Macerata 2011, ki bo kmalu prevedena v angleščino in bo objavljena pri Suny Press, New York.

dnem svetu:<sup>5</sup> danes problem ni več v rezidualni vlogi religije v sekulariziranih družbah, pač pa religijska, fideistična narava kapitalizma v vseh življenjskih praksah. Čisto tehnični pristop – v smislu ekonomske politike – k vprašanju, ki se porajajo v trenutni gospodarski krizi, se je izkazal za vse bolj nezadovoljivega in tako razkril potrebo po tem, da obravnavamo povsem drugačna področja, kakršno je religija, da bi poskušali razumeti težave, v katerih se nahajamo.

Po proizvodnji in potrošnji je osrednja figura, ki danes vznika, dolg. Onkraj stanja človeka kot podjetnika samega sebe, na katerega se je osredotočal Foucault v svojih predavanjih o liberalni biopolitiki<sup>6</sup>, je prototip sodobnega izkustva zadolžen človek.

Kot sta z druge perspektive nakazala David Graeber v *Dolg: prvih 5000 let dolžništva*<sup>7</sup> in Maurizio Lazzarato v *Proizvajanje zadolženega človeka: esej o neoliberalnem stanju*<sup>8</sup>, je dolg – odnos med dolžnikom in upnikom – stanje, ki je v logiki kapitalizma prisotno že od njegovih samih začetkov. To je še posebej očitno v sedanji gospodarski krizi. Oba avtorja – Graeber prek antropološke analize religijskega izvora denarja, Lazzarato prek sociološke študije novih kapitalističnih produkcijskih načinov – izpodbijata običajen argument, ki temelji na prehodu od blagovne menjave do denarja in dolga, ki izvira iz misli Adama Smitha.

Graeber v svojem delu sledi francoskemu sociologu in antropologu Marcelu Maussu<sup>9</sup>, ki družbenih razmerij in ekonomskih sistemov ne zvede na medsebojno menjavo blaga. Po Maussu in posledično Graeberju v človeških razmerjih, ki so osnova ekonomije, obstaja nekaj, kar presega vzajemnost menjalnih odnosov. Poleg tega take vzajemnosti nikakor ne moremo razumeti kot »čiste blagovne menjave«. Vzajemnost vključuje »obljubo«, »obvezo« poplačila in zatorej »dolg«, ki predhodi menjavi in jo omogoča. Zato v tem smislu razmerje med dol-

<sup>5</sup> W. Benjamin, »Kapitalizem kot religija«, *Problemi*, let. 44, št. 5/6 (2006), str. 57–60.

<sup>6</sup> Cf. M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*.

<sup>7</sup> D. Graeber, *Dolg: prvih 5000 let dolžništva*, Založba / \*cf., Ljubljana 2014.

<sup>8</sup> Cf. M. Lazzarato, *Proizvajanje zadolženega človeka: esej o neoliberalnem stanju*, Maska, Ljubljana 2012; in *Il governo dell'uomo indebitato. Saggio sulla condizione neoliberalista*, DeriApprodi, Rim 2013.

<sup>9</sup> Cf. M. Mauss, *Esej o daru in drugi spisi*, ŠKUC: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Ljubljana 1996.

žnikom in upnikom obstaja pred menjavo in le iz tega razmerja je možno določiti izvor denarja kot zapadlega posojila.

Zato po Graeberju trg in denar ne izhajata enostavno iz blagovne menjave – kar je po njegovem mnenju zgolj mit – pač pa predpostavljata razmerje med dolžnikom in upnikom. V tem kontekstu tudi država pridobi vlogo v zgodovini ekonomskih sistemov, ki je drugačna od vloge, ki ji je pripisana v bolj konvencionalnih interpretacijah. Po Graeberju je ključno za razumevanje tega procesa dejstvo, da kovanje denarja izvira iz potrebe po vzpostavitvi suverenosti države za financiranje vojn. Trg ni nič drugega kot »stranski učinek« tega procesa. Država zatorej ni v nasprotju s trgom niti ga ne omejuje. Nasilje je njun skupni izvor, ki ju umešča v skupno gibanje: nasilno razmerje med dolgom in posojilom. Tako je po Graeberjevem mnenju najvišja oblika nasilja državni dolg, ki je bil vedno temelj kapitalizma in je sedaj privzel popolnoma novo obliko.<sup>10</sup> Po mojem mnenju ta nova oblika bolje osvetli kompleksnost razmerja med dolžnikom in upnikom, vendar pokaže tudi na težave pri omejevanju tega odnosa zgolj na državno oblast, kot se zdi, da Graeber nekako predlaga.

Lazzarato se tudi strinja, da družbena paradigma, ki je danes na delu, ni klasična menjalna paradigma, pač pa paradigma posojila in dolga. Meni, da temelj družbenih razmerij ni simetrija, ki naj bi, kakor se tipično verjame, obstajala v menjavi, pač pa asimetrija, ki povezuje upnika in dolžnika in ki tako zgodovinsko kot teoretično predhodi prav razmerju, ki obstaja med produkcijo in delavcem. Pravzaprav delo v klasičnem smislu tega termina v »ekonomiji dolga« končno postane »delo na sebi«;<sup>11</sup> z ekonomskimi problemi pa se ne moremo ukvarjati zgolj v tehničnem smislu, pač pa bi jih morali obravnavati v širšem kontekstu, kar pomeni vsaj uporabo etičnih kategorij. Tu gre za mehanizem svobodno proizvedene podreditve. Redukcija tega mehanizma na golo »ideologijo« – liberalno ali tržno – po mojem mnenju ne pomaga pri težki nalogi razumevanja tega, kaj se je dejansko zgodilo.<sup>12</sup>

Mislím, da je lahko filozofska analiza zgornjih problemov zelo uporabna za razumevanje implikacij vprašanja dolga. Začela bi z razmislekom o tem, zakaj v

<sup>10</sup> Cf. D. Graeber, *Dolg*, 497 in sl. ter 12. poglavje.

<sup>11</sup> M. Lazzarato, *Proizvajanje zadolženega človeka: esej o neoliberalnem stanju*, str. 38.

<sup>12</sup> Kritika ideologije v S. Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, Verso, London-New York 1989.

mnogih pomembnih starodavnih jezikih, kot so sanskrt, stara grščina ali aramejščina, »dolg«, »krivdo« in »greh« označuje ista beseda. Prav tako se sprašujem, zakaj ta homonimnost obstaja tudi v nemščini, kjer beseda *Schuld/Schulden* pomeni tako »dolg« kot »krivda«.

Je to res homonimija? Če bi bilo tako, bi bilo dejstvo, da oba pomena predstavlja ena beseda, zgolj naključje. Vendar pa mislim, da gre tu prej za primer večpomenskosti. V bistvu se korelacija med obema pomenoma jasno čuti v kontekstih, v katerih je termin uporabljen. Zato je tu bistveno razumeti implikacije dejstva, da je ekonomski dolg povezan s krivdo. V tem semantičnem kontekstu – ki je skupen mnogim pomembnim starodavnim in modernim kulturam – zadolženost vznikne kot »krivda«, »pomanjkanje«: stanje, za katero se zdi, da vpliva na življenja vseh, tako v individualnem kot v kolektivnem smislu, stanje, ki ne more biti izboljšano po lastni izbiri.

Raziskovanje tega semantičnega področja – posebej semantičnega področja nemške besede »*Schuld/Schulden*«, ki hkrati označuje »dolg« in »krivdo« – ne more mimo analiz, ki so jih na to temo izvedli Nietzsche<sup>13</sup>, Marx<sup>14</sup>, Freud<sup>15</sup> in Benjamin.<sup>16</sup> Čeprav na različne načine, so vsi poudarili povezavo med etičnim in religijskim izkustvom krivde in ekonomskim stanjem dolga.

Če je dolg postal osrednji problem globalne ekonomije, mislim, da bi izvore tega koncepta morali raziskovati s kulturnega, filozofskega in religijskega gledišča hkrati. V tem smislu vprašanje dolga zahteva preučitev odnosa med ekonomsko močjo in človeškim življenjem v vseh njegovih vidikih in soočenje z raziskavo »biopolitike«, ki je od Foucaultovih študij naprej vpeljala raziskovalno polje o problemih sedanje dobe.<sup>17</sup>

V zadnjih letih so italijanski filozofi pomembno prispevali k razpravi o Foucaultovem konceptu biopolitike. Problem politizacije življenja, na primer, igra osre-

<sup>13</sup> Cf. F. Nietzsche, *H genealogiji morale*, Slovenska matica, Ljubljana 1988.

<sup>14</sup> Cf. K. Marx – F. Engels, *Kapital*, Sophia, Ljubljana 2012, poglavje 24.

<sup>15</sup> Cf. S. Freud, »Ekonomski problem mazohizma« v: *Metapsihološki spisi*, ŠKUC: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Ljubljana 1987, str. 373–388.

<sup>16</sup> Cf. W. Benjamin, »Kapitalizem kot religija«.

<sup>17</sup> Npr. glede tega cf. T. Lemke, *Biopolitics. An Advanced Introduction*, s predgovorom M. Casper in L. J. Moore, New York University Press, New York – London 2011.

dnjo vlogo v delu Giorgia Agambena in Roberta Esposita. Vendar verjamem, da ponovni premislek procesa politizacije življenja, ki ga izvaja ekonomska moč, ne more biti omejen na analizo sredstev, ki človeško življenje oropajo njegove oblike in ga zvedejo na golo biološko vsebino, kot npr. v Agambenovi knjigi *Homo sacer*<sup>18</sup> ali Espositovi *Immunitas*<sup>19</sup>. Po mojem mnenju raziskava v tej smeri vključuje preučevanje mehanizmov, ki zadevajo zmožnost človeka, da daje obliko in vrednost svojemu življenju. Zato z mojega stališča ekonomska moč ni le moč/oblast, ki deluje na »golo življenje«, pač pa oblast nad »načinom življenja«. Da bi razumeli to poanto, mislim, da je pomembno ponovno premisliti razmerje med religijo in ekonomijo.

## 2. Odnos med ekonomsko logiko in religijskim izkustvom

Eden izmed najobširneje preučevanih avtorjev v povezavi z odnosom med religijo in ekonomijo je Max Weber<sup>20</sup>. Webrova teza o izvoru kapitalizma je temeljnega pomena. Vendar mislim, da najzanimivejši vidik te teze sovpada z enim izmed najbolj podcenjenih elementov v webrovski literaturi: trditvijo, da je glavna gonilna sila kapitalističnega stroja sama sebi namen, kar je implicitno v zasledovanju dobička – v logiki »dobička zavoljo dobička samega«.

Po Webru tisto, kar je značilno za ta mehanizem, ni racionalnost, ki meri na namen, pač pa gibanje, ki ima cilj v samem sebi. Gibanje, ki zaznamuje človeško delovanje, način, kako ljudje dajejo obliko svojemu življenju. Kot reče Aristotel v *Nikomahovi etiki* (VI, 1140b), se človeška dejavnost ne udejanja v delu, v zunanjem smotru, pač pa je avtotelična. Podobno osnova samoreproduktivne logike dobička ni finalizirano dejanje, pač pa podvig, ki ima, tako kot Aristotelova dejavnost, cilj v samem sebi.

Mislim, da je koristno ponovno premisliti religijsko izkustvo, da bi razumeli, za kaj dejansko gre v kapitalističnem stroju. Ko se zdi, da je paradigma »sekulari-

<sup>18</sup> G. Agamben, *Homo sacer: suverena oblast in golo življenje*, Študentska založba, Ljubljana 2004.

<sup>19</sup> R. Esposito, *Immunitas: zaščita in negacija življenja*, Beletrina, Ljubljana 2014.

<sup>20</sup> Cf. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. I-II, Mohr, Tübingen 1920–1921.

zacije« enkrat izgubila svojo učinkovitost, je možno na novo oceniti odnos med ekonomijo in religijo, da bi podali njegovo sodobno interpretacijo.<sup>21</sup>

Kot so pokazale najpomembnejše študije religij v 19. in 20. stoletju, je religija človeštvo izkustvo, ki najbolj izkoristi to, da nima nobenega drugega namena, ampak je sama sebi namen. Kot pravi Émile Durkheim, je eden temeljnih vidikov religijskega izkustva to, da ni povezano z »nobenim utilitarnim namenom«<sup>22</sup>; nima namena zunaj samega sebe in lahko bi rekli celo, da je skoraj brez opredeljenega namena. Religijsko izkustvo v svojih raznih oblikah je tisto, v katerem se samosmotrnost človeškega delovanja razkrije kot moč z namenom v sami sebi, ki je ločena od človeka in zato zmožna omejevati njegova dejanja.

Trdim, da se investicija v samosmotrnost človeškega delovanja, ki je značilna za religijo, zgodovinsko dovrši v kapitalistični ekonomiji. Moja hipoteza je v bistvu ta, da je kapitalizem danes zagotovo postal religija samonanašanja – samonanašanja, ki je tipično za človeško življenje.

To je okvir, v katerem se zdi možno najti zadovoljiv odgovor na vprašanje, zakaj je religija danes spet začela povzročati politične probleme. Nova religijska vprašanja, ki so se pojavila v zadnjih letih, so mogoče le način, kako se spopasti s pojavom, kot je tržna ekonomija, kot zadnjo obliko planetarne religije znotraj pojava samega. Samosmotrni vidik prakse, ki se je od Aristotela naprej pojavljal kot problem zahodnega mišljenja, bi morali spet potegniti na plano kot temeljno točko povezave med religijskim izkustvom in trenutno ekonomsko močjo. Vendar pa je po mojem mnenju krščanstvo tu v tem smislu odigralo ključno vlogo.

### 3. Vloga krščanstva pri vzpostavitvi tržne ekonomije

Glede na nedavno serijo študij srednjeveške zgodovine, ki so del raziskovanja Giacoma Todeschinija,<sup>23</sup> se srednjeveški diskurz o ekonomiji ni osredotočal le na probleme, ki jih je predstavljalo oderuštvo, kakor izhaja iz zelo znane razprave o

<sup>21</sup> Cf. R. Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino 2013, str. 3.

<sup>22</sup> Cf. E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), PUF, Pariz 1960.

<sup>23</sup> Cf. G. Todeschini, *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo e età moderna*, Il Mulino, Bologna 2002; in *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Il Mulino, Bologna 2004.

tej temi (npr. v prispevku Le Goffa<sup>24</sup>). Zanimivo je, da Todeschinijevo delo besedila, ustvarjena v samostanskih institucijah, upošteva dobesedno kot ekonomske in politične razprave. Todeschini osvetli, kako se je proizvodnja ekonomskega besedišča večinoma začela s podrobno analizo samega asketskega izkustva kot oblike investicije v samega sebe – investicije ne v to, kar človek lahko trdno pridobi, pač pa v to, kar lahko poseduje in uporabi, začeni z možnostjo, da se temu odpove. Glede na te študije priložnost investicije v to, kar ne more biti posedovano in je samo sebi namen, postane temeljni dejavnik pri vzpostavitvi tržne ekonomije.

Poleg možne ustvaritve »duha« kapitalizma s katoliško interpretacijo, ki jo najdemo v Todeschinijevem delu, in onkraj omejitev, ki bi jih tak pristop lahko predstavljal in so podobne omejitvam Webrovih razprav, se ti liniji mišljenja, čeprav sta drugačni, ujemata v določeni točki: točki odnosa med krščansko religijo in ekonomijo; natančneje, točki vloge krščanstva pri vzpostavitvi tržne ekonomije.

V tej trajektoriji je krščanski asketizem zelo pomemben. To vodi do Webrove razprave in njegove teze o izvoru kapitalizma v protestantski askezi. Kar se mi zdi pomembnejše od opredelitve pomena askeze v krščanstvu, je razumevanje tega, »kako« se je oblika krščanskega življenja uveljavila, in sicer tako razumevanje, ki ne bi nudilo splošne interpretacije izvorov krščanstva, pač pa bi se osredotočilo na določen vidik, ki je izjemno relevanten za moj argument: dejstvo, da »ekonomski« način življenja vznikne v zgodnjem krščanskem izkustvu in predhodi dokončanemu izoblikovanju asketizma v krščanstvu.<sup>25</sup>

Če je bilo možno tako prek Webra kot onkraj njegove teze krščanski asketizem in ekonomijo razkriti kot plodno kombinacijo za razumevanje ekonomske razprave, ki se je razvila v zahodnem svetu, je še pomembnejše dejstvo, da se je »ekonomija« (*oikonomia*) izkazala za obliko, ki jo je krščansko življenje izrecno privzelo od svojega nastanka naprej, preden je asketizem postal, strogo rečeno, notranji problem te religije. Izhajajoč iz povezave, ki jo je Weber vzpostavil med krščanskim asketizmom in kapitalistično ekonomijo, se zatorej osredotočam na

<sup>24</sup> Cf. J. Le Goff, *Denar in življenje: gospodarstvo in vera v srednjem veku*, Sophia, Ljubljana 2012.

<sup>25</sup> Cf. E. Stimilli, *Il debito del vivente*, str. 84–133.

modalnost, ki je bila v krščanstvu opredeljena kot »ekonomska« in je na različne načine ponovno vzniknila v razpravi o ekonomiji, preden je našla svoje sedanje in radikalno uresničenje.

Po Foucaultovem delu o »krščanski pastoralni oblasti« in »ekonomsko-državni oblasti« je Giorgio Agamben nedavno izvedel raziskavo – ki je še posebej relevantna za mojo analizo – o krščanskih koreninah ekonomije in vladavine. Da bi vključil Foucaultov prehod od cerkvene pastoralne službe do političnega upravljanja, ki se Agambenu ni zdel povsem prepričljiv, njegova knjiga *Il regno e la gloria*<sup>26</sup> teži k abstrahiranju teološkega aparata sv. Trojice in aparata »ekonomije odrešitve« iz njunih praks. V knjigi *Altissima povertà*<sup>27</sup> pa so namesto tega samostanske religijske prakse ločene od državne oblasti in predlagane kot »oblike življenja« onkraj zakona in apropiacije, pri čemer se tako uresničuje nekaj, kar se mi zdi nekakšen obrat Foucaultovega dela. V bistvu je Foucault vedno hodil po obeh poteh hkrati, saj sta po naravi medsebojno povezani: državna oblast in tehnike subjektivacije.

Agamben abstrahira ekonomsko trinitarno paradigmo in paradigmo ekonomije odrešitve iz praks krščanskega asketizma, ki so bile razvite skupaj s tema paradigmama in ne v nasprotju z njima. V knjigi *Altissima povertà* sopostavi nedelujočnost samostanske oblike življenja in »planetarno gospostvo paradigme delujočnosti, ki vlada danes.«<sup>28</sup> S tem v knjigi *Il regno e la gloria* oblastne prakse običajno omeji na liturgično aklamacijo »slave« kot »praznega jedra oblasti«. »Tu gre,« piše, »za zajetje in vpis v ločeno sfero nedelujočnosti, ki je osrednja za človeško življenje.«<sup>29</sup> Lahko bi se vprašali, ali je to dovolj za razumevanje posebnosti trenutne ekonomske paradigme.

48

Performativna narava slavljenja, ki jo Agamben poudari v drugem delu svoje knjige *Il regno e la gloria*, je zagotovo temeljna za oceno funkcije medijev v modernih, spektakulariziranih družbah. Toda z mojega stališča se zdi, da se trenutne oblike konsenza demokratične oblasti in oblike globalnega trga stalno pro-

<sup>26</sup> G. Agamben, *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Neri Pozza, Milano 2007.

<sup>27</sup> G. Agamben, *Altissima povertà*, Neri Pozza, Milano, 2011.

<sup>28</sup> Ibid, str. 178 (moj prevod).

<sup>29</sup> G. Agamben, *Il regno e la gloria*. (Nav. po.: Isti, *The Kingdom and the Glory*, prev. L. Chiesa z M. Mandarinijem, Stanford University Press, Stanford 2011, str. 245).



izvajajo iz notranjosti vsakega posameznega življenja, iz načina, kako se vsako življenje oblikuje, in ne zgolj prek aklamacije pasivnih opazovalcev. Nujno je obravnavati mehanizem, ki je na delu v vsakem posameznem primeru. Zato bi postavila vprašanje, ali bi si individuacija takih mehanizmov morala prizadevati za popolno deaktivacijo ekonomsko-političnega aparata, kot se zdi, da sugerira Agamben, v poskusu pridobiti nazaj »nedelujočnost«, ki v nasprotju s »paradigmo delujočnosti« ekonomske moči tvega, da se zdi v bistvu nepolitična. Po drugi strani se sprašujem, ali bi si, zahvaljujoč individuaciji teh mehanizmov, morali prizadevati, da bi gibanje tega aparata naredili reverzibilno s specifično političnega stališča in tako ustvarili pogoje za nov način aktivacije tega, kar je postalo fiksirano v trenutnem globalnem statusu ekonomske prevlade. Po mojem mnenju je narediti to gibanje reverzibilno politična naloga, ki se ji moramo še vedno posvečati v trenutku, ko se zdi, da se je ekonomija – trgi, vlagatelji, produktivne sile itn. – polastila vsakega posameznega življenja in možnosti skrupnosti, da gleda v prihodnost.

Torej v poskusu, da bi ponovno izluščili ekonomski problem v srcu Foucaultovega diskurza o vladnosti, a hkrati ostali znotraj analize, ki stalno obravnava prakse, prek katerih se oblast konstituira v ekonomskih okvirih, je moje zanimanje za izvore krščanstva motivirano z natančno izbiro: upoštevati Webrovo idejo rojstva kapitalizma iz protestantskega asketizma, da bi onkraj tega določili posebno značilnost »ekonomskega« izkustva življenja v krščanstvu.

Vendar pa moj cilj ni orisati evolucijsko vez med razvojem krščanske »ekonomije« in zahodnega ekonomskega diskurza niti izslediti, kot bi to hotel Weber, edinstvene korenine ekonomske misli na Zahodu. Prej mislim, da gre za možne in različne zgodovinske realizacije metode, ki je v krščanstvu našla svojo posebno manifestacijo.

Primerjava krščanstva z drugimi svetovnimi religijami je zagotovo možna: npr. s konfucianizmom in hinduizmom ter njunim vplivom na države v gospodarskem vzponu, kot sta Kitajska in Indija; ali z islamom in nedavnim razmahom islamskega bančnega sistema, ki je vodil do nenavadne kombinacije finančne in religijske moči.<sup>30</sup> Vendar bi prek take primerjave poudarila posebnost krščanske religije v razvoju ekonomije, še posebej z ozirom na vprašanje dolga.

<sup>30</sup> Cf. M. Ayub, *Understanding Islamic Finance*, Wiley, New York 2008.

Poanta tu ni toliko precej očitno dejstvo, da je krščanstvo igralo osrednjo vlogo v razvoju kapitalizma zaradi očitno kontingentnih zgodovinskih in geografskih razlogov. V bistvu bi se, če bi pogledali na ta problem skozi to prizmo, zdelo, da se kapitalizem prilagaja različnim religijskim oblikam, kar trdijo npr. slavne študije o toyoizmu<sup>31</sup> ali nedavne analize islamskih financ. Na ta način bi vpliv religije na gospodarstvo bil zveden na nekakšno nadstavbo v marksističnem smislu, glede na katero kapitalistična moč svojo obliko prilagodi, da bi dosegla svoje cilje. Moj argument je nasprotno ta, da nekatere bistvene lastnosti kapitalizma v osnovi temeljijo na izkušnji krščanskega življenja, posebej na izkušnji krivde kot dolga; z drugimi besedami, mehanizem, ki določa trenutno ekonomijo dolga, reproducira isti mehanizem, ki je del krščanske izkušnje dolga kot krivde.

Z ozirom na to je soočenje z najnovejšimi študijami o dolgu v ekonomiji ključno. Bodi dovolj, če omenim npr. Michela Aglietto in Andréja Orléana<sup>32</sup> ali Michaela Hudsona,<sup>33</sup> ki izvor dolga prepoznajo v religijski sferi, kot jasno pokaže David Graeber.<sup>34</sup> Vendar pa mislim, da je krščanstvo radikaliziralo stanje zadolženosti, ki je razširjeno tudi v drugih religijskih izkušnjah. Namesto da iščemo evolucijsko vez med krščansko idejo krivde in ekonomskim diskurzom o dolgu, je nujno izpostaviti, da je izkustvo krivde, ki je značilno za krščansko življenje, isto kot izkustvo dolga. Konkretno, v krščanstvu stanje dolga ni le stanje, ki mora biti premagano, pač pa tudi možnost investicije vase. Prek daru »milosti« naj vrzel dolga dejansko ne bi bila zapolnjena, poplačana, ampak mora biti upravljana. Brezplačnost in gospodarsko upravljanje v krščanstvu nista nasprotna; sta v medsebojnem odnosu v izkušnji radikalne insolventnosti, ki ne sme in ne more biti odpravljena.

50

Mislim, da ta posebnost krščanskega izkustva dolga – ki je hkrati in od svojega začetka tudi mehanizem oblasti – lahko osvetli sedanji čas. To je tako zato, ker je, kot je napisal Benjamin v že omenjenem fragmentu iz leta 1921, kapitalizem »kult« dolga, ki »parazitsko« izvira iz krščanstva. Z Benjaminovimi besedami: »ta kult ... proizvaja krivdo (*verschuldend*). Kapitalizem je verjetno prvi primer kulta, ki ne služi spravi, temveč proizvajanju krivde. [...] Nezaslišana zavest o

<sup>31</sup> Cf. T. Ohno, *Toyota Production Sistem*, Toyota Motor Corporation, Japonska 1978.

<sup>32</sup> Cf. M. Aglietta in A. Orléan, *La Violence de la monnaie*, PUF, Pariz 1992.

<sup>33</sup> Cf. M. Hudson, *The Archeology of Money. Debt vs. Barter Theory of Money*, v *Credit and Stat Theories of Money*, R. Wray (ur.), Edward Elgar Press, Cheltenham 2004, str. 99–127.

<sup>34</sup> Cf. D. Graeber, *Dolg*, str. 73–88.

krivdi, ki ne ve več, kako bi dosegla spravo, poseže po kultu, da bi v njem to krivdo ne poravnala, temveč jo univerzalizirala, jo vklesala v zavest ter končno in predvsem v to krivdo vključila samega Boga, da bi tako za spravo zainteresirala tudi njega samega.«<sup>35</sup>

*Prevedla Maja Lovrenov*

---

<sup>35</sup> W. Benjamin, »Kapitalizem kot religija«, str. 57.