

Peter Klepec*

Dolg med realnostjo in fikcijo

V zadnjem času se vse več razmisleka posveča vprašanju dolga. Razlog temu je vsekakor kriza, ki se je pričela leta 2008 in ki je v dobršnem delu tudi dolžniška kriza, v tem kontekstu je Maurizio Lazzarato¹ celo postavil tezo, da smo priča novi paradigmi oblasti, »ekonomiji dolga«. V tem kontekstu in v kontekstu pričujočega bloka *Filozofskega vestnika* si bomo na tem mestu pobližje ogledali eno izmed temeljnih sodobnih referenčnih del o vprašanju dolga, delo *Dolg* Davida Graeberja², za katerega bi lahko rekli, da se nahaja natanko na nasprotnem koncu. Če Lazzarato pojasni, kako je dolg skozi vladavino neoliberalizma postal temelj družbenega in zakaj je bolje govoriti o ekonomiji dolga, kot pa o financah, če skozi dvojno naravo denarja, ki funkcionira hkrati kot dohodek, kupna moč in kot kapital, pojasni zakaj *denar kot kapital predkupi prihodnost in s tem tudi določa naše prihodnje ter sedanje izbire*, če pokaže, kako dolg kot oblast skozi vladavino neoliberalizma restrukturira državo, družbo in posameznika – dolg namreč ni samo nekaj imaginarnega in fiktivnega, temveč je najsplošnejše razmerje oblasti, ki preči ekonomijo, politiko in družbeno –, je Graeber ravno v teh treh točkah najšibkejši, razlog temu pa se nahaja ravno v temeljnih premisah njegova dela *Dolg*. Na tem mestu bomo predstavili njegove temeljne obrise in premise ter pokazali, v čem vidimo njegove pomanjkljivosti. Razlog, da se osredotočamo prav na omenjeno delo je teoretsko-praktične narave. Delo *Dolg* je namreč že takoj po svojem izidu leta 2011 zaradi svoje širine, resnega in poglobljenega znanstvenega pristopa postalo ena temeljnih referenc, prava uspešnica in predmet številnih razprav in kritik. Pri tem ni nezamisljivo dejstvo, da gre za polemično in hkrati za zelo ambiciozno podvzetje. Graeber sam je akade-

65

¹ Maurizio Lazzarato, *Proizvajanje zadolženega človeka. Esej o neoliberalnem stanju*, prevedla Suzana Koncut, Maska, Ljubljana 2012 in isti, *Gouverner par la dette*, Les prairies ordinaires, Pariz 2014.

² Prim. David Graeber, *Debt: The First 5000 Years*, Melville House, London & New York 2011. Delo odslej zaradi lažjega navajamo po slovenskem prevodu (David Graeber, *Dolg. Prvih 500 let dolžništva*, prevedel Branko Gradišnik, Založba *cf., Ljubljana 2014), pri čemer v oklepaju med tekstom navajamo številko slovenske izdaje.

* Filozofski inštitut ZRC SAZU, Ljubljana

mik in obenem politični aktivist, ki je svoje delo na Univerzi v Yaleu tudi zaradi svojega političnega aktivizma izgubil, ter se moral najprej za nekaj časa preseliti na Goldsmiths oziroma Univerzo v Londonu, zatem pa na London School of Economics. Širši javnosti je postal znan kot eden neformalnih vodij oziroma mnenjskih voditeljev gibanja *Occupy Wall Street*. Omenjeno gibanje in njegovo geslo »Mi smo 99%!«, katerega iznajditelj naj bi bil domnevno prav Graeber, je dobilo številne posnemovalce po vsem svetu.

Prav zaradi tega specifičnega prepleta teorije in prakse bi pričakovali, da delo *Dolg* podaja tudi poglobljeno razumevanje sedanje situacije. Toda prav tu, če začnemo pri koncu, se pokaže njegova temeljna šibkost in nezadostnost. Če je namreč Graeberjevega odlika v tem, da bralca ali bralko seznanja s kopico manj znanih in presenetljivih dejstev, če sprevrne cel kup utečenih predstav in mitov, je nevarnost takšnega pristopa tudi v tem, da zaradi preveliko informacij in preštevilnih dreves enostavno ne vidimo več gozda. Pa tu ne mislimo Graeberju očitati tega, kar se mu običajno očita, da namreč preveč menja med žanri, ki segajo od literarnih referenc, zgodovinskih in empiričnih dejstev, anekdot in tako dalje, ali da se pri prenekateri svoji tezi enostavno zmoti. Kritika mu sicer očita vse mogoče, kar pa je spričo časovnega in prostorskega loka, ki ga delo pokriva, seveda razumljivo, da o različnih področjih, na katera delo ambiciozno in polemično posega, od zgodovine in antropologije do sociologije, ekonomije, literature, filozofije, ne izgubljam besed. Ne gre zato, da je najpomembnejšim polemikam skorajda nemogoče slediti in da na tem mestu za kaj takega sploh ni prostora, temveč, da se potem, ko velikopotezni in ambiciozni Graeber sprevrne številne utečene mite in predstave, izkaže za teoretsko in praktično preveč ohlapnega tako pri razlagi alternativ obstoječemu in pojasnitvi razlogov za sedanjo situacijo krize, kakor tudi pri razlagi zgodovinskega nastanka kapitalizma in razumevanju njegovih različnih faz vključno z zadnjo, ki jo opredeljujeta financijalizacija in neoliberalizem. Edini konkreten praktičen predlog, ki ga Graeber poda, je naslednji: »V pričujoči knjigi sem se pošteno ogibal tega, da bi dal kak konkreten predlog, na koncu pa mi dovolite, da enega izrečem. Po mojem je že zdavnaj prišel čas za *jubilej* v biblijskem slogu: tak, ki bo odpisal tako mednarodne kot porabniške dolgove.« (580) Problem ni v tem, da Graeber ne podaja kakega konkretnega političnega programa, temveč v tem, da, kot bomo skušali pokazati v pričujočem prispevku, njegov teoretski in praktično-politični projekt ostaja v ključnih točkah zaznamovan z nekim spontano idealistično-voluntarističnim razumevanjem razmerja med teorijo in prakso, med idejami, predstava-

mi, teoretskimi modeli in dejanskim, med empirijo, njenim neznanskim čutnim bogastvom in mislijo. Prav tu je Graeber najšibkejši: zdi se, kot da je dovolj, da se o nečem ozavestimo in to bo tudi že prineslo določene spremembe. A čeprav skuša biti Graeber v določenih točkah zelo radikalen, uporabi celo besedo na k (=komunizem), o čemer več v nadaljevanju, je vendarle nekakšen trezen realista: »Univerzalnega svetovnega trga ne more biti, enako kot ne more biti sistema, v katerem bi lahko vsi, ki niso kapitalisti, kdo ve kako postali spoštovanja vredni, redno plačevani najemni delavci, ki bi jim bila na voljo primerna zobozdravstvena oskrba. Takega sveta nikoli ni bilo in ga nikoli ne more biti. Povrhu ves sistem začne razpadati v trenutku, ko se začne udejanjati zgolj obet, da bi se to lahko zgodilo.« (530) Omenjeni voluntarizem in na trenutke celo moralizem, ki pa ga zaznamujeta, in to je ključno, nekakšen zdravorazumski skepticizem, je tudi razlog, da Graeber pri razlagi aktualnosti, ostaja skrajno nedorečen: znašli smo se v »novi fazi finančne zgodovine – v fazi, ki je nihče ne razume povsem« (539). Drugače rečeno: »Nova doba kreditnega denarja, v kateri smo se znašli, pa se je začela menda ravno v nasprotni smeri. Najprej so nastale globalne ustanove, kakršna je MDS, namenjene zaščiti upnikov, ne pa dolžnikov. Obenem pa je treba reči, da po zgodovinskih merilih, o katerih je tukaj govor, desetletje ali dve ne pomenita nič. Prav malo se nam sanja, kaj lahko pričakujemo.« (28) Kljub temu določenih radikalnih izjav pri Graeberju o tem, kaj da se dejansko dogaja, ne manjka: » [P]omikamo se proti vzpostavitvi nečesa, kar zelo spominja na dolžniški zapor. Medtem je diskusija povsem umolknila, javni bes zaradi reševanja bank se je razžlobudral do nekoherentnosti, in zdaj kaže, da nas nezadržno nese proti naslednji finančni velekatastrofi – vprašanje je le, koliko imamo še časa.« (27) Tu, z omembo »dolžniškega zapora« skorajda dobimo tisto, kar Deleuze imenuje »družba nadzora«³, v kateri človek ni več zaprt, temveč zadolžen, oziroma, kjer je človek zadolžen in zaprt, torej tisto, kar sicer tvori izhodišče Lazzarotovega pristopa. Toda tu, kjer bi se razlaga šele morala pričeti, se hkrati konča z Graeberjevim nenavadnim pozivom: Če »smo postali dolžniška družba, je to zato, ker se še nismo otesli dediščine vojne, zavojevanj in suženjstva. Ta dediščina je še vedno tukaj, zasidrana v naše najbolj intimno dožemanje časti, lastnine, celo svobode. Le da tega sploh več ne vidimo.« (236) Kot da bi za dejanske spremembe zadoščalo že ozaveščenje. Graeberjev pristop je tako v osnovi izrazito razsvetljevski, kot da bi bilo že zadosti, če pokažemo, da

³ Prim. Gilles Deleuze, »Pripis k družbam nadzora«, prevedel Peter Klepec, *Filozofski vestnik*, XXIII, 3, Ljubljana 2002, str.167-177.

gre pri vsem skupaj za eno ogromno sleparijo, prevaro in laž: »A zdaj se je načelo izkazalo za nesramno laž. Ko vidimo, dolgovi ne poravnajo res 'vsi', ampak samo nekateri. [...] saj, kaj je sploh dolg? Nič drugega kot sprevrženje obljube« (581) Ta perverzija, *perversion of a promise*, o kateri govori Graeber je še posebej izražena ravno danes: »Obstajajo očitni razlogi, zakaj je današnji trenutek še posebej pomemben, kar se tiče ponovne preučitve zgodovine dolga. Septembra 2008 je izbruhnila finančna kriza, ki je ustavila svetovno gospodarstvo skoraj na mestu. V marsičem je res vse skupaj obtičalo: ladje so nehale pluti prek oceanov, na tisoče so jih spravili v suhe doke. Banke so v glavnem nehale posojati. Sledila nista samo bes in zgroženost javnosti, ampak tudi začetek javne razprave o naravi dolga, denarja, denarnih ustanov, ki imajo na vsem lepem v primežu usodo nacij. [...] A trajalo je le za hip. Do zaresne razprave ni nikdar prišlo. [...] Razlog, zakaj so bili ljudje zreli za razpravo, je bil tale: izkazalo se je, da je vse tisto, s čimer so jim polnili ušesa zadnjih deset ali več let, ena sama kolosalna laž. Bolj obzirno se tega ne da povedati. Leta in leta so vsi poslušali o množici novih, ultrasofisticiranih finančnih inovacij: o kreditnih in blagovnih derivativih, o kolateraliziranih hipotečnih obligacijskih derivativih, o hibridnih obveznicah, o dolgovnih zamenjavah itn. Ti novi trgi izvedenih finančnih instrumentov so bili tako neverjetno domišljeni, da je morala – tako vsaj trdi neka govornica, ki ne poneha – prominentna investicijska hiša najeti astrofizike, ki so jim potem vodili tako kompleksne tržne programe, da jih tudi finančniki niso mogli niti malo razumeti. Sporočilo ljudstvu je bilo jasno in glasno: prepustite te reči strokovnjakom. Sami teh reči ne boste nikoli doumeli.« (23) Seveda Graeber *Dolg* spiše ravno zato, da bi širša publika doumela, za kaj gre, in to spremenila. Zgodovina je namreč odprta: »O nečem pa smo lahko prepričani: da zgodovine še ni konec in da bodo še vznikale nove osupljive ideje. [...] te nove ideje ne bodo vzniknile, če obenem ne zavržemo marsikatero izmed privajenih miselnih kategorij« (572), kajti »tudi če smo na začetku obrata zelo dolgotrajnega zgodovinskega ciklusa, je še vedno v veliki meri odvisno od nas, kako se bo iztekel.« (570) Drugače rečeno, »v tej knjigi pravzaprav ne skušam predložiti vizije glede tega, kakšen naj bi bil naslednji vek, ampak bolj razpreti perspektive, okrepiti naš čut za možno; predvsem pa se vprašati, kaj bi se zgodilo, če bi začeli razmišljati s širino in veličino, kakršni pristojita tem časom.« (571) Skratka, mišljenje mora biti na višini svoje naloge, če želimo spremeniti prakso, in čas je, da si pobližje ogledamo, ali to Graeberju vsaj približno uspe.

Ena najbolj hvalevrednih kvalitiet Graeberjevega dela je nedvomno v tem, da je pokazalo številne razsežnosti tega, kaj dolg sploh je, kako se je spreminjal skozi zgodovino, kako ga pojmuje in kaj vse je z njim povezano. Osnovna težava vsakršnega pristopa k dolgu je, da ta sega tako na področje ekonomije kot tudi na številna druga področja, področje zgodovine, filozofije, sociologije, antropologije, religije itn. S tega vidika je dolg videti vsepričujoč, saj se nahaja na vozlišču problema simbolne zaveze, žrtvovanja, krivde, morale, teologije, ideologije, takšnih ali drugačnih meril, merjenj, evalvacij, zaupanja, pakta, obljube, pogodbe, daru – in še bi lahko naštevali. In prav ta izmuzljivost dolga tvori ravno izhodišče Graeberjevega dela: »Že tisoče let vojna med bogatimi in revnimi poteka večidel v obliki spopadov med upniki in dolžniki – prerekanj o tem, kaj je pravično ali kaj je krivično pri obrestih, dolžniški tlaki, amnestiji, priposestvanju, odškodovanju, plembi ovac, razlaščanju vinogradov in prodaji dolžnikovih otrok v sužnost. Po istem vzorcu pa se zadnjih pet tisočletij ljudske vstaje začenejo vse na isti način, in to tako praviloma, da je že kar osupljivo: z obrednim uničenjem dolžniških zaznamkov, na tablicah, papirusih, v poslovnih knjigah ali kakorkoli so že zapisovali dolgove tam in tedaj.[...] Veliki klasicist Moses Finley je rad govoril, da so imela v antiki vsa prevratniška gibanja en sam program: 'Preklicati dolgé in prerazdeliti zemljo'.« (14-15) O tem, kaj vse nastopa v pričujočem odlomku, bi lahko na dolgo in široko razpravljali. Od tega, da zgodovina za Graeberja ni zgodovina razrednih bojev, temveč »vojna med bogatimi in revnimi«, »spopadov med upniki in dolžniki«, do tega ali je neko prerekanje o pravičnosti že lahko del politike (Rancière!) itn. Namesto tega bomo skušali Graeberjevo pozicijo rekonstruirati skozi predstavitev njegovega temeljnega argumenta, če kaj takega seveda sploh obstaja.

Ta argument bi lahko povzeli nekako takole: Najprej je treba zavreči običajne, zdravorazumske predstave in »vreči s piedestala kopico mitov« (28-29), ki so se skozi zgodovino nakopičile o naravi dolga: »Po tovrstnem zdravorazumskem gledanju se država in trg vzpenjata visoko nad vse drugo kot diametralno nasprotni si načeli. Zgodovinska realnost pa nam vendarle razkriva, da sta se skupaj rodila in da se od nekdanj prepletata. Ena reč, ki je, kot bomo odkrili, skupna vsem tem zmotam in zablodam, pa je, da praviloma zvajajo vse medčloveške odnose na menjavo, kot da bi se dale naše vezi z družbo, pa celo z veseljstvom samim, pojmovati v istem okviru kot kupčevanje. To pa nas vodi k naslednjemu vprašanju: če ne menjava, kaj potem? V Petem poglavju bom začel odgovarjati na to vprašanje, zajemaje iz sadov antropologije, da bom lahko orisal pogled

na moralni temelj gospodarskega življenja, nakar se bom vrnil k vprašanju glede nastanka denarja in pokazal, da se je načelo menjave pojavilo predvsem kot učinek nasilja – da je dejanski nastanek denarja treba iskati v hudodelstvu in oškodovanju, v vojni in sužnosti, v času, dolgu in odrešitvi. To pa nam spet utira pot k temu, da začenši z Osmim poglavjem zastavimo dejansko zgodovino dolga in posojila zadnjih petih tisočletij vključno z vsemi velikimi nihanji med obdobji virtualnega in otipljivega denarja. Mnoga izmed teh odkritij bodo izrazito nepričakovana...«. (29) Shema je torej naslednja: eno so torej iluzije, predstave, ki jih imamo o nas samih, nekaj drugega je običajna, dejanska, prava praksa. V osnovi ta gesta spominja na Marx in Engelsov pristop v *Nemški ideologiji*: »Ljudi lahko razločujemo od živali po zavesti, po religiji, po čemer koli hočemo. Sami pa so začeli razločevati od živali, brž ko so začeli *producirati* svoja življenjska sredstva, korak, ki je pogojen z njihovo telesno organizacijo.«⁴ Toda Graeber ni marksist, daleč od tega. Če kaj, potem lahko iz zgornjega navedka ravno vidimo, kje tiči ključna in pomembna razlika: pri Graeberju je govora o vsem, o medčloveških odnosih, trgovanju, menjavi, cirkulaciji, pravu, religiji, literaturi, raznoraznih praksah, le o produkciji in delitvi dela ne. Kot da Graeber naredi vse, da bi se temu izognil, ne da bi se *neposredno* zapletel v polemiko z Marxom in marksizmom. Omenja ga le na štirih, petih mestih, enako pa velja za vse ostale temeljne analize kapitalizma, dveh treh omemb sta tako deležna Max Weber in Fernand Braudel, podobno velja za Davida Ricarda, Arrighija in Wallersteina itn.

Daleč največ pozornosti in referenc se nanaša na Adama Smitha ter nekaj manj na Maynarda Keynesa. Smith se pri Graeberju nahaja v ospredju zato, da ta skozi razgalitev mita o neposredni menjavi, *barter*, pokaže, kako Smithovo delo in dela sodobnih ekonomskih (ameriških) učbenikov, oziroma ekonomija nasploh, temelji na mitu: »Raziskovalci si zdaj že stoletja prizadevajo odkriti bajeslovno deželo neposredne menjave – a uspeha nimajo.« (41) Vsaka ekonomija temelji na tem mitu o neposredni menjavi, z njo pa za Graeberja tudi kritika politične ekonomije, ki jo predstavlja Marxovo podvzetje: »Prva štiri poglavja pričujoče knjige opisujejo neko dilemo. Ne vemo namreč, kako naj mislimo dolg. Oziroma, da bom bolj natančen, vse kaže, da smo ukleščeni nekje vmes med domišljijo, ki nam družbo slika po maniri Adama Smitha, torej kot zbir posameznikov, ki so v pomenljivem razmerju edinole s svojim imetjem in ki zadovoljno zamenjujejo

70

⁴ Karl Marx in Friedrich Engels, *Nemška ideologija*, v: Karl Marx in Friedrich Engels, *Izbrana dela v petih zvezkih* (MEID), Cankarjeva založba, Ljubljana 1979, 2. zvezek (MEID II.), str. 18.

eno reč za drugo, češ da je to vzajemno koristno, ob tem pa je dolg tako rekoč povsem zrinjen s te podobe, in pa videnjem dolga kot malone vsega, kar obstaja, torej kot dejanske substance vsakršnih človeških razmerij – kar nas vse potem navdaja z nelagodnim občutkom, da so medčloveška razmerja bogve zakaj po sebi umazana reč, da je odgovornost, ki jo imamo drug do drugega, neznano kako utemeljena v grehu in zločinu.« (306)

Graeber konsistentno in konstantno vztraja pri nekaterih tezah: da je treba državo in trg misliti skupaj, ter da denarju predhajajo različni kreditni sistemi. Ključna premisa pri tem je naslednja: država v zadnji instanci deluje s pomočjo nasilja in vojske, sama pa ni nič drugega kot politična tvorba in je torej odvisna od naše politično izražene *volje*, ali bolje, od politično izraženih prepričanj večine. Teza, da denarju predhodijo kreditni sistemi, pripelje do podobnega, do tega, da sta utopija, fikcija, ključna za materialno prakso. Pri razgalitvi mitov in zmotnih predstav je Graeber zelo poučen in zabaven, toda potem, ko vržemo s prestola celo kopico mitov, dobimo kaj? Nekakšen anarhizem, ali celo spontani humanizem, v katerem je človeško bitje nekaj neprecenljivega: »To knjigo sem začel pri vprašanju: kako je mogoče, da se začne na moralno obligacijo med ljudmi gledati kot na dolg, kar nazadnje upravičuje ravnanja, ki bi se sicer zdela do kraja nemoralna? [...] Kot je prepričljivo pokazal Rospabé, imajo družbene valute to čudno posebnost, da niso nikoli zares ekvivalentne ljudem. Če že kaj, potem nas nenehno spominjajo, da človeškemu bitju ne more biti enakovredno prav nič – še celo drugo človeško bitje ne.« (229) Drugače rečeno, tisto kar skuša pokazati Graeber, je, »da obstaja še tretji zorni kot«, od koder je mogoče »opisati, kako smo se znašli, kjer smo zdaj. Zato sem tudi razvil koncept humanih ekonomij: torej ekonomij, v katerih je tisto, kar je za ljudi zares pomembno, samo dejstvo, da je vsak med nami enkratno središče razmerij z drugimi – in da potemtakem nikogar ni mogoče imeti za eksakten ekvivalent čemurkoli ali komurkoli drugemu. V takšni humani ekonomiji denar ni sredstvo za kupovanje človeških bitij oziroma kupčevanje z njimi, ampak sredstvo izkazovanja, kako zelo nemogoče bi bilo to početi.« (306) V tem kontekstu nastopa tudi tisto, kar Graeber skupaj z Rospabéjem imenuje »primitivni denar«, ki sprva ni bil sredstvo za poplačilo dolgov, temveč »sredstvo za priznavanje dolgov, ki jih nikakor ni bilo mogoče poplačati.« (188) Drugače rečeno: »Kitov zob je lahko sicer dragocenost, ni pa plačilno sredstvo. V resnici gre za priznanje, da je to, kar prosiš, tako enkratno in dragoceno, da bi bilo plačilo povsem neizvedljivo.« (189) Če kaj, potem je sodobna politična misel, izhajajoč iz Foucaultove analize oblasti in biopolitike

prek Agambena, Esposito in številnih drugih pokazala, kako gre skupaj neoliberalizem ravno skupaj z vzponom biopolitike, nove paradigme oblasti, ki odloča o življenju in smrti in ki še kako evaluiira vrednost človekovega življenja, toda Graeber o tem ne črhne nobene. Razlog za to se nahaja v naslednjem: potem, ko je Graeber fascinantno, zabavno in prepričljivo izpostavil mit o neposredni menjavi, se je po ovinku vrnil k nekemu drugemu temeljnemu ideološkemu mitu sodobnosti: mitu o neprecenljivemu posamezniku, ki ima vselej izbiro, če ne drugega, pa izbirati med različnimi registri intersubjektivnih razmerij, v katere vstopa. To pa ima konsekvence za dožemanje dolga, ki se ga razume kot nekaj začasnega, nekaj, kar je vselej mogoče suspendirati in ukiniti. V takšnem pristopu ni prostora za kakšno kompleksnejšo teorijo oblasti, ki vidi še kaj drugega kot nasilje, vojno in suženjstvo, prav tako pa tudi ne za koncepte kot so delitev dela, produkcija, kapital kot družbeno razmerje, pobjagovljenje, fetišizem, denar kot kapital, neoliberalizem, »ekonomija dolga« itn.

Kaj takega kot biopolitika se zdi Graeberju najbrž enako blazno in noro, kot se zdi Nietzschejeva teza, ki je v svoji *Genealogiji morale* najstarejše in najizvirnejše odnose med osebami videl »v razmerju med kupcem in prodajalcem, upnikom in dolžnikom: tu se je prvič postavila oseba proti osebi, tu se je prvič *merila* oseba z osebo. Odkrita ni bila še nobena tako nizka stopnja civilizacije, v kateri ne bi že zaznali nekaj tega razmerja. Postavljati cene, odmeriti vrednosti, si izmisliti ekvivalente, menjavati – to je v tolikšni meri preokupiralo najprvotnejše mišljenje človeka, da v nekem določenem smislu tvori mišljenje samo [...] Kupovanje in prodajanje, skupaj s svojimi psihološkimi pritisklinami, sta celo starejši kot začetki kakršnihkoli oblik in zvez: iz najrudimentarnejše oblike osebnega prava se je, nasprotno, rastoči občutek menjave, pogodbe, dolga, prava, dolžnosti, poravnave najprej *prenesel* na najsurevejše in najprvotnejše družbene komplekse (v njihovem razmerju do podobnih kompleksov), hkrati z navado primerjati, meriti, preračunavati moč z močjo.«⁵ Jasno, da Graeber ne more pristati na takšno velikopotezno Nietzschejevo tezo, zato ga odpravi takole: »Obstajajo neizpodbitni razlogi za prepričanje, da je Nietzsche vedel, da je njegova premisa blazna. [...] Se pravi, da Nietzsche izhaja iz vsakdanjih meščanskih predpostavk, a jih prižene do tja, kjer se lahko meščanska publika nad njimi le še zgraža.« (112) Nič čudnega, mimogrede, da jo Deleuze in Guattari, ki se opreta na Nietz-

72

⁵ Nav. po: Friedrich Nietzsche, *Onstran dobrega in zlega. H genealogiji morale*, prevedla Janko Moder in Teo Bizjak, Slovenska matica, Ljubljana 1988, str. 256-257.

scheja, odneseta podobno: »Človek bi že iz spodobnosti najraje preslišal zatrevanje Deleuza in Guattarija, češ da 'velika knjiga moderne etnologije ni toliko Maussov *Dar*, kot pa Nietzschejeva *Genealogija morale*'.« (109)

Kakorkoli že, za Graeberja »v resnici to, kar predlaga Nietzsche, ni nikakršna alternativa. Gre le za drugo plat iste fige.« (109) V katerem smislu, na katero drugo plat meri Graeber? »Utegne se zazdeti, da sta si naši zgodbi o nastanku dolga – torej mit o neposredni menjavi in mit o prvotnem dolgu – tako daleč vsaksebi, kot je le mogoče, pa vendar sta po svoje samo dve plati istega kovanca.« (108) Druga plat dolga je namreč denar. Denar in dolg sta se hkrati pojavila na obzorju, zgodovina dolga je tako nujno tudi zgodovina denarja: »[V]logo, ki jo ima dolg v človeški družbi, je najlažje razumeti, če samo sledimo zaporedju oblik, ki jih je skozi stoletja privzemal denar, in načinov, kako so ga uporabljali – pa tudi prerekanj o smislu vsega tega, ki so neizogibno sledila.« (31) Tisto, kar skuša pokazati Graeber, predstavlja pravzaprav sprevernitev uveljavljene in običajne verzije denarne zgodovine: »V resnici nismo imeli najprej neposredne menjave, pa potem izumili denarja in nazadnje razvili kreditnega sistema. Zgodilo se je ravno obratno. Čemur danes pravimo virtualni denar, to je prišlo najprej.« (57) Tu smo pri osrednjem Graeberjevemu argumentu, ki zadeva tri zgodovinske cikle: »Te cikle bomo najlažje naredili vidne, če bomo natančno še enkrat preučili fenomen, s katerim se ukvarjamo že vso knjigo: gre za zgodovino denarja, dolga in kredita. V trenutku, ko začnemo kartirati zgodovino denarja v zadnjih petih tisočletjih evrazijske zgodovine, se začnejo kazati osupljivi vzorci.« (314) Ti vzorci so naslednji: »Izhodišče pri vsakem poskusu, da bi razbrali te silne ritme, ki opredeljujejo sedanji zgodovinski trenutek, nam bo, če dovolite, naslednja razdelitev evrazijske zgodovine glede na izmenjavanje obdobj virtualnega in kovinskega denarja. Ti ciklusi se začnejo z dobo prvih poljedelskih imperijev (3500-800 pr. n. š.), v katerih je dominiral virtualni kreditni denar. Temu sledi aksialna doba (800 pr. n. š. do 600 n. š.), ki jo bom obravnaval v naslednjem poglavju in v kateri so se uveljavili kovanci in nasploh žlahtne kovine. Srednji vek (600-1450), ko se je vrnil virtualni kreditni denar, bom obravnaval v Deseitem poglavju; v Enajstem pa naslednjo fazo v ciklusu, to je doba kapitalističnih imperijev, ki se je začela okrog leta 1450, ko se je planet na vseh koncih in krajih spet obrnil k zlatu in srebru, in za katero je mogoče reči, da se je zares končala šele leta 1971, ko je Richard Nixon oznanil, da ameriški dolar ne bo več zamenljiv za zlato. Tako se je začela nova faza virtualnega denarja, in res komaj začela, tako da ni mogoče videti njenih končnih obrisov.« (316)

Kot vidimo je temeljni kriterij teh treh velikih ciklusov ravno status denarja v razmerju do zlata, oziroma razmerje med virtualnim denarjem in žlahtnimi kovinami, razmerje med fikcijo, utopijo in nečem čutno oprijemljivim. Če sta se denar in dolg hkrati pojavila na obzorju, se obenem postavlja vprašanje, kaj sploh je denar? Dandanes je, in v tej točki se Graeber opre predvsem na Keynesa, »ves civilizirani denar kartalističen in o tem ni kaj razpravljati.« (77) Denar tako ni stvar, temveč »samo metoda matematične primerjave med rečmi, podobna proporcem: temu, da lahko rečemo, da je en iks enakovreden šestim ipsilonom.« (73) In če denar ni nič drugega kot merska enota, čemu je potem njegovo merjenje sploh namenjeno? »Odgovor je preprost: merjenju dolga. Kovanec je po svojem bistvu zadolžnica.« (64) Če pa »vrednost denarne enote ni mera vrednosti kakega predmeta, marveč le mera zaupanja v soljudi« (65), če »denar nima esence. Denar ni 'realen'; zato je njegova narava od nekdanj, domnevno pa tudi še naprej, vprašanje političnega odločanja« (555), če je denar fiduciaren, pri čemer izraz »fiduciarnost« »izhaja iz izraza za javno zaupanje, za zanesljivost, ki jo skupnost pripisuje svoji gotovini.« (363), če je imela odločitev Richarda Nixona iz leta 1971, da ukine zlati standard dolarja, za posledico to, »da so vse nacionalne valute postale, kakor temu radi pravijo neoklasični ekonomisti, 'fiat' denar, ki ga podpira zgolj zaupanje javnosti« (76), potem je dovolj, da ene (zgrešene) predstave zamenjamo z drugimi, moralnejšimi. Tu nismo daleč od Aristotela,⁶ ki meni, da je vrednost denarja zgolj družbena konvencija, ter na drugi strani magije, ki je, zanimivo, za Graeberja druga plat politike (in nemara, bi lahko dodali, tudi ekonomije): »Navsezadnje je politika umetnost prepričevanja; politična dimenzija družbenega življenja je tisto, kar se uresniči, če v reč veruje zadostno število ljudi. Problem je, ker je mogoče to igro učinkovito igrati samo, če tega nikoli ne priznaš: utegne držati, da bi dejansko postal francoski kralj, če se mi posreči prepričati ves svet, da sem francoski kralj, brž ko pa priznam, da svoje pretendenstvo opiram na zgornjo premiso, se ta nikakor ne more uresničiti. V tem smislu je politika zelo podobna magiji – to je tudi eden od razlogov, zakaj se tako politike kot magije tako rekoč vsepovsod pod soncem drži obstret sleparstva.« (512) Navidez smo tu zelo blizu Marxovi pripombi iz *Kapitala* o refleksijskih določitvah: »Taka refleksijska določila [ki jih je Hegel imenoval kategorije refleksije] so sploh stvar zase. Ta človek je npr. kralj le zato, ker se drugi ljudje obnašajo do njega kot podložniki. Oni pa obratni mislijo, da so podložniki zato,

⁶ Prim. Aristotel, *Nikomahova etika*, 1133a29-31. (Slov prev. 2002, str. 167)

ker je on kralj.«⁷ Zdi se, da sam Graeber pride zelo blizu temu, ko obravnava problem časti: »Problem pa je v tem, da je čast po definiciji nekaj, kar je najti le v očeh drugega.« (240) Zakaj potem tega istega ne aplicira na vsa družbena razmerja? Zato, ker je prepričan, da, kot sledi iz njegovega lastnega primera francoškega kralja, druge prepričam na osnovi dejstev in faktov. Takoj, ko ti spoznajo svojo zmoto, se učinek razblini. Tu smo daleč od Marxove opredelitve fetišizma: »Nasprotno pa blagovna forma in vrednostno razmerje delovnih produktov, v katerem se predstavlja, nima absolutno nič opravka z njihovo fizično naravo in iz nje izviraajočimi odnosi med rečmi kot takimi. To je le določeno družbeno razmerje med ljudmi samimi, ki tu zanje privzame fantazmagorično formo razmerja med rečmi. Da bi zato našli analogijo, se moramo zateči v megleno področje religioznega sveta. Tu so produkti človeške glave videti kot samostojne podobe, ki so obdarjene z lastnim življenjem in so v odnosih med seboj in z ljudmi. Tako je v blagovnem svetu s produkti človeške roke. To imenujemo fetišizem, ki se lepi na delovne produkte, brž ko se producirajo kot blaga in ki je zato neločljiv od blagovne produkcije.«⁸

Ena izmed glavnih pomanjkljivosti Graeberjevega prikaza tega, kako je prišlo do prevlade dolga je pravzaprav na dlani – nahaja se v njegovem anarhizmu in spontanem materializmu. Ta materializem ni ne dialektičen ne historičen, saj način produkcije postavlja v oklepaj. V resnici Graeber dosledno minimalizira ekonomijo, in posledično tudi Marxovo kritiko politične ekonomije. Ne gre le za to, da je Marx omenjen le nekajkrat, da je Engels obtožen nič drugega kot tega, da je bil »tako po rodu kot po senzibilnosti buržuj (bil je eden od stebrov kölnske borze« (510, op. 85) in da je po Graeberju Marx napisal *Kapital* zato, »da bi pokazal, zakaj se nam, tudi če začnemo pri utopistični viziji ekonomije – s pogojem, da dovoljujemo nekaterim, da imajo nadzor nad produktivnim kapitalom, druge pa prepuščamo stanju, v katerem nimajo prodati kaj drugega kot svoje možgane in telo –, dogaja, da je rezultat v marsičem komaj kaj drugačen od suženjstva, in zakaj se bo sistem kot celota nazadnje sam uničil. Kot kaže, pa se pozablja na to, da ima njegova analiza značaj pogojnika. Marx se je dobro zavedal, da je v Londonu njegovega časa veliko več čistilcev čevljev, prostitutk, batlerjev, vojakov, krošnjarjev, dimnikarjev, prodajalk cvetja, uličnih godcev, kaznjencev, varuškov in izvoščkov kot pa tovarniških delavcev. Sploh ni trdil, da je dejanski

⁷ Karl Marx, *Kapital*, 1. zvezek, str. 59, op. 21.

⁸ Karl Marx, *Kapital*, nav. delo, str. 72-73.

svet takšen kot v *Kapitalu*. A če je sploh kaj, kar se nam kaže iz pregleda zadnjih nekaj stoletij svetovne zgodovine, potem se nam kaže prav to: namreč da imajo utopične vizije svojo moč.« (529)

Toda težava z Marxom ni v tem, da bi slednji pač prikazoval moč določenih utopij, težava je v tem, da je od prvega poglavja *Kapitala* dalje Marx dokazoval, zakaj določene utopije, ali pa fantazmagorije, *nujno* spremljajo določeno prakso, določen način produkcije in zakaj se nujno sprevrnejo. Drugače rečeno, pravi problem za Marxa ni v tem, da prodremo do nekakšnega mistično »skritega jedra« blaga, da potem pojasnimo, kako je delo, ki smo ga porabili za njegovo produkcijo, vir vrednosti, temveč, zakaj samo delo privzema formo blagovne vrednosti in zakaj lahko svoj družbeni značaj uveljavi zgolj v blagovni formi svojega produkta: »Določanje velikosti vrednosti z delovnim časom je torej skrivnost, ki je skrita pod pojavi v gibanjih relativnih blagovnih vrednosti. Odkritje te skrivnosti odpravi videz, kakor da se velikosti vrednosti delovnih produktov določajo zgolj slučajno, nikakor pa ne odpravi njihove stvarne oblike.«⁹ Toda to konec koncev pokaže že klasična politična ekonomija in Marxova naloga je pokazati, »od kod torej izvira skrivnostni značaj delovnega produkta, brž ko privzame blagovno obliko? Očitno iz te oblike same.«¹⁰ Kot poudarja Sohn-Rethel je politična ekonomija vsekakor analizirala vrednost in njeno velikost ter pri tem tudi odkrila vsebino, ki se skriva za tema formama. Toda, niti enkrat pa si ni »ni zastavila vprašanja, zakaj je neka vsebina privzela ravno takšno formo, tj. zakaj je delo izraženo v vrednosti in zakaj je merjenje dela z njegovim trajanjem izraženo z velikostjo vrednosti produkta.«¹¹

76

Problem za Graeberja je drugje. Svojo tezo, da sta dolg in denar dve plati istega, pri čemer denar ni nič drugega kot merska enota merjenja dolga, bo povezal s tezo, »da sta elementa – nasilje in kvantifikacija – intimno povezana« (22). V tej točki se skliče na antropološko avtoriteto Keitha Harta in na njegov argument o kovanecu¹²: »Oglejte si kak kovanec, ki ga imate v žepu. Na eni strani ima 'grb' – to je simbol politične oblasti, ki je dala kovanec skovati; na drugi strani pa 'cifro' – natančno opredelitev vrednosti, ki jo ima kovanec v menjavi. Ena plat nas opominja, da za denarjem stoji država in da gre pri njem za razmerje med

⁹ Karl Marx, *Kapital*, 1. zv., Ljubljana: CZ 1986, str. 75.

¹⁰ Karl Marx, *Kapital*, str. 72.

¹¹ Alfred Sohn-Rethel, *Intellectual and Manual Labor*, London, 1978, str. 31.

¹² Prim. Keith Hart, »Heads or Tails? Two Sides of the Coin«, *Man(n-s)*, št. 21, str. 637-656.

ljudmi znotraj družbe, morda za simbol. Druga pa nam ga kaže kot predmet, ki ga opredeljuje razmerje z drugimi rečmi.« (104) Tako države uporabljajo davke za to, da ustvarjajo denar, »to pa lahko počnejo, ker so postale varuhinje dolga, ki ga imajo državljani med sabo. Ta dolg je bistvo družbe kot takšne. Obstaja že dolgo pred denarjem in trgov, in denar in trg sta samo načina, kako je mogoče do njega cepiti koščke.« (80) »To se zdi spet bizarno, ker smo pač vajeni predpostavke, po kateri sta kapitalizem in trg ena in ista reč, a kot je opozoril veliki francoski zgodovinar Fernand Braudel, je v njiju treba v mnogočem videti tudi nasprotji. Medtem ko je trg sredstvo za menjavo blaga s pomočjo denarnega medija – zgodovinsko torej možnost za tiste, ki imajo preveč žita, da ga zamenjajo za sveče in obratno (v ekonomistični okrajšavi gre pri tem za B-D-B oziroma za proces blago-denar-blago) –, je kapitalizem predvsem umetnost takšne uporabe denarja, ki prinaša več denarja (D-B-D).« (386-387)

Tako pridemo do tistega, kar tvori jedro Graeberjevega argumenta: »trg, država, vojna in religija [se] neprenehno razdvajajo in spajajo drug z drugim.« (367) Drugače rečeno, »se zgodovinsko gledano vojna, država in trgi medsebojno hranijo. Zavojevanje prinese davke. Davki se pogosto namenjajo stvaritvi trgov, da so pri roki vojakom in upraviteljem. V specifičnem primeru Mezopotamije je vse to sovpadlo, in na lepem je prišlo do zadolženosti, ki je grozila, da bo vsa medčloveška razmerja – s tem pa tudi žensko telo – spremenila v potencialno tržno blago.« (258) Če je bilo že nekdanje v Mezopotamiji potencialno vse tržno blago, kako to, da Graeber ne tematizira vprašanja od kod *danes* poblagovljenje tako rekoč vsega? Res je, da prepričljivo vztraja pri tem, da kaj takega kot je prosti trg ne obstaja in ni nikoli obstajalo, toda dlje od tega ne pride: »To je velika past 20. stoletja: na eni strani logika trga, kjer si radi domišljamo, da smo na startu vsi posamezniki, ki si niso medsebojno prav nič dolžni. Na drugi strani pa logika države, po kateri smo vsi že od začetka obremenjeni z dolgom, ki ga ni mogoče nikoli zares odplačati. Nenehno nam pripovedujejo, da gre pri tem dvojem za nasprotji in da sta to edini realni človeški možnosti. A ta dihotomija je lažna. Trge so ustvarile države. Trgi potrebujejo države. Prvi ne morejo brez drugih, druge ne brez prvih, vsaj če govorimo o čem, kar je vsaj podobno oblikam, ki jih poznamo danes.« (102-103)

Znova lahko vidimo, kako Graeber na nek način vpelje problem izbire in odločitve: države so se *odločile*, da potrebujejo trge in ti jih potrebujejo. Kot da bi šlo za vprašanje dovoljenja in pristanka, v stilu, kako lahko »dovoljujemo

nekaterim, da imajo nadzor nad produktivnim kapitalom, druge pa prepuščamo stanju, v katerem nimajo prodati kaj drugega kot svoje možgane in telo« (529). Ker noče ali pa ker ne zmore iti konkretnije v politično filozofijo, ki se zanj na nek način konča s teorijo naravnega prava, tako ne pride do problema, kako je mogoče nek del svojega časa »odtujiti«. Namesto, da bi šel po tej poti prek Rousseauja, Hegla in kar bi ga pripeljalo do Marxa, omenja »čudno afiniteto med mezdnim delom in suženjstvom« (525), vse pa se zanj vrti okoli vprašanja izbire in vprašanja odločitve, morale o tem, kakšna razmerja hočemo imeti z drugimi. V tej točki se opira na svojo tezo o intersubjektivnih razmerjih, pri čemer loči tremi temeljnimi oblikami komunizmom, menjavo in hierarhijo. Sam izraz »komunizem« je namenoma izbran zato, da bi provociral. V resnici pa sploh ne gre za tisto, kar si običajno predstavljamo pod tem izrazom, temveč za neko obliko prijateljstva, tovarištva, ki že obstaja in ki obstaja prav v vsaki družbi: »[...] sodelovanje ni prazna beseda. V resnici je *komunizem temelj vse človekove zmožnosti za druženje*. Brez tega ne bi bilo družbe. Vselej velja predpostavka, da lahko od vsakogar, če le ni sovražnik, pričakujemo toliko, kolikor je zmožen, vsaj do neke mere: tako da, recimo, ne ve, kako se kam pride, oni pa pozna pot do tja.« (136) »Temeljni komunizem« je tako »tih sporazum glede tega, da se bodo ljudje, če niso ravno sovražniki in če je potreba pripoznana kot dovolj velika, oziroma cena, ki jo je treba plačati, dovolj razumna, ravnali po načelu 'vsak po svojih zmožnostih, vsakomur po njegovih potrebah'. Različne skupnosti se pri tem držijo različnih meril.« (138) Gre za neko temeljno vez vsake družbe, pri kateri »obveznost, da si delijo živčevje in vse drugo, kar še velja za osnovno potrebščino, praviloma postane temelj vsakdanje morale v družbi, katere člani se imajo za enake.« (139) Pri tem je pomembno poudariti, »da pri deljenju ne gre zgolj za vprašanje morale, marveč tudi za užitek. Samotarski užitki bodo vselej obstajali, a za večino ljudi najbolj uživaške dejavnosti vselej vsebujejo takšno ali drugačno soudeležbo v skupnem: tu gre za glasbo, za jedila, za opojila, mamila, opravljanje, dramatisiranje, posteljo. V srčiki reči, ki so nam zabavne, kakor da bi bil nekakšen komunizem čutov.« (140) Komunizem torej ne temelji na recipročnosti, na tem temelji druga temeljna oblika intersubjektivnih razmerij, menjava, ki je »dvosmerni proces med dvema stranema, od katerih vsaka vrača milo za drago – dobresedno, ali v prenesenem pomenu. Zato lahko govorimo o izmenjavi par besed, o izmenjavi težkih besedi, o izmenjavi udarcev, celo o izmenjavi krogel. [...] Pravzaprav imamo tukaj nekakšen paradoks: vsaka stran spet in spet poskuša preseči nasprotno, a če nobena ni povsem poražena, je še najlažje odnehati v trenutku, ko se obema zdi, da je rezultat bolj ali manj ize-

načen. Ko se lotimo izmenjave materialnih dobrin, bomo zaznali isto napetost. Velikokrat gre za tekmovalnost; če nič drugega, obstaja vselej možnost, da bo ta izbruhnila.« (146) Toda, »vse človeške interakcije niso oblike menjave. Samo nekatere so takšne. Menjava spodbuja posebno vrsto umevanja človeških razmerij. Tako je zato, ker menjava implicira enakost, vendar tudi vsaksebnost. Natanko v trenutku, ko gre denar nazaj iz roke v roko, ko je dolg izplačan, se vzpostavi spet enakost in stráni lahko gresta vsaksebi in jima ni treba imeti nobenega stika več.« (173) In če menjava implicira formalno enakost, oziroma vsaj možnost enakosti, tega, da drugemu vsaj načeloma lahko vrnemo »milo za drago«, pa »v razmerjih, ki temeljijo na izrecni hierarhičnosti – se pravi, razmerja med najmanj dvema stranema, od katerih velja ena za večvredno –, sploh ni recipročnosti. To je težko opaziti, ker táko razmerje pogosto upravičujejo z izrazi recipročnosti ('kmetje prispevajo hrano, gospoda prispeva zaščito'), a načelo, ki se ga držijo, je popolno nasprotje recipročnosti.« (154-155) V tem kontekstu Graeber omenja neskončno kompleksnost sholastične družbe, ki se jo na koncu običajno zva-ja na znano DUBYJEVO formulo tridelne ideologije Indoevropelcev »eni molijo, drugi se bojujejo, tretji pa delajo«. (162) Toda Graeber nadaljuje takole: »Cela hierarhija je bila zanje v skrajni posledici recipročna, čeprav ni imela ta formula nobene zveze z dejanskimi odnosi med duhovščino, viteštvom in kmetstvom na 'terenu'« (162) Tako kot trgi niso nekaj realnega, temveč zgolj modeli, s katerimi – in to ni nič narobe, pripominja Graeber –, si ekonomisti pojasnjujejo realnost. Diagrami, ki jih uporabljajo antropologi nikoli ne ustrezajo povsem tistemu, kar ljudje v resnici počnejo. Na enak način komunizem, menjava, hierarhija ne predstavljajo pravih razmerij: »Moral bi znova poudariti, da tukaj ne govorimo o različnih tipih družbe (kot vidimo, je dvomljiva že sama ideja, da smo bili sploh kdaj organizirani v ločene 'družbe'), ampak o moralnih načelih, ki vedno in povsod koeksistirajo. Vsi smo komunisti, ko gre za najbližje prijatelje, in fevdalna gospoda, ko gre za male otroke. Težko si je zamisliti družbo, v kateri ljudje ne bi bili tako eno kot drugo.« (162) Ljudje pač poljubno prehajajo iz enih razmerij v druge – »podobno lahko komunistična razmerja zlahka zavijejo v razmerja hierarhične neenakosti – pa tega pogosto nihče ne bo opazil.« (164)

Tako na koncu tudi pridemo do dolga, ki je dojet kot sporazum in kot pogodba: »Ta sporazum med enakima, po katerem si (vsaj začasno) nista več enaka, se mi zdi ključnega pomena. Je namreč esenca tega, čemur se reče 'dolg'.« (171) Kaj je potemtakem dolg? »Dolg je zelo specifična reč, ki nastaja v specifičnih situacijah. Predvsem terja razmerje med dvema človekoma, ki drug drugega ni-

mata za fundamentalno različna človeka, ki sta si vsaj potencialno enaka, ki sta si v vsem, kar je zares pomembno, dejansko enaka, nista pa si enaka v danem trenutku – ob vsem tem pa imata na voljo tak ali drugačen način, da med sabo poravnata reči.« (171) Drugače rečeno, »[d]olg je tisto vmes v času, ko udeleženca še ne moreta iti vsak po svoje, saj si nista enaka, vendar je med njima že senca prejalislejšnje enakosti. Tako rekoč vse, kar je zanimivo, se zgodi tu vmes, saj vzpostavitev enakosti odpravlja *raison d'être* samega razmerja.« (173-174) Dolg je torej »utemeljen v domnevni enakosti« (123) in vsaj »po definiciji nekaj, kar je vsaj načeloma možno poplačati.« (89) To pa pomeni, da dejansko neodplačljivega dolga v resnici sploh ni. »Vse dokler pa je dolg nepoplačan, velja logika hierarhičnosti. Tu ni več recipročnosti. [...] Prav zato so tako težavne in mučne tiste situacije, v katerih je dolg dejansko nemogoče vrniti z enako mero. Ker sta si upnik in dolжник konec koncev enaka, je očitno, da je nekaj narobe z dolžnikom, ki ne zmore tistega, kar bi mu povrnilo enakost; se pravi, da si je sam kriv.« (172) Potemtakem je dolg »samo menjava, ki ni izpeljana do konca« (173), oziroma, »po definiciji pogodba med dvema enakima stranema – vsaj v tem smislu, da sta si enaki v svoji udeleženi v pogodbi –, ki jo je mogoče in treba izpolniti.« (382)

Toda kako se neka moralna zaveza sprevrne, »kako je mogoče, da se začne na moralno obligacijo med ljudmi gledati kot na dolg, kar nazadnje upravičuje ravnanja, ki bi se sicer zdela do kraja nemoralna?« (229) Temeljno vprašanje je za Graeberja v tem, »kako se humane ekonomije skupaj s svojimi družbenimi valutami [...] lahko predrugačijo v kaj tretjega« (237)? S tem pa pridemo do temeljnega vprašanja, kako je možno gospostvo in kako je možno suženjstvo: »Čezatlanska trgovina s sužnji je bila v celoti velikanska mreža kreditnih razmerij.« (216) V čem korenini sodobno suženjstvo, ki ga imenujemo mezдно delo in kako sploh pridemo do kapitalizma? Stari Rim in rimsko pravo pozna le zasebno lastnino, »ideja o absolutni zasebni lastnini je v resnici izvedena iz sužnosti« (293), drug pomemben prelom pa predstavlja teorija naravnega prava, ki nastopi konec srednjega veka: »Pomembno je, da ni nič inherentno protinaravnega oziroma nelegitimnega v zvezi z idejo, da je svoboda *lahko* naprodaj« (304) »Nekdanje suženjstvo je odpravljeno, a sama zamisel, da se lahko človek sam od sebe vsaj začasno (kot vemo vsi, ki delamo od devete do pete) odreče svoje svobode, se še kar ohranja. Pravzaprav to odloča o tem, kaj mora velika večina početi v svojem budnem času, z izjemo tistega na koncu tedna. Nasilje je večidel pometeno pod preprogo.« (310) Toda, »[č]e naše politične in pravne ideje dejansko temeljijo v logiki sužnjelastništva, kako, da smo ga sploh lahko odpravili« (312)? Nič ču-

dnega, da, kot so poudarili že številni kritiki, Graeberjeva razlaga nastanka kapitalizma nenavadno veliko prostora nameni anekdotam o prevaraha in ropanju konkvistadorjev Pizzara in Cortésa, (Prim. 470 in sl.), s katerimi skuša pojasniti »od kod potem ta nepopustljivi gon po še in še« (472), zgodbi o tem, kako »so vsa moralna razmerja začela veljati za razmerja dolga« (492), vprašanju »o tem, kako se je ekonomija zaupanja (kredita) spremenila v ekonomijo interesa (obresti)« (497). Tu smo znova priča priljubljenemu Graeberjevemu instrumentu preobrata, s katerim »preobrača na glavo naše domneve [...] ker smo bili vajeni za vzpon kapitalizma kriviti neko reč z nedoločenim imenom 'trg'« (489): »Če si zares želimo razumeti izvire svetovne zgodovine, potem nikakor ne moremo začeti v Evropi. Prava zgodba medtem namreč pripoveduje, kako je Kitajska opustila rabo papirnega denarja.« (463). Drugače rečeno: »Vajeni smo pogleda, češ da je moderni kapitalizem vzniknil (vštric z modernimi ustanovami demokratične vladavine) šele pozneje: v času revolucij – industrijske, ameriške, francoske –, torej zaporedja globokih prelomov na koncu 18. stoletja, ki so se do kraja institucionalizirali šele po koncu napoleonskih vojn. Tu pa se znajdemo pred nenavadnim paradoksom. Kaže, da so skoraj vsi elementi finančnega aparata, ki ga zdaj enačimo s kapitalizmom – centralne banke, delniški trgi, prodaja brez kritja, borzne hiše, špekulativni baloni, sekuratizacija, anuitete –, nastali ne le pred samo ekonomsko vedo (kar morda niti ni tako presenetljivo), ampak tudi pred nastankom tovarn in mezdnega dela kot takega. To je res izziv za utrjene načine umovanja. Tovarne in delavnice imamo za 'realno ekonomijo', vse drugo pa je zgolj nadstavba, postavljena na ta temelj. A če je bilo zares tako, kako je potem mogoče, da je nadstavba nastala najprej? Je mar mogoče, da sanjarjenje o sistemu priključimo sistem v dejanskost?« (516)

Spet smo pri že znanem: dovolj je, da si nekaj zamislimo in morda se to uresniči: »politična dimenzija družbenega življenja je tisto, kar se uresniči, če v reč veruje zadostno število ljudi« (512). Resda je kapitalizem »sistem, ki temelji na moči in izključevanju« (567) in resda »je svet spremenil v mnogočem, in poti nazaj ni« (571). Toda, kapitalizem ni sistem, ki bi bil večten, še več, obstaja potreba »kapitalizma, da si zamišlja ali celo sam reproducira sredstva lastnega skorajšnjega uničenja« (537). Ne le tako, da po drugi svetovni vojni celoten sistem temelji na »vlogi vojne in vojaške sile. Obstaja dober razlog, da ima čarovnik to čudno zmožnost delanja denarja iz nič. Za hrptom mu namreč stoji nekdo s pištolo« (542): »Mnogi so mnenja, da je Nixon z ločitvijo dolarja spremenil ameriško valuto v čisti 'fiat' – v navaden narezan papir, ki sam po sebi ni nič vreden, in ki

velja za denar samo zato, ker to zahteva vlada ZDA. V tem primeru bi se dalo lepo pokazati, da valuto poslej podpira zgolj še ameriška vojaška moč«. Toda, če »ameriška imperialna oblast temelji na dolgu, ki ne bo nikdar – ker tudi ne more biti – odplačan« (547) in če je nova globalna valuta »zakoreninjena v vojaški moči celo še bolj, kot je bila stara.« (549), pa ni nobene garancije, da bo ta igra večno trajala. Očitno obstaja »med igro na srečo in apokalipso globlja povezava. Kapitalizem je sistem, ki iz hazarderja dela ključni delec svojega delovanja, kakor ga ni nikoli prej noben sistem: a obenem se zdi, da je kapitalizem enkratno nezmožen verjeti v svojo večnost.« (533). S finančno krizo, finančnimi baloni in špekulanstvom »je kompletna mašinerija razpadla in znašli smo se v čudnem položaju, v katerem si ne znamo niti zamisliti več kakega drugega načina ureditve. Edino, kar si še znamo zamisliti, je katastrofa« (570).

Tu, kjer bi se morali zadev lotiti podrobneje, se resda lahko strinjamo z Graeberjem, da »imajo utopične vizije svojo moč« (529) in da drugačen svet je mogoč, toda vsekakor vse le ni tako preprosto, kakor svoje delo zaključuje Graeber: »Oblastni razred ZDA ne dovoljujejo pa nikomur, da bi podvomil o svetem načelu, po katerem moramo vsi poravnati svoje dolgove. A zdaj se je načelo izkazalo za nesramno laž. Ko vidimo, dolgovi ne poravnajo res 'vsi', ampak samo nekateri. Ničesar ni, kar bi moglo biti pomembnejše od tega, da zberemo vsakogaršnje dolgove, naredimo črto pod moralo, ki smo je vajeni, in začnemo na novo. [...] Kaj bi drug drugemu obetali možje in žene, ki bi bili zares osvobojeni? V tem hipu tega ne vemo. Bolj umestno je vprašanje, kako naj pridemo do tja, kjer bomo znali poiskati odgovor na to. In prvi korak na tem potovanju je, da kar v najširšem okviru sprejmemo, da nam nihče nima pravice govoriti, koliko smo dejansko vredni, in da nam prav tako tudi nima nihče pravice reči, kaj smo v resnici dolžni.« (581)