

Kapitalisme som religion

Walter Benjamin

Robert Kurz

Giorgio Agamben

Redigeret af

Mikkel Bolt &

Dominique Routhier

Kapitalisme som religion

Kapitalisme som religion

Walter Benjamin

Robert Kurz

Giorgio Agamben

Redigeret af

Mikkel Bolt &

Dominique Routhier

Indhold

- 7 Forord
- 35 Walter Benjamin: **Kapitalisme som religion**
- 43 Robert Kurz: **Offeret og den perverse genkomst af det arkaiske**
- 77 Giorgio Agamben: **Walter Benjamin og kapitalismen**

Forord

Efter en længere periode, som vi i mangel af en bedre term kan kalde den neoliberale epoke, hvor tiltroen til kapitalens evne til selvreform ikke kendte nogen grænser i den vestlige verden, så er vi nu i en situation, hvor det igen er evident, at kapitalen ikke kan overlades til sig selv, at 'markedets usynlige hånd' alene sørger for fortsat akkumulation, "værdiens selvekspansion", hinsides ethvert hensyn til mennesker og natur. Med udbruddet af den værste økonomiske krise siden 1930'erne blev det åbenbart, at den kapitalistiske produktionsmåde i lige så høj grad er krise og underudvikling, som den er udvikling og modernisering. At den ikke bare automatisk reproducerer sig selv, eller i så fald gør det gennem omfattende destruktion af kapital, maskineri og arbejdere, for ikke at nævne naturen. Det kom ikke blot tydeligt til udtryk i udviklingen efter 2008 i en række sydeuropæiske lande, hvor der finder en omfattende afvikling af efterkrigstidens velfærdssamfund sted med dramatiske sociale konsekvenser til følge, det er også synligt i den stadig større skare af mennesker på globalt plan, der er ekskluderet fra den kapitalistiske produktionsproces og lever en tilværelse i marginen af markedet som, hvad Michael Denning kalder, "lønløse liv".¹ Flere og flere mennesker er blevet overflødige for produktionen af merværdi. Det

er selvfølgelig især i de store byer på subkontinentet, at dette er tilfældet, her er modsætningen mellem kapitaludviklet middelklasse og kapitalunderudviklet underklasse enorm, og de arabiske revolter i 2011 vidner om denne modsætning og om den misere, som hundrede millioner af mennesker lever i overalt på kloden, berøvet ethvert perspektiv for en forandring af deres liv inden for rammerne af den nuværende postkoloniale verdensorden. 'Det korte amerikanske århundrede' lakker mod enden; alle kontinenter er scener for inter-imperialistisk strid, og masserne i det globale syd er kommet i bevægelse.

Krisen har forårsaget en ideologisk krise; der hersker en rådvildhed, der vanskeligt lader sig skjule. Økonomer, eksperter og politikere har yderst vanskeligt ved at forklare krisen endsige agere i den. Enten fortsætter de ufortrødent den samme neoliberale politik med besparelser og privatiseringer, eller også forsøger de at genaktivere en keynesiansk økonomisk politik og hælder statslige penge ud i økonomien med henblik på at få kapitalen 'tilbage på ret kurs'. Den underliggende præmis bag begge politikker er, at kapitalismen er i stand til at reproducere sig selv, enten helt af sig selv – den usynlige hånd skal nok klare sagerne, vi skal bare fortsætte afreguleringerne – eller ved hjælp af statslige støtteforanstaltninger. Det kapitalistiske system kan vare evigt, hvis det får lov til det, eller hvis det styres på den rigtige måde. Det er den dominerende synsmåde. Det er imidlertid spørgsmålet, om den er korrekt. For der er snarere tale om, at vi er konfronteret med en systemisk krise, der har at gøre med de indre modsætninger, som

den kapitalistiske økonomi er baseret på. Ikke mindst forholdet mellem kapital og arbejde.

Hvis der således er noget 'positivt' ved krisen, så er det ikke mindst, at den kalder på en grundig gentænkning af de dominerende måder at tænke økonomi på hinsides neoklassisk økonomisk teori, keynesianisme og neoliberalisme. Krisen tilbyder os muligheden for at foretage en mere grundlæggende analyse af kapitalismen, der ikke begrænser sig til den trivielle vulgærøkonomiske betragtning af statistisk materiale à la Piketty. Krisen bliver i stedet en anledning til at se nærmere på overleverede tankeformer og adfærdsmønstre, se nærmere på de cirkulerende og regulerende idéer om økonomi, værdi og kapitalisme. En mulighed for at agere radikalt i betydningen at gå til roden af problemet, og ikke blot analysere finanskapitalens rolle i den aktuelle økonomiske nedsmeltning eller se på nye komplekse kreditformer, men faktisk forsøge at få fat om roden på problemet, den kapitalistiske økonomi som sådan, artikulere en opposition til den nuværende orden (inklusive til de nuværende oppositioner til denne orden) alt indbefattet. Altså stille de grundlæggende spørgsmål om det kapitalistiske samfunds produktionsmåde, samt de dertilhørende subjektiveringsmekanismer. Som Maurizio Lazzarato er inde på i sin bog *La Fabrique de l'homme endetté*, så er den neoliberale gældsøkonomi ikke blot den seneste transformation af den kapitalistiske økonomi, men i lige så høj grad en fremskrivning af én bestemt form for produktion, nemlig produktionen af subjektivitet: "Produktionen af subjektivitet viser sig som den primære og vigtigste

form for produktion, som 'varen' der indgår i produktionen af samtlige andre varer."2 Krisen er med andre ord en mulighed for at gentænke tidligere visheder og identiteter (arbejderidentiteten ikke mindst), en åbning mod noget der ligger 'uden for' det nuværende produktions- og subjektiveringsparadigme, mod 'et kommende fællesskab', der ikke går restløst op i det ene eller det andet prædikat, det være sig dansker, borger eller bøsse. Den kommende opstand er også en kamp mod den spektakulære vareøkonomis specialiserede identiteter indbefattet 'den marxistiske teoretiker' og 'den venstreradikale aktivist'.

Netop orienteringen mod et 'uden for' det systemimmanente perspektiv kan siges at være fællesnævneren for en række nyere forsøg på at artikulere en adækvat kritisk teori for det 21. århundredes krisebevidsthed. Den såkaldte spekulative realisme – en filosofisk strømning, der henter sin vigtigste teoretiske impuls den franske filosof Quentin Meillasoux og dennes vigtige bog *Après la finitude* fra 2006 – er netop karakteriseret ved forsøget på spekulativt at overskride den påtvungne 'korrelation' mellem tænkning og væren, en decideret flugt mod nødudgangen på det hermetisk lukkede *fornuftssystem* såvel som af dettes økonomiske korrelat, kapitalismen. En fornyet opmærksomhed på ontologiske spørgsmål i stedet for på intertekstuelle eller lingvistiske aspekter, og en dertilhørende betoning af den bestående (værens-)ordens *kontingente* natur har altså stået på dagsordenen den seneste tid. Men uanset hvor kreative filosofiske 'løsninger' der udtænkes for at komme hinsides de alt for markedskompatible

kantianske forstandskategorier, og den epistemologiske prisme der hidrører derfra (fænomenologien indbefattet), så bidrager sådanne forsøg kun i ringe grad til en egentlig emancipatorisk *politisk* tænkning. Det er, må man nok indrømme, næppe fra sådanne rent intellektuelle eksercitsler i teoriens mørkekammer, at den eftersøgte exit fra status quo skal findes. En reel exit fra den kapitalistiske misere, eller som det hedder i det politiske etablissements newspeak en måde at 'komme ud af krisen' på, finder ikke sted i blogosfæren. Det, der er behov for, er nok langt snarere en virkeligt *realistisk* fortolkning af det forjættede 'udenfor', hvad enten det helt lavpraktisk betyder ude på gaden eller på stranden under den. Til den 'virkelige bevægelse' der ophæver tingenes orden kan den kritiske teori, som også Marx forstod det, højest assistere som 'fødselshjælper', altså afkorte og mildne veerne for det kommende postkapitalistiske samfund. Og det er langt fra åbenlyst, at den såkaldte spekulative realisme, trods nogle vigtige teoretiske impulser, er den bedste kandidat til det job. Skal vi begribe vores tid i tanker og aftegne konturerne af en anden historie hinsides den aktuelle katastrofekurs, skal vi derfor vende blikket andetsteds.

Det revolutionære brud og den nødvendige gentænkning af kapitalismen

Et andet sted at starte den nødvendige gentænkning af den nuværende misere er et tre siders fragment af Walter Benjamins *Nachlaß* betitlet "Kapitalismus als Religion", dvs. "Kapitalisme som religion".³ Dette fragment – der udkom første gang i 1985 i bind VI af

Walter Benjamins *Gesammelte Schriften*, et kritisk flerbindsværk inaugureret af T.W. Adorno og Gershom Scholem og udgivet af Rolf Tiedemann og Hermann Schweppenhäuser – er efter alt at dømmes en slags arbejdsskitse til et af uvisse grunde aldrig færdiggjort essay om kapitalismen som religion. På baggrund af de af Benjamin indskudte litteraturoptegnelser formodes fragmentet at være forfattet i midten af 1921, dvs. samme år som Benjamin skrev og offentliggjorde det langt mere berømte essay “Zur Kritik der Gewalt” (“Forsøg på en kritik af volden”). På dette tidspunkt var Benjamin – under indflydelse af læsningen af romantisk antikapitalistiske værker, ikke mindst Ernst Blochs *Geist der Utopie* og Gustav Landauers *Aufruf Zum Sozialismus*, men også mere esoteriske jødiske titler som Erich Ungers *Politik und Metaphysik* – optaget af at udvikle en egentlig politisk tænkning i lyset af den tyske revolutions nederlag, hvor spartakisterne under ledelse af Rosa Luxemburg og Karl Liebknecht brutalt var blevet slået ned af det tyske Socialdemokrati i januar 1919. I et forsøg på at redde kapitalkommandoen og bremse den revolutionære opstand, der var brudt ud i november 1918 i det tyske imperium, da matroser i Kiel havde gjort oprør og nægtet at skibe ud i endnu et slag med den britiske flåde, havde Socialdemokratiet ledet af Friedrich Ebert og Gustav Noske allieret sig med de reaktionære frikorps og hærledelsen. De nationalistiske militser fik løbepas til at kvæle ethvert revolutionsforsøg, og efter at opstanden i Berlin i januar 1919 var blevet knust, og 128 revolutionære skudt, blev Luxemburg og Liebknecht taget til fange, tortureret og dræbt. Forsøget på at sprede

den kommunistiske revolution fra Rusland til Tyskland var i første omgang slået fejl.

Da Benjamin forfattede sit fragment i 1921, var det revolutionære nederlag så endeligt blevet stadfæstet, da fabriksrådet på Leuna-værket var blevet brutalt nedkæmpet af ny-organiserede politienheder indsat af den preussiske indenrigsminister og ledende socialdemokrat Carl Severing og af overpræsidenten for den preussiske provins Sachsen, Otto Hörsing, ligeledes fra SPD. Den socialdemokratisk liberale Weimar-republik bekræftede dermed sin oprindelse i nedkæmpelsen af spartakist-opstanden to år tidligere. Modsætningen mellem reformisme og revolution stod helt klar. Socialdemokraterne knuste endnu en gang en revolutionær opstand. Denne gang i det midttyske industriområde, hvor arbejdere i Halle og Mansfeld i en længere periode havde strejket, praktiseret 'autoreduktion' og var stødt sammen med politiet. Kobberminerne i Mansfeld og den moderne kemifabrik i Leuna, hvor der arbejdede 25.000 lønslaver, var omdrejningspunkterne i sammenstødene. I begyndelsen af 1921 intensiveredes konflikterne, og de lokale aktioner begyndte at antage karakter af en ny revolutionær satsning. Med henvisning til nødvendigheden af at indføre "Ordnung und Sicherheit" blev der indsat paramilitære polititropper i området mellem Hettstedt og Eisleben den 19. marts, og den 29. marts indtog disse tropper Leuna-værket og henrettede straks fabriksrådets 31 ledere og arresterede 1500 arbejdere. Den såkaldte *März Aktion* i marts 1921 var det endelige slutpunkt for det revolutionære forløb i Tyskland i årene efter afslutningen på Første

Verdenskrig. Revolutionen var blevet knust ikke bare én, men to gange, et emne Benjamin senere vendte tilbage i “Om historiebegrebet” i 1940, hvor han analyserer forløbet fra præventiv socialdemokratisk kontrarevolution til afsluttende nazistisk ditto.⁴

Fragmentet “Kapitalisme som religion” hører altså til i en periode, hvor Benjamin ansporet af tidens accelererede politiske begivenheder var begyndt at beskæftige sig mere sammenhængende med tanker omkring emnet ‘politik’, men desværre mangler den større samlende tekst om “den sande politik” (*die wahre Politik*), han arbejdede med på dette tidspunkt.⁵ Det, der er tilbage fra denne periodes beskæftigelse med det politiske, er teksten om vold, som formodentlig skulle have indgået i den længere afhandling om emnet, og så mindre dertil knyttede fragmenter som “Kapitalisme som religion”.

Om Benjamins egen vurdering af dette korte fragments funktion og betydning for dette større anlagte projekt vides reelt kun dét, som man på baggrund af den aktuelle forskning kan slutte sig til. Og selvom fragmentet i den internationale benjaminiana-litteratur for længst er blevet gjort til genstand for en række (primært) værkinterne eksegeser, så er det dog først for relativt nylig, at fragmentet er blevet diskuteret uden for ekspertkredse og forsøgt sat ind en større filosofisk og idéhistorisk kontekst. Et af de første forsøg i denne retning er en tysksproget antologi under samme titel som Benjamins fragment, *Kapitalismus als Religion* fra 2003, hvori både en række egentlige forskningsbidrag såvel som nogle mere frie perspektiverende læsninger af kapitalismefragmentet er samlet.⁶ Men

receptionshistorisk er det nok først og fremmest den italienske filosof Giorgio Agambens omtale af kapitalismefragmentet som ét af de “mest penetrerende” af Benjamins posthume fragmenter, i værket *Profanazioni* (Profaneringer) fra 2005, der udgjorde den afgørende stimulus for den stigende internationale interesse, som fragmentet er blevet objekt for de seneste år. Ud over senest at være blevet omdrejningspunktet for en italiensk sproget antologi *Il culto del capitale* (Kapitalens kult) fra 2014, er fragmentet tillige blevet oversat til adskillige sprog, hvor der udover italiensk kan nævnes engelsk, fransk, portugisisk, svensk og nu også dansk.⁷ Blandt den efterhånden omfattende og perspektivrige internationale litteratur er blot to tekster valgt ud til at ledsage Benjamins kapitalismefragment i den foreliggende publikation. Den ene tekst er Agambens seneste og hidtil mest udførlige kommentar til fragmentet “En kommentar, i dag” (“Un commento, oggi”) fra 2013, der udkom i tidsskriftet *Lo straniero*, medens den anden udvalgte tekst stammer fra den nyligt afdøde tyske værditeoretiker Robert Kurz (1943-2012), der i sin seneste, posthumt udkomne bog *Geld ohne Wert* (Penge uden værdi) har viet sidste kapitel “Das Opfer und die perverse Rückkehr des Archaischen” (“Ofret og den perverse genkomst af det arkaiske”) til en ekskursion om Benjamins kapitalismefragment.⁸ Fælles for både Agamben og Kurz er, her som andetsteds, at de hver på deres særegne måde *tænker med* Benjamin snarere end blot skriver *om* Benjamin. Begge de her udvalgte tekster tager således tesen om kapitalismen som religion yderst alvorligt og tilstræber at gøre Benjamins fragment til

en privilegeret teoretisk prisme til betragtning af samtiden, snarere end som andre kommentatorer blot at betragte det som et kuriøst men 'antikveret' musesalt objekt. Begge er centrale bidrag til den nødvendige gentænkning af kapitalismen.

Kristendom, kapitalisme, skyld og penge

Kapitalismefragmentets bærende tese er som sagt, at kapitalismen er at forstå som en religion. For Benjamin betyder det først og fremmest en radikalisering af den tyske sociolog Max Webers allerede dengang meget indflydelsesrige teori om et etisk eller åndeligt slægtskab mellem reformationstidens protestantisme og den moderne kapitalisme. Kapitalismen er ikke blot et 'etos' med rødder i den protestantiske etik, ikke blot en af kristendommen begunstiget samfundsformation, men langt snarere selv et *essentielt* religiøst fænomen. Det lægger Benjamin ud med at skrive som det allerførste i fragmentet, og hen mod slutningen af teksten slår han det fast med syvtommersøm: "Kristendommen i reformationstiden har ikke begunstiget fremkomsten af kapitalismen, men derimod forvandlet sig til den."⁹ Kapitalismen er altså at forstå som en religiøs mutation af kristendommen, ikke blot dennes afglans i en moderne 'sekulær' verdensorden.

Agamben har i forlængelse af Benjamin meget passende beskrevet kapitalismen som "modernitetens religion", og plæderet for at man bør tage Benjamins tese alvorligt og forsøge at udvikle de filosofiske perspektiver, den måtte give anledning til.¹⁰ Agamben kommenterer på kapitalismefragmentet udførligt og

direkte to steder i sit forfatterskab – i hhv. *Profanazioni* fra 2005 samt i den til foreliggende publikation oversatte tekst fra 2013 – men det vil næppe være meget forkert at beskrive Agambens arkæologiske undergravning af den vesterlandske modernitets trinitariske *oikonomia* som én lang sofistikeret genealogisk demonstration af Benjamins tese om kapitalismen som religion. Det drejer sig for Benjamin såvel som for Agamben grundlæggende om at påvise, hvorledes sekulariseringen ikke blot er en affortryllelse af verden, således som Weber mente, men snarere også en genfortryllelse der viser tilbage til modernitetens essentielt religiøse problemkompleks, dets teologiske konstitution. Et kompleks der langt fra ophører med at være virksomt efter ‘guds død’, men som snarere paradoksalt nok fuldendes i og med økonomiseringen af livet, i og med den biopolitiske *administrering* af livet, der altid allerede er indeholdt i teologiens *oikonomia*. Med sekulariseringens gradvise adskillelse af teologi og politik som separate domæner, gør den overflødiggjorte transcendent guddom sig i stedet gældende inde fra den kapitalistiske økonomis kultiske excesser.

I *Profanazioni* gør Agamben, der kun på sjældne strategisk vigtige steder i sine tekster direkte griber til Marx, en rekurs til Marx’ analyse af varefetichismen fra *Kapitalens* 1. bind, idet han i forlængelse af Guy Debords teori om skuespilsamfundet beskriver kapitalismens generaliserede separationslogik som en ekstrem fortsættelse af religionens forflygtigelsesproces.¹¹ En proces der af Agamben funderes i den kapitalistiske ontologis grundform, nemlig i vareformen selv, som en

varens iboende tendens til at transformere dagligdags ting til uforståelige *fetich* objekter. I lighed med Marx zoomer Agamben ind på 'tingen' i kapitalismen og forklarer de strukturelle dynamikker ud fra separationen af den enhed i tingen, der går forud for introduktionen af vareformen og dennes skismatiske tvedeling af tingen i hhv. en brugs- og en bytteværdi. Med kapitalismen som en specifik separationsmodus (*religio* betyder ifølge Agamben "det der adskiller") skabes en løsrevet separatsfære, hvor enhver brugsgenstand kun kommer i betragtning under synsvinklen at have (bytte-)værdi, og hvor enhver kvalitativ egenskab trænges i baggrunden som blot et middel til målet: at skabe mere (og mere) værdi. Kapitalen er dermed en gennem kulturn formidlet relation til sig selv. Kulturn som de rene midlers sfære bliver altings og sit eget endemål. Således betragtet nærmer Agamben sig faktisk en egentlig *værdikritik*, i den specifikke betydning denne term har fået af Kurz og de teoretiske cirkler omkring ham og tidsskrifterne *Krisis* og *Exit!*.¹²

Real abstraktion

Kurz læser da også netop Benjamins fragment som en værdikritik *in spe*, dvs. som en intuitiv foregribelse af nogle af de kapitalismekritiske perspektiver, som skulle blive bragt for dagen med den kritiske teoris adoption af Marx' analyse af varefetichismen, og som Kurz og det teoretiske miljø omkring ham har udviklet i deres helt egen *esoteriske* retning i et bastant opgør med den såkaldte traditionelle marxisme. Som det også er tilfældet hos Agamben, inddrager Kurz i vid udstrækning

antropologisk og historisk kildemateriale – fra Bernhard Laum over Marcel Mauss til Jacques Le Goff – til belysning af pengefænomenets sakrale oprindelse og ceremonielle forankring i offerkulten. Men hvor Agamben først og fremmest synes optaget af at aflæse sekulariseringen som en ‘signatur’ for det modernes teologiske indholdsbestemmelse, så betoner Kurz derimod snarere det fundamentale brud mellem det religiøse feudalsamfund og den fuldt udviklede kapitalistiske værensorden. Det afgørende er, at der i selve pengefænomenets tilsyneladende transhistoriske kontinuitet har fundet et kvalitativt omslag sted, et brud der betegner en fundamental transmutation i pengenes væsen og funktionsmåde, og som svarer til overgangen fra det religiøst konstituerede hierarkiske feudalsamfund til den principielt betragtet frie og egalitære kapitalistiske verdensøkonomi. To forskellige ‘økonomier’, der har vidt forskellige begrundelsessammenhænge og legitimationsmønstre.¹³ Kapitalismen er altså ifølge Kurz ikke nogen religion i traditionel forstand, men snarere et *quasi*-religiøst ‘realmetafysisk’ erstatningsprogram for feudalismens transcendent forankrede religiøse ontologi. For Kurz er overgangen fra de traditionelt religiøse samfund til den moderne kapitalisme dermed kendetegnet ved noget mere fundamentalt perverst, en virkelig inversion af transcendens, der kalder på en overskridelse af det til overfladefænomenerne begrænsede fortolkningsparadigme, som ifølge Kurz gennemsyrrer den typiske læsning af Benjamins kapitalisme-fragment. Dermed er det egentlige problem, som Kurz identificerer i Benjamins fragment fra 1921 – og som

han betragter som en selvstændigt tænkt foregribelse af nogle for frankfurterskolen helt centrale problematikker, og som Kurz betegner som “aldeles nyttigt for en udredning af pengenes moderne karakter” – først og fremmest problemet om “kapitalens metafysiske konstitution” og om den skjulte og fortrængte dimension af det “transcendentale a priori”.¹⁴

Spørgsmålet om kapitalismen som det realmetafysiske svar på trancendentalfilosofien går tilbage til den tyske filosof Alfred Sohn-Rethel – personlig ven til Benjamin samt løst tilknyttet kredsen omkring frankfurterskolen – og dennes teori om “reale abstraktioner”¹⁵. For Kurz er nøglen til en forståelse af kapitalens realmetafysiske og quasi-religiøse forfatning imidlertid ikke at søge i cirkulationssfærens historiske genesis, som Sohn-Rethel foreslår, men langt snarere at efterspore i den i cirkulationen forudgående samfundsmæssige produktionsakt, byttehandlens a priori. Dette a priori er på sin side historisk betinget af en lang række revolutioner i de samfundsmæssige produktionsvilkår og er et produkt af den måde, hvorpå alt levende, forskelligartet og inkommensurabelt arbejde er blevet subsummeret under den kapitalistiske ‘abstraktion’ par excellence, arbejdet som sådan, det ‘abstrakte arbejde’. Kapitalen præsenterer sig imidlertid som sin egen årsag, *causa sui*, og har i sin færdige skikkelse som rentebærende kapital slettet ethvert spor af denne historiske proces. Kapitalens tilsyneladende enhed med sig selv har Marx beskrevet som fetichens højeste konsumation, kapitalens trinitariske forfatning, og Kurz har tematiseret den som kapitalens ‘fetich-konstitution’.

For Kurz er analysen af det moderne samfunds fetichkonstitution altså ikke så meget en afvisning af tesen om kapitalisme som religion, men langt snarere en afvisning af de teoretiske banaliseringer en sådan *umiddelbar* identifikation kan give anledning til for en postmoderne trosbevidsthed, der – som Kurz i en bidende sarkastisk bemærkning til Dirk Baecker (redaktøren på den føromtalte tysksprogede antologi fra 2003) – “tror sig oplyst omkring sin egen troskarakter” og som derfor mener “ganske uproblematisk at kunne være troende, idet den har aflagt sig sin primære naivitet og med et glimt i øjet er blevet ukritisk-selvrefleksiv.”¹⁶

Pengenes absolutthed

Kapitalismen som det virkelige paradigme for den liberale oplysningstænkning udgør på ingen måde, ifølge Kurz, et oplyst fremskridt i menneskehedens historie, det er ikke nogen egentlig *postreligiøs* samfundstilstand, men derimod noget “langt værre end religion”.¹⁷ Følger man Kurz’ modernitetsdiagnose, som vel bedst kan beskrives som en slags oplysningens dialektik 2.1, så er transpositionen af det religiøse sentiment til den moderne økonomis realmetafysiske sfære et langt mere vidtrækkende problem end de praktiske kultlignende handlinger, der dagligt foretages under kapitalismen, dag ud og dag ind, *sans trêve et sans merci*, som Benjamin skriver.

En kritik af kapitalismen må derfor rette sig mod dens fetichistisk formidlede quasi-religiøse dynamik, ikke blive stående ved de teologiske præsuppositioner herfor. For Kurz tjener opmærksomheden på Marx’

fetichanalyse dermed som en teoretisk forskydning af problematikken om kapitalismen som et religiøst problem, der muliggør en overskridelse af filosofiens såkaldte 'teologiske vending', der for Kurz snarere er en teologisk kolbøtte end et potentielt bidrag til en emancipatorisk kritik. Som Kurz andetsteds skriver med eksplicit henvisning til Agambens kommentar til Benjamins kapitalismefragment: "Agamben har i sin bog *Homo sacer* forklaret det modernes fødsel og tilblivelse ved hjælp af begrebet om undtagelsestilstanden, og dermed ydet et betydningsfuldt bidrag til en ny historisk kritik. Men idet han undlader at koble denne indsigt med en kategorial kritik af den politiske økonomi, og i essayet *Profanazioni* i stedet udelukkende associerer det moderne med det teologiske, bliver hans tænkning åben for en obskur og barbarisk fortolkning."¹⁸

Kurz, der som altid formulerer sig polemisk og *zugespitzt*, synes imidlertid at overdrive forskellen mellem sin egen og Agambens læsning, samt at overse det faktum, at Agamben som allerede nævnt faktisk eksplicit trækker veksler på en marxistisk analyse af fetichproblemet i sin *Profanazioni* (omend det ikke sker uden tydelige forbehold). Kurz, der døde i 2012, kunne af gode grunde ikke have læst Agambens seneste kommentar til Benjamins kapitalismefragmentet fra 2013, men hvis han havde, må det formodes, at han ville have været mildere stemt. For hvor Kurz som sagt betoner *bruddet* mellem den religiøse og den kapitalistiske æra, da har Agamben ligeledes i sin seneste kommentar taget livgreb med religionssystemets omslag i kreditsystemet, og det tilmed i forlængelse af og med direkte

henvisning til Kurz' analyse af kreditsystemets betydning for udviklingen af den moderne finanskapitalisme og pengenes himmelflugt heri.

Agamben beskriver overgangen fra religion til kapitalisme med fokus på pengefænomenets religiøse rødder og teologiske begrebsbestemmelser. Den substantielle forandring eller det kvalitative brud som pengene historisk undergår med fremkomsten af den globale kapitalisme, får for Agamben sit mest fuldendte udtryk så sent som i 1971, med Nixon administrationens ophævelse af guldkonvertibiliteten. Denne politiske gestus betød for Agamben en tydeliggørelse af kapitalismens "teologiske indhold".¹⁹

For Agamben betyder pengenes løsrivelse fra guldstandardens således en accentuering af det maksimalt indholdstomme i det kapitalistiske systems grundbestemmelse, kreditten, der nu i al sin smertelige tydelighed fremstår som et rent trosspørgsmål. Det religiøst konstituerede trosforhold i kapitalismens pengeformidlede kreditsystem beror ifølge Agamben på en praktisk sekularisering og historisk tømning af det paulinske trosbegreb, *pistis*, forstået som "det, der giver virkelighed og troværdighed til det, som endnu ikke eksisterer, men som vi tror på og har tillid til, det hvorved vi har sat vor troværdighed og vort ord på spil."²⁰ *Creditum* er, som Agamben videre forklarer, "participiet i perfektum for det latinske verbum *credere*: *Creditum* er det, vi tror på, det hvori vi har anbragt vor tro".²¹ Med udviklingen af pengenes suverænitæt over for alle livsforhold, med den kapitalistiske økonomis subsumtion af den samlede sociale reproduktion, har selve trosbegrebet

sideløbende med pengene undergået en substantiel forandring, hvor pengene som indlejret i kapitalens globale kreditvæsen nu funktionelt har overtaget rollen som guddommeligt objekt for den religiøse *pistis*. For Agamben har den kapitalistiske religions seneste formelle metamorfose, pengenes emancipation fra den af suverænen (her i form af den amerikanske stat) garanterede konvertibilitetsrate, altså først og fremmest betydet “et afgørende skridt mod en renselse og udkrystallisering af religionens tro: I form af penge og kredit kan den nu frigøre sig fra enhver ydre reference, slette sin idolagtige forbindelse til guldets samt hævde sig selv i sin egen absolutthed.”²² Denne pengenes verdslige absolutthed beskrives derfor som noget i retning af en pervertering af den teologiske traditions mest basale ontologiske begrebsbestemmelser, som en virkeliggjort og fuldkommen parodi på den religiøse værensorden.

Hinsides håb og frelse

For så vidt nærmer Agamben sig med radikalt modsatte midler Kurz' position, medens Kurz på en måde er langt nærmere Agambens tænkning, end han vedkender sig. Problemets kerne, og dét som kendetegner kapitalismen som en slags genkomst af det arkaiske barbari, er, ifølge Kurz, først og fremmest knyttet til det af Benjamin anførte tredje kendetegn ved kapitalismen; nemlig dets fundamentale skyldskompleks, der på trods af at det tager sig ud som endnu en simpel analogi mellem religion og kapitalisme dog alligevel peger på en langt mere fundamental perversion af det religiøse i kapitalismen.²³ Kurz registrerer som stort set alle

andre kommentatorer af Benjamins fragment den siden Nietzsche ofte bemærkede – og med den nuværende økonomisk krises kreditbaserede dimension endnu mere relevante og påpegede – sproglige og historiske sammenhæng mellem religiøs eller moralsk ‘skyld’ og moderne økonomisk ‘gæld’. Dette forhold er på tysk særligt tydeligt i den dobbelte betydning af ordet ‘Geld’, der både kan betyde penge (qua betalingsmiddel) og gæld (qua skyldigværen). Ordets etymologi peger da også tilbage på et religiøst skyldsaspekt – der også fremhæves af Benjamin i fragmentet med tilføjelsen af stikordet ‘Wergeld’ dvs. bodspenge, idet ‘Geld’ oprindeligt betegnede det middel, hvormed man sone- de sin skyld eller sin brøde, dvs. i egentlig forstand ‘offeret’. Dermed udviser begrebet ‘Schuld’, som Benjamin selv peger på i kapitalisme-fragmentet, en “dæmonisk tvetydighed”, idet det netop både rummer en henvisning til religiøs skyldigværen, forstået som syndighed, såvel som til det at være i gæld i økonomisk forstand, at være gældsat. Kurz’ pointe synes i denne henseende at være, at det religiøse skyldskompleks måske nok er en historisk *forudsætning*, en reel forbindelseslinje, men at den moderne institutionaliserede kapitalfetichisme har bevirket en *kvalitativ* forandring i skyldens natur, hvormed skylden ikke længere blot betegner en personlig skyld, men derimod betegner en kollektiv dynamik af uophørlig gældsakkumulation som en essentiel funktion af det fuldt udbyggede kreditsystems iboende bevægelseslove (som analyseret af Marx).

For Benjamin, der først og fremmest betoner den praktiske oversættelse af det religiøse skyldskompleks i

de økonomiske dagligdags forhold, samt udtømmelsen af muligheden for et forsonende element herved – kapitalismen er en kult, der skaber skyld/gæld – er det ligeså af afgørende betydning, at den sekulære udøvelse af riten programsatte en ny historisk dynamik, en ny kapitalistisk kultus, ja, faktisk overhovedet først muligjorde den. Benjamins eksakte formulering af hvorledes kapitalismen *adskiller* sig fra religionen selv peger også i retning af et kvalitativt omslag i selve den religiøse menings- og begrundelsesstruktur: “Kapitalismen er formodentlig det første tilfælde af en kultus, der ikke er forsonende, men snarere forskyldende. Derved befinder dette religionssystem sig i en uhyre bevægelses styrt.”²⁴ Med Kurz’ og Agambens læsninger in mente kan vi således nærme os en forståelse af *perverteringen* af trossystemets forankring i håbet om skyldsforsoning tilvejebragt gennem kultus. Med Agamben kan den uhyre bevægelse, som kapitalismen er, for alvor etableres som noget fra religionen essentielt set *modsat*, som religionens omslag i et selvreferentielt trossystem, uden udsigt til eller håb om hverken frelse eller forsoning. Som Agamben formulerer det, sigter kapitalismen som religion ikke mod en transformation af verden, men dens destruktion. Dét at kapitalismen ikke længere lover forsoningen, udfrielsen og det evige liv i og med troen, men langt snarere synes at suspendere, udbytte og *leve af* denne religiøse forventning, synes at være det, der kendetegner kapitalismen og dens plads i en uhyre bevægelses styrt.

Følger man Kurz, er dette styrt altså at tage bogstaveligt som en kortslutning af det religiøse offerforholds transcendens i immanensen, i en ny og fetichistisk

formidlet økonomisk skyldsdyamik, det kapitalistiske kreditsystem som et ‘transcendentalt a priori’, kreditsystemet som kapitalismens quasi-religiøse apoteose. Men der ingen grund til at anføre præfikset ‘quasi’ foran religionen som Kurz gør, for som Agamben rede-gør for i sin *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell’economia e del governo* (Riget og herligheden. Til en genealogia for økonomi og regering), så er den teologi-ske *oikonomias* maskineri netop kendetegnet ved dens bipolære funktionsmåde, ved en konstant oscillering mellem teologi og økonomi, ved korrelationen mellem transcendens og immanens.²⁵ Så når moderniteten i en naiv oplysningsmodus for kritik tror sig – som Kurz ville have sagt det – oplyst omkring sin egen tro, da er den teologiske model på ingen måder derved overkommet, den er snarere, som Agamben gør klart, den providentielle *oikonomias* fuldendelse i en verden hvor “gud har indrettet verden, som om der ingen gud var, og regerer den, som om den regerede sig selv”.²⁶

Den yderste dag

Med denne lille udgivelse er det intentionen at pege på en i en lokal sammenhæng mere og mere udgrænset kapitalnegerende dimension i Benjamin og den kritiske teoris tænkning. En fornyet opmærksomhed på de mere radikale aspekter af denne tænkning og ambitionen om – på trods og hinsides dekonstruktionen – at udfolde en analyse af “der gesellschaftliche Gesamtprozeß” (den samfundsmæssige totalproces), om det er via Agambens teologiske genealogi eller via Kurz’ værdikritik. Med andre ord, så er der hermed

udstukket en alternativ retning i det kontemporære filosofiske landskab, en anden vej 'ud' af det systemimmanente perspektivs begrænsninger. Der er altså tale om et genoplivningsforsøg af den kritiske teoris revolutionære dimensioner, men et forsøg der bevidst *bypasser* den forhåbentligt snart hendøende habermaske (alt inklusive (Honneth etc.)) 'kritiske teori' og tager bo i en nyt revolutionært organ, uden dog at forfalde til letkøbte spekulative 'løsninger'. Der er altså brug for et kritisk organ, der ikke blot har som intention at redde en allerede forvitret offentlighed eller vinde magten med henblik på "en omstilling af markedet til fordel for velfærdsstaten", men derimod organiserer sig og deltager i den kommende revolutionære opstand.²⁷

Alberto Toscano har således ret, når han kritiserer Meillasoux og den spekulative realisme for at være et "intellektualistisk forsvar" for en problematisk oplysningstænkning, der overser, at ideologier af alle slags (fra idealisme over korrelationisme til fanatisme) har rod i en virkelig omvendt verden, at abstraktionerne er udtryk for reale sociale modsigelser og at disse 'reale abstraktioner' dermed tillige er "objekter for praktiske kampe".²⁸ Langt tidligere har også Moses Heß, hvis tænkning på mange måder kan betragtes som et 'missing link' mellem Marx og Benjamins politiske tænkning, udtrykt den samme basale indsigt: "Vi kan emancipere os nok så meget fra den fordrejede bevidsthed om verden, men så længe vi ikke også praktisk udtræder af den fordrejede verden må vi, som man siger, hyle med de ulve vi befinder os iblandt."²⁹ For at undgå at istemme hylekoret er en reaktivering af

den revolutionære dimension af Benjamins tænkning for os at se et reelt kritisk alternativ, der muliggør en vending bort fra den nihilistiske afgrund, vi med stadig accellererende hastighed er på vej imod. Således må man somme tider se tilbage for at kunne se frem. Benjamins kapitalismefragment – som karakteristisk nok synes udspændt mellem to tilsyneladende uforenelige poler, mellem en messiansk forventning og en revolutionær satsning – er måske også et egnet udgangspunkt for en ophævelse af den trivielle historiske konflikt mellem teologi og materialisme, der har kendetegnet store dele af Benjamin-receptionen indtil i dag, og som nævnt heller ikke er helt fraværende i det her anlagte Agamben-Kurz perspektiv. Det er en kompleks diskussion med mange facetter, som nærværende publikation ikke agter at tage part i. Alligevel er det svært at undgå at bemærke, at alene tematiseringen af kapitalismen *som* religion sætter den forkætrede messianisme tilbage på dagsordenen som figur for den revolutionære forhåbning og for emancipationen tout court, religionen indbefattet. I alle tilfælde har den kritiske erkendelse til enhver tid brug for dét håb som messias inkarnerer, det lys som skinner ind fra det hinsides, fra sprækken i nødudgangens dør. Som Adorno skrev i *Minima Moralia*, aforisme 153: “Erkendelsen har ikke andet lys end det som forløsningens kaster på verden: alt andet er rekonstruktion og forbliver et stykke teknik.”³⁰ Skal vi virkelig undslippe de religiøse abstraktioners herredømme, må vi udvikle et fælles sprog og en fælles erfaringsbase, der potentielt overskrider disse abstraktioners seneste transmutationer

i en digitaliseret verdensomspændende kybernetisk gældsøkonomi. At gå til angreb på et stadig mere omfattende teknisk-økonomisk voldsapparat, der med sine religiøst funderede undertvingelsesmekanismer paralyserer tanken og umuliggør handling, kræver i dag – måske mere end nogensinde – at erkendelsen bringes tilbage på et terræn, der går forud for den tekniske parcellering af tanken i bestemte akademiske discipliner. Den teologiske genealogi er måske et nødvendigt korrektiv til kybernetikkens herredømme i en verden, hvor det virkelig synes, som om “kun en gud kan redde os”, som Heidegger sagde. Med sine reale abstraktioner kan og må den nuværende orden (novus ordo seclorum) bringes til sammenbrud. Eller måske rettere, sammenbruddet har altid allerede været en realitet. Tilbage står et omfattende projekt med at samle skårene fra en verden af i går, i lyset af netop dén erkendelse. Den yderste dag var i går.

MB & DR, maj 2015

Noter

- 1 Michael Denning: "Wageless Life", in: *New Left Review*, nr. 66, 2010, pp. 79-97.
- 2 Maurizio Lazzarato: *Le fabrique de l'homme endetté. Essai sur la condition néolibérale* (Paris: Éditions Amsterdam, 2011), p. 31.
- 3 Walter Benjamin: "Kapitalismus als Religion", in: idem: *Gesammelte Schriften. Band VI: Fragmente, Autobiographische Schriften* (Frankfurt: Suhrkamp, 1985), pp. 100-103. Oversat i nærværende bind som "Kapitalisme som religion", pp. 35-40.
- 4 Walter Benjamin: "Om historiebegrebet" ["Über den Begriff der Geschichte, 1940], oversat af Peter Madsen, in: idem: *Kulturkritiske essays* (København: Gyldendal, 1998), pp. 159-171.
- 5 For den mest omfattende, omend også noget bornerte beskrivelse af denne periode i Benjamins liv og tænkning, se Howard Eiland & Michael Jennings: *Walter Benjamin: A Critical Life* (Cambridge, MA & London: Harvard University Press, 2014), pp. 117-176.
- 6 Dirk Baecker (red.): *Kapitalismus als Religion* (Berlin: Kadmos, 2003).
- 7 Dario Gentile, Mauro Ponzi & Elettra Stimilli (red.): *Il culto del capitale. Walter Benjamin: Capitalismo e religione* (Macerata: Quodlibet, 2014). Benjamins fragment er oversat til fransk som "Le capitalisme comme religion" af Christophe Jouanlanne & Jean- François Poirier, in: *Walter Benjamin: Fragments philosophiques, politiques, critiques, littéraires* (Paris: PUF, 2000), pp. 111-113. Til engelsk som "Capitalism as Religion", oversat af Chad Kautzer, in: Eduardo Mendieta (red.): *The Frankfurt School on Religion* (New York & London: Routledge, 2005), pp. 259-262. Til svensk som "Kapitalismen som religion", oversat af Christian Nilsson, in: *Ord & Bild*, nr. 5, 2006, pp. 15-18. Til spansk som "Capitalismo como religión", oversat af José Ignacio Gonzàles Faus, in: *Iglesia Viva*, nr. 249, 2012, pp. 109-110. Til portugisisk som "O capitalismo como religiãõ", oversat af Nélio Schneider, in: Michael Löwy (red.): *O capitalismo como religiãõ* (São Paulo: Boitempo, 2013), pp. 21-23. Til italiensk hele tre gange, senest "Capitalismo come religione", oversat af Carlo Salzani, in: *Walter Benjamin: Capitalismo come religione* (Genova: il melangolo, 2013).
- 8 Giorgio Agamben: "Un commento, oggi", in *Lo straniero*, nr. 155, 2013, pp. 7-10. Oversat i nærværende bog som "En kommentar, i dag", pp. 77-86. Robert Kurz: "Das Opfer und die perverse Rückkehr des Archaischen", in: idem: *Geld ohne Wert. Grundrisse zu einer Transformation der Kritik der politischen Ökonomie* (Berlin: Horlemann, 2012), pp. 389-413. Oversat i nærværende bog som "Offeret og den perverse genkomst af det arkaiske", p. 43-75.
- 9 Walter Benjamin: "Kapitalismen som religion", i nærværende bog, p. 38

- 10 For en introduktion til Agamben, se Leland de la Durantaye: *Giorgio Agamben: A Critical Introduction* (Stanford: Stanford University Press, 2009). På dansk, se Mikkel Bolt: "At vidne om det upersonlige. En introduktion til Giorgio Agamben", in: Stefan Iversen, Henrik Skov Nielsen & Dan Ringgaard (red.): *Ophold. Giorgio Agambens litteraturfilosofi* (København: Akademisk Forlag, 2003), pp. 10-41.
- 11 Giorgio Agamben: "Elogio della profanazione", *Profanazioni* (Rom: Nottetempo, 2005), p. 118.
- 12 For en introduktion til værdikritikken, se Anselm Jappe: *Les aventures de la marchandise. Pour une nouvelle critique de la valeur* (Paris: Denoël, 2003). På dansk, se Mikkel Bolt & Dominique Routhier: "Kritisk teori som radikal kriseteori. Kurz, Krisis og Exit! om værdikritik, kapitalismens krise og sammenbrud", in: *Arbejderhistorie*, nr. 2, 2014, pp. 77-93.
- 13 Robert Kurz: "Offeret og den perverse genkomst af det arkaiske", *ibid.*, p. 57
- 14 *ibid.*, p. 54
- 15 Alfred Sohn-Rethel: *Håndens og åndens arbejde [Geistige und körperliche Arbeit, 1970]*, oversat af Hans Christian Fink (København: Rhodos, 1975). En teori der i et brev fra Adorno til Sohn-Rethel beskrives som den største intellektuelle rystelse [die größte geistige Erschütterung] siden Adornos første rendez-vous med Benjamin mere end 15 år tidligere. "Kære Alfred, jeg tror ikke jeg overdri- ver når jeg fortæller Dem, at Deres brev [som indeholdt et ekspo- sé af Sohn-Rethels tanker om teorien om reale abstraktioner, o.a] har betydet en af de største intellektuelle rystelser for mig, siden jeg første gang blev præsenteret for Benjamins arbejde – og dét var i 1923!" Theodor W. Adorno & Alfred Sohn-Rethel: *Briefwechsel 1936-1969* (München: edition text + kritik, München 1991), p. 32.
- 16 Kurz: "Offeret og den perverse genkomst af det arkaiske", p. 49
- 17 *ibid.*, p. 46
- 18 Robert Kurz: "Den molekylære Undtagelsestilstand" [Der mo- lekulare Ausnahmezustand. Krisenbewußtsein und 'theological turn' der Postmoderne", 2013], oversat af Georgine Keller, in: *Mr Antipyrine*, nr. 2, 2015, p. 144.
- 19 Giorgio Agamben: "En kommentar, i dag" i nærværende bog, p. 82
- 20 *ibid.*, p. 81
- 21 *ibid.*, p. 81
- 22 *ibid.*, p. 83
- 23 Kurz: "Offeret og den perverse genkomst af det arkaiske", pp. 46-47
- 24 Walter Benjamin: "Kapitalisme som religion", i nærværende bog, p. 35-36

- 25 Giorgio Agamben: *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer II,2.* (Milano: Neri Pozza, 2007).
- 26 Giorgio Agamben: "En kommentar, i dag" i nærværende bog, p. 82
- 27 Adorno bruger vendingen "der gesellschaftliche Gesamtprozeß" i flere tekster og noter, men bl.a. også i et brev til Benjamin dateret den 1. november 1938. Adorno: *Briefe und Briefwechsel. Band 1: Theodor W. Adorno – Walter Benjamin. Briefwechsel 1928-1940* (Frankfurt: Suhrkamp, 1995); p. 369. Citatet om markedet og velfærdsstaten er naturligvis Honneth, det er i et nyligt interview med Le Monde. Nicholas Weill: "Axel Honneth, l'optimiste", in: Le Monde, 12.2, 2015.
- 28 Alberto Toscano: "Against Speculation, or, A Critique of the Critique of Critique: A Remark on Quentin Meillassoux's After Finitude (After Colletti)", in: Levi Bryant, Graham Harman & Nick Srnicek (red.): *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism* (Melbourne: re.press, 2011), p. 91.
- 29 Moses Heß: "Über das Geldwesen" [1845], in: idem: *Philosophische und Sozialistische Schriften 1837-1850. Eine Auswahl* (Berlin: Akademie Verlag, 1961), p. 335.
- 30 Theodor W. Adorno: *Minima moralia. Reflektioner fra det beskadigede liv* [*Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, 1951*], oversat af Nina Lautrup-Larsen & Arno Victor Nielsen (Århus: Modtryk, 1987), p. 195

Kapitalisme som religion¹

Walter Benjamin

Kapitalismen er at betragte som en religion, dvs. kapitalismen tjener essentielt til at dulme de samme sorger, kvaler, foruroligelser, som de såkaldte religioner engang gav svar på. Påvisningen af kapitalismens religiøse struktur, ikke blot, som Weber mente, som en religiøst betinget frembringelse, men snarere som et essentielt religiøst fænomen [Erscheinung], ville endnu i dag lede ad en umådelig universalpolemiks omvej. Vi kan ikke trække det net til os, som vi står i. Senere bliver dette dog overskueligt.

Tre træk ved kapitalismens religiøse struktur kan imidlertid allerede nu erkendes. For det første er kapitalismen en ren kultreligion, måske den mest ekstreme, der nogensinde har eksisteret. I denne har alt kun umiddelbar betydning i tilknytning til kultus, den kender ikke til nogen speciel dogmatik, ingen teologi. Under denne synsvinkel opnår utilitarismen sin religiøse farvning. Et andet træk ved kapitalismen hænger sammen med denne konkretion af kultus: Kultens permanens. Kapitalismen er fejringen af en kult *sans [t]rêve et sans merci*². Der findes ikke nogen 'hverdag', ingen dag der ikke ville være en festdag i den frygtelige betydning af en udfoldelse af al sakral pomp, den tilbedendes yderste anspændelse. Denne kultus er for det tredje forskyldende [verschuldend]. Kapitalismen

er formodentlig det første tilfælde af en kultus der ikke er forsonende, men snarere forskyldende. Derved befinder dette religionssystem sig i en uhyre bevægelses styrt. En uhyre skyldbevidsthed der ikke ved hvorledes den skal udsones, griber til kultus, ikke for heri at sone sin skyld, men derimod for at universalisere denne skyld, hamre den ind i bevidstheden, for endelig og frem for alt at inkludere Gud selv i denne skyld, for dermed i sidste ende at gøre ham interesseret i forsoningen. Denne er altså ikke at forvente i kultus selv, ej heller i reformationen af denne religion, der måtte kunne holde sig til noget sikkert ved sig selv, og heller ikke i frasigelsen af den. Det væsentlige ved denne religiøse bevægelse, som kapitalismen er, er udholdenheden til enden, indtil den endelige og fuldstændige gældsætning [Verschuldung] af Gud, indtil den opnåede verdenstilstand af fortvivlelse, som der endnu kun *håbes* på. Deri ligger det historisk uhørte ved kapitalismen, at religion ikke længere er en reformering af væren, men snarere denne værens sønderbrydning. Udbredelsen af fortvivlelsen til en religiøs verdenstilstand, hvorfra frelsen [die Heilung] forventes. Guds transcendens er faldet. Men han er ikke død, han er inddraget i menneskeskæbnen. Planeten Menneskets gennemgang gennem fortvivlelsens hus i sin banes absolutte ensomhed, er det etos som Nietzsche bestemmer. Dette menneske er overmennesket, det første som erkendende begynder at bringe den kapitalistiske religion til dens fylde. Det fjerde træk er, at dens Gud må hemmeligholdes, først i sin gældsætnings zenit må den omtales. Kultus bliver celebreret for en umoden guddom, enhver forestilling,

enhver tanke på denne guddom krænker hemmeligheden om dens modenhed.

Den freudske teori hører også til denne kults præstehæredømme. Den er helt igennem kapitalistisk tænkt. Det fortrængte, den syndige forestilling, er af den dybeste analogi, som der dog endnu må kastes lys over, til kapitalen, der forrenter underbevidsthedens helvede.

Den kapitalistiske religiøse tænkningens typus er glimrende beskrevet i Nietzsches filosofi. Tanken om overmennesket henlægger ikke det apokalyptiske 'spring' til omvendelsen, soningen, renselsen, bidden, men til den tilsyneladende vedvarende, i sidste ende dog sprængende, diskontinuerlige forøgelse [Steigerung]. Derfor er forøgelse og udvikling i betydningen "non facit saltum" uforenelige. Overmennesket er det uden omvendelse [Umkehr] ankomne, det lige ret igennem himlen fremvoksede, historiske menneske. Denne sprængning af himlen ved en tiltagende *Menschhaftigkeit*, som (også for Nietzsche) er og forbliver religiøs gældsætning, har Nietzsche præjudiceret. Og på samme måde Marx: Den uomvendelige kapitalisme bliver, med renter og renters renter, hvilke er en funktion af *skylden* (se dette begrebs dæmoniske tvetydighed), til socialisme.

Kapitalisme er en religion af ren kult, uden dogme.

Kapitalismen har udviklet sig – hvilket ikke blot må påvises i forhold til Calvinismen, snarere også i forhold til de øvrige ortodokse kristne retninger – parasitært på kristendommen i Vesten, på en sådan måde, at dennes historie i sidste ende al væsentligt er dens parasits historie, kapitalismens. Sammenlign de forskellige

religioners helgenbilleder på den ene side og banknoterne fra forskellige stater på den anden side.

Ånden, der kommer til orde i banknoternes ornamentik.

Kapitalisme og ret. Rettens hedenske karakter.

Sorel *Réflexions sur la violence* p. 262

Overvindelse af kapitalismen ved migration.

Unger Politik und Metaphysik p. 44

Fuchs: *Struktur der kapitalistischen Gesellschaft* o.ä.

Max Weber: *Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie* 2 Bd.

1919/20

Ernst Troeltsch: *Die Soziallehren der chr. Kirchen und Gruppen* (Ges. W. I 1912)

Se frem for alt den Schönberg'ske litteraturopgivelse under II

Landauer: *Aufruf zum Sozialismus* p. 144

Sorgerne: en åndslidelse der kendetegner den kapitalistiske epoke. Åndelig (ikke materiel) udvejsløshed [Auswegslosigkeit] i fattigdom, vagabonder – betlere – munkevæsen. En tilstand der er så udvejsløs, er skyldfremkaldende. 'Sorgerne' er indekset for denne skyldbevidstheds udvejsløshed. 'Sorger' opstår i angst af samfundsmæssig karakter, ikke i individuel-materiel udvejsløshed.

Kristendommen i reformationstiden har ikke begunstiget fremkomsten af kapitalismen, men derimod forvandlet sig til den.

Metodisk måtte der først og fremmest undersøges, hvilke forbindelser med mythos der har været indgået

i løbet af pengenes historie, indtil disse havde trukket tilpas mange mytiske elementer ud af kristendommen til at kunne konstituere deres egen mythos.

Bodspenge [Wergeld] / de gode værkers tesaurus / en løn som skyldes til *præsten* (.) Pluto som rigdommens gud

Adam Müller: *Reden über die Beredsamkeit* 1816 p. 56ff

Sammenhængen mellem dogmet om den opløsende, for os i denne egenskab samtidig forløsende og dræbende videns natur, og kapitalismen: Balancen som den forløsende og afsluttende viden.

Det bidrager til erkendelsen af kapitalismen som religion at gøre sig klart, at det oprindelige hedenskab sikkert ikke i første omgang har opfattet religionen som en 'højere' mere 'moralsk' interesse, men snarere som det umiddelbart mest praktiske, at hedenskabet med andre ord ligeså lidt som med den nutidige kapitalisme har været på det rene med dennes 'ideale' eller 'transcendente' natur, men langt snarere blot har set et sikkert medlem til deres fællesskab i de irreligiøse eller anderledestroende individer, på præcis samme måde som vore dages borgerskab ser på de medborgere der ingen indkomst har.

Oversat af Dominique Routhier fra Walter Benjamin: "Kapitalismus als Religion" [1921], in: idem: *Gesammelte Schriften. Band VI: Fragmente, Autobiographische Schriften* (Frankfurt: Suhrkamp, 1985), pp. 100-103.

Noter

- 1 Fragment 74 i *Gesammelte Schriften. Band VI*. Fragmentet dateres typisk til omkring midten eller slutningen af 1921.
- 2 Der er bred enighed i fragmentets sekundærlitteratur om, at Benjamin med ordet 'rêve' her har begået en tastefejl, og udeladt et foranstillet 't'. Der skulle herifølge så have stået '*sans trêve et sans merci*', dvs. '*uden ophør og uden nåde*'. Den første til at bemærke dette, var Uwe Steiner (Uwe Steiner: "Kapitalismus als Religion. Anmerkungen zu einem Fragment Walter Benjamin", in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, nr. 72, 1998, p. 157). Denne læsning tilslutter en lang række kommentatorer sig, herunder Samuel Weber, der mener at det franske forlæg for Benjamins enigmatiske udsagn formodentlig er at finde i Baudelaires digt "La crépuscule du soir", som Benjamin oversatte samme år, som han skrev kapitalismefragmentet, dvs. 1921 (Samuel Weber: "Closing the Net: 'Capitalism as Religion' (Benjamin)", in: idem: *Benjamin-abilities* (Cambridge & London: Harvard University Press, 2008), p. 255). Derudover har Chad Kautzer i en note til sin engelske oversættelse af Benjamins fragment gjort opmærksom på, at udtrykket *sans trêve et sans merci* er et middelalderligt udtryk om metoden til bekæmpelse af de vantro (6. princip i den ridderlige dekalog, som beskrevet af den indflydelsesrige historiker Leon Gautier i *La Chevalerie 1884*), og som desuden er i overensstemmelse med George Sorels beskrivelser af kristendom og kapitalisme i *Réflexions sur la violence*, som Benjamin selv henviser til i sine litteraturoptegnelser (Walter Benjamin: "Capitalism as Religion", overs. Chad Kautzer, in: Eduardo Mendieta (red.): *The Frankfurt School on Religion* (New York and London: Routledge, 2005), p. 262, note 2). Senest har Carlo Salzani i forlængelse af det ovenstående og til understøttelse af den i sekundærlitteraturen formodede læseart *sans trêve et sans merci*, tilføjet at Benjamins fascination af drømme først for alvor gør sig gældende fra 1930'erne. (Carlo Salzani: "Politica profana, o dell'attualità di *Capitalismo come religione*", in: Walter Benjamin: *Capitalismo come religione* (Genova: Il melangolo, 2013), p. 15).

Offeret og den perverse genkomst af det arkaiske

Robert Kurz

I det følgende drejer det sig om et fragment af Walter Benjamin på blot nogle få sider med titlen "Kapitalisme som Religion". Fragmentet er skrevet omkring 1921 og er først posthumt blevet offentliggjort. Dette fragment er aldeles nyttigt for en udredning af pengenes moderne karakter og deres krise. Benjamin skriver: "Kapitalismen er at betragte som en religion, dvs. kapitalismen tjener essentielt til at dulme de samme sorger, kvaler, foruroligelser, som de såkaldte religioner engang gav svar på."¹ Den umiddelbare ligestilling mellem kapitalisme og religion er dog helt sikkert problematisk. For derved må der i alt for høj grad abstraheres fra det dybe brud, der forekommer mellem de religiøst konstituerede samfundsformationer og den moderne kapitalfetich; samt ligeledes fra disses kvalitativt forskellige legitimationsmønstre. Men alligevel har denne forsøgsvisе tilgang sin berettigelse i lyset af den kendsgerning, at tematiseringen af kapitalens realmetafysiske karakter i teoriehistorisk henseende var fuldstændig utilgængelig, og selv i dag knap nok er kommet ud af flækken.

Benjamin nævner forskellige religiøse kendetegn ved kapitalfetichen (som han dog ikke kalder sådan): "For det første er kapitalismen en ren kultreligion, måske den mest ekstreme der nogensinde har eksisteret. I denne har alt kun umiddelbar betydning i

tilknytning til kultus, den kender ikke til nogen speciel dogmatik, ingen teologi. Under denne synsvinkel opnår utilitarismen sin religiøse farvning. Et andet træk ved kapitalismen hænger sammen med denne konkretion af kultus: Kultens permanens. [...] Der findes ikke nogen 'hverdag', ingen dag der ikke ville være en festdag i den frygtelige betydning af en udfoldelse af al sakral pomp, den tilbedendes yderste anspændelse. Denne kultus er for det tredje forskyldende [verschuldend]. Kapitalismen er formodentlig det første tilfælde af en kultus der ikke er forsonende, men snarere forskyldende. Derved befinder dette religionssystem sig i en uhyre bevægelses styrt. En uhyre skyldbevidsthed der ikke ved hvorledes den skal udsones, griber til kultus, ikke for heri at sone sin skyld, men derimod for at universalisere denne skyld, hamre den ind i bevidstheden. [...] Guds transcendens er faldet. Men han er ikke død, han er inddraget i menneskeskæbnen.”²

Det mest letkøbte og derfor også svageste led i Benjamins argumentation er henvisningen til kapitalforholdets karakter af kultus. Det drejer sig blot om en analogi, der udelukkende beror på overfladefænomener. Ganske vist minder de kapitalistiske hverdagshandlinger, fra kontroluret over bankskranken til supermarkedskassen, på en direkte latterlig måde om de groteske kultiske ritualer, der da også for længst er blevet gjort til floskler i litteraturen. Benjamin sammenligner desuden “banknoterne fra forskellige stater” med “de forskellige religioners helgenbilleder”.³ Bliver man i denne analogi, da stemmer det i øvrigt ikke, at den kapitalistiske kultus mangler dogmatikken og teologien, for hvad

andet end netop dette er læren om samfundsøkonomien? Denne dogmatiske økonomiske teologi passer som "hverdagsreligion" (Marx) til den sædvanlige folkeideologis husbehov, ligesom folkefromheden engang passede til den teologiske spidsfindighed.

Man kunne dog også gøre brug af en anden analogi, nemlig en sammenligning med en psykisk sygdom. Således betragtet ville den kapitalistiske oplysningsrationalitet være noget, der i høj grad mindede om en fornuft inden for et system af vrangforestillinger, der af paranoide personer ligeledes kan formuleres som en slags bizar 'videnskab', sådan som man måske kan finde eksempler på i arkiverne på psykiatriske klinikker. Forskellen ville så blot være mellem en rent subjektiv, personlig vrangforestilling og en objektiv, kollektiv vrangforestilling, der havde udviklet sig til samfundsmæssigt system og til anerkendt 'videnskab'. Men nu viser muligheden for de forskellige analogier (religion, sindssygdom), at der ganske vist foreligger et eller andet sammenligneligt, men at der dog ikke er tale om det samme.

Det andet kendetegn som Benjamin nævner, kultens permanens, er ganske vist empirisk rigtigt, for så vidt at alle livsytringer under kapitalismen i historisk tiltagende grad gennemtrænges af den 'abstrakte rigdoms' logik og dennes handlingstvang. Men det udgør, som Benjamin selv bemærker, egentlig snarere en forskel til den religiøst konstituerede agrariske samfundsformation, i hvilken hverdag og festdag i det mindste udadtil var temmelig adskilte fra hinanden. Man ville nok bedre kunne formode kultens permanens som et kendetegn for de arkaiske, forhistoriske forhold, hvor

sandsynligvis alle handlinger uden undtagelse var rituelt bestemte og umiddelbart knyttet til offerforholdet. Her kunne man så begynde at få den frygtelige anelse, at kapitalfetichen på en vis måde ikke blot udgør et 'fremskridt' over for de religiøse samfundskonstitutioner, men tillige er den modificerede genkomst af det arkaiske, og at den kapitalistiske oplysningsfornufts kerne dermed er quasi-arkaisk barbari. Men også kun 'quasi'; den umiddelbare identifikation af kapitalismen 'som' religion bliver ikke af den grund rigtigere. Den må være noget langt værre end religion.

Endelig har også det tredje kendetegn, som Benjamin anfører karakter af en analogi, om end en noget mere raffineret af slagsen. Skyldsbegrebet er naturligvis flertydigt. Det kan betegne en personlig skyld, der skal udsones eller udlignes. I denne betydning er der en lige linje til de personlige (og institutionelle) forpligtelsesforhold i den religiøst konstituerede samfundsstruktur, der var bestemmende for de førmoderne samfund. I det moderne arbejds-, penge- og kreditsystem har kategorien 'skyld' imidlertid undergået en kvalitativ forandring. Historiske ligheder – i form af formodede identiske forhold som pengeudlån og gældskrise – er dog kun tilsyneladende, fordi det fetichistisk umiddelbare forpligtelsesforhold og det fetichistisk konkretiserede kapitalforhold er principielt forskellige, også selvom disse former overfladisk betraget ser ud til at være ens. Realhistorisk såvel som sproghistorisk findes forbindelseslinjer, der dog ikke betegner nogen religiøs kontinuitet.

Det virkelige kontinuitetsforhold bliver hos

Benjamin kun dunkelt formuleret: “Kapitalismen har udviklet sig – hvilket ikke blot må påvises i forhold til Calvinismen, snarere også i forhold til de øvrige ortodokse kristne retninger – parasitært på kristendommen i Vesten, på en sådan måde, at dennes historie i sidste ende al væsentligt er dens parasits historie, kapitalismens.”⁴ Dermed siges der egentlig, at kapitalismen ikke selv kan være nogen religion, og heller ikke bare en fortsættelse af religionen med andre midler. Herved forbliver begrebet om (den kristne) religions “parasit” ganske vist uklart, som man sikkert næppe kan forvente på anden måde af et fragment fundet i efterladenskaberne.

På den ene side synes problemet at bestå deri, at Benjamin nærmere opfatter religionen i en moderne forstand, som subjektivt trosforhold og yderliggjort kultisk praksis til kanalisering af psykiske problemer, og mindre som det helt igennem materielle agrariske reproduktionsforhold, som har konstitueret religionen historisk. Denne inadækvate opfattelse leder den blot ydre analogi til ligeså ahistorisk-ubestemte størrelser som “sorger, kvaler, foruroligelser”, medens den virkelige sociale forskel mellem den fetich, der knytter sig til de personlige forpligtelsesforhold, og den tingsliggjorte fetich, der hidrører fra den “abstrakte rigdom”, således ikke kommer i betragtning, selvom sidstnævnte forhold ganske vist antydes men ikke præciseres. På den anden side er der, i forlængelse heraf, henvisningen til at “Guds transcendens er faldet”, men at han dog ikke er død, men snarere “inddraget i menneskeskæbningen”. Dermed bliver der peget på forskellen mellem det transcendent gudsforhold og kapitalfetichens

“transcendentale immanens”. Kapitalismen er ikke forankret i en transcendens, og dermed heller ingen religion, men dog alligevel transcendentalt konstitueret. Der gives altså ganske vist en kontinuitet mellem fetichformationerne, der dog ikke er lineær, men nærmere betegner en brudflade. Men hvori består nu forholdet mellem kontinuitet og brud nærmere betragtet? Der mangler tilsyneladende stadig en bestemmelse, som kan kaste lys over dette forhold.

Inden da er det formålstjenstligt med en ekskurs for at vise, at kommentarerne i den af Dirk Baecker redigerede antologi om Benjamins tekst, *Kapitalismus als Religion*, så godt som intet bidrager til en løsning af dette problem.⁵ Det skyldes frem for alt, at bidragyderne til antologien på grund af deres postmoderne middelklasseideologiske overtro ikke tager negativiteten i Benjamins tænkning alvorligt. De vil helst borteksorcere tekstens radikalitet. Ganske vist slår udgiveren Dirk Baecker (i et mistænkelig glat og causerende tonefald) i sin indledning fast, at “spørgsmålet om, hvorvidt kapitalismen bør forstås som en religion vil i dag ubetinget og uden tøven kræve et bekræftende svar. Eftersom det socialistiske alternativ ikke længere står til rådighed [...], tror samfundet nu på kapitalismen. Det tror, at kapitalismen er dets skæbne. Og det tror, at kapitalismen er den eneste chance for selv at forme sin skæbne.”⁶ Hvem der nu måtte tro, at disse sætninger på mindste måde skulle være kritisk ment, må se sig slemt skuffet. Samfundets tro på kapitalismen er nemlig også Baeckers egen. Denne tro tror sig oplyst omkring sin egen tros karakter,

og mener dermed også ganske uproblematisk at kunne være troende, idet den har aflagt sig sin primære naivitet og med et glimt i øjet er blevet ukritisk-selvrefleksiv.

Dette er den utilsigtede postmoderne Hegel-fuldendelse; nu – formodentlig med fuld bevidsthed derom – at måtte være endnu mere affirmativ end man før var bevidstløs, forbundet med en munter agnosticisme over for de herskende forhold: “Den sorgløshed vi i dag oplever, er et resultat af, at ingen længere gør krav på at forstå og ordne det Hele. Og dermed forsvinder også enhver strid om Sandheden, der netop har holdt de professionelle betragtere af samfundet, især de intellektuelle, fanget i dets greb. Men omvendt er denne sorgløshed, der indtil for nylig gjaldt som ansvarsløs og frivol, knyttet til en så meget des skarpere bevidsthed om den høje grad af kompleksitet, der kendetegner dette samfund. Man går ikke længere blot ud fra, hvad der nu engang måtte være tilfældet, hvad der sker eller ikke sker, men derimod fra, at ethvert tilfælde er uforudsigeligt og uberegneligt, fordi de samfundsmæssige strukturer er komplekse og, på en ukalkulerbar måde, både stærkt irritable og umådelig robuste.”⁷ Lang historie kortere fortalt i en langt mindre “frivol” og mere træt positivistisk tone: “Vi bliver aldrig fri for kapitalismen, fordi kapitalismen i bund og grund handler om det evigt gentagne forsøg på at trække gevinster ud af situationer [...], som der i andre situationer er blevet produktivt investeret i.”⁸ Dette har i alt fald overhovedet intet med Benjamin at gøre længere. Benjamins forsøg på at vende den radikale religionskritik imod kapitalismen selv, skal i stedet

underordnes en konsensusopfattelse, ifølge hvilken enhver kritik er blevet umuliggjort, og hvor det dermed også kan være fløjtende ligegyldigt, om man nu forstår kapitalismen som religion eller ej.

Hvad angår agnosticisken og kontingens-metafysikken, så har Michael Heinrich for øvrigt også begivet sig ud af dette postmoderne spor. Med udgangspunkt i samme påberåbelse af ren og skær "kompleksitet" hævder han ligeså – som indvending mod angivelige "historiefilosofiske skråsikkerheder vedrørende en nødvendig ende på kapitalismen" – udviklingens principielle uforudsigelighed: "Skal historien ikke opfattes deterministisk, som en proces, der løber mod et forudbestemt mål, må den i stedet begribes som en åben proces, hvilket vil sige, at intet er sikkert men meget ganske vist muligt."⁹ For det første forveksler Heinrich endnu en gang her en (transhistorisk argumenterende) "historiefilosofi" med udsagn om kapitalens indre historiske sammenhæng og dennes reale, om end ikke lineært fortløbende, immanente teleologi. For det andet forveksler han den objektive med den subjektive side af den kapitalistiske dialektik, idet han implicit forlægger det deterministiske moment til den intentionelle handlen og dermed mener at have sparet sig besværlighederne. Naturligvis er det fuldstændigt "åbent", om der opstår en kritisk bevidsthed af tilstrækkelige dimensioner til at kunne afskaffe kapitalismen. Hvad der derimod forløber "deterministisk" mod et "forudbestemt mål", er den objektive valoriseringsdynamik, netop fordi det drejer sig om en blind proces på vegne af det "automatiske subjekt".

Ligesom hos Baecker tages der inden for Heinrichs kontingens-metafysik overhovedet ikke højde for det, som Benjamin egentlig sigter mod, når han – trods analogiens udvortes karakter – bestemmer kapitalismen som en religion, der ikke blot udtrykker et subjektivt trosforhold, men snarere (og i modsætning dertil) en verdenstilstand, hvor “guds transcendens” er vandret ind i de menneskelige ting og på paradoksalt vis har tingsliggjort samfundsforholdet. Selvom kapitalismen i sidste ende ikke rigtig er en religion, så peger denne bestemmelse alligevel på en “falsk objektivitet”, der er indeholdt i den fetichistiske subjekt-objekt-dialektik, og som ganske vist muliggør en erkendelse og forklaring af den løsslupne proces, men dog kun i form af en radikal kritik, medens denne proces imidlertid forekommer absolut ugenomsigtig og kontingent i såvel teori som analyse for den affirmative bevidsthed.

På helt samme måde som Baecker analyserer Norbert Bolz – en dissident fra den kritiske teori der er muteret til en postmoderne trendforsker – Benjamins fragment. For Bolz er Benjamin, og herom lader han ingen tvivl stå tilbage, “faktisk mest af alt et af Marx’ spøgelser. Og mere er der ikke at sige om det.”¹⁰ Således synes Benjamins kapitalisme-fragment for Bolz kun at være “aktuelt” i den forstand, at det på en ren deskriptiv facon foregriber de fænomener, som vore dages “kult-marketing” forlener med en “æstetisk genfortryllelse”, der går gennem mærkets funktion som “totem-emblem”. Bolz kommenterer herpå med en nedladende afklaret oplysthed: “Kapitalisme som religion – det er således ikke længere nogen kritisk diagnose,

men snarere markedets egen selvbeskrivelse”.¹¹ Bolz forstår overhovedet ikke, hvordan Benjamins fragment i tilknytning til den ‘esoteriske’ Marx rækker ud over en interpretation af konsumkulten og dennes æstetisering, og snarere tager sigte på selve samfundsforholdets transcendentale konstitution – et emne som er blevet helt og aldeles ubegribeligt for den postmoderne tænkning. Sågar der hvor Benjamin blot fremfører en analogi til kultus, antydes der noget langt mere grundlæggende, nemlig den “abstrakte rigdoms” fetichistiske karakter af mål-i-sig-selv og underkastelsen under det ‘abstrakte arbejdes’ permanente, og som i-sig uendeligt konstituerede, uforsonlige “gældsætningsprincip” (mere om det – endnu en gang – herunder).

Horst Kurnitzky ligger i *Der heilige Markt. Kulturhistorische Anmerkungen* fra 1994 under for den samme forveksling som Bolz, idet heller ikke han forstår Marx’ begreb om vare-, penge- og kapitalfetichen, og i stedet på flov facon ligestiller dette med en ren varekonsumerings-kult. I en kontekst af en ideologisk konstrueret ahistorisk driftsstruktur, skulle det således være den undertrykte trang til give efter for en tilfredsstillelse af drifterne, der skulle få menneskene, og vel egentlig kun de ødipalt konstituerede mænd, til at “gribe til fetich”. “Det begrundet fetichismen i sin patologiske form, men også vare-fetichismen i dens stadig skiftende [former for] konsum-fetich.”¹² Den kortsluttende forbindelse mellem en uforanderlig driftsskæbne og et ligeså “evigt” marked, hviler på en reduktionistisk opfattelse af den samfundsmæssige fetichkarakter, der konstrueres i analogi til (mandlige) seksuelle- og

konsum-fetichformer, der udelukkende tolkes som forskellige erstatningsudtryk for den nødvendige behovstilfredsstillelse, medens kapitalens transcendentale mål-i-sig-selv overhovedet ingen plads har i denne konstruktion. Den havde Benjamin allerede lagt bag sig, omend motivet også optræder hos ham.

Til forskel fra Bolz kritiserer Kurnitzky skarpt det infantile ved den postmoderne driftsstyrede surrogatforestilling – idet han træffende betoner det regressive ved en fortrængning og afhistorisering af den negative totalitet – ifølge hvilken driftsøkonomiens spændinger skulle ophøre gennem en iscenesættelse af yderliggjorte ‘events’ i en “*Disneyficering* af de samfundsmæssige livsforhold”, hvormed denne indholdstomme form også i konsumen gøres til pseudo-brugsværdi og derved umuliggør enhver erfaring.¹³ Men deri vil han dog kun se en pervertering af det “egentlige” marked og dettes sublimering af drifterne. Den en-dimensionale opfattelse af forbindelsen mellem ødipal driftsstruktur og et overvurderet marked tænkt som ahistorisk konstruktion kan Kurnitzky således i sidste ende kun forbinde med hans ellers temmelig klart konciperede begreb om “markedets krise” på en helt igennem neo-småborgerlig facon. Her er Kurnitzky helt i overensstemmelse med den akademiske rest- og postmarxisme, der også netop kun kan forstå markedets krise som en afvigelse fra den “frie og dydige vareudvekslings” smalle sti, som alle civilisatoriske resultater angiveligt skulle være forbundet med.

Fordunkler Kurnitzkys teori imidlertid den historiske forskel mellem førmoderne og kapitalistiske fetichforhold, idet han transhistorisk tilskriver disse samme

grad af afkald på den seksuelle drift, da interesserer Bolz sig som postmoderne ideolog overhovedet ikke længere for den negative totalitet. I præcis denne henseende er det benjaminske kapitalisme-fragment “antikveret”, for så vidt som dette netop angiver denne totalitet “som” religion. For Bolz er totaliteten, og dermed også Benjamins tilskrivning hertil, jo alligevel blot en afart af teologien, der har forklædt sig som kritik: “Radikal samfundskritik som teologiens inkognito, det er et velkendt teoridesign.”¹⁴ Det må man naturligvis være ude over. Den totalitet, som den særling til Benjamin ville kritisere, findes faktisk ikke. For Bolz består samfundets “enhed” ikke i dens “transcendentale a priori”, men snarere med Luhmann i “differenten af dens funktions-systemer”. Et helt igennem beslægtet synspunkt har vi allerede set hos Michael Heinrich, for hvem totaliteten ligeledes består i forskellen mellem dets funktions-systemer af produktion, ‘cirkulation’, stat/politik etc., som på en eller anden måde indvirker på hinanden (sådan som det jo allerede var foregrebet i Althusseres overfladiske teori om en “overdetermination” af “relativt selvstændige” områder). Derfra er der ikke langt til den storartede indsigt, at kapitalismen som en forudsat totalitet overhovedet ikke findes. Bolz påstår følgende: “Kapitalismen var teologernes sidste opfindelse, idet de måtte retfærdiggøre deres prætention om en kritisk beskrivelse af den samfundsmæssige helhed.”¹⁵

På en sådan baggrund kan Bolz så ganske afslappet i her-og-huet fastslå følgende om det benjaminske fragment: “I vores sammenhæng handler det naturligvis om penge som den funktionelle ækvivalent, som

‘teknisk substitut’ for gud. Det drejer sig egentlig her om en substitut for en substitut, fordi den kristne korsfæstede gud, der i moderniteten afløses af penge, allerede er et symbol for substitution. Profitmotivet fungerer som den ene gud, som universel kilde til motivation.”¹⁶ Og Bolz så, hvor godt det var. Han ved overhovedet ikke, hvad han selv siger, og det interesserer ham heller ikke i hans selvtilfredse velbehag af postmoderne funktionstænkning om decentrerede subjekter. Om penge nu er en “funktionel ækvivalent for gud”, kan ganske enkelt være ligegyldigt, så længe profitmotivet fungerer “som universel kilde til motivation”. Og det vil det gøre i en evighed og tre dage.

Af samme grund kan Bolz også irettesætte Benjamin for hans henvisning til det strukturelle gældsættelsesproblem som en “gentagelse af skyld”, der udelukker forhåbninger om fremtidig forløsning, for dertil lapidarisk at bemærke: “Så langt, så førmoderne. I en moderne forstand er skyld derimod at forstå som investeringskredit, og peger som sådan netop på fremtiden. Skyld er nu økonomisk gæld [ökonomische Schulden].”¹⁷ Bolz har overhovedet ikke forstået hverken Benjamins argumentation eller “økonomiseringen” af skylden. Forvandlingen af arvesynden til “økonomisk gæld” foretrækker han, ligesom VWL – Teologien,¹⁸ at give en positiv betydning som “investeringskredit på fremtiden”. Men for det første ignorerer han herved helt selvfølgelig den “abstrakte rigdoms” fetichistiske karakter af mål-i-sig-selv, under hvis tingsliggjorte herredømme denne “investeringskredit på fremtiden” ikke kan betyde andet end fortsættelsen af denne bevægelse

om sig selv samt menneskenes underkastelse under dette “Juggernaut-hjul” (Marx). For det andet har han så lidt indblik i den økonomi, han besynger, at det overhovedet ikke falder ham ind at bemærke karakterforandringen i “investeringskreditte”, for så vidt som det globale kreditsystem ved begyndelsen af det 21. århundrede har foregrebet en uindløselig masse af “abstrakt” arbejde, hvorved kapitalismen faktisk allerede er tæt ved at have opbrugt sin “evige” fremtid. Denne forblændede ignorance deler Bolz ganske vist ikke kun med VWL-teologerne, men også med størstedelen af den akademiske og politiske venstrefløj. Samlet set vil de nok ikke engang fatte alvoren den dag, brokkerne ramler ned om ørene på dem.

Benjamin selv anså sine tanker for historisk præmature: “Påvisningen af kapitalismens religiøse struktur, ikke blot, som Weber mente, som en religiøst betinget frembringelse, men snarere som et essentielt religiøst fænomen, ville endnu i dag lede ad en umådelig universalpolemiks omvej. Vi kan ikke trække det net til os, som vi står i. Senere bliver dette dog overskueligt.”¹⁹ Man kan kun formode, hvad Benjamin mente med “en umådelig universalpolemiks omvej”. Men som de to sætninger, der følger derpå, viser, så kan der egentlig kun være tale om de historiske betingelser for hans egen tid (1921). Benjamin var velsagtens klar over, at udførelsen eller endog blot “påvisningen” af sine tanker ikke var kompatibel med datidens udviklings- og bevidsthedsbetingelser, desuagtet det mulige sandhedsindhold af den radikale samfundskritiks teori og praksis (som også i Benjamins tilnærmelse til den

foreliggende marxisme, trods al distance, forblev bundet til arbejderbevægelsen og den politiske form) som i tiden efter Første Verdenskrig ikke ville kunne implementeres: "Vi kan ikke trække det net til os." Derfor blev tanken stående som anelse og fragment, og måtte i stedet henvise til "senere". Men "senere" er nu, begyndelsen til det 21. århundrede. Hic Rhodus, hic salta.

Det gælder altså om at løse den historiske og begrebslige gåde som Benjamin stiller. Kapitalismen bærer kultiske træk, hvilket leder ham til at identificere kapitalismen som religion. Men når det, som allerede påvist, drejer sig om en analogi, hvori består denne så, og på hvilken måde adskiller kapitalismen sig fra de førmoderne, religiøst konstituerede og agrariske samlingsformationer? Henvisningen til forskellen mellem transcendent (gudsforhold) og en transcendental konstitution (værdi- og kapitalrelation) er ganske vist rigtig, om end endnu for abstrakt; henvisningen til personlige repræsentationer og forpligtelsesforhold over for den "abstrakte rigdoms" tingsliggende trædemølle er ligeså rigtig, men forbliver dog nærmere fænomenologisk. Hvad er det altså mere præcist, der betinger såvel kontinuitet som brud?

Rent fænomenologisk er det pengene, der stifter den transhistoriske kontinuitet (ifølge Marx kun den mellem en barbarisk "forhistorie" og kapitalismen). Men nærmere betragtet er det tillige den kvalitative forandring eller den pludselige mutation af pengene til noget helt andet end de tidligere var, der anstifter bruddet. Værdiobjektivering og 'abstrakt arbejde' som logisk forudsætning for den 'abstrakte rigdoms' selvbevægelse

i pengeformen (efter bruddet) er historisk betragtet egentlig først resultat af denne transformation. Hvori består nu denne transformation, hvilket socialt og samtidig realmetafysisk 'noget' er det, der ligger til grund for denne nye logik i forhold til den gamle?

Et svar kan gives ved en bestemmelse af den kvalitativt dramatisk forandrede status i pengenes væsen, således som det fremgår af historiske undersøgelser udført af Bernard Laum over Jacques Le Goff, om end disse indtil nu er blevet ignoreret af såvel den såkaldte økonomiske videnskab såvel som af marxismen, samt ligeledes er forblevet marginale inden for historievidenskaben (om end dette kunne ændre sig). Hvad var førmoderne penge? De var først og fremmest 'Gelt', i betydningen et offer til guderne, oprindeligt et menneskeoffer. Dermed blev man frataget 'skyld', eller nærmere 'skyldigheden' for det forhold, at solen hver dag står op igen, at næring muliggøres i en "stofvekslingsproces med naturen" (Marx), eller måske for at afværge ulykke eller mildne skæbnens tilskikkelser osv. Denne symbolske, men nødvendige materielle 'objektivering af offeret' [Opfergegenständlichkeit] har for det første gennemløbet et historisk spektrum af metamorfoser, af substitutioner. Men ikke substitutioner af gud, sådan som Bolz mener, og som det kunne lyde hos Benjamin, men snarere substitutioner af offeret selv: af de særligt fremragende, unge etc. Fra mennesker over oksen, hesten eller andre offerdyr, senere de materielt-symbolske fremstillinger af disse dyr selv i form af offerkager, oblater etc. til ædelmetaller og indprægede mønter. Strukturen af denne 'offer-skyldighed' blev for

det andet overført til de indbyrdes sociale relationer mellem mennesker, og dog på ingen måde dermed 'sekulariseret'. Langt snarere blev, i modsætning hertil, det (immanente) sociale forhold afledt af det transcendent gudsforhold, og således konstitueret som en kompleks struktur af personlige og institutionelle 'skyldsspørgsmål' efter det objektiverede offers mønsterbillede. Alt dette havde ikke meget med en økonomi eller produktionsmåde, i betydningen af 'abstrakt arbejde' og værdirelationer, at gøre.

Hvad udgør så det kvalitative spring i pengenes status, der siden den såkaldte tidlige nyere tid har udfoldet sig processuelt under betingelserne fra den religiøse krise og den militære revolution? Den dybt irrationelle, eller ligefremt 'forrykte' pointe består deri, at den gamle offer-objektivering kobles tilbage på sig selv (P-V-P) og forvandler sig til en abstrakt tautologisk bevægelse [Selbstzweckbewegung], der netop derved træder i den transcendent magts sted. Offeret til gudeverdenen muteredes til quasi-guddom. Fra et religiøst synspunkt betragtet må det derved dreje sig om en uhyrlig blasfemi. Men religionen var nu engang heller ikke noget rent trossystem, men snarere et transcendent forankret reproduktionsforhold i en "stofvekslingsproces med naturen" og i de sociale forhold. I og med at offer-objektiveringen omdannede sig til et processuelt jordisk mål-i-sig-selv, blev denne løst fra referencen til den guddommelige transcendens, hvormed også hele den samlede reproduktion fulgte trop. Hvad der stod tilbage, var kun den materielle skikkelse for offer-objektiveringen, der jo i dets gamle referencesystem

var nået helt frem til mønt-formen. Ganske vist blev forbindelsen til gudeverdenen nu kappet over, men pengefænomenet [das Geld]²⁰ kunne trods dette ikke blot blive nogen 'naturlig' jordisk genstand. Det var nu en perverteret sakral genstand, et absurd sekulariseret sacrum, en som til jorden ankommen alien, slynget ud af sine oprindelige omgivelser, indstiftende en uhørt form for menneskelig fremmedgørelse. I denne pengenes nye status, som kun var mulig som tautologisk selvreference (hvilket den nyere funktionelle systemtænkning fuldstændig ukritisk reflekterer som "auto-poiesis" og ideologisk overfører på alle værdiforhold), transformerer de sig fra symbolsk offer-repræsentation [Opfergegenständlichkeit] til en abstrakt værdi-repræsentation [Wertgegenständlichkeit], som gennem den blinde menneskelige praksis betingede fremkomsten af det 'abstrakte arbejdes' system. Resultatet skabte således sin egen oprindelse i denne transformationsproces fra offerforhold til en såkaldt økonomi. Dette spøgelsesagtige system af 'abstrakt arbejde', som er den 'abstrakte rigdoms' bevægelsesform, er måske nok i denne verden, men ikke af denne verden.

Det er dog ikke nogen gud, men snarere det syntetisk og virkelig spøgelsesagtige til-live-bragte offer selv. Man har endnu aldrig set en gud i levende live, men det transcendentalt selvstændiggjorte pengefænomen derimod kan man gribe fat i, og sågar proppe i munden om man vil. Men det er og forbliver dog en alien. Opløsningen til rene elektroniske bogføringsimpulser ændrer intet ved denne aliens transcendentale a priori; det får den ikke til at flygte

til himmels. Hvad er de dristigste sci-fi fantasier mod denne historiske monstrøsitet? Kapitalismen er ingen religion, den er snarere al religions opløsning i en selvstændiggjort jordisk offerbevægelse: Kapitalfetichen. Transformations- og konstitutionshistoriens afgrænsede, immanent forståelige, forskellige og i deres fremkomst foreløbigt adskilte formål (militær revolution, protestantisme, mønsterbrud fra de personlige forpligtelsesforhold) flød alle praktisk taget sammen i en tingsliggjort 'autopoiesis', dvs. i en menneskeskabt genstands absurde transcendentale herredømme over menneskene selv. Det af Marx omtalte "menneskenes herredømme over menneskene" er ikke længere noget umiddelbart personligt-sakralt forhold, men snarere den virkeliggjorte underkastelse under den tidligere offer-repræsentations selv-akkumulation.

Fra dette perspektiv betragtet, ser man også kristendommens religiøse revolution og dens konsekvenser siden senantikken i et andet lys. I skikkelse af Kristus ofrede gud sig selv for at forløse mennesket fra dets gamle 'skyld'. Her finder en symbolsk transformation af den transcendent guddom sted, idet denne går over i den jordiske, livagtige offerskikkelse. Altså en omvendt omvendelse. Men denne transformation er ufuldstændig og ambivalent. Ufuldstændig derved, at gud i sin jordiske immanens inkonsekvent bibeholder transcendenten (derfor også blot materialiseringen i 'sønnen', såvel som dennes tilbagekaldelse til transcendenten ved 'himmelfarten'). Ambivalent derved, at det principielle løfte om en frelse fra den evige 'skyld' samtidig er forbundet med en – om end kun symbolsk – tilbagevenden

af det arkaiske menneskeoffer, dvs. den menneskeblevne gud; skildret i nadverens 'kannibalistiske' symbolik på Kristi blod og legeme. Dette aspekt fremkaldte afsky og modstand i senantikken, hvor det ansås som et tilbagefald til den arkaiske rituelle grusomhed, men udøvede på den anden side en uhyre tiltrækningskraft på grund af det dermed forbundne løfte om frelse.

Det lykkedes aldrig den såkaldte middelalderlige verden, trods stor teologisk opbydelse, at løsrive sig fra denne inkonsekvens og ambivalens. Løftet førte blot til en historisk modifikation af den transcendent forankring og de deraf afledte personlige og institutionelle forpligtelsesforhold. Den kristne sociale konstitution indeholdt uden tvivl et indtil da endnu uforløst moment, knyttet udelukkende til transcendenten, hvilket Marx betegnede som en "kultus af det abstrakte menneske"²¹ og som en ideel historisk forudsætning for kapitalismen. De jordiske, personlige interesser – der tidligere også forestilledes at fortsætte ind i det hinsides – trak nu skyggen af en transcendent 'abstrakt lighed' for alle sjæle efter sig, som også gjaldt som den sakrale fuldbyrdelse af kirkens virtuelle 'gudsrige' på jord, naturligvis uden dog at antaste reproduktionsforholdets personlige hierarki.

Hvad er nu op og ned i denne modsætningsfyldte forklaring på modifikationen af det sociale gudsforhold i kapitalismens historiske konstituering, der jo tog sin begyndelse i det kristne Europa? For det første blev den kristne fordrejning af offerforholdet ikke rullet tilbage, men paradoksalt nok endnu en gang vendt på hovedet. Havde kristendommen gjort gud til menneskeligt offer

for symbolsk at indfri den gamle skyld, så blev nu offeret selv ophævet til quasi-guddom. Men naturligvis ikke i skikkelse af Kristi legeme, som i oblaten ved nadveren (hvilket overhovedet ikke ville have givet mening – ikke engang fetichistisk – i en verdslig kontekst), men derimod i en parallel hertil, som i mere end to tusind år har virket som en anden skikkelse for den gamle offer-objektivering, nemlig penge i form af ædelmetalliske mønter, som, til forskel fra den til gudstjenesten begrænsede oblat, har fungeret periodevist eller i specifikke dagligdagssituationer som ‘modydelse’ for ‘skyldigheder’ eller forpligtelser af den forskelligste art. For det andet så medførte denne pengenes transformation til et processuelt, pseudo-guddommeligt, immanent-transcendentalt mål-i-sig-selv, at det før blot skyggeagtige og hinsidige ‘abstrakte menneske’ nu muteredes til jordisk ‘lighed’ i den funktionelle medarbejders morderiske betydning (prototypisk i protestantismen, så tydeligere formuleret i oplysningsideologien).

Den her skitserede dobbelte transformation – på den ene side den metalliske offer-objektivering, som allerede i kristendommen var blevet sakramentalt hjemløs, og dennes overgang til den ‘abstrakte rigdoms’ mål-i-sig-selv, og på den anden side det transcendent ‘abstrakte menneskes’ overgang til dette formåls funktionsbærer – udgør en sammenhæng, der kan angive årsagen til, at Benjamin betegnede kapitalismen som “kristendommens parasit”. Kapitalen ernærer sig ved den kristne konstitution, idet den i en paradoksal vending i og for sig selv erstatter det jordisk ofrede gudemenneske, der skulle bringe frelsen, med pengene,

samt ophæver disses status fra offer til immanent pseudo-guddom. Den kristne 'jordforbindelse' fra gud til det dennesidige offer, bliver altså på en gang parasitært udbyttet og udnyttet; og det samme gør sig gældende for den kapitalistiske 'jordforbindelse' fra det 'abstrakte menneske' til det ensrettede moderne funktionssubjekt. Men hvad sker der i denne transformation med 'skylden' og det symbolske, jordisk uforløste frelseløfte? Sidstnævnte bliver, som Benjamin klart ser, kompensationsløst annulleret netop gennem offer-objektiveringens sekulariserede overgang til den 'abstrakte rigdoms' immanente real-metafysik. I stedet for den blot hinsidige mulighed for forløsning kommer den jordiske eviggørelse og absolutering af 'skylden', der på sin side gennemløber en transmutation. Menneskene er ikke længere 'skyldige' over for en transcendent guddom, til hvilken de i deres egen livs- og overlevelsesinteresse altid har bragt ofre, men derimod 'skyldige' over for selve offer-objektiveringen, der nu udgør et transcendentalt a priori. Denne nye 'skyldighed' bliver ikke umiddelbart personligt repræsenteret og omsat i deraf afledte forpligtelsesforhold, den er derimod nu bogstavelig talt virkeliggjort. Den transcendent Gud var aldrig til stede, og har således heller aldrig reguleret noget som helst; reproduktionen var formidlet gennem sine personlige interesser. Pengene, som mål-i-sig-selv, er ikke blot håndgribelige og til stede, men regulerer åbenlyst også som tingsliggjort autonomi selve reproduktionen, medens de personlige interesse-repræsentanter ikke længere kan være andet end sekundære funktionærer.

Derudover er det nye 'skyldighedsforhold' ikke længere af symbolsk karakter, men nu snarere en reel tvang til opbydelse af abstrakt arbejdsenergi; og det er heller ikke længere begrænset til 'søndagslige' offerfester – hvis offergenstande (ved eksempelvis dyr- og planteofringer) menneskene i sidste ende selv fortærede i fejringen – men derimod udtryk for et fuldstændigt og totalitært livsforhold, hvor der permanent 'arbejdes af'. Menneskene er nu uden undtagelse den tingslige kapitalfetichs livegne. For så vidt kan man ikke bare bestemme 'skyld' udelukkende som økonomisk gældsætning i form af moderne kredit, som Bolz så overfladisk gør. Derimod drejer det sig om en tvangs- og selvunderkastelse under det 'abstrakte arbejdes' tautologiske princip, der begynder at fortære livsverdenen. Det er ikke længere mennesket, der rituelt bliver offer, og hvis røg eller symbolske, ideale form kun tilhører guderne, men snarere det selvstændiggjorte offer selv, der fortærer menneskene, og det sandelig i bogstavelig forstand, nemlig ved menneskets daglige udlæg af livsenergi, som det ikke længere selv er herre over. Mennesket har gjort sig selv til offer for offer-repræsentationen.

Der er virkelig tale om en genkomst af det arkaiske menneskeoffer, men i en ny, konkretiseret form. Ofringen og selvofringen er nu ikke blot permanent og allestedsnærværende i stedet for begrænset til visse helledage som tidligere, men bringer heller ikke længere hverken hel eller delvis soning med sig, som Benjamin klarsynet bemærkede. Derimod føjer enhver dagligdags selvopofrende udfoldelse af abstrakt livsenergi blot ny 'skyld' til i al evighed, for derved at bringe den

grænseløse ophobning af 'abstrakt rigdom' til altid højere niveauer. Det er denne kapitalismens uhæmmede og absolut umættelige tautologiske bevægelse, som Marx beskrev og gav en eksakt begrebslig bestemmelse af, også selvom han ikke formåede at erkende denne bevægelses egentlige oprindelse (om end han dog gjorde en tilnærmelse til en sådan indsigt ved at udvikle det kritiske fetichbegreb). Det transcendent kristne frelseløfte om en endegyldig og ikke blot midlertidig soning af 'skylden' perverteredes til en totalitær immanent-transcendental og slet og ret uforsonlig jordisk 'skyld'. Menneskets kristne 'arvesynd', der kun kunne sones i det hinsidige via Kristus, og naturligvis kun inden for de troendes egen gruppe, blev i sekulariseringen til en generaliseret mistænkelighed over for en medfødt kropslig og sjælelig arbejdsulyst, således at indretningen af det kapitalistiske helvede på jord kunne retfærdiggøres. Her er selv det at blive syg syndigt, ligesom også ethvert behov der kunne betyde en afdrift fra opofringen af realabstrakt livsenergi.

Statsapparater, management, arbejdsforvaltning osv., hvilket vil sige hele den institutionelle struktur for kapitalforholdet overhovedet, udgør strafanstalts- og lad os bare sige det som det er, torturpersonalet for den løsslupne jordiske offerdynamik. Men herved gælder det ikke blot om den optimale opofring af livsenergi og den beskæftigelsesterapeutiske afrettelse eller eksercits af de for tiden ikke omfattede mennesker, eller om at holde sig klar til dette, medens man om muligt sættes ned på et eksistensminimum, og således gøres drastisk opmærksom på sin ikke udsonede

‘skyld’. Langt snarere gælder det i krisesituationer – når offer-forholdets indre mekanik selv objektivt umuliggør mange menneskers frivillige selvopofrelse af deres livskraft som ‘arbejds’-energi for den selvstændiggjorte offer-konkretion – at også menneskeofferet i bogstaveligste og egentligt arkaiske forstand viser sig som en integral del af et dødsmaskineri.

Dette kan ske på tre måder: For det første som en tilspidsning af det konkretiserede offer-forhold, hvor mennesket afskæres fra flere og flere reproduktionskilder; for det andet som en industrialiseret krig og borgerkrig; og for det tredje i en ‘undtagelsestilstand’, hvor undtagelsesdekreter af forskelligste art resulterer i direkte organiseret drab af det ikke længere valoriserbare menneskemateriale. Ingen vil indrømme det, men nazi-terminologien “uværdigt liv” [lebensunwerten Leben] udtrykker et fordækt alment program for offer-dynamikken, der rækker langt ind i de liberale og socialdemokratiske rækker.

Selvom alle menneskelige og materielle ressourcer er for hånden, bliver en voksende del af verdens befolkning afskåret fra og frarøvet de mest elementære livsbetingelser. Selv de sølle og beskæmmende nødhjælpsleveringer i hunger- og katastrofeområder skal tvinges igennem ‘finansieringsmulighedernes’ nåleøje, for så at mislykkes når det ikke er muligt at imødekomme det nødvendige omfang. Af samme grund vakler den medicinske pleje over for de nederste samfundslag, de økonomiseres og pålægges restriktioner, hvor igennem unødigt lidelse og tidlig død bliver accepteret som en del af prisen. Den demokratiske menneskeforvaltning

forvandler sig til et dødsbureaukrati, der tager beslutninger omkring menneskematerialets 'livsværdi' [Lebenswert], dets brugelighed eller ubrugelighed, ud fra den døende kapitalfetichs perspektiv.

I de førmoderne religiøse samfund var livsbehovene ganske vist også betinget af de sakrale fuldbyrdelser og de personlige repræsentationsforhold, men de dermed forbundne materielle begrænsninger var altid kun delvise og eksternaliserede (i de tids- og stedsbundne 'skylds'-tributter til guddommen som symbolsk offerforhold). Under den herskende kapitalfetich er livsbehovene derimod absolut underlagt den totalitære offerbevægelse som akkumulation af 'abstrakt rigdom' og mål-i-sig-selv. Det betyder også, at de materielle begrænsninger kan blive totale, hvilket i perioder da også er forekommet. I kapitalens ydre og indre ekspansionsfremstød så man glimtvis konsekvensen heraf, men dette blev dog hurtigt camoufleret ved en reabsorbering af 'offerenergi' på stadig højere udviklingstrin. Den dermed forbundne produktivkraftudvikling, der altid samtidig måtte være en destruktivkraftudvikling, blev således ideologisk instrumentaliseret til retfærdiggørelse af en angivelig 'velfærdsstigning'. Men i virkeligheden vedrørte dette altid kun et globalt mindretal, og var egentlig altid blot midlertidigt, ligesom det naturligvis afhæng af et maksimalt beredskab til selvopofrelse af egen livsenergi.

Det er ikke desto mindre det samme med den konkurrencefremtvungne produktivkraftudvikling, som i sidste ende kommer til at bringe den kapitalistiske offermaskine til stilstand. Ved denne indre skranke for kapitalfetichen lader det transcendentale offerforhold

sig ikke længere bortforklare. Den ideologiske påstand om, at de materielle og sociale begrænsninger rent faktisk skulle skyldes en materiel 'knaphed' på (naturlige og menneskelige) ressourcer, bliver tilbagevist som fuldstændig usand, når den kapitalistiske offerforvaltning som kriseforvaltning i stigende omfang lader en lang række (sågar livsnødvendige) ressourcer ligge brak, blot fordi disse ikke længere tjener den 'abstrakte rigdoms' selvoptagede formål, dvs. når disse ikke længere bibringer ofringen den fornødne mængde abstrakt menneskelig arbejdsenergi. Således manifesterer samfundsforholdets irrationelle fetichkarakter sig nu endegyldigt.

Først på dette tidspunkt bliver den forandrede karakter af 'skyldsbegrebets' sekundære betydning som økonomisk gældssætning (kredit) for alvor tydelig. Hvis kreditsystemet rent faktisk generede "investeringer i fremtiden", som Bolz lovpriser det for, så er det kun i betydningen af fremtidig ofring af menneskelig energi for kapitalfetichen, dvs. for den selvstændiggjorte og pseudoguddommelige offer-konkretisering. Kreditten bliver til 'skyld' i denne sekundære betydning af offerdynamik, når det gennem kreditten muliggjorte forskud på ofring af menneskelig energi reelt set ikke længere lader sig indløse. Hvad der allerede i den tilvante økonomiske terminologi lod sig bemærke, får nu – gennem en dechifrering af det tilgrundliggende transcendentale betydningsammenhæng – en uhyggelig mening: Afguden, det 'automatiske subjekt', blev bedraget af finanssystemet, og hævner sig nu forfærdeligt på samfundet, idet den lammer det virkelige livs reproduktionsbetingelser gennem stadig nye choktilstande.

Dette omslag i den virkeliggjorte offerdynamik, fra kapitaliseringen af menneskelig livsenergi til den bogstavelige ofring af livsmuligheder og selve det menneskelige liv, fuldendes dog ikke i en ensartet bevægelse, men snarere stødvist, selektivt i bestemte sektorer, tidligt såvel som rumligt inddelt og fordelt på de forskellige sociale kategorier. Demokratiseringen af krisen forlanger dermed det moderne subjekts inderliggjorte offerstatus, som deri kommer til sig selv; og den frivillige selvopgivelse i kapitalfetichens navn – i mangel af muligheden for at bringe livs- som arbejds-energiens offer – udgør således det endelige eftermæle for den kapitalistiske selvkontrols aktivitetsimperative vanvid. Men reetableringen af de arkaiske strukturer for menneskeofringskulten udgør intet simpelt tilbagefald, men viser sig snarere, ligesom enhver anden regression, som desto mere grufuld, i og for så vidt at denne tilstand ikke finder sig til ro med sig selv, men derimod udfolder sig i en skamferende og perspektivløs destruktion langt hinsides dets oprindelse.

Men denne regression inden for den ikke længere reproduktionsdygtige kapitalfetich betyder også, at en tilsvarende svulst og 'forvoksning' [Verwilderung²²] (Roswitha Scholz) på det moderne patriarkat nu bryder igennem offerrelationernes kønsbestemte fraspaltningforhold²³. Selv genkomsten af det umiddelbare menneskeoffer i kriseøkonomien er præget af kønsfraspaltningen, dvs. af den moderne androcentriske subjektivitet, som i dens forfaldsproces samtidig rekonstruerer 'kvindeligheden' som ideologisk 'prima materia', "på hvis offer også vor civilisation bygger".²⁴ Dermed

bliver den postmoderne illusion om en udjævning af den grundlæggende køns-asymmetri i og for kapitalfetichen gjort til skamme. Den overfladiske postmoderne androgynisme viser sig nu som en brutalisering af den endnu ikke overvundne fraspaltningsstruktur; ikke blot i gudsfascisternes sociale tvangsneuroser, men også netop i de økonomiserede, konkurrenceorienterede reaktionsmønstre for hættetrøje-mandigheden. Herved tydeliggøres også den ideologiske, affirmative karakter ved Kurnitzkys højtideligholdelse af en uholdbart konstrueret 'emancipatorisk' markedsbasis, der dog alligevel også hos ham beror på offerstrukturen og især på ofringen af det kvindelige driftsobjekt. Den virkeliggjorte fraspaltningsstrukturens regression fremkalder direkte viljen til en udsigtsløs forsoning med kapitalfetichen gennem det primære offer af 'kvindeskød' på det besudlede alter.

Hvem der fortsat måtte hævde, at kapitalfetichen og dens immanente 'fornuft' skulle udgøre et positivt fremskridt i menneskehedens historie (som eksempelvis bytte-idealisterne – oplysningsideologiens historiske idioter), må i lyset af det 21. århundredes betingelser betegnes som en postreligiøs sindssyg, der ikke ligner denne tids pseudo-religiøse sindssyge på mindste måde. Denne fornuft gør sig selv til skamme ved sin egen historiske konsekvens. Den omtalte undtagelsestilstand for det paradoksale moderne offerforhold, der tidligere dukkede op med jævne mellemrum, er her ved begyndelsen til det 21. århundredes verdenssamfund for langt størstedelens vedkommende gået hen og blevet normaltilstand, og trænger skridt for skridt ind i de

kapitalistiske centre. Selv langt ind på venstrefløjen gør en irrationel og panisk identifikation med dette grundlæggende offerforhold sig gældende, fordi man også intellektuelt er blevet opdraget med dets kategorier og derfor også har fortrængt den 'anden' Marx' radikale kritik af den 'abstrakte rigdoms' system.

Enhver tilflugt til forvaltning af krisen kan kun føre til meddelagtighed i det konkrete og i sidste ende også bevidst fuldbyrdede menneskeoffer; ikke længere som ofring af abstrakt arbejdsenergi indtil det udtjente menneskemateriale falder dødt omkuld, men snarere, efter at denne tvang objektivt bliver obsolet, som ren bureaukratisk 'dødshjælp' til de for kapitalen ubrugelige masser, der nødvendigvis må antage anomiske træk. Efter at pengene som symbolsk offerfænomen forvandlede sig til alment medium for værdi i et system af 'abstrakt arbejde' ses nu en tilbagekomst af de 'værdiløse penge'²⁵ i en quasi-arkaisk kontekst af devaluering og desubstantialisering, og som, løsrevet fra ritualets begrænsede omfang, ender ud i planløst slagteri og afcivilisering. Var der i metamorfosen af pengene fra menneskeoffer til symbolsk erstatningsmedium tale om en delvis civiliseringsproces inden for de endnu uovervundne fetichforhold, så har kapitalfetichen nu igangsat en tingsliggjort offerbevægelse, der er i færd med at rulle samtlige civilisatoriske elementer tilbage. De aztekiske blodpræster var harmløse og menneskevenlige i forhold til den globale kapitalfetichismes offerbureaukrater ved kapitalismens indre historiske grænse.

Oversat af Dominique Routhier fra Robert Kurz: “Das Opfer und die perverse Rückkehr des Archaischen”, in: idem: *Geld ohne Wert. Grundrisse zu einer Transformation der Kritik der politischen Ökonomie* (Berlin: Horlemann, 2012), pp. 389-413.

Noter

- 1 Walter Benjamin: "Kapitalisme som religion" ["Kapitalismus als Religion", 1921], oversat af Dominique Routhier, i nærværende bog, p. 35.
- 2 Ibid., pp. 35-36.
- 3 Ibid., pp. 37-38.
- 4 Walter Benjamin: "Kapitalisme som religion", p. 37.
- 5 Dirk Baecker (red.): *Kapitalismus als Religion* (Berlin: Kadmos, 2003).
- 6 Dirk Baecker: "Einleitung", *ibid.*, p. 7
- 7 *Ibid.*, p. 8.
- 8 *Ibid.*, p. 12.
- 9 Michael Heinrich: "Die Notwendigkeit der Krise", in: *Neues Deutschland*, 13.3, 2009, p. 33.
- 10 Norbert Bolz: "Der Kapitalismus – eine Erfindung von Theologen?", in: Dirk Baecker (red.); *Kapitalismus als Religion* (Berlin: Kadmos; 2009), p. 190. Bolz spiller naturligvis på titlen på Jacques Derridas *Spectres de Marx* (Paris: Galilée, 1993). O.a.
- 11 *Ibid.*, p. 203.
- 12 Horst Kurnitzsky: *Der heilige Markt. Kulturhistorische Anmerkungen* (Frankfurt: Suhrkamp, 1994), p. 98.
- 13 *Ibid.*, p. 126.
- 14 Norbert Bolz: "Der Kapitalismus – eine Erfindung von Theologen?", p. 203.
- 15 *Ibid.*, p. 207.
- 16 *Ibid.*, p. 206.
- 17 *Ibid.*, p. 206.
- 18 VWL er en forkortelse af "Volkswirtschaftslehre", hvad man på dansk ville kalde (læren om) samfunds- eller nationaløkonomien. O.a.
- 19 Walter Benjamin: "Kapitalisme som religion", p. 35.
- 20 Den bestemte entalsform af penge "das Geld" findes ikke på dansk, hvorfor der her som fremadrettet omskrives til "pengefænomenet", hvor sætningen måtte kræve det af hensyn til evt. flertalsendelser på de efterfølgende ordforbindelser. O.a.
- 21 "Kultus af det abstrakte menneske" ["Kultus des abstrakten Menschen"] i Karl Marx, *Kapitalen. 1. bog 1* [*Das Kapital*, 1867], oversat af Gelius Lund (København: Rhodos, 1970), p. 180.
- 22 En anden mulighed for oversættelse af Verwilderung ville være 'degeneration'.
- 23 Der refereres her til Roswitha Scholz' teorem om kapitalens strukturelle 'Geschlechtsabspaltung', jf. Roswitha Scholz *Das Geschlecht des Kapitalismus* (Bad Honnef: Horlemann, 2000). Scholz' danske oversætterinde, Georgine Keller, har valgt at oversætte udtrykket 'Geschlechtsabspaltung' med 'kønsfraspaltning'. En term vi her adopterer. Se Roswitha Scholz:

“Kønsfraspaltningsteorien og Adornos kritiske teori”, in: *Mr. Antipyrene*, nr. 2, 2015, pp. 129-140. O.a.

24 Horst Kurnitzky: *Der heilige Markt*, p. 61.

25 Udtrykket “værdiløse penge” (Geld ohne Wert) – som også titlen på den bog, som det her oversatte uddrag stammer fra – henviser til det forhold, der ifølge Kurz gør sig gældende om pengene i de før-kapitalistiske samfund, hvor pengefænomenet hovedsageligt var udtryk for det symbolske offerforhold til gud(erne), og ikke bundet op på den abstrakte værdiform i det system af ‘abstrakt arbejde’ (baseret på en kalkule om gennemsnitlig nødvendig arbejdstid) der kendetegner kapitalismens pengefænomen. Pengene i den før-kapitalistiske kontekst var altså uden ‘værdi’, en tilstand som de i krisens generelle devalueringsproces vender tendentiøst tilbage til. For en mere udførlig diskussion af pengenes præ-kapitalistiske status, se også kapitel 5: “Ein Geld, das noch gar keines ist” i samme bog. O.a.

En kommentar, i dag

*Giorgio Agamben*¹

1.

Der findes tidstegn (Mattæus 16, 2-4), som, selv om de er indlysende, ikke kan opfattes af de mennesker, som gransker himlen for tegn. De udkrystalliseres i begivenheder, som varsler og bestemmer den epoke, der er på vej. Det er begivenheder, der kan passere ubemærkede og ikke på nogen måde eller næsten ikke forandre den virkelighed, som de føjer sig ind i. Ikke desto mindre og netop derfor gælder de som tegn, som historiske indeks-tal, *semeia ton kairon*. Sådant en begivenhed indtraf den 15. august 1971, da den amerikanske administration under præsident Richard Nixon erklærede, at dollarens konvertibilitet til guld var ophævet. Selvom denne erklæring faktisk kom til at betyde afslutningen på et system, som længe havde knyttet pengenes værdi til en guldfod, så vakte nyheden, der blev udsendt midt under sommerferien, færre diskussioner end man med rette kunne have forventet. Fra og med det øjeblik havde den indskrift, der kan læses på mange pengesedler (for eksempel pundet og rupien, men ikke på euroen), "I promise to pay the Bearer on Demand the Sum of [...] Pounds", underskrevet med centralbankdirektørens signatur, ikke desto mindre mistet sin mening. Nu betød den sætning, at centralbanken i bytte for den pågældende pengeseddel ville have udleveret til den, der gjorde krav derpå

(såfremt der ellers var nogen tåbelige nok til at fremsætte et sådant krav), ikke en bestemt mængde guld (for dollaren var det en femogtredvte del af en *ounce* [unse]),² men en pengeseddel, der var nøjagtig den samme.

Pengene var således blevet tømt for enhver anden værdi end den rent selvhenvisende. Det er derfor forbløffende, hvor let den amerikanske suveræns gestus blev accepteret, selvom den svarede til at annullere pengebesiddernes guldformue. Og såfremt udøvelsen af en stats monetære suverænitet består i at få markedsaktørerne til at anvende dens gæld som penge, som nogen har foreslået, så havde selv den gæld mistet enhver virkelig konsistens og var blevet til blot og bar papir.

Processen med at afmaterialisere penge var begyndt mange århundreder før, da markedets krav tilskyndede til at sidestille metalmønter, der nødvendigvis var få og klodsede, med veksler, bankanvisninger, *juros*, *goldsmith's notes* osv. Alle disse papirpenge udgør i virkeligheden kreditbeviser og kaldes derfor *fiatpenge*.³ Metalmønten var derimod værd sit indhold af ædelmetal, eller burde være det (for det var som bekendt usikkert: et grænsetilfælde udgøres af de sølvmonter, der blev slået under Frederik II [af Preussen] og som ved brug lod kobberets rødlige farve komme til syne).⁴ Joseph Schumpeter (som rigtignok levede i en tid, hvor papirpengene for længst havde fået overtaget over metalpenge) har imidlertid med rette kunnet hævde, at når alt kommer til alt, er alle penge kredit. Efter den 15. august 1971 bør det tilføjes, at penge er en kredit, som udelukkende bygger på sig selv og som ikke svarer til andet end sig selv.

2.

Kapitalisme som religion er titlen på et af Benjamins skarpest tænkte posthume fragmenter.

At socialisme skulle være noget i retning af en religion, er blevet bemærket flere gange (således af Carl Schmitt: "Socialismen gør krav på at skabe en ny, moderne religion, som betyder dét for det 19. og 20. århundredes mennesker, som Kristendommen dengang, for 1800 år siden, har betydet som ny religion for en gammel verden i undergang.").⁵ Ifølge Benjamin repræsenterer kapitalismen ikke blot, som hos Weber, en sekularisering af den protestantiske tro, men er selv i al væsentlighed et religiøst fænomen, der med udgangspunkt i kristendommen udvikler sig på en parasitær måde. Som sådan, dvs. som modernitetens religion, bliver den bestemt ved tre karaktertræk:

1. Det er en kulturel religion, måske den mest ekstreme og absolutte, der nogensinde har eksisteret. I den opnår alt kun betydning under henvisning til efterlevelsen af en kult, ikke i forhold til en lære eller en idé.
2. Denne kult er permanent, religionen indebærer "fejringen af en kult sans [t]rêve et sans merci".⁶ Her er det ikke muligt at skelne mellem fest og arbejdsdage; i stedet er der en eneste, uafbrudt dag af fest-arbejde, hvor arbejdet er sammenfaldende med højtideligholdelsen af kulten.
3. Den kapitalistiske kult har ikke retning mod en forløsning eller en soning af skyld, men mod selve skylden: "Kapitalismen er formodentlig det første tilfælde af en kultus der ikke er forsonende, men snarere forskyldende. [...] En uhyre skyldbevidsthed

der ikke ved hvorledes den skal udsones, griber til kultus, ikke for heri at sone sin skyld, men derimod for at universalisere denne skyld, hamre den ind i bevidstheden, for endelig og frem for alt at inkludere Gud selv i denne skyld [...]. Men han er ikke død, han er inddraget i menneskeskæbnen.”⁷

Netop fordi den af al kraft tenderer ikke mod forløsning, men mod skylden, ikke mod håbet, men mod desperationen, så har kapitalismen som religion ikke en forandring af verden, men dens destruktion som mål. I vor tid er dens herredømme så total, at også modernitetens tre profeter (Marx, Nietzsche og Freud) ifølge Benjamin konspirerer sammen med den; på en eller anden måde er de solidariske med desperationens religion. “Planeten Menneskets gennemgang gennem fortvivlelsens hus i sin banes absolutte ensomhed, er det etos som Nietzsche bestemmer. Dette menneske er overmennesket, det første som erkendende begynder at bringe den kapitalistiske religion til dens fylde.”⁸ Men også den freudianske teori indgår i den kapitalistiske kults forkyndelse: “Det fortrængte, den syndige forestilling, er [...] kapitalen, der forrenter underbevidsthedens helvede.” Og for Marx bliver kapitalismen “med renter og renters renter, hvilke er en funktion af *skylden* [...] til socialisme.”⁹

3.

Lad os forsøge at tage Benjamins hypotese alvorligt og udvikle den. Hvis kapitalismen er en religion, hvordan vil vi da kunne definere den i trostermer? Hvad tror

kapitalismen på? Og hvad betyder Nixons beslutning i forhold til denne tro?

David Flüsser, en stor forsker inden for religionsvidenskab – der findes også et fag med dette mærkelige navn – arbejdede på en undersøgelse af ordet *pistis*, som er den græske term, Jesus og apostlene brugte for “tro”. Og så en dag befandt han sig ved et tilfælde på en plads i Athen, og da han så sig omkring, opdagede han et skilt med kæmpestore bogstaver: *Trapeza tes pisteos*. Forbløffet over dette sammenfald gik han hen og så efter, og ganske hurtigt blev han klar over, at han bare stod foran en bank: *Trapeza tes pisteos* betyder på græsk “kreditbank”. Det var så meningen med det ord, *pistis*, som han i månedsvi havde forsøgt at forstå: “troen”, *pistis*, er simpelthen den kredit, vi nyder hos Gud, og som Guds ord nyder hos os, når vi tror på dem. Derfor kan Paulus i en berømt definition sige, at “Troen er substansen ved de ting, der håbes på”:¹⁰ Den er det, der giver virkelighed og troværdighed til det, som endnu ikke eksisterer, men som vi tror på og har tillid til, det hvorved vi har sat vor troværdighed og vort ord på spil. *Creditum* er participiet i perfektum for det latinske verbum *credere*: *Creditum* er det, vi tror på, det hvori vi har anbragt vor tro, når vi etablerer et tillidsforhold til nogen ved at tage vedkommende ind under vor beskyttelse eller låne vedkommende penge, eller når vi stoler på nogens beskyttelse eller låner penge af vedkommende.

I den paulinske *pistis* lever med andre ord den ældgamle, indoeuropæiske institution videre, som Émile Benveniste har rekonstrueret: “den personlige trofasthed”. “Den der oppebærer en *fides*, som en mand har

vist ham, holder denne mand i sin magt [sa merci]. [...] I deres primitive form medførte sådanne relationer en vis gensidighed: At anbringe sin *fides* hos nogen skaffede til gengæld vedkommendes garanti og støtte.”¹¹

Såfremt dette er sandt, så bliver Benjamins hypotese om en nær forbindelse mellem kapitalisme og kristendom yderligere bekræftet: Kapitalismen er en religion, der er helt og aldeles grundlagt på tro; den er en religion, hvis tilhængere lever *sola fide* [alene ved troen]. Og eftersom kapitalismen ifølge Benjamin er en religion, hvor kulten har frigjort sig fra enhver genstand og skylden fra enhver synd, og dermed også fra enhver mulig forløsning, så har kapitalismen ingen genstand ud fra troens synspunkt: Den tror på det at tro som ren kendsgerning, på den rene kredit (*believes in the pure belief*),¹² altså på pengene. Dvs. at kapitalismen er en religion, hvor troen – kreditten – har erstattet Gud. Sagt på en anden måde: Eftersom pengene udgør kredittens rene form, så er den en religion, hvor Gud er pengene. Det indebærer, at banken, der ikke er andet end en maskine til at fabrikere og forvalte kredit,¹³ har indtaget kirkens plads, og ved at regere over kreditten, manipulerer og forvalter den troen, den sparsomme og usikre tillid, som vor tid endnu har til sig selv.

4.

Hvad har beslutningen om at ophæve guldkonvertibiliteten så betydet for denne religion? Givetvis noget i retning af en tydeliggørelse af dens teologiske indhold, og det kan sammenlignes med den mosaiske tilintetgørelse af guldkalven eller med at fastslå en

lære ved et kirkemøde. Under alle omstændigheder var det et afgørende skridt mod en renselse og udkrystallisering af religionens tro: I form af penge og kredit kan den nu frigøre sig fra enhver ydre reference, slette sin idolagtige forbindelse til guldets samt hævde sig selv i sin egen absolutthed. Kredit er en ren immateriel væren og den fuldkomne parodi på den *pistis*, som ikke er andet end “substansen ved de ting, der håbes på”. Ifølge den berømte definition fra *Hebræerbrevet* er troen substansen – *ousia* – for de ting, der håbes på; og *ousia* er den græske ontologiske tekniske term *par excellence*. Hvad Paulus mener, er, at den der har troen, den der har anbragt sin *pistis* i Kristus, opfatter Kristi ord som om det var tingen, væren, substansen. Det er imidlertid netop dette “som om”, som den kapitalistiske religions parodi sletter. Nu er pengene, den nye *pistis*, straks og restløst substans. Det destruktive ved den kapitalistiske religion, som Benjamin omtalte, fremstår her i al sin tydelighed: Den “ting, der håbes på”, er der ikke længere; den er blevet tilintetgjort og måtte blive det, fordi pengene udgør selve tingens essens, dens *ousia* i teknisk forstand. På denne måde fjernes den sidste hindring for skabelsen af et pengemarked, for den fuldstændige forvandling af pengene til vare.

5.

Et samfund, hvis religion er kreditten og som kun tror på kreditten, er dømt til at leve på kredit. Robert Kurz har belyst forvandlingen af det nittende århundredes kapitalisme, der endnu byggede på solvens og på mistilid til kreditten, til vor tids finanskapital:

“Det nittende århundredes privatkapital befandt sig på et trin, som i dag må anses for nærmest arkaisk med dens personlige, patriarkalske ejere med dertil hørende familieklaner. Der gjaldt endnu principper for seriøsitet og ‘solvens’, for hvilke en støt voksende kreditoptagelse nærmest måtte forekomme at være uanstændig og ‘begyndelsen på enden’. Datidens triviallitteratur er fuld af historier, hvor ‘store handelshuse’ går til grunde ved at gøre sig afhængige af kredit. Således har Thomas Mann i nogle passager af sin *Buddenbrooks* ført dette emne helt frem til Nobelprisen. Fra begyndelsen af var den rentebærende kapital naturligvis uundværlig for det system, der var under dannelse; men den havde endnu ikke fået nogen afgørende andel i den samlede kapitalistiske reproduktion. Især den ‘fiktive kapital’ gesjæft gjaldt så at sige for at være gøgleri for plattenslagere og ‘uærlige folk’ i udkanten af den egentlige kapitalisme [...]. Endnu Henry Ford afviste længe at optage banklån til sin virksomhed og ville kun finansiere sine investeringer ud fra egenkapital.”¹⁴

I løbet af det tyvende århundrede er denne patriarkalske opfattelse gået fuldstændig i opløsning, og forretningskapitalen tyer i dag i voksende omfang til en pengekapital, der lånes i banksystemet. Dette indebærer, at for at kunne blive ved med at producere må virksomhederne så at sige forlods pantsætte fortsat voksende mængder af fremtidigt arbejde og produktion. Den vareproducerende kapital ernærer sig fiktivt ved sin egen fremtid. Den kapitalistiske religion lever – i

overensstemmelse med Benjamins teser – af en fortsat gældsættelse, som hverken kan eller skal udryddes. Det er imidlertid ikke kun virksomhederne, der i den forstand lever *sola fide*, af kredit (eller af gæld). Også individerne og familierne tyer dertil i voksende omfang og bliver lige så religiøst optaget af denne fortsatte og generelle troshandling i forhold til fremtiden. Og Banken er ypperstepræsten, der tildeler de fromme den kapitalistiske religions eneste sakramente: kredit-gælden.

Oversættelse ved Carsten Juhl fra Giorgio Agamben: “Un commento, oggi”, in: *Lo straniero*, nr. 155, 2013, pp. 7-10.

Noter

- 1 Teksten er en kommentar til en genudgivelse af den italienske oversættelse af Benjamins tekst ved Gianfranco Bonola og Michele Ranchetti. I en note henvises der til, at der i februar 2013 er udkommet en lille bog med Benjamins tekst på tysk og i ny oversættelse til italiensk ved Carlo Salzani, der har forsynet Benjamins *Capitalismo come religione* (Genova: il melangolo, 2013), med en omfattende indledning (pp. 7-37) af tekstkritisk og historisk karakter. Agambens kommentartekst er i øvrigt publiceret uden noter. En enkel parentes, der her er blevet til note 8, indeholder en henvisning til Braudels værk om økonomisk historie. De øvrige noter skyldes oversætteren og er markerede med 'O.a.'
- 2 Dvs. 0,888 gram guld. O.a.
- 3 Dvs. tillidspenge. O.a.
- 4 Fernand Braudel: *Civilisation matérielle et capitalisme (XVe-XVIIIe siècle)*, Bind I (Paris: Armand Colin, 1967), p. 367. O.a.
- 5 Carl Schmitt: *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation. Vier Aufsätze* (Köln: Greven Verlag, 1950), p. 95.
- 6 Walter Benjamin: "Kapitalisme som religion" ["Kapitalismus als Religion", 1921], oversat af Dominique Routhier, i nærværende bind, p. 35.
- 7 Ibid., pp. 35-36.
- 8 Ibid., p. 36.
- 9 Ibid., p. 37.
- 10 Hebræer 11, 1. Min oversættelse fra *Vulgata*. O.a.
- 11 Émile Benveniste: *Le vocabulaire des institutions inde-européennes. 1 - économie, parenté, société* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1969), p. 118. O.a.
- 12 På engelsk i Agambens tekst. O.a.
- 13 Fernand Braudel: *Civilisation matérielle et capitalisme (XVe-XVIIIe siècle)*, p. 368.
- 14 Robert Kurz: "Die Himmelfahrt des Geldes", in: *Krisis* nr. 16/17, 1995, pp. 21-76. Italiensk oversættelse ved Anselm Jappe: "L'apoteosi del denaro", in: Robert Kurz: *La fine della politica e l'apoteosi del denaro* (Rom: Manifesto Libri, 1997), pp. 76-77, hvorfra Agamben citerer.

Kapitalisme som religion

Redigeret af Mikkel Bolt & Dominique Routhier

Forlaget Nebula

Tilrettelagt af Peter Folkmar

Bogen er sat med Rongel og Hiragino Kaku Gothic

Trykt hos Balto Print

ISBN 978-87-998679-0-5

Forlaget Nebula

Læssøgade 3, 4

2200 København N

www.nebulabooks.dk

Alle må kopiere fra denne bog, så længe det ikke sker for at tjene penge

Kapitalismen er at forstå som en religion. Den er ikke blot et 'etos' med rødder i den protestantiske etik, ikke blot en af kristendommen begunstiget samfundsformation, men langt snarere selv et *essentielt* religiøst fænomen.

ISBN 978-87-998679-0-5



9 788799 867905