

Ćwiczenia do życia w długu

_____ grudzień 2015, nr 727 (<https://www.miesiecznik.znak.com.pl/727-spis-tresci/>)

W ostatnich latach uczestniczyliśmy w rozwoju „wielkiej maszyny” stworzonej, by, jak określił to ostatnio włoski socjolog Luciano Gallino, pod postacią kapitału i władzy gromadzić i maksymalizować zasoby wydobyte od możliwie jak największej liczby istot ludzkich. Każda chwila i każdy aspekt ich egzystencji objęte zostały jej zasięgiem.

Chodzi o prawdziwą „maszynę społeczną” która, ze względu na swoją moc, globalny zasięg i subtelną penetrację wszystkich społecznych podsystemów, wszystkich warstw społeczeństwa, natury i osoby zdołała pokonać wszystkie poprzednie[1]. Tym, co pozwoliło temu mechanizmowi funkcjonować w sposób tak rozległy, jest ścisły związek powstały w życiu jednostek i wspólnot. Uprzywilejowany warunek tego zjawiska stanowi fakt, że przedsiębiorstwo – przedsiębiorstwo kapitalistyczne – zostało postawione w centrum wszystkich związków społecznych, przybierając postać „przedsiębiorstwa siebie”.

Nastanie światowej ekonomii, charakteryzującej naszą epokę, tkwi w niewystarczająco jeszcze rozpoznanej relacji między sposobem życia jednostek a globalnie zarządzanym rynkiem światowym. Operacje ekonomiczne osiągnęły ekstremalny poziom abstrakcji i są coraz bardziej zależne od transakcji finansowych, determinujących światowy rozwój w sposób zdający się autonomicznym wobec rzeczywistej ekonomii. Z tego punktu widzenia również „wyrzeczenia”, do których nawołuje się, by stawić czoła obecnemu kryzysowi gospodarczemu, jawią się jako bardziej problematyczne w stosunku do sposobu ich przedstawienia. Mimo że wydaje się niemożliwe, by czegokolwiek żądać obecnie od ludzi, to inwestowanie[2] w pojedyncze życia jest wciąż wymagane.

Okresowi marnotrawstwa i konsumpcji zostaje przeciwstawiona *austerity* – epoka oszczędności i wyrzeczeń – niemal jako czas pokuty za popełnioną winę. Te dwa pozornie przeciwstawne stany łączy jednak głębszy związek, co na nowo skłania do przemyślenia słów, które Walter Benjamin proroczo zapisał w 1921 r. w krótkim tekście *Kapitalizm jako religia*, całkowicie obnażając semantyczną dwuznaczność niemieckiego słowa *Schuld*, (oznaczającego jednocześnie „dług” i „winę”). Według Benjamina kapitalizm „jest być może pierwszym przypadkiem kultu, który nie darowuje win, lecz przeciwnie – pogłębia winę”, „czyni winnym”, nie nawołuje do tego, „by w nim uwolnić się od winy, lecz by uczynić ją uniwersalną”[3]. W świetle tych słów ćwiczenie z wymaganego obecnie wyrzeczenia ponagla do przemyślenia możliwego związku istniejącego między ekonomią a religią, w szczególności między niektórymi praktykami ofiarnymi właściwymi dla środowiska religijnego (jak np. ascetyzm) a ekonomią jako formą dominacji. Odtworzenie tej relacji może przyczynić się do sprawdzenia, w jakiej mierze człowiek w swoim życiu uczestniczy w tworzeniu aktualnej władzy ekonomicznej. W drodze do tego przeciwieństwo między momentem przyjemności a ascetyczno-wyrzeczeniowym komplikuje się, ale być może otwiera się też bardziej złożona perspektywa, która dostarczy nowych elementów do analizy terażniejszości[4].

Racjonalność ekonomiczna: między samoodniesieniem a kredytem

Refleksja nad rządzącą dziś ekonomiczną racjonalnością skłania do stwierdzenia, że to, co pozwoliło utwierdzić ekonomię w roli globalnej władzy, to nie tylko logika linearna, badana przez Maxa Webera pod postacią „racjonalności celowej” (*Zweckrationalität*), która począwszy przynajmniej od ery nowoczesnej, została wyodrębniona na podstawie bardziej istotnych mechanizmów ekonomicznych. Zinstrumentalizowana racjonalność, która skierowana jest na produkcję dóbr, na spełnianie usług, na wymianę towarów, a ostatecznie na zagarnięcie zysku i przyjemność własnego interesu nie wystarczy, by wytłumaczyć obecny rozwój światowej ekonomii. Nie chodzi o to, że to wszystko nie ma znaczenia. Niemniej to, co pozwoliło ekonomii kapitalistycznej utwierdzić się w wymiarze globalnym, wydaje się logiką znacznie bardziej złożoną, lepką, a przez to bardziej niebezpieczną. Fundamentalną sprawą dla funkcjonowania kapitalistycznej ekonomii nie są bowiem jedynie produkcja, wymiana ani przywłaszczanie dóbr i bogactw, skumulowana i zdecydowanie statyczna forma posiadania, ale raczej ich przepływ w stale do siebie odnoszącym się ruchu, który nie ma innego celu niż po

prostu on sam. Instrumentalna i zachłanna racjonalność nastawiona na kumulowanie i osobiste posiadanie to za mało, by podtrzymać i żywić kapitał – jego podstawową logiką jest więc „allogiczność” zysku jako celu samego w sobie.

Pośród najbardziej dyskutowanych teorii ekonomicznych ostatnich dekad znajduje się ta mówiąca o „kapitale ludzkim”[5], wypracowana przez szkołę chicagowską. Wyznaczyła ona głęboką przemianę w sposobach produkcji i wydaje się pełną przykładów zarysowanej już tu ekonomicznej logiki. Maksymalizacja zysku wiąże się w jej przypadku z osobistymi inwestycjami, które same z siebie przekładają się na kapitał.

Przedsiębiorstwo staje się modelem wszystkich związków społecznych, a relacja do siebie przybiera postać samoinwestycji.

Efekty tej teorii nie sprowadzają się jedynie do korzyści indywidualnych, ale, mając do czynienia z czymś z definicji niezawłaszczalnym, automatycznie obejmują „dobro wspólne”. Skrajna forma urynkowania reprezentowana przez „kapitał ludzki” nie dotyczy inwestycji w konkretne świadczenia, ale samych właściwości, które charakteryzują życie ludzkie jako takie. Również aktywność zawodowa nie ogranicza się tylko do płatnej pracy, ale jest pojmowana jako wynajęcie swego życia, angażujące najbardziej intymne elementy osoby, która ją wykonuje.

W tej perspektywie nie tylko praca zostaje „wyzwolona” z przypisywanej jej w klasycznej formie bierności[6], ale też konsumpcja przestaje się ograniczać do prostego odtworzenia utraconych sił, stając się raczej produktywnym czynnikiem inwestycji. Przede wszystkim jednak to, co z życia ludzkiego zostaje zaangażowane w dominujące aktywności ekonomiczne, to nie umiejętności nakierowane na produkcję lub zaspokojenie potrzeb, ale raczej całość zdolności powiązanych zazwyczaj ze sferą praktyczną, a nie ekonomiczną; bardziej z działaniem niż z pracą czy konsumpcją; mamy więc do czynienia z radykalnym przewrotem w obrębie kategorii, leżących u podstaw kultury zachodniej.

Jeśli w klasycznym arystotelesowskim rozróżnieniu na *poiesis* i *praxis*, które pozostawiło w myśli ludzkiej niezmywalny ślad, tworzenie ma za swój jedyny cel produkt, odróżniony od wytwarzającej go działalności, to cel „działania” jest wrodzony w nią samą, jest samą działalnością[7]. Ta autoteliczność to wymiar wynikający z istoty potencjalnej natury działania, któremu wywód Arystotelesa przypisuje szczególną efektywność. Podczas gdy naturalna

potencjalność jest w ścisłym sensie wpisana w swoje zaktualizowanie (zaistnienie), potencja (dynamis), z którą zdaniem Arystotelesa mamy do czynienia w sferze etycznej, odłącza się od jakiegokolwiek predeterminacji i zostaje pozostawiona samej sobie. Stąd, jej istnienie wyłącznie dzięki „ćwiczeniu” (áskesis) i „przyzwyczajeniu” (êthos)[8], które przekształcają wewnętrznie ontologiczny statut potencjalności, czyniąc go w pewnym sensie autonomicznym i charakteryzującym się tym, że już w sobie posiada swój cel i nie trzeba go dedukować z elementów zewnętrznych, jak w przypadku potencji wyłącznie naturalnej. Kondycja ta odsłania działalność ludzką w całej jej przygodnej złożoności. To perspektywa, która zdeterminowała zachodnie dyskusje w etyce i polityce, warunkując również autonomię dyskursu ekonomicznego.

Ogromny wpływ, jaki ekonomiczne teorie „kapitału ludzkiego” wywarły na współczesny model produkcyjności, skłania do refleksji, która bierze pod uwagę załamania się rozróżnienia między „pracą” i „aktywnością”, wynikającego ze wpisania dyskursu ekonomicznego w etyczny i polityczny oraz wchłonięcia ich przez ekonomię. Chodzi tu o ciągłą akumulację, niezwiązaną z konkretną aktywnością pracy, ale powiązaną z potencjalnym i wewnętrznym elementem praktyki samej „siły-roboczej”[9], zdolnym do ciągłej reprodukcji wartości dokładanie w momencie produkcji. Kauchik Sunder Rajan wykorzystuje w tym kontekście pojęcie „biowartości” dla opisu potencjału ekonomicznego stale wyrażanego w życiu[10] – termin ten automatycznie prowadzi do zainaugurowanej przez Michela Foucaulta dyskusji o biopolityce. Nie chodzi tu jednak wyłącznie o władzę nad czystym naturalnym życiem, pozbawionym wszelkich właściwości i zredukowanym do „nagiego” jak je określono, podążając tropem Foucaulta[11]. Mamy raczej do czynienia z urządzeniem, które ma zastosowanie w samej autoreferencjalnej zdolności ludzkiej istoty do nadawania formy i wartości własnemu życiu. Zresztą sam Foucault rozumie podobnie w genealogicznej pracy nad intymnymi związkami między technikami rządzenia a technikami siebie[12].

We współczesnym modelu produkcyjności maksymalizacja zysku polega na inwestowaniu w samo życie każdego człowieka, czego efekty, jako że są związane nie tylko z pracą, ale z praktyką, nie ograniczają się jedynie do korzyści indywidualnych, lecz samoistnie angażują to, co wspólne. Prowadzi to do refleksji na temat rozróżnienia między dobrem publicznym a własnością prywatną, pozwalającego na ponowne zdefiniowanie niejasnego związku między dwoma elementami, który od początku ożywia ekonomię kapitalistyczną. To wydaje się oczywiste, gdy spojrzymy również na ukazany przez Marksa związek między „długiem publicznym” a „akumulacją pierwotną”.

Pierwotna akumulacja kapitału jest dla Marksa ściśle połączona z zależnością między „kredytem” a „długiem publicznym”. Akumulacja nie rodzi się ze zwykłego aktu przywłaszczenia. Aby miała miejsce, potrzebna jest ścisła relacja, która powstaje między kredytem a długiem publicznym. Wzrost jednego nie zachodzi bez istnienia drugiego. Dług publiczny to brak, który nie powinien zostać wypełniony, ale ponownie wyprodukowany, bo bez jego istnienia nie istnieje również kapitał. Celowa korelacja między akumulacją i zadłużeniem znajduje się u podstaw tego mechanizmu. A Marks utrzymuje, że źródłem tego jest pewna forma wiary, napędzana błędnym kołem kredytu, długu i kapitału. „Kredyt publiczny – czytamy u niego – staje się *credo kapitału*”[13]. Celowe i zwrotne odniesienie do siebie wytwarzające zysk i akumulację to ruch, jakiemu powinno się przyznać kredyt, w który z kolei należy wierzyć. Całkowite dopasowanie życia każdej osoby do tego, co również okazuje się celem samym w sobie, stanowi warunek istnienia akumulacji. Dzisiaj jest to znacznie bardziej możliwe, właśnie dzięki przyłgnięciu do samego autotelicznego bycia ludzkiej egzystencji, przestrzeni praktyki, która – w przeciwieństwie do pracy – nie ma celu poza samym sobą i przez to zostaje definitywnie zaangażowana w procesy ekonomiczne.

Między długiem a akumulacją ujawnia się w obecnie związek jeszcze bliższy niż ten opisany w *Kapitale* przez Marksa. Nie tylko procesy produkcyjne doświadczyły głębokiej zmiany, ale poprzez zagarnięcie na akcje oszczędności z gospodarstw domowych dokonano się całkowite włączenie życia każdego człowieka do świata finansowego. W tym sensie nie tylko fałszywym okazuje się myślenie, że kryzys, którego doświadczamy, został spowodowany wstrząsem ograniczonym do wewnętrznej sfery finansów, a więc niezależnym od klasycznych procesów produkcyjnych i w tym sensie „wyjątkowym”.

To, że finanse są współzależne z produkcją dóbr i usług, a zatem ze światem pracy w klasycznym sensie, jest zjawiskiem obserwowanym od lat przez wszystkich (przynajmniej w takim znaczeniu jak np. codzienna możliwość korzystania z kart kredytowych). Dzięki masowej przemianie oszczędności gospodarstw domowych w akcje stało się możliwe przybliżenie długu prywatnego do publicznego i wynikające z tego transfiguracje zadłużenia w napędzaniu światowej ekonomii.

Zamiast mówić o ekonomii finansowej oddzielonej od ekonomii realnej, należy zatem zacząć dyskusję o ekonomii długu[14].

Ekonomia długu a praktyka religijna

Już od kilku lat otwiera się przestrzeń do refleksji nad „ekonomią długu”. Badania w tej dziedzinie wypracowały oryginalną z punktu widzenia ekonomicznego, politycznego i społecznego ideę relacji kredytodawca / dłużnik całkowicie inną niż znane dotąd teorie „barteru”, „wymiany” czy „daru”[15]. Pierwotna i osobliwa relacja kredytodawcy i dłużnika nie ogranicza się w nich do sfery ekonomii, lecz zostaje nakreślona wychodząc od sfery religijnej, gdzie znajduje pierwszy obszar swojego znaczenia. Pierwsza w dziejach refleksja na temat natury długu jest przez niektórych rozpoznawana w tekstach religijnych – księgach Wed i brahmanach. Związek między kredytodawcą a dłużnikiem jest w ten sposób pierwotnie połączony w świętej przestrzeni wyrzeczenia i ofiary. Cena wykupu ze stanu zadłużenia zostaje postawiona w centrum postawy ofiarniczej[16]. Zastęga „teoretyków długu” to wyodrębnienie w relacji kredytodawcy i dłużnika głębokiego związku między ekonomią a religią, który przynosi owoce szczególnie dziś, gdy idzie o zrozumienie funkcjonujących aktualnie mechanizmów. Jednak logika ofiary, do której odwołują się głównie te teksty, może być niewystarczająca do wy tłumaczenia teraźniejszości. Mimo że ofiara odstawia pewien nadmiar w stosunku do wyłącznie ekonomicznego rachunku wymiany i inicjuje szczególny rodzaj władzy, to nie wykracza poza wiarę w wypłacalność długu. Bardziej przydatna dla zrozumienia dominującej dziś „ekonomii długu” może stać się perspektywa otwarta przez religię chrześcijańską. A nawet, jak przyznaje Benjamin we wcześniej cytowanym już fragmencie z 1921 r., można by to ująć jeszcze inaczej, zauważając, że „kapitalizm (...) rozwinął się jako pasożyt zachodniego chrześcijaństwa w taki sposób, że na końcu historia chrześcijaństwa stała się w istocie historią jego pasożyta, czyli kapitalizmu”[17].

Chrześcijaństwo to religia radykalizująca sytuację zadłużenia, wspólną z innymi doświadczeniami religijnymi, w próbie przekroczenia logiki ofiary, na której one się opierają[18]. Jego osobliwość wynika nie tylko z dostrzegania w sytuacji zadłużenia stanu do poprawy, ale przede wszystkim z możliwości inwestowania. Nieprzypadkowo religijne doświadczenie chrześcijaństwa jest pierwszym, które samodefiniuje się w terminach ekonomicznych[19]. W „oikonomii” opracowanej przez pierwsze chrześcijaństwo[20] życie każdego człowieka przyjmuje właściwie postać inwestycji. Doświadczenie grzechu, na którym bazuje egzystencja chrześcijańska, staje się w pełni doświadczeniem długu niespłacalnego poprzez dar „łaski”, ale przedstawionego jako możliwość inwestycji. Wspaniałomyślna

bezpłatność i ekonomiczne zarządzanie nie przeczą sobie, ale łączą się w doświadczeniu radykalnej niewypłacalności, która nie może być naprawiona. Cena zapłacona przez Chrystusa czyni z winy i grzechu jednostek dług wobec Prawa, który, jako taki, nie może zostać pokryty. Gest Chrystusa, który poprzez zapłacony okup bezpłatnie uzasadnia zadłużenie wiernych, nie może być pojmowany tylko w obrębie języka ofiary. Wydaje się raczej, że poprzez jego śmierć i zmartwychwstanie, zapoczątkowane zostało ekonomiczne zarządzanie darem niewymagającym odwzajemnienia ani czynów przebiegalnych – chodzi zaś o możliwość człowieka do inwestowania nie w „pracę”, ale w działanie zadłużeniowe, którego kres okazuje się zasadniczo nie mieć końca.

Jeśli zadłużanie się to obecnie motor światowej ekonomii, rekonstrukcja mechanizmów, które sprawiły, że to doświadczenie stało się źródłem władzy, zdaje się również determinować znalezienie możliwych dróg ucieczki. Uznanie wyjątkowości chrześcijaństwa w takim sensie nie oznacza śledzenia w linearny sposób ewoluującego związku między chrześcijańskim opracowaniem „ekonomii” a dyskursem ekonomicznym sensu stricto. Chodzi raczej o rekonstrukcję różnych praktyk, poprzez które od czasu do czasu realizowało się w historii doświadczenie życia jako sytuacji zadłużenia: stanu, który w religii chrześcijańskiej znalazł radykalny wyraz.

Wyjątkowo ważne są w tym sensie teksty z zakresu chrześcijańskiego ascetyzmu. Zarówno w literaturze pierwszych wieków, jak również w tej późniejszej – monastycznej, praktyka ascezy nie kończyła się na „godnym pochwały” ćwiczeniu nakierowanym na niebiańskie zbawienie. Ascetyzm okazuje się raczej formą inwestycji nie w to, co fizycznie można nabyć, ale w to, co można mieć i używać, wychodząc od samej zdolności wyrzeczenia się. Możliwość funkcjonowania w niedostatku, czym żywi się życie w ascezie, staje się wyjątkowym doświadczeniem, z którego wyłania się sama „wartość” rzeczy i pojawia się fundament dla zachodniego dyskursu ekonomicznego.

W takiej wywodzącej się z braku formie inwestycji przyjętej jako zasada konstytuująca społecznie ocenę rzeczy praktyka ascezy nie tylko pozwala ćwiczyć się w wyrzeczeniu, ale współgra ze ścieżką dekodyfikującą samą zdolność pragnienia. Jest deszyfracją, która umożliwia funkcjonowanie mechanizmów kontroli pokrywających się z indywidualną zdolnością tworzenia i zarządzania pragnieniami.

Paradoksalna forma ascetyzmu może zostać w tym sensie przywołana także w kwestii świadczenia przyjemności, będącej celem samym w sobie w bezproduktywnej grze konsumpcji, jakiej poddaje się obecnie produkcję kapitalistyczną. Konsumpcja, zamiast być nakierowana na zaspokojenie potrzeb, sama stała się ostatecznym sensem produkcji. Produkowane przedmioty zamiast spełniania mają moc zwiększania pragnień, kompulsywnie wywołując popyt i kontrolując samą zdolność pragnienia. Podtrzymywanie niewypełnialnej pustki jest więc ćwiczeniem, którego się wymaga. Praktyka ta w sposób dogłębny charakteryzuje aktualny model ekonomiczny jako niezależnie wybrana forma treningu koniecznego, aby pragnienia osiągnęły postać elastyczną. Nie tylko aktywność zawodowa jest dziś wpisana w nieskończony proces inwestowania w samo życie, ale człowiek jako pierwotny, niemożliwy do wypełnienia brak okazuje się uprzywilejowaną formą, w której praca, kapitał i konsumpcja współgrają z sobą i zlewają się ostatecznie w życie w nieustannym „długu”. Ofiary nie są nakierowywane na poprawę tej sytuacji, ale raczej na to, by ciągle na nowo się ona reprodukowała. Ćwiczenia w konsumpcji i wyrzeczeniu wydają się intymnie powiązane i, jako takie, niezbędne dla istnienia obecnej postaci władzy ekonomicznej.

Tym, co nam obecnie przysługuje, jest odzyskanie w kategoriach politycznych możliwości odwrócenia procesu, który w aktualnym światowym kryzysie ekonomicznym przyjął formę pustego i odniesionego wyłącznie do siebie celu. Da nam to ponowną szansę na ujrzenie w pozornie niemożliwym do wypełnienia „braku” rodzaj „ćwiczenia”, na które trzeba uważać; praktyki pozwalającej odnaleźć drogi do kondycji otwartej potencjalności, jaką ekonomia długu nieustannie przekształca i reprodukuje jako negatywny stan nie do naprawienia.

Tłumaczyła Katarzyna Burzyk

[1] Por. L. Gallino, *Finanzcapitalismo. La civiltà del denaro in crisi*, Turyn 2011.

[2] Niewątpliwie autorka nawiązuje w tym miejscu do ukutego przez Foucaulta pojęcia „blokowania” – jednoczesnej inwestycji oraz osaczenia. Takie bowiem dwa znaczenia kryje w sobie zarówno francuski, jak i włoski źródłostów (przyp. tłum.).

[3] W. Benjamin, *Kapitalizm jako religia*, tłum. P. Mościcki, „Krytyka Polityczna” 2007, nr 11 – 12, s. 132–133.

[4] Bardziej pogłębioną analizę tych problemów przeprowadzam w swojej książce *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo* (Macerata 2011), która niebawem ukaze się w języku angielskim nakładem SUNY Press. Moja najnowsza praca na ten temat to *Debito e colpa* (Rzym 2015).

[5] Zob. np. G.S. Becker, *Human Capital. A Theoretical and Empirical Analysis, with Special reference to Education*, Chicago–Londyn 1964.

[6] Autorka niewątpliwie odwołuje się tu (i w całym akapicie) do antycznego rozróżnienia zrekonstruowanego w *Kondycji ludzkiej* przez Hannah Arendt na pracę, wytwarzanie i działanie. Wbrew współczesnym intuicjom, praca może być skojarzona z biernością, ponieważ związana była z podporządkowaniem niewolnika i nie prowadziła do powstania w świecie czegokolwiek nowego (służyła jedynie podtrzymaniu biologicznej egzystencji) – czegokolwiek, co odmieniałoby oblicze tej ziemi (przyp. tłum.).

[7] Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum., wstępem i komentarzem opatrzyła D. Gromska, Warszawa 2011, s. 197 (VI 1140b).

[8] Por. tamże, s. 103 (II 1103a)

[9] Por. P. Virno, *Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee*, Rzym 2002, s. 54.

[10] Por. K.S. Rajan, *Biocapital. The Constitution of Postgenomic Life*, Durham–Londyn 2006.

[11] Por. G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, tłum. M. Salwa, Warszawa 2008, oraz R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Turyn 2002.

[12] Zob. co najmniej M. Foucault, *Hermeneutyka podmiotu. Wykłady w Collège de France, 1981–1982*, tłum. M. Herer, Warszawa 2012, tenże, *Narodziny biopolityki. Wykłady w Collège de France, 1978–1979*, tłum. M. Herer, Warszawa 2011, oraz tenże, *Le*

gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982–1983, Paryż 2008.

[13] K. Marks, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, tłum. H. Lauer, M. Kwiatkowski, J. Heryng, L. Selen, t. 1, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 23, Warszawa 1968, s. 895.

[14] Autorka opisuje zmianę funkcji długu w historii rozwoju kapitalizmu. Marks wskazywał na znaczenie długu publicznego (zadłużania się państwa u własnych obywateli, zwłaszcza wśród umacniającej swoją władzę klasy mieszczańskiej) w dobie dominacji manufaktury i systemu kolonialnego. Państwa, szczególnie handlowe potęgi tego okresu (np. Holandia), pożyczają pieniądze, by napędzać coraz bardziej globalny handel, który stanowił o rozwoju gospodarki przed rewolucją przemysłową. „Jedyną częścią tak zwanego bogactwa narodowego, która istotnie u nowoczesnych narodów znajduje się w posiadaniu zbiorowym, jest ich dług państwowy. A z tego całkiem konsekwentnie wynika nowoczesna doktryna, że naród tym bardziej się wzbogaca, im głębiej pogrąża się w długi” (tamże). Reżimy akumulacji w późnym kapitalizmie wciągają do operacji finansowych nie tylko pieniądze bezpośrednio pożyczane państwu, lecz również oszczędności emerytalne oraz dług konsumpcyjny całych populacji, co czyni z długu jedną z najbardziej uniwersalnych relacji społecznych. Autorka czerpie tutaj z reinterpretacji Foucaultowskiego pojęcia biowładzy dokonanej przez włoskiego ekonomistę i filozofa Christiana Marazziego (przyp. tłum.; za konsultację dziękuję Mikołajowi Ratajczakowi).

[15] M. Aglietta, A. Orléan, *La Violence de la monnaie*, Paryż 1992; *Souveraineté, légitimité de la monnaie*, red. M. Aglietta, A. Orléan, Paryż 1995; G. Ingham, *The Nature of Money*, Cambridge 2004; D. Graeber, *Debt. The First 5.000 Years*, Nowy Jork 2011; M. Lazzarato, *La fabrique de l’homme endetté. Essai sur la condition néolibérale*, Paryż 2011.

[16] D. Graeber, *Debt*, dz. cyt., s. 56–58.

[17] W. Benjamin, *Kapitalizm jako religia*, dz. cyt., s. 133.

[18] Por. G.G. Stroumsa, *La fin du sacrifice*, Paryż 2005.

[19] W tym kontekście szczególnie interesujące są analizy przedstawione w: G. Agamben, *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell’economia del governo*, Mediolan 2007.

[20] Por. 1 Kor 9, 17; Ef 1, 10; 3, 2. 9; Kol 1, 25; 1 Tm 1, 4. Ekonomiczny charakter listów św. Pawła nie jest bezpośrednio uchwytne w najbardziej rozpowszechnionym polskim tłumaczeniu (Biblia Tysiąclecia). W każdym zaś z przywołanych fragmentów pojawia się w języku greckim pojęcie *oikonomia*, dlatego można by je dosłownie oddać poprzez „mianowanego

administradora" (*oikonomian pepisteumai*), „tajemniczą” i „Bożą ekonomię”. Autorka nawiązuje tu do analiz Giorgia Agambena, który w przywoływanej już książce *Il regno e la gloria* (Królestwo i chwała) wskazał, że używane przez Pawła pojęcia np. *doulos* (niewolnik), *diakonos* (sługa), *oikonomos* (zarządca), a przede wszystkim *kyrios* (pan) pochodzą nie ze sfery politycznej, ale ekonomicznej. Pozwoliło mu to na stwierdzenie – przywoływane przez Stimilli – że mesjańska wspólnota chrześcijan była od początku skonceptualizowana w oparciu o paradygmat ekonomiczny, czego konsekwencje nie zostały jak dotąd należycie dostrzeżone i docenione w historii zachodniej filozofii (przyp. tłum.).

(<https://www.facebook.com/similli.pl/?u=https://www.socjologia.com&test=plyczenie-dolugu/>)
do- do- do-
zycia- zycia- zycia-
w- w- w-
dlugu/ &t=dlugu/ (<https://plus.google.com/share?hl=pl&url=https://www.miesiecznikznak.com.pl/>)
do- do- do-
życia zycia- zycia-
w- w- w-
długu) dlugu/) dlugu/)

KUP NUMER

Drukowany

([http://www.znak.com.pl/kartoteka,ksiazka,6164,Miesiecznik-](http://www.znak.com.pl/kartoteka,ksiazka,6164,Miesiecznik-Znak-Grudzien)

Znak- Woblink

grudzien (<http://woblink.com.pl/ksiazki/Public>)

ARTYKUŁY TEGO AUTORA TAGI

Korzystając z serwisu wyrażasz zgodę na używanie cookies, zgodnie z aktualnymi ustawieniami przeglądarki.
Zapoznaj się z Polityką prywatności (<https://www.miesiecznik.znak.com.pl/polityka-prywatnosci>).

ROZUMIEM, ZAMKNIJ