

Lykken, livet, filosofien – og pengene - prolegomena til en undersøgelse af penge som antropologisk paradigme

By Kasper Lysemose
University of Aarhus

”Ich Sorge mich, und in mir steht das Haus”

- Rilke¹

Abstract. Animeret af Georg Simmels *Philosophie des Geldes* er det artiklens ærinde at udgøre et prolegomena til en undersøgelse af penge som antropologisk paradigme. Tanken er, at penge udgør én af de symbolske former, som mennesket har gestaltet sit liv i, og at netop denne symbolske form særligt instruktivt giver besked om menneskets substansløse og væsensløse eksistensform. Denne eksistensform lader sig begrebsliggøre med det moderne princip om selvopretholdelse. Tesen, der undersøges, er således, at *humant liv er organiseret sådan, at det har opfundet pengene som medium for dets egen opretholdelse.* I den optik tematiseres hhv. lykkens, livets og filosofiens relation til pengene.

Forbemærkning: De følgende overvejelser er ansporet af Georg Simmels *Philosophie des Geldes*. Bogen er udstyret med den signalværdi, det er at kunne skrive udgivelsesår 1900 på titelbladet – noget den deler med bl.a. Husserls *Logische Untersuchungen* og Freuds *Traumdeutung*. Den gav imidlertid ikke anledning til skoledannelser sammenligneligt med hverken fænomenologien eller psykoanalysen. Alligevel er Simmels indflydelse umådelig stor. Blot hører det til arten af Simmels tænkning – dens fragmentariske og udogmatiske karakter – at den er blevet reciperet mere i det skjulte. At være inspireret af Simmel betyder således ikke, at man skriver under på bestemte teser eller metoder, men snarere at man finder sig ansporet og opmuntret til selvstændige iagttagelser og beskrivelser. Af Simmel har man i reglen ladet sig *animere*, uden at *citere* ham – og det gælder for et forbavsende stort antal prominente filosoffer i det 20. århundredes filosofi. Selv skrev Simmel om sit åndelige testamente: ”Ich weiß, dass ich ohne geistige Erben sterben werde (und es ist gut so). Meine Hinterlassenschaft ist wie eine in barem Gelde, das an viele Erben verteilt wird, und jeder setzt sein Teil in irgendeinen Erwerb um, der seiner Natur entspricht: dem die Provenienz aus jener Hinterlassenschaft nicht anzusehen ist.”² I denne ånd er de følgende overvejelser foranlediget af Simmels tidlige hovedværk. Og vel at mærke således at den simmelske arv her forvaltes med et antropologisk sigte. Hvad der

¹ Fra Rainer Maria Rilkes digt *Es winkt zu Fühlung fast aus allen Dingen*, her citeret efter Peter Sloterdijk: *Im Weltinnenraum des Kapitals* (Suhrkamp Verlag, 2005), p. 307

² Georg Simmel: “Aus dem nachgelassenen Tagebücher“, in: *Fragmente und Aufsätze aus dem Nachlass und Veröffentlichungen der letzten Jahre*, hrsg. von Gertrud Kantorowicz, (Drei Masken Verlag, 1923), p. 1.

foresvæver mig er muligheden af at betragte penge som et antropologisk paradigme. For at tale med én, der har lært adskilligt mere af Simmel, end det kommer til udtryk tekstligt, drejer det sig om, at undersøge pengene som *symbolske form*. Det er ganske vist en omfattende opgave, og hvad der her følger er kun fragmentariske og foreløbige iagttagelser. Dem vil jeg præsentere i tre skridt: I et første skridt indskrives pengene i en antropologisk konception, der finder sit grundbegreb i begrebet om selvopretholdelse. Det vil nærmere bestemt blive gjort, idet pengenes forbindelse til begrebet om lykke undersøges. Andet skridt består i en livsfilosofisk beskrivelse af, hvorfor og hvordan livet objektiverer sig i den symbolske form penge, når det skal opretholde sig selv. Endelig vil der i et afsluttende tredje skridt blive set på filosofiens forhold til pengene. Specielt drejer det sig her om i lyset af filosofiens traditionelle kulturkritiske kapitalfobi at foretage en plaidoyer for de saglige gevinster ved en mere deskriptiv og antropologisk tilgang til pengene.

I. Lykken og pengene

Taler man om penge, taler man almindeligvis om dem for at finde ud af, hvordan man kommer i besiddelse af dem. Hvad man gerne vil vide er i sin reneste form, hvordan man så nemt og hurtigt som muligt får fat i flest mulig af dem. Det hænger sammen med, at pengene i en gennemgribende og fundamental forstand angår livet. For at indse det, behøver man ikke at anstille dybsindige filosofiske spekulationer. Det rækker i første omgang at kaste et enkelt blik på den foreliggende sociale realitet. Gør man det, kan man notere sig, at det under de givne omstændigheder gælder, at den, der vil opretholde sit liv, må have penge. Ethvert barn ved – eller lærer i hvert fald at synge – at *har man penge så kan man få, og har man ingen, så må man gå*. Og ikke længe efter man lært denne strofe, vil man opdage et af socialiseringens mest fremherskende imperativer: at først den, der kan tjene sine egne penge, anses for virkelig at være myndig. Penge er blevet medium for livets opretholdelse. De er, hvad man først og fremmest skal bruge til dagen og vejen. Det kan man i anden omgang udtrykke en smule mere fordringsfuldt, hvis man våger en filosofisk tese, der f.eks. kunne lyde: *humant liv er organiseret sådan, at det har opfundet pengene som medium for dets egen opretholdelse*.

Inden man giver sig i kast med at undersøge *hvorfor* og *hvordan* er det nærliggende til denne tese at tilføje, at livet herved tilsyneladende har antaget et

diabolsk medium at udleve sig i.³ Skulle ønsket om så nemt og hurtigt som muligt at få flest mulig penge virkelig indfris, ville konsekvensen nemlig være alt andet end livets opretholdelse. Tværtimod ville livet gå dets snarlige undergang i møde. Det er i hvert fald mistanken, når Aristoteles refererer til myten om Kong Midas. Hans ønske om, at alt, hvad han rørte ved, måtte blive til guld, blev, berettes der, opfyldt af guderne.⁴ Det skæbnesvangre, men såre forudsigelige, udfald heraf – nemlig sultedøden – blev kun afværget, fordi det lykkedes den midt i al sin rigdom dog så arme konge at vaske sin nyligt erhvervede egenskab af sig i floden. Ifølge myten er dét grunden til, at denne flod, som vi i dag kender som Paktalosfloden, herefter blev så rig på guld, at den siden har været et yndet mål for mennesker med den samme guldfeber som Kong Midas. Men hvad er grunden til denne feber? Hvad er det, der gør, at man kan blive *så* besat af penge, at de endog truer ens egen eksistens? Aristoteles' forklaring er vigtig og værd at have *in mente*: "The origin of this disposition in men is that they are intent upon living only, and not upon living well..."⁵

Til forklaring anfører Aristoteles altså sin afgørende skelnen mellem *opretholdelsen af den blotte eksistens* og *virkeliggørelsen af det gode liv* – mellem livets minimum og dets maksimum. På aristoteliske præmisser har livet et mål (*telos*), som det er rettet imod og stræber efter at virkeliggøre. Det liv, der lykkes i den henseende, realiserer det gode liv. Og at realisere det gode liv er det højeste gode (*summum bonum*) – livets maksimum. Det er derimod en forkrøbling af livet, dersom det alene retter sig mod sig selv i optagetheden af dets blotte opretholdelse. Gennem denne omvendning – eller med det latinske udtryk: *per-versitas* – okkuperes ikke bare det gode livs maksimum af selvopretholdelsens minimum. Paradoksalt nok fører netop livets eksklusive beskæftigelse med dets opretholdelse i sidste ende endog til dets undergang. Et liv, der ikke vil andet end sig selv, er ligeså tomt som Kong Midas' fatale rigdom. Det går *op* i

³ Sammenhængen mellem pengene og det diabolske er ofte tematiseret. Det gælder f.eks. Goethes *Faust*, specielt anden del. Cf. hertil Hans Chr. Binswanger: *Geld und Magie. Eine ökonomische Deutung von Goethes Faust* (Murmans Verlag, 2005).

⁴ Cf. Aristotle: *Politics*, translated by Benjamin Jowett (Forgotten Books, 2007), p. 13 (Bog 1, del IX), cf. også Nicholas Oresme: *De moneta*, translated by Charles Johnson (Thomas Nelson and Sons Ltd 1956), p. 4.

⁵ Aristotle: *Politics*, translated by Benjamin Jowett (Forgotten Books, 2007), p. 13 (Bog 1, del IX)

sig selv i et sådant omfang, at det også går *i* sig selv. Skulle man formulere det med en langt senere kulturkritiks begreber måtte det hedde, at *das Leben* i tilfældet Kong Midas finder dets *Untergang* ikke *am Geist*, men *am Geld* – hvilket i den samme kulturkritiks optik i øvrigt ikke er helt så forskelligt, som man skulle tro. Figuren er nemlig ganske analog: livet fanges i og går til grunde ved det net, det selv spinder. Det forhekkes af sin egen tryllekreds og mister kontakten til det 'væsentlige', som det 'egentligt' drejer sig om.

Sagen stiller sig imidlertid anderledes, hvis man på brav og moderne vis *ikke* længere deler den aristoteliske skelnen mellem livets minimum og dets maksimum. Og det gør man ikke, hvis man siger: *livet har ingen væsentlige mål, som det ligger i dets natur at virkeliggøre. Dets "væsen" består derimod alene i opretholdelsen af dets eksistens.* Præcis det er indholdet af Spinozas' begreb om altings iboende stræben efter selvopretholdelse (*conatus*).⁶ Denne stræben indebærer, at livets maksimum ikke transcenderer dets minimum. Hvad livet end formår at virkeliggøre, er der tale om implikationer af dets egen selvopretholdelsesdynamik. Tesen om, at dét indebærer mere end livets tautologiske selvbekræftelse, er grunden til, at Spinoza kan formulere en etik på dette grundlag. I en sådan etik er det ganske vist klart, at det højeste gode ikke er noget forskelligt fra det at opretholde sig selv. Men det er ingenlunde givet, at dét indebærer en forandringsresistent *status quo*. Forandringer udgår blot ikke fra en stræben efter at realisere en iboende væsensbestemmelse, men alene fra kraften til at bevare sig selv i sin væren. Hvilke forandringer, dét indebærer, afhænger af *modstanden*, som denne kraft må overvinde. Den populære formulering af det forhold kender man som devisen om, at: *det, der ikke dræber mig, gør mig stærkere.* Det kan også formuleres mindre patetisk – f.eks. systemteoretisk som et forhold mellem ekstern omverdenskompleksitet og intern systemdifferentiering. Klart er under alle omstændigheder, at forandringsresistens er i direkte modstrid med selvopretholdelsen, dér hvor den må se sig udfordret, og det vil ret beset sige der, hvor den overhovedet er nødvendig. I den optik er selvopret-

⁶ Den relevante læresætning og definitionen på enhver tings iboende stræben (*conatus*) lyder: "Hver enkelt ting stræber efter, så vidt det står til den, at forblive i sin væren." (Baruch de Spinoza: *Etik*, oversat af S. V. Rasmussen (Munksgaard/Rosinante, 1996), p. 83. Denne stræbens ateleologiske struktur bliver klar gennem den efterfølgende deciderede anti-aristoteliske læresætning: "Den stræben, med hvilken hver enkelt ting stræber efter at forblive i sin væren, er ikke andet end tingens faktiske essens." (Ibid p. 84).

holdelse derfor ikke en perversion af en væsensbestemt teleologi, som Aristoteles havde ment. Ej hellere er den en nihilistisk aggregattilstand af magtviljen, sådan som Nietzsche senere skulle hævde. På Spinozas' præmisser – og dvs. på den nyere tids rationalitets præmisser – er livets selvoverskridelse (*Selbststeigerung*) tværtimod impliceret i dets selvopretholdelse (*Selbsterhaltung*).⁷

Det højeste gode er ikke en objektiv bestemmelse for enden af en naturlig teleologi. Det er ikke forbavsende, at dette moderne synspunkt finder sit mest konsekvente udtryk i den mest konsekvente moralfilosofi udformet på selvopretholdelsens grundlag, nemlig Kants. Det drejer sig her om Kants lære om, at *lykke er et subjektivt begreb*. I sin antropologi gør Kant opmærksom på, at alt efter hvordan individet forholder sig til sine umiddelbare fornemmelser af lyst og ulyst, danner det med indbildningskraften begreber om lykke og ulykke. Disse begreber er ifølge Kant ligeså individuelle og flygtige som de empiriske fornemmelser, der er deres basis. De bestemmer ikke noget objektivt, men er rene refleksionsbestemmelser. *Så* ubestandige er de, at endog individet for sig selv ikke formår at opretholde nogen vedvarende bestemmelse af lykken – hvorfor Kant konkluderer: ”So findet sich niemand glücklich außer nach Bedingungen, die bloß in seiner Einbildung sein und davon er sich selbst kein Beispiel geben kann.”⁸ Da lykke således alene er en flygtig og subjektiv bestemmelse, kan moralfilosofien ikke være en lære om, hvordan man bliver lykkelig – eller mere antikt formuleret: hvordan man lykkes. Moralfilosofien er ikke en lyksalighedslære (*Glückseligkeitslehre*). I stedet må den handle om, hvordan man bliver værdig til lykken.⁹ Og det gør man, ifølge Kant, hvis man betjener sig af sin fornuft, og spørger sig selv: ”... ob man es wohl tunlich finde, den Grund, warum man etwas annimmt, oder auch die Regel, die aus dem, was man annimmt, folgt, zum allgemeinen Grundsatz seines Vernunftgebrauch zu machen.” Gør man denne prøve, fortsætter Kant, betjener man sig

⁷ Ang. sammenhængen mellem den nyere tid og selvopretholdelsen cf. Hans Ebeling (Hg.): *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*. (Suhrkamp Verlag, 1976) – særligt Hans Blumenbergs og Dieter Henrichs indlæg.

⁸ Immanuel Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (Reclam, 1983) p. 321f. Ang. lykkens subjektivitet cf. også Immanuel Kant *Kritik der praktischen Vernunft* (Felix Meiner Verlag, 1990), p. 29

⁹ Cf. Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft* (Felix Meiner Verlag, 1990), p. 149.

af ”der Maxime der *Selbsterhaltung* der Vernunft.”¹⁰ Skal fornuften m.a.o. ikke geråde i modstrid med sig selv, må den efterprøve, om den handler i overensstemmelse med princippet om dens egen opretholdelse. Et liv organiseret efter dette princip er et liv, der udfolder sig som et konsistent system af handlingsmaksimer. Ikke en substantiel sjæl, men en sådan funktionel integration giver ifølge Kant livet dets højeste mål af sammenhæng og identitet. Langt fra at være i modstrid med livets selvoverskridelse er selvopretholdelsen således et princip, der garanterer, at livet, når det udvikler sig, ikke fragmenteres og går i opløsning. Det er et princip, der sørger for, at man, idet man på mangfoldig vis søger lykken, samtidig forbliver værdig til den.

Hvis mennesket er et væsen, der ikke har noget væsen at virkeliggøre, og for hvilket det eneste ”væsentlige” er varetagelsen af dets eksistens, så er lykken subjektiv. Med allusion til Heideggers terminologi udtrykker den tyske filosof og idéhistoriker Hans Blumenberg dette i formelen: ”Wenn die Sorge objektiv ist, muss das Glück subjektiv sein.”¹¹ At lykken er subjektiv lader sig m.a.o. anskue som et antropologisk vilkår. Heri ligger imidlertid intet beklagelsesværdigt deficit ved vor erkendelse, men snarere en velgørende omstændighed ved vort liv. Var lykken nemlig objektiv, ville det ikke bare forhindre menneskets lykke, men også dets selvopretholdelse. Det er naturligvis nærliggende her at tænke på konsekvenserne af de totalitære politiske systemer, der har ment sig i besiddelse af et objektivt begreb om menneskelig lykke. Man behøver imidlertid ikke at gribe til et så komplekst niveau for at anskueliggøre sagen. De ruinøse følger af et objektivt begreb om lykke kan man allerede formulere som det simple forhold, at dersom alle ville det samme, ville ingen formentlig nå det. Af præcis den grund noterer Blumenberg spidsfindigt, at: ”Es ist unser Glück, dass wir nicht wissen, was Glück ist.”¹²

Nu er pointen i denne sammenhæng imidlertid, at der er en nøje forbindelse mellem lykkens subjektivitet, som den følger af princippet om selvop-

¹⁰ Immanuel Kant: ”Was heißt: sich im Denken orientieren?” in: *Was ist Aufklärung*, hrsg. Von Horst D. Brandt, (Felix Meiner Verlag, 1999), p. 60f.

¹¹ Hans Blumenberg: *Die Sorge geht über den Fluß*, (Suhrkamp Verlag, 1987), p. 215.

¹² Hans Blumenberg: *Die Sorge geht über den Fluß*, (Suhrkamp Verlæag, 1987), p. 215. Cf. også Hans Blumenberg: *Beschreibung des Menschen* (Suhrkamp Verlag, 2006), p. 603ff og Hans Blumenberg: ”Geld oder Leben. Eine metaphorologische Studie zur Konsistenz der Philosophie Georg Simmels”, in: *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, (Suhrkamp Verlag, 2001), p. 185f.

retholdelsen, og pengene. Pengene er nemlig en institution, der på fortræffelig vis modsvarer dette antropologiske vilkår. At det er tilfældet kommer sig af det forhold, at penge er et middel, der ikke determinere, hvad de skal bruges til. Det kan man indskrive i den velkendte antropologisk *topos* om, at mennesket er et værktøjsskabende og værktøjsbrugende væsen. Menneskets liv står på den ene side ikke under instinktets sikre ledelse. På den anden side har mennesket ikke magten til umiddelbart at realisere sine mål.¹³ Sat i denne position – mellem det animalske og det guddommelige – er mennesket tvunget til at være opfindsom. Det må udvikle midler, der er velegnede til at nå de mål, det sætter sig. Spydet opfindes til at kaste med, kniven til at skære med, hjulet til at transportere på etc. Pengenes særstilling blandt menneskets utallige midler er deres universalitet. De kan bruges til at opnå et hvilket som helst mål. Mens hammerens form dikterer dens anvendelsesmuligheder, lader pengenes deres stå åbent. Pengene er ikke skabt til noget bestemt formål, men til alle formål. Med penge kan enhver således søge *sin* lykke. De har intet væsen, der bestemmer, til hvilke formål man anvender dem. De er væsens- og substansløse – og er som sådan det adækvate objektiverede udtryk for menneskets egen væsens- og substansløshed. I dette universalmiddel modsvarer menneskets uudgrundelige muligheder. Som sådan udgør pengene et særligt instruktivt antropologisk paradigme.

På baggrund af det ikke mindre end epokale skel mellem, hvad man kunne kalde et *teleologisk* og et *konservativt* virkelighedsbegreb, er det interessant at sammenligne Aristoteles med Spinoza, når det kommer til spørgsmålet om, hvilken rolle pengene spiller for livet. Er pengene virkelig noget, livet bliver fanget i, og som forhindre det i at virkeliggøre sit væsen – eller er de snarere det universalmiddel, der muliggør at enhver kan søge sin lykke, fordi pengene i eminent grad ikke determinerer, hvad de skal bruges til? Hos Spinoza finder man en klar erkendelse af pengenes rolle som universalmiddel. I en tillægsbemærkning til fjerde del af sin etik skriver han: ”Men nu har pengene tilvebragt et forkortet udtryk for alle ting, og deraf er det kommet, at forestillingsbilledet af penge plejer at optage menigmands ånd mest, fordi man næppe kan forestille sig nogen art glæde, uden at den er ledsaget af idéen om pengestyk-

¹³ Cf. Georg Simmel: *Philosophie des Geldes* (Suhrkamp Verlag, 1989), p. 264f.

ker som årsag.”¹⁴ Da penge på denne måde er intimt forbundet med lykken, er det ikke forbavsende, at man hos menigmand finder en glæde ved selve pengene. Spinozas syn på akkumulationen af dette universal middel er imidlertid anderledes end Aristoteles’. Ganske vist fremfører Spinoza ligesom Aristoteles også en kritik heraf – men af andre og modsatte grunde. For Spinoza er det kritisable, at den, der er besat af penge, samler flere af dem, end nødvendigt for selvopretholdelsen. Som Spinoza med slet skjult foragt bemærker, er det endog ofte sådan, at den pengegriske anser det for et onde at måtte bruge penge på varetagelsen af sit eget liv og legeme – som om han bliver fattigere af det! Hvor Aristoteles altså siger: *den der kun vil selvopretholdelsen forfalder til overdreven pengeakkumulation og mister kontakten til det højeste gode*, siger Spinoza omvendt: *den der vil mere end selvopretholdelsen forfalder til overdreven pengeakkumulati-on og mister kontakten til det højeste gode*. I denne modsatrettede kritik kommer to forskellige virkelighedsbegreber prægnant til syne. Vil man undersøge forholdet mellem livet og pengene, må man have disse virkelighedsbegreber for øje.

Et tredje syn på pengeakkumulation finder man i Simmels analyse af gnieren.¹⁵ Simmels ærinde er vel at mærke *ikke* at kritisere gnieren, men at beskrive en psykologisk ekstremtype, der lader os erkende noget om pengenes væsen – eller rettere: deres væsensløshed. Det karakteristiske for gnieren er ifølge Simmel, at pengene, der ret beset ikke er andet end et middel, alligevel gøres til et endemål. Gnieren samler på penge, men bruger dem ikke. Her er det imidlertid vigtig ikke at forveksle ham med møntsamlere – og denne forskel siger noget vigtigt om, hvad penge er.¹⁶ Møntsamlere er nemlig interesseret i pengene som materielle ting og ikke i pengene som sådan. Gnieren derimod er præcis interesseret i pengene som penge, dvs. som midler. Men, og det er det ejendommelige ved denne type, han afholder sig fra at bruge dem som penge, dvs. som midler til at komme i besiddelse af noget. Hvad, der interesserer ham, er m.a.o. ikke den *virkelige* besiddelse af noget *bestemt*, men den *mulige* besid-

¹⁴ Baruch de Spinoza: *Etik*, oversat af S. V. Rasmussen (Munksgaard/Rosinante, 1996), p. 184. På latin udtrykker Spinoza det i øvrigt sådan, at pengene er blevet alt værendes kompendium (*omnium rerum compendium*).

¹⁵ Cf. Georg Simmel: *Philosophie des Geldes* (Suhrkamp Verlag 1989), p. 308ff. Simmel skelner imellem den grådige og gnieren – mellem *Geldgier* og *Geiz*. I denne sammenhæng er det det fælles for disse to typer, der er interessant, nemlig at pengene for dem bliver et mål i sig selv.

¹⁶ Ang. denne forskel cf. Manfred Sommer: *Sammln* (Suhrkamp Verlag, 1999), p. 135f.

delse af *alt*. I stedet for at holde virkeliggørelsen af noget bestemt for sin lykke, finder gnieren sin lykke i at have muligheden af enhver tænkelig lykke inden for rækkevidde – ganske vist under afkald på virkelig at række ud efter den. Det kan man naturligvis gøre nar af og patologisere som berøringsangst o.l. – men omvendt: hvor ofte er forventningerne til vores subjektive lykke ikke blevet skuffet, når den er blevet virkeliggjort? Som Blumenberg skriver: ”Das Geld erlaubt noch die Zurücknahme der enttäuschenden Wirklichkeit in die Schwebe der bloßen Möglichkeit. Die Verächtlichkeit des Geizigen zu allen Zeiten liegt im Unverständnis für seinen Genuß an der puren Möglichkeit.”¹⁷ Denne figur – *mulighedsgevinst gennem virkelighedsafkald* – gør gnieren til en type, hvor man kan iagttage den økonomiske indstilling til penge slå over i en æstetisk.¹⁸ Hvem der måtte lide af manglende forståelse for gnieren kan altså med fordel hente hjælp i æstetiske kategorier. Begge steder ser man desinteressert bort fra tingenes virkelighed og nyder dem – således distanceret – i deres blotte mulighed. Men – og det er en vigtig forskel – hvor den æstetiske indstilling har sin kulmination i *skønheden* har gnieren sin i *magten*. Det er derfor nærliggende også at opsøge teologiske kategorier for den fulde forståelse af gnieren. Det han søger i besiddelsen af penge er nemlig besiddelsen af magten til at virkeliggøre alt – og vel at mærke besiddelsen af magten abstraheret fra udøvelsen af magten. Er det monstro sådan at gnieren som type hermed har sin grænseværdi i forestillingen om gud? Og hvordan måtte man i så fald forestille sig gud? Åbenbart som en gud, der er så sikker på sin magt, at han ikke behøver at demonstrere den – som en gud der ikke lader sig indskrænke ved at skabe noget bestemt, men går op i sin rene og uindskrænkede potentialitet.¹⁹

¹⁷ Hans Blumenberg: ”Geld oder Leben. Eine metaphorologische Studie zur Konsistenz der Philosophie Georg Simmels“, in: *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, (Suhrkamp Verlag, 2001), p. 190.

¹⁸ Cf. Georg Simmel: *Philosophie des Geldes* (Suhrkamp Verlag, 1989), p. 441f.

¹⁹ Sammenhængen mellem Guds skabergerning og hans selvindskrænkning kan man f.eks. studere hos Cusanus.

II. Livet og pengene

Humant liv er organiseret sådan, at det har opfundet pengene som medium for dets egen opretholdelse. Det var den filosofiske indgangstese. Til denne tese må der nu spørges: *hvorfor og hvordan* pengene får denne rolle?

At penge avancerer til medium for livets selvopretholdelse er det reneste udtryk for det grundforhold, at *livet er økonomisk*. Hvad indebærer denne lapidariske formel? Først og fremmest at livet er udsat og som sådan tvunget til at søge tilflugt. Livet har brug for sine beskyttende rum, sine omsluttende sfærer, sine skjulte huler, sine afskærmende vægge, eller, som repræsentativt for alt dette, et hus – på græsk: *oikos*. Hertil kommer, at livet, for at bevare sit hus, må lade bestemte love – på græsk: *nomoi* – gælde for det. Livet må kort sagt indrette sig *øko-nomisk*. Livet beror således på *husets princip* – og dette princip anvendes naturligvis ikke kun, hvor man bygger med mursten og mørtel, men rækker fra arkaiske huler til senmoderne institutioner. Selv der, hvor man synes længst væk fra basale overlevelses- og husholdningsproblematikker og kan investere alle sine kræfter i den rene teori er husets princip fremdeles en eksistentiel orienteringsbaggrund. At en mangel på sådan noget som 'husly' eksempelvis kunne være et motiv bagved den tyske idealismes grandiose spekulationer lyder sikkert mærkeligt og overspændt. Alligevel er der metaforologiske indicier i den retning.²⁰ Et uovertruffet et af slagsen finder man i et brev fra Johann Gottlieb Fichte til Carl Leonhard Reinhold. Under indtryk af Aenesidemus' skeptiske destabilisering af sit system meddeler den unge Fichte fortvivlet: "Unter freiem Himmel wohnen geht nicht! Es half also Nichts; es mußte wieder angebaut werden."²¹ Hvor umuligt det end kan synes, og hvor mange gange man end må se sig tvunget til begynde forfra – og det er for Fichtes vedkommende så mange gange, at kun Husserls arbejde på fænomenologien kan sammenlignes i den henseende – altså: uagtet dette, er der åben-

²⁰ Metaforologi forstås her, under anknytning til Blumenberg, som praktiseringen af en filosofisk eftertænkning, der i metaforen og dens lige er på sporet af "...die Metakinetik geschichtlicher Sinnhorizonte und Sichtweisen..." (Hans Blumenberg: *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (Suhrkamp Verlag, 1998), p. 13).

²¹ Johann Gottlieb Fichte: *Gesamtausgabe III, 2 (Briefwechsel 1793-1795)*, Reinhard Laut und Hans Jacob (Hg.), (Friedrich Frommann Verlag, 1970), p. 28 – med Aenesidemus refereres til den skeptisk sindede filosof Gottlob Ernst Schulze.

bart én uomgængelig grund til, at man ikke kan give op, nemlig at det ikke går an at leve under åben himmel.

Som Blumenberg gør opmærksom på, er hulens dilemma, at man ganske vist kan leve i den, men ikke i den finde det, der skal bruges til livets opretholdelse.²² Man kan derfor sige, at livet ikke bare har brug for et hus, men også brug for at forlade dette hus for at bringe dét til huse, som man der kan forbruge. Lovene for livets husholdning – økonomien – er derfor primært love for tilførsel og forbrug, og grundloven er loven om *kraftbesparelse*. To problemstillinger er her de altafgørende. Den ene lyder: *Hvordan kan der med mindst mulig kraftanvendelse bringes mest muligt af det til huse, som skal bruges til livets opretholdelse?* Og den anden: *Hvordan kan der opnås et maksimalt udbytte af det, der bliver bragt til huse, således at der ikke skal bruges unødigt kraft på at hente nyt?*

Den første problemstilling stiller sig, når livet forlader sit hus for at søge og finde det, der skal bringes tilbage til huset. Disse udflugter kan det foretage i to grundlæggende gestalter: som *jæger og samler* eller som *agerdyrker og kvægopdrætter*. Det er selvfølgelig ret beset fire forskellige aktiviteter, men det er alligevel ikke urimeligt at sammenfatte dem i to typer. Det har man da også gjort, idet man har skelnet mellem *nomaden* og *bonden*. *Historisk set* er disse to typer adskilt af den evolutionære cæsur, som palæantropologerne kalder den neolitiske revolution – altså den vending fra en nomadisk til en agrarisk livsform, der fandt sted i den nære orient for ca. ti tusind år siden. *Logisk set* kan forskellen mellem dem angives som to modsatrettede kraftbesparelsesstrategier. Nomaden sparer kraft ved ikke selv at frembringe det, der bruges til livets opretholdelse. Det overlades til naturen at producere. Til gengæld må denne type bevæge sig på et meget stort område, for at finde de vildtvoksende planter eller jage de vilde dyr. Her satses der på mobilitet frem for produktivitet. Præcis det omvendte er tilfældet hos bonden. Her bruges al kraften på selv at dyrke og opdrætte. Til gengæld behøver denne type ikke at flakke om på må og få, udleveret til hvor og hvornår det måtte behage naturen at vise sig fra sin gunstige side. Her satses der på produktivitet frem for mobilitet. Den ene vier sin opmærksomhed intensivt til det ganske lille stykke grund, han bearbejder på

²² Cf. Hans Blumenberg: *Höhlenausgänge* (Suhrkamp Verlag, 1989), p. 29.

mangfoldige måder. Den anden befærder et ekstensivt areal, der for ham imidlertid ikke er andet end det underlag, han bevæger sig på.

Uanset om man forholder sig intensivt eller ekstensivt til grunden under ens føder – altså om man er *grundig* eller *overfladisk*: i begge tilfælde er livets opretholdelse en besværlig sag. Alt efter hvilken kraftbesparelsesstrategi man har valgt, må der udvikles teknikker til løsning af grundproblemet om, hvordan man bringer det til huse, som livet skal bruge til sin opretholdelse. Hos den ene betyder det bl.a., at der må opfindes huse, der nemt lader sig flytte, beholdere der er gode at bære langt og våben, der lader sig kaste med præcision. Hos den anden drejer det sig derimod om huse, der bliver stående i al slags vejr, rum hvor forrådet kan opbevares og værktøj, som jorden kan dyrkes og afgrøderne høstes med. Kort sagt: en række teknikker må opfindes og forfines – teknikker der, udover at være fælles om det, der væsentligt kendetegner teknik, nemlig at spare kraft, antager vidt forskellige former. Faktisk er teknikkerne så forskellige, at dem, der står på hver sin side af den neolitiske revolution, næppe ville kunne forstå, hvad modparten foretager sig. Der er tale om en revolution, der ganske vist ikke er kendetegnet ved at omslaget sker hurtigt, men til gengæld ved, at det er dybtgående. *Før* og *efter* er to forskellige verdener. Men overgangen er så kontinuerlig og langstrakt, at disse verdener næppe har eksisteret side om side i deres rene form. Ingen har formentlig oplevet den neolitiske revolution. Hvad der historisk følger efter hinanden, kan man imidlertid logisk forestille sig som to samtidige scener. Og hvor mærkværdigt tager det sig da ikke ud!

Scene 1: Jeg går med min vadsæk på ryggen og håber at finde noget af det, jeg søger: måske bær i skovbunden eller frugter på træerne – eller måske endda, hvis jeg er særlig heldig, kan jeg fange en fisk i floden. I det mindste må man håbe, at jeg ligesom i går kan grave nogle spiselige rødder frem af jorden. Men hvilket forunderligt syn møder mig nu! Foran mig står snorlige rækker af træer, der alle er tyngt af frugter. Aldrig har naturen vist sig så imødekomende. Og her holder min forbavselse ikke inde. Helt absurd er dét, jeg nu ser! På jorden bagved træerne går der én, som ser ud ligesom jeg, og han går bagved et prægtigt dyr, som det jeg hver dag håber på at nedlægge. Men hverken han eller dyret opfører sig forståeligt. Ham, der ligner mig, angriber ikke,

og dyret flygter ikke. I stedet bliver de ved at gå med præcis den samme afstand imellem sig. Og det er ikke det eneste. Ud af en stor og mærkelig firkantet hule, der ligger ovenpå jorden, kommer der flere, som ligner mig og begynder at plukke frugterne af træerne – men ikke som jeg ville gøre det. De plukker systematisk *alle* frugterne af *alle* træerne. Først plukker de og lægger i deres sække, dernæst går de ind i den mærkelige hule og til sidst kommer de frem igen for at gentage det hele. Kan det virkelig tænkes, at nogen spiser så meget? Hele scenen forekommer mig som den rene absurditet, og idet jeg ryster opgivende på hovedet, plukker jeg nogle frugter, hvorefter jeg vender mig om og går.

Scene 2: Jeg pløjer min mark, som jeg har for vane at gøre hvert år efter høsten. Foran mig går oxen, som trækker ploven. Samtidig er min kone og mine børn ved at plukke frugten af træerne og lægge dem i forråds-kammeret. Inden længe kommer vinteren. Men nu, hvor jeg stopper op for at tørre sveden af panden, ser jeg en fremmed, der er ved at stjæle af mine træer. Og da jeg råber *holdt!* og *stands!*, vender han sig blot om og går. Jeg sætter derfor efter ham, og jeg, som eller for længst har opgivet livet som jæger, indleder nu en hektisk menneskejagt.

Med disse to scener – der er en parafrase af beskrivelser man finder i bogen *Sammeln* af fænomenologen Manfred Sommer – altså med disse to scener bliver det klart, at den neolitiske revolution i høj grad er en bevidsthedsrevolution (*Revolution der Denkungsart*). Det, den ene gør, forekommer den anden uforståeligt, og det, den anden gør, forekommer den første fjendtligt. Der tænkes tydeligvis ikke ens, og hvad, der adskiller, er først og fremmest udviklingen af forestillingen om *besiddelse*.

Som Simmel bemærker, har vi vænnet os til at tænke besiddelse som en passiv tilstand, mens *erhvervelse* og *konsumtion* opfattes som aktiviteter. Vi mener, at så længe vi blot besidder noget, som vi har erhvervet os, men endnu ikke bruger det, er vi passive. Heri tager vi ifølge Simmel fejl.²³ Vor fejltagelse skyldes, at det er lykket os at stabilisere besiddelsen i et sådant omfang, at vi har glemt, at det i grunden er en højst labil tilstand. Præcis denne labilitet er imidlertid grunden til at nomaden søger at minimere overgangsfasen mellem

²³ Cf. Simmel: *Philosophie des Geldes* (Suhrkamp Verlag, 1989), p. 405f.

erhvervelse og konsumtion. Besiddelsen – dvs. den tilstand hvor jeg har muligheden for at bruge genstanden uden at have gjort det endnu – er risikabel. En genstand, som jeg kun har mulighed for at bruge, kan jeg nemlig miste. En genstand jeg derimod har opbrugt er ikke længere tilgængelig – og vel at mærke ikke engang for mig selv. Besiddelsens paradoks er, at eliminerer man succesfuldt besiddelsens risiko, kan man ikke længere *have* genstanden, men må *blive* den. *Besiddelse* og *væren* falder sammen.

Heraf kan man se, at skal besiddelse opretholdes, kræver det vores aktivitet. Bondens livsform gør, at han må tage dette besvær på sig. Han må udskyde den øjeblikkelige konsumtion og bevare genstandene i deres potentialitet som brugsgenstande. For at gøre det, må han slå sig sammen med andre, der sammen forsværer hinandens besiddelser mod angribere. Herom skriver Kant i sine gisninger om menneskehistoriens begyndelse: ”Ein Boden, von dessen Bearbeitung und Bepflanzung (vornehmlich mit Bäumen) der Unterhalt abhängt, erfordert bleibende Behausungen; und die Verteidigung desselben gegen alle Verletzungen bedarf einer Menge einander Beistand leistender Menschen. Mithin konnten die Menschen bei dieser Lebensart sich nicht mehr familienweise zerstreuen, sondern mußten zusammenhalten und Dorfschaften (uneigentlich *Städte* genannt) errichten, um ihr Eigentum gegen wilde Jäger oder Horden herumschweifende Hirten zu schützen.”²⁴ Hvad der skal sikres på denne vis er, at det der er blevet bragt til huse ikke uretmæssigt kan forsvinde ud af huset igen, altså m.a.o. *ejendomsretten*. De mennesker, der slår sig sammen, skaber derfor en række love og sanktioner, der skal stabilisere den labile besiddelsestilstand. Og som sagt: Kun fordi den institutionelle varetagelse af disse love er blevet så selvfølgelig, som den er, kan vi komme til at opfatte besiddelse som en passiv tilstand. Her kan en omstrejfende nomade imidlertid bringe os ud af vor vildfarelse. For ham er alt, hvad naturen frembringer, tilgængeligt for enhver, der er så heldig eller dygtig at finde eller nedlægge det. Afstanden mellem erhvervelse og konsum er for ham så kort, at han højst har en rudimentær forestilling om besiddelse og slet ikke nogen forestilling om ejendomsretslig beskyttelse heraf. Sådanne love er han derfor aldeles blind

²⁴ Immanuel Kant: ”Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte“ in: *Was ist Aufklärung*, hrsg. Von Horst D. Brandt, (Felix Meiner Verlag, 1999), p. 39f.

for, og han ved ikke, hvad han gør, når han uforvarende overtræder dem. Han er derfor heller ikke i stand til at forstå, hvorfor han til sin store forskrækkelse nu må se sig jaget af en, der tilsyneladende ligner ham, men opfører sig, som var han fra en anden verden – hvad han i en vis forstand præcis er.

Så vidt den første problemstilling – altså: *hvordan kan der med mindst mulig kraftanvendelse bringes mest muligt af det til huse, som skal bruges til livets opretholdelse?* Den anden problemstilling – altså: *hvordan kan der opnås et maksimalt udbytte af det, der bliver bragt til huse, således at der ikke skal bruges unødigt kraft på at hente nyt?* – denne problemstilling fører til opfindelsen af en kraftbesparende teknik, hvis civilisatoriske betydning næppe kan overvurderes: *byttet*. Hvad der opdages er kort sagt, at *udbyttet kan byttes*. De mennesker, der har slået sig sammen i byerne mødes derfor på markedspladsen – på græsk: *agora* – for at bytte deres produkter. Men forsigtig! Kan jeg stole på, at jeg af den anden modtager det, som jeg er blevet stillet i udsigt til gengæld for mine produkter? Byttet er i sagens natur en handling, der kræver tillid. Det kan man gøre sig klart, hvis man holder sig for øje, hvor besværligt – ja grænsende til umuligt – byttet er uden tillid. Tænk f.eks. på følgende velkendte scenario fra filmens verden: To kriminelle mødes for at bytte våben og narkotika. Situationens spænding skyldes fraværet af tillid. Konsekvensen er, at selve bytteakten forsøges indsnævret til et øjeblik af synkron udveksling. Ingen vil give slip, før man selv har fået. Lykkes dette vanskelige kunststykke, begynder de to ganske langsomt at gå fra hinanden, men uden at nogen vender ryggen til. Først når der er tilbagelagt en betydelig afstand på denne besværlige måde, vender den ene og straks efter den anden sig om, og de begynder begge at løbe så hurtigt som muligt i hver deres retning. Denne illustration gør det klart, hvad tillidens funktion er: den muliggør en distance, som den samtidig spænder over. I stedet for øjeblikkets synkron udveksling, kan bytteakten få en rumlig og tidslig ekstension. Den ene siger ”jeg tror” – på latin: *credo* – og den anden siger ”jeg skylder” – på latin: *debeo*. Herefter skilles de to – kreditor og debitor – med forestillingen om, at forholdet imellem dem vil udligne sig på et andet sted og på et andet tidspunkt.

Tillid er ikke uden risiko – det ligger i sagens natur. Man kan derfor spørge, hvorfor vi overhovedet indlader os på dette vovestykke. Den økono-

miske grund er, at tilliden ud over risikoen også har et overordentligt kraftbesparende rationale indbygget i sin logik. Når vi arbejder og producerer, bytter vi ganske vist allerede i en vis forstand. Men i denne byttehandel tager vor modpart – naturen – sig godt betalt. Ofte er det udbytte vi her får for vores arbejdskraft så karrigt, at det knap nok rækker til livets opretholdelse. Hvor meget mindre kraft kræver det da ikke at bytte sig til noget i vekselvirkning med andre end selv at producere det i udveksling med naturen! Selvfølgelig kræver det stadigvæk arbejdskraft at producere dét, man bytter med. Byttets logik er imidlertid, at dem, der bytter, begge kan blive beriget, uden at nogen behøver at investere ny arbejdskraft. Vi får begge noget, vi hellere vil have, end det vi har. I modsætning til de primitive former for besiddelsesveksel – røveriet og gaven – er byttets mening den *gensidige* gevinst. I denne vekselvirkning ser Simmel et afgørende civilisationsdynamisk princip.²⁵ Han skelner således mellem et substantielt fremskridt, der er fremskridtet i beherskelse og udnyttelse af naturen, og et funktionelt fremskridt, der er den værdiforøgelse som byttet genererer. Det afgørende ved det funktionelle fremskridt er, at der, uden tilførsel af ny arbejdskraft, skabes en merværdi. Via den omfordeling som byttet afstedkommer bliver det, der objektivt set udgør den samme værdisum, subjektivt set forøget, et forhold Simmel omtaler som ”interzellulares Wachstum der Werte”²⁶ På denne vis foranlediger den blotte kraftbesparelse en forøgelse – det økonomiske systems selvoverskridelse viser sig som implikation af dets selvopretholdelse.

I byttesamfundet producerer man ikke primært for at bruge produkterne, men for at bytte med dem. Det indebærer muligheden af det overordentligt vigtige økonomiske princip *arbejdsdeling*. Ingen behøver at producere lidt af alt, hvad man behøver. Enhver kan i stedet producere meget af én ting og bytte

²⁵ ”Der Raub, vielleicht das Geschenk erscheint als die primitivste Stufe des Besitzwechsels, auf der also der Vorteil noch ganz auf der einen, die Last ganz auf der anderen Seite ruht. Wenn sich über dieser nun die Stufe des Tausches als Form des Besitzwechsels erhebt, zunächst, wie gesagt, als bloßer Folge der gleichen Macht der Parteien, so ist dies einer der ungeheuersten Fortschritte, die die Menschheit überhaupt machen konnte.” (Georg Simmel: *Philosophie des Geldes* (Suhrkamp Verlag, 1989), p. 385).

²⁶ Georg Simmel: *Philosophie des Geldes* (Suhrkamp Verlag, 1989), p. 387. Et illustrativt eksempel på byttets dynamik er (vandre?)historien om, at det angiveligt skulle være lykkedes en person via e-handel på internettet at bytte sig til et hus. Efter sigende begyndte han med en hæfteklamme og endte efter kun ti bytetransaktioner med sin nye bolig!

sig til resten. Det sætter produkterne i et helt nyt lys. De betragtes ikke længere i første række som brugsgoder, men som varer. Herved antager de helt nye egenskaber. I *Das Kapital* skriver Karl Marx: ”Es ist sinnenklar, daß der Mensch durch seine Tätigkeit die Formen der Naturstoffe in einer ihm nützlichen Weise verändert. Die Form des Holzes z. B. wird verändert, wenn man aus ihm einen Tisch macht. Nichtsdestoweniger bleibt der Tisch Holz, ein ordinäres sinnliches Ding. Aber sobald er als Ware auftritt, verwandelt er sich in ein sinnlich übersinnliches Ding. Er steht nicht nur mit seinen Füßen auf dem Boden, sondern er stellt sich allen anderen Waren gegenüber auf den Kopf, und entwickelt aus seinem Holzkopf Grillen, viel wunderlicher, als wenn er aus freien Stücken zu tanzen begänne.“²⁷ Disse groteske og forunderlige – ja ligefrem metafysiske – idéer tilkommer produktet, fordi det som vare betraget løsriver sig fra den subjektive *brugsværdi* og antager en objektiv *bytteværdi*. Brugsværdien er relativ til subjektive behov, hvorimod bytteværdien er relativ til andre varer. En genstands brugsværdi er udtryk for en subjektiv begærsintensitet, mens dens bytteværdi er udtryk for, hvad man objektivt set kan bytte sig til for den. Kun under den forudsætning, at alle genstande hver især begæres med samme intensitet af et ethvert subjekt, kan bytteværdien reduceres til brugsværdien. I det tilfælde ville brugsværdien afgøre, hvad man kunne bytte sig til for en given genstand. Imidlertid er byttets mening, at dem, der bytter, hver især får en genstand, de begærer mere, end den de har. Det forudsætter naturligvis, at subjekter begærer forskelligt – altså at enhver har og forfølger *sin* idé om lykke. I byttet er der subjektivt set en forskel imellem værdien af det, jeg giver, og det jeg modtager. Objektivt set – fra en tredje persons perspektiv – udtrykker det forhold *at* genstandene byttes imidlertid en værdiækvivalens.

Det afgørende bytteteoretiske spørgsmål er nu, hvordan bytteværdien skabes, og hvorledes den måles. Her skilles vandende mellem Marx og Simmel. Marx’ tese lyder: *bytteværdi skabes gennem arbejde og måles i arbejdskraft*. Det betyder to ting. På den ene side er det gennem arbejde, at produkter, der kan byttes, fremstilles. På den anden side er det mængden af den arbejdskraft, der

²⁷ Karl Marx: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Bd. I Der Produktionsprozeß des Kapitals* (Verlag Ullstein 1969), p. 50

er investeret i disse produkter, der bestemmer deres bytteværdi. Herimod sætter Simmel en anden tese, der lyder: *bytteværdi skabes i byttet og måles i penge*.

Ifølge Simmel kan arbejdskraft ikke udgøre målestokken for, hvad en vare er værd – og det kan den ikke af to grunde. For *det første* er det utopisk. Den faktiske måling af mængden af arbejdskraft kan næppe lade sig gøre. Hvilken enhed skulle man vælge? Vælger man f.eks. enheder af muskelkraft, er det åbenlyst at visse typer arbejde ikke vil kunne måles adækvat, og vælger man en abstrakt måleenhed som arbejdstid, er det ligeså åbenlyst, at det ikke nødvendigvis svarer til arbejdskraften. Og selv hvis man kunne løse disse problemer, ville man skulle forklare den kendsgerning, at nogle produkter kræver meget arbejde, men har en ringe bytteværdi, mens andre kræver lidt arbejde og har en stor bytteværdi. Hvis man virkelig skulle måle værdi i arbejdskraft, ville det derfor kræve en social orden, hvor alt det arbejde, der blev udført, var lige nødvendigt i relation til samfundets totale behov.

Til dette utopiske aspekt kommer nu for *det andet*, at arbejdsteorien er cirkulær. Det skyldes det simple forhold, at arbejde *selv* er en vare med en bytteværdi. Selvom man kunne måle bytteværdi i arbejdskraft, ville det derfor ikke forklare, hvordan denne værdi blev skabt. Og her adskiller arbejdskraft sig ikke fra alle mulige andre substantielle værdibærere, som man kunne forestille sig som måleenhed – tobak, guld, kaffe, kvæg, korn etc. Simmel skriver: ”Auch die Arbeitskraft wird erst durch die Möglichkeit und Wirklichkeit des Tausches in den Wertkategorie eingestellt, ganz unbeschadet des Umstandes, daß sie nachher *innerhalb* dieser den Maßstab für deren übrige Inhalte abgeben mag.”²⁸

Arbejdet skaber de produkter, der indgår i byttet, ligesom arbejdet selv kan vareliggøres. Begge forhold havde Marx rigtigt erkendt. Hvad Simmel påpeger er, at arbejdet ikke skaber bytteværdien. Det – eller en hvilken som helst anden vare – kan højst anvendes som målestok, *når* denne værdi er skabt. Hvad der skaber den er – således Simmels tese – byttet selv, hvad enten der er tale om et virkeligt bytte eller et blot tænkt bytte. Ganske vist tager det sig ud som om, produkterne har en værdi, inden de indtræder i byttet, og at det er denne værdi, der bestemmer, hvad man kan bytte sig til for dem. Dette skin

²⁸ Georg Simmel: *Philosophie des Geldes* (Suhrkamp Verlag, 1989), p. 83.

skyldes imidlertid, at vi historisk set allerede befinder os i et byttesamfund, hvor tingene allerede er forsynet med en bytteværdi, som de umiddelbart fremtræder med. Logisk set er den værdi, en ting har, inden den indgår i et bytte eller blot betragtes m.h.p. et mulig bytte, en ren subjektiv brugsværdi.²⁹ Det er derfor ikke sådan, at vi bytter tingene, fordi de er lige meget værd, men omvendt sådan at tingene er lige meget værd, fordi vi bytter dem. Vi bytter tingene præcis, fordi de *subjektivt set* ikke er lige meget værd – men idet vi bytter dem, bliver de *objektivt set* lige meget værd. Simmel kan derfor skrive, at ”...es ist immer erst die im Tausch sich verwirklichende Relation der Begehungen zu einander, die deren Gegenstände zu wirtschaftlichen Werte macht”³⁰

Simmels videre tese er nu, at bytteværdien måles og udtrykkes i penge. Ganske vist må der også her skelnes mellem det historiske og det systematiske. Historisk set har mange substantielle værdibærere været gjort gældende som måleenhed for bytteværdien. Bytteværdiens systematiske mening er imidlertid netop, at den ikke kan reduceres til nogen substantiel brugsværdi, men består i relationen mellem varer. Som varer – dvs. som byttegenstande – udtrykker tingene deres værdi gennem hinanden. Alt kan sammenlignes med alt m.h.p. et muligt bytte. I vareuniverset kan alt derfor principielt udtrykkes i enheder af *enhver* slags vare, og netop herved viser det sig, at alt har en værdi, der ikke er af nogen *bestemt* slags vares værdi. Præcis denne ideelle værdi, som vi ubevidst forudsætter så snart vi begynder at bytte, kan udtrykkes adækvat i pengene. Pengene er det substansløse medium, hvori de funktionelle relationerne mellem alle varer kan objektiveres. For virkeligt at blive dette medium har pengene imidlertid selv måtte undergå en historisk udvikling i retning af deres egen afsubstantialisering. Det er historien om forsøgene på at finde det bytteobjekt, der var det bedst egnede byttemiddel. Kvæg – på latin: *pecus* – var velegnede pga. deres mobilitet, og kvæg udgjorde derfor de første penge – på latin: *pecunia*. Guld og sølv var endnu bedre – nemt at transportere og nemt at veje. Endog endnu nemmere blev det, da man fra centralt hold besluttede at præge guld og sølv med en angivelse af deres vægt. Efterhånden viste det sig

²⁹ Cf. Georg Simmel *Philosophie des Geldes* (Suhrkamp Verlag, 1989), p. 74.

³⁰ Georg Simmel *Philosophie des Geldes* (Suhrkamp Verlag, 1989), p. 83.

herved, at man faktisk kunne nøjes med prægningen, og at materialet og dets vægt ikke havde den store betydning. Substansværdien kunne reduceres til et minimum, og penge kunne blive til det rene papir. Og ikke nok med det! Som vi ved kan penge endog reduceres til bogføring. *Jeg nedskriver saldoen i min bog, og du opskriver din tilsvarende.* I den proces er der ingen *ting*, der skifter hænder, kun den rene *købekraft*. Naturligvis er pengenes historie mere fascinerende, instruktiv og detaljerig end denne ultrakorte version – men den rækker til at angive den overordnede tendens: med pengene kan bytteværdien gradvist løsrive sig fra enhver substantiel reduktion, og varernes rene relationssystem kan objektiveres i denne symbolske form.³¹

Efter den neolitiske revolution mødtes man på markedet for at handle. Livet fandt herved en kraftbesparende teknik, der indledte en sammenslutning af dets forskellige huse. Markedet er i den forstand *busenes bus* og byen dets eksemplariske gestalt. Grænseværdien for den igangsatte civilisationsdynamik kan man angive med et udtryk præget af den tyske filosof Peter Sloterdijk, nemlig som *kapitalens indre verdensrum (Weltinnenraum des Kapitals)*. I denne grandiose bygning finder livets økonomiske indretning - dets huslighed – sit *terminus ad quem*. Sloterdijk karakteriserer den selv på følgende måde: ”Er umschreibt den Horizont der vom Geld erschlossenen Zugangschancen zu Orten, Personen, Waren und Daten – von Chancen, die ausnahmslos aus der Tatsache abzuleiten sind, daß die maßgebliche Form von Subjektivität innerhalb der Großen Installation durch die Verfügung über Kaufkraft bestimmt ist.”³²

I den globale økumene er alt at betragte som varer. Som sådan kan alt udveksles med alt gennem mediet penge, og i takt med afsubstantialiseringen af dette medie kan denne udveksling foregå både hurtigere og lettere. Som varer kan alting opløses i penge og gøres mobile i et omfang, der får spatiale og temporale distancer til at skrumpes sammen. I den synkrone kapitalglobe gælder udsagnet: *Money makes the world go around!* Alting forvandler sig i en pengestrøm. De likvide midler likvidere og alting flyder. Denne heraklitisme kan

³¹ Ifølge Simmel kan grænseværdien for denne tendens ikke restløst virkeliggøres – der vil altid være en substantiel rest.

³² Peter Sloterdijk: *Im Weltinnenraum des Kapitals* (Suhrkamp Verlag, 2005), p. 309.

man prægnant se i det forhold, at selv grunden mobiliseres.³³ For bonden var grunden den vigtigste værdi. Den var det, hvorpå der blev produceret og handlet med varer, men som ikke selv var en vare. Grunden var den immobile værdi, der ikke kunne omsættes. Den var det fundament, der garanterede familiens kontinuitet, og at sælge den var derfor at prisgive både sine aner og sine efterkommere. I kapitalens indre verdensrum er der ingen immobile grundværdier. Ikke det substantielle *at besidde noget bestemt*, men selve funktionen *at kunne bringe sig i besiddelse* – dvs. købekraften – er her det afgørende. Alting – selv grunden – opløses i og forenes i denne rene kraft. Herved viser pengene sig som altings sammenhæng og dermed som en ækvivalent til gud, der ifølge Cusanus netop var modsætningernes enhed (*coincidentia oppositorum*).³⁴ Som Sloterdijk skriver: ”Die Wahrheit ist, daß sich das Geld längst als operativ erfolgreiche Alternative zu Gott bewährt hat. Dieses tut heute für den Zusammenhang der Dinge mehr, als ein Schöpfer des Himmels und der Erde leisten könnte.”³⁵

III. *Filosofien og pengene*

Humant liv er organiseret sådan, at det har opfundet pengene som medium for dets egen opretholdelse. Hvorfor og hvordan er ovenfor blevet skitseret. Man kan på den baggrund sige, at vi som væsener optaget af vores selvopretholdende har fået en gennemgribende interesse i pengene. Et andet spørgsmål er imidlertid, om der også gives en filosofisk interesse i pengene? Til det må man først og fremmest notere sig, at der mellem filosofien og pengene hersker et gammelt fjendskab. Filosofien har aldrig brudt sig om, at livet er økonomisk. At livet har indrettet sig husligt har i filosofiens optik forviklet det i en skæbnesvanger affære. Det synspunkt gælder fra Platon til Adorno, for nu at markere filosofiens kapitalfobi med to prominente eksponenter fra hver sin ende af traditionen. Grundlæggende kan man sammenfatte ubehaget i to overskrifter: *tingsliggørelse (Versachlichung)* og *forblindelse (Verblendung)*.

³³ Cf. Georg Simmel *Philosophie des Geldes* (Suhrkamp Verlag, 1989), p. 310ff.

³⁴ Cf. Georg Simmel *Philosophie des Geldes* (Suhrkamp Verlag, 1989), p. 305.

³⁵ Peter Sloterdijk *Im Weltinnenraum des Kapitals* (Suhrkamp Verlag, 2005), p. 328.

En mulig definition af tingsliggørelse kunne lyde, at den er en afpersonisering af relationer. Subjektet neutraliserer i denne proces sit forhold til det andet. Dét er i den klassiske naturvidenskabs videnskabsteori velkendt under navnet objektivering. Subjektet sætter parentes om sig selv, så naturen kan fremstå eksakt. Den kvantificeres som *res extensa* eller opløses i matematisk formulerbare naturkræfter. I sociologisk regi finder det sin analogi i vareliggørelsen. I vareliggørelsen neutraliseres subjektets forhold til produkter og ydelser, således at deres brugsværdi træder tilbage for bytteværdien. Varerne kvantificeres – blot ikke i udstrækning, men m.h.p. pris; eller de opløses i relationer mellem kræfter – blot ikke naturkræfter, men købekræfter. I den optik vurderes alt sagligt og nøgternt: *hvad skal jeg give for det?* og *hvad kan jeg få for det?* – eller kort sagt: *whats in it for me?* I sin analyse af dette merkantile syndrom har kulturkritikken udviklet forskellige yndlingsaversioner, hvoraf jeg her begrænser mig til at diskutere to: *vareliggørelsen af viden* og *vareliggørelsen af kroppen*.

Vareliggørelsen af viden har modtaget sin protokritik i Platons opgør med sofistene. Ligesom djævelen er sofisten svær at bestemme. Han viser sig i mange skikkelser, som Theaitetos må sande i dialogen *Sofisten*.³⁶ Et af de træk Platon gennemgående fremhæver i sit forfatterskab er dog sofisternes forhold til penge. Hvad en sofists sande væsen end er, så synes anstødssten til Platons polemik at være, at sofistene rejser rundt og faldbyder viden, som var det en vare. Blandt de bestemmelser af sofisten, som man ikke finder, men kunne have fundet hos Platon, lyder en af de vigtigste: *sofisten er en filosof, der har solgt ud*. Han er en korrumperet filosof, der har bragt det til torvs, som egentlig slet ikke kan sælges. Viden er nemlig ikke en besiddelse på linie med de ting, man bytter på markedspladsen. Her skifter levnedsmidler, håndværk og tekstiler lystigt hænder, inden de finder en person, der, idet han forbruger dem, trækker dem ud af varenes cirkulation. Pengene er her et grænsetilfælde. De er skabt til at skifte hænder og bliver bestandigt givet videre uden nogensinde at forbinde sig med en person. Penge træder aldrig *ud* af varenes cirkulation. Sindbilledligt talt: *penge kan ikke spises!* Viden omvendt træder aldrig *ind* i denne cirkulation. Relationen mellem person og viden lader sig nemlig ikke afperso-

³⁶ Platon: *Sofisten* in: *Platons skrifter* udgivet af Carsten Høeg og Hans Ræder (C. A. Reitzels forlag, 1955), p. 39.

nalisere, og viden kan derfor ikke afhændes. Det sofisternes sælger under navnet viden er derfor i realiteten slet ikke viden, men en efterligning af viden. Hvad man får er kun symboler, der er ligeså tomme som de penge, man bliver narret til at give i bytte. Sofisten er en taskespiller, der forstår sig på det blændværk at udgive disse symboler for at være sagen selv. Heri består faren ved vareliggørelsen af viden: den får os til at tro, at vi har bragt os i besiddelse af viden, mens vi egentlig kun opererer med tegn løsrevet fra virkelig indsigt.

Det er betegnende for fænomenologien, at den kan bringe sin endogene platonisme til udtryk i en monetær metaforik. Husserl skriver: "Schauende Erkenntnis ist die Vernunft, die sich vorsetzt, den Verstand eben zur Vernunft zu bringen. Der Verstand darf nicht dazwischenreden und seine uneingelösten Blankoscheine zwischen die eingelösten schmuggeln."³⁷ Filosofien kan ikke tage til takke med blankochecks, men må være den instans, der indløser disse i deres substantielle værdi. Fænomenologiens *anamnesis* er ligesom den platoniske: man vender sig bort fra de skygger, der beskæftiger mennesket i dets kappestrid i hulen, og vender sig direkte mod idéerne. I fænomenologiens sprog drejer det sig om at tilbageføre alle begreber til anskuelsen. Således formulerer Husserl det som fænomenologiens øverste maksime – det såkaldte *princippernes princip*³⁸ – at enhver ægte indsigt må holde sig til det i anskuelsen originært givne. Springer man denne begrundelsesambition over, er faren, at man hypotasterer begreberne. Man forveksler dem med sagen selv.

Hvad den sene Husserl i forlængelse af denne tankegang skulle beklage som den vesterlandske menneskeheds krise under stikordet *teknik* var allerede anlagt i den tidlige Husserls opgør med det, positivisterne med et sigende udtryk kaldte tankeøkonomi (*Denkökonomie*). Hermed sigtes til den forestilling, at tænkningen kan forklares ud fra det økonomiske kraftbesparelsesprincip. For Ernst Mach havde det synspunkt været afgørende siden hans *Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung* (1872) og Richard Avenarius havde tilsluttet sig i sin *Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes* (1876). I *Logische Untersuchungen* kritiserer Husserl tankegangen som en vari-

³⁷ Edmund Husserl: *Die Idee der Phänomenologie* in: Husserliana II, (Martin Nijhoff, 1958), p. 62.

³⁸ Cf. Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* in: *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Elisabeth Ströker (Felix Meiner Verlag, 1975), p. 51.

ant af psykologismen. Ganske vist kan det tankeøkonomiske princip være særdeles velegnet til at forklare den *faktiske* udvikling af den menneskelige erkendelse, men det berører ikke spørgsmålet om tænkningens *ideale* gyldighed. Det afgørende i denne sammenhæng er imidlertid, at Husserl, uagtet sin kritik, er på det rene med, at den menneskelige erkendelse "...mit beständiger Rücksicht auf die Besonderheit unserer geistigen Konstitution" må foretage en "...Verzichtleistung auf Anschaulichkeit, eigentliches Verständnis und Evidenz..."³⁹ Mennesket må kort sagt tænke økonomisk, og det vil først og fremmest sige, at det må anvende begreber. Begreber er nemlig intet andet end en aflastning fra den kraftanstrengelse det er til enhver tid at begrunde erkendelsen i anskuelsen. De tillader tænkningen at fastholde erkendelser i en symbolsk form, der gør dem håndterbare. Man kan bygge videre på dem, og man kan diskutere dem uden bestandigt at måtte føre regnskab for dem. Man bemærker senest her begrebernes og pengenes funktionsækvivalens. Ligesom pengene løsriver sig fra den substantielle værdi løsriver begreberne sig fra anskuelsen – og begge steder sker det af kraftbesparende grunde. *Man kann nå mere, hvis man begrunder mindre.* Fænomenologiens fordring er, at der midt i al den udvortes teknik, der er konsekvensen af dette diktum, må oprettes et departement, som kan varetage den personlige og selvansvarlige konsultation med *'die Sachen selbst'*. Her skal der ikke tænkes økonomisk. – Men sæt nu fænomenologien ikke kan indfri dette! Hvorfor skulle fænomenologen egentlig kunne undlade hensynet til "...unsere geistigen Konstitution"? Også fænomenologen må jo nøjes med beskrivelser, når han skal opbevare sine anskuelser – og her gælder Heideggers bemærkning: "Jeder ursprünglich geschöpfte phänomenologische Begriff und Satz steht als mitgeteilte Aussage in der Möglichkeit der Entartung. Er wird in einem leeren Verständnis weitergegeben, verliert seine Bodenständigkeit und wird freischwebenden These."⁴⁰ Måske undgår heller ikke fænomenologen at bringe blankochecks i omløb?

³⁹ Edmund Husserl: *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik* in: *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Elisabeth Ströker, (Felix Meiner Verlag, 1975), p. 202.

⁴⁰ Martin Heidegger: *Sein und Zeit* (Max Niemeyer Verlag, 1993) p. 36.

At viden gøres til en vare, gør den til noget upersonligt: *Det er ikke min viden, jeg handler bare med den.*⁴¹ Denne figur bliver endnu mere penibel, når det drejer sig om vareliggørelsen af kroppen. Man er her rykket så tæt ind på livet, at afpersonalisering truer med at blive skizoid: *Det er ikke min krop, jeg handler bare med den.* Vareliggørelsen af kroppen har sin sociologisk mest betydelige gestalt i vareliggørelsen af arbejdskraften. Den traditionelle kapitalismekritik siden Marx finder her sit paradigme. I sin korte version lyder kritikken: "Indem das Tauschprinzip kraft seiner immanenten Dynamik auf die lebendige Arbeit von Menschen sich ausdehnt, verkehrt es sich zwangsvoll in objektive Ungleichheit, die der Klassen. Prägnant lautet der Widerspruch: daß beim Tausch alles mit rechten Dingen zugeht und doch nicht mit rechten Dingen."⁴² Bytte er et ækvivalentbytte. Alt går altså ret for sig. Ikke desto mindre fører det til ulighed, så snart byttets logik udvides til arbejdskraften. Når man bytter arbejdskraft for penge opstår der nemlig en merværdi i kraft af arbejdsprodukterne, og denne merværdi overgår til ejeren af produktionsmidlerne. Byttet er derfor i dette tilfælde ret beset en udbytning og den skaber på sigt ulighed og klasseskel.

Har vareliggørelsen af kroppen sit paradigme i udbytningen af arbejdskraften finder den til gengæld sit interessante grænsetilfælde i prostitutionen. I sin kulturkritik har Benjamin således anført prostitution som den almene værensform i det kapitalistiske samfund – og derfor i den egentlige prostitution fundet en nøgle til analysen af dette samfund. I det kapitalistiske samfund er alting prostitueret. Prostitution betyder at være sat frem – af latin: *pro* (frem) og *statuere* (at sætte) – og vel at mærke sat frem m.h.p. salg. Alt byder sig til med indekset *køb mig!* At der ingen udtagelser er kan vareliggørelsen af seksualiteten tjene som tegn på. Her afpersonaliseres endog det mest personlige. Selv det mest intime forhold bliver til et sagforhold. Det har naturligvis ikke ladet de kritiske hoveder i ro.⁴³ Det er imidlertid interessant at se, hvad en mere di-

⁴¹ *Handler* kan her både betyde at man sælger viden på markedet, eller at man opererer med viden efter metodiske kalkulationsregler uden at have begrundet den.

⁴² Theodor W. Adorno, *Einleitung zum "Positivismusstreit in der deutschen Soziologie"*, i: *Gesammelte Schriften Bd.* (Suhrkamp Verlag 2003), p. 307.

⁴³ Således kritikken af den såkaldt kognitive og sexede kapitalisme, der ikke bare vareliggør hårde værdier, men også de bløde som fx. kreativitet, innovation, omsorg, solidaritet etc. Den fremmeste hjemlige eksponent for denne kritik synes at være Steen Nepper Larsen.

stanceret betragter som Simmel bemærker om dette fænomen. Kapitel fem i *Philosophie des Geldes* har titlen *Das Geldäquivalent personaler Werte*. Simmel gør her den historiske iagttagelse, at i samfund, hvor udviklingen af det monetære system ikke er fremskreden, opfattes ækvivalensen mellem penge og personlige værdier ofte som adækvat. Udover prostitutionen er de prægnante tilfælde f.eks. slaveriet, købeægteskabet, blodpengesystemet og bestikkelsen. Udviklingen af højt differentierede prislister i alle disse tilfælde vidner om den baggrundsforventning, at der gives en passende pris. Hvad Simmel gør opmærksom på er, at denne baggrundsforventning langsomt forsvinder, efterhånden som det monetære system udvikles. Interessant er, at pengene i den forbindelse er bærere af to sociologiske tendenser, der går i hver sin retning, nemlig hhv. stigende *individualisering* og stigende *universalisering*.

Individualiseringen fremkommer derved, at det monetære system afløser fællesskaber med upersonlige relationer. Tilgangen til brugsgoder går ikke længere gennem tilhørsforholdet til en lille kreds af mennesker, som man er personligt forbundet med, men gennem en stor kreds af personer, som man kun er i kontakt med gennem udvekslingen af penge og varer. Simmels for længst velkendte pointe er, at pengene i den forbindelse frisætter den individuelle frihed. I stedet for traditioner træder optioner. Herved differentieres og individualiseres mennesker i en hidtil uset grad. Skal pengene imidlertid være et globalt medium for interaktion mellem sådanne uforbundne individer, må de antage en abstrakt karakter. De må udgøre et neutralt medium, hvor vidt forskellige individer kan mødes og udveksle varer, som disse individer har vidt forskellige interesser i. Hermed bliver pengene også bærere af en tendens til universalisering. Alt skal kunne oversættes til denne symbolske form og her finde et ækvivalente udtryk.

Den afgørende pointe er nu, at relationen mellem disse to tendenser indebærer en dissociation mellem personværdi og pengeværdi: Jo mere det monetære system bliver forskelsindifferent, og jo mere mennesket samtidig differentieres, i desto højere grad bliver pengene inadækvate som udtryk for det personlige og individuelle.⁴⁴ M.a.o. er det først i et monetært system, hvor der ikke er sat grænser for pengenes logik, at denne logik *selv* skaber det, som den

⁴⁴ Cf. Georg Simmel: *Philosophie des Geldes* (Suhrkamp Verlag, 1989), p. 519.

ikke kan indoptage i sig. Det er derfor ikke i den senmoderne kapitalisme, men derimod i et økonomisk system, hvor pengenes substansværdi endnu er fremherskende, at alt har en pris. Først udviklingen af dette system til et rent funktionssystem skaber sensibiliteten for, at der gives noget individuelt, som ikke kan finde et ækvivalent udtryk i dette system. Først idet et sådant monetært system behersker markedet, sikres det derfor, at der ikke kan handles med det personlige på markedet. Den kulturkritiske kapitalkritiker frygter at pengene vareliggør alt, og den neoliberale globaliseringsfanatiker ønsker at pengene skal vareliggøre alt. Derfor bekæmper de hinanden – men de gør det som fjendtlige brødre. De er nemlig begge blinde for den dialektiske sammenhæng mellem det monetære systems universalisering og konstitutionen af det, der ikke lader sig vareliggøre. Kun fordi der ikke er sat grænser for, hvad man kan få for penge, er de blevet et så abstrakt og indifferent medium, at alle relationerne på markedet er afpersonaliserede. Og kun fordi alle relationer på markedet er blevet afpersonaliserede, er det på markedet blevet umuligt at betale med sig selv. Dét er den ofte oversete, men afgørende humane gevinst ved *kapitalens indre verdensrum*. Således bemærker Blumenberg rammende: ”Die oberflächliche Verächtlichkeit des Geldes suggeriert, daß die Humanität gewinnt, wenn das Geld an Wert verliert, weil man dann nicht mehr alles dafür haben kann. Der reelle Befund ist aber, daß in dem Augenblick, wo man für Geld nicht mehr alles haben kann, anstelle des Geldes das hergeben werden muß, was als Humanes unveräußerlich bleiben sollte. In diesem Sinne gilt der Satz, daß Geld, für das man nicht alles haben kann, nichts wert ist.”⁴⁵

⁴⁵ Hans Blumenberg: ”Geld oder Leben. Eine metaphorologische Studie zur Konsistenz der Philosophie Georg Simmels“, in: *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, (Suhrkamp Verlag, 2001), p. 185. Andetsteds henleder Blumenberg opmærksomheden på, hvad Heidegger kritisk gør gældende mod den akademiske filosof, fx. i logikerens eksemplariske gestalt, nemlig at han aldrig bringer sig ”... in Gefahr, mit sich selbst bezahlen zu müssen.“ Hertil Blumenbergs kommentar: ”Wendet man Heideggers Formel von der Verweigerung der Bezahlung mit sich selbst ins Positive, so macht sie zum Inbegriff, was die Kritik verkaufter und gekaufter Arbeit aus der Welt bringen wollte: das Subjekt mit eingehen zu lassen in die peripherische Nötigung durch seine Objekte. Unverkennbar tendiert die Idee der Existentialität dahin, zur Höhe ihrer Eigentlichkeit zu erheben, was auf der anderen Seite des sozialen Prospekts als der Inbegriff von Verwerflichkeit definiert worden war – eben, mit sich selbst bezahlen zu müssen, statt nur mit Leistung und Ertrag, die das Subjekt statt seiner in den Tausch für seine Lebensbedingungen gibt.“ (Hans Blumenberg *Die Verführbarkeit des Philosophen* (Suhrkamp Verlag, 2000), p. 71. Hvad der i eksistensfilosofisk optik ser ud som en mangel på personlig indsats, engagement, lidenskab etc. er for Blumenberg ikke blot borgerlig uegentlighed, men af konstitutiv antropologisk betyd-

For Simmel består pengenes funktion ikke i at repræsentere værdi. Deres afgørende civilisatoriske og frigørende betydning består i, at de aflaster os fra den personlige omgangsform. De afskaffer effektivt intimitetens tyranni. Det betyder ikke, at de eksempelvis afskaffer prostitution. Det gør de ligeså lidt, som de skaber den. Prostitution har eksisteret både før og nu, og den er efter al sandsynlighed kommet for at blive. Hvad det betyder er imidlertid, at først i et samfund behersket af kapitalens indifferente logik, bliver sådan noget som prostitution problematisk. Uden denne logik kunne seksualitet ubesværet være en vare. Kun fordi pengene bliver inadækvate som udtryk for det personlige og individuelle – i takt med at de selv frisætter det – gøres vi sensible for dét, som ikke kan vareliggøres. Forsøget på at gøre det alligevel, som det sker i prostitutionen, opfattes først som inadækvat, når pengene er blevet et universelt bytemiddel. I lyset heraf er det ikke blot en utopisk drøm, men ikke engang en smuk en af slagsen, at ønske sig, at pengene ikke skulle være avanceret til universelt bytemiddel. Som Sloterdijk bemærker angående Benjamins kulturkritik: ”Indem er das Geld als Mittel der Erlangung von Objekten des Begehrens ins Unrecht setzte, unterstützte er die anarchische Suggestion, die besten Dinge müßten im Grunde umsonst sein; er bedachte dabei nicht, das der Zugang durch Zugehörigkeit – in der das utopische Prinzip Gratis sein Muster hat – von allen bei weitem der teuerste ist. Der Benjaminismus liefert die geschichtsphilosophische Version einer Phantasie melancholischer Männer: daß Huren und andere täuschende Oberflächlichkeiten in der messianischen Zeit zur Seinsweise des reinen Gebrauchswerte zurückkehren.”⁴⁶

Sammen med tingsliggørelsen er forblindelsen det vigtigste kulturkritisk *topos*. Hertil kommer, at der består en nøje sammenhæng imellem disse to, idet begrebet om forblindelse kan ses som en tese om tingsliggørelsen. Nærmere bestemt drejer det sig om den tese, at tingsliggørelsen er blevet *universel* og *uigennemsigtig*. For det første er det altså ikke blot visse aspekter af livet – som f.eks. viden og kroppen – der er tingsliggjort, men livet i dets totalitet. For det andet har tingsliggørelsen hermed antaget en så gennemgribende karakter, at

ning. Det drejer sig om menneskets evne til at give afkald på det substantielle til fordel for det symbolske – en evne der eksemplarisk virkeliggør sig med pengene.

⁴⁶ Peter Sloterdijk: *Im Weltinnenraum des Kapitals* (Suhrkamp Verlag, 2005), p. 326.

livet selv er blevet blind for den. Livet er blevet gennemøkonomiseret. Det er indrettet fuldstændigt efter princippet om selvopretholdelse og forsynet med en borgerlig ideologi, der har gjort det utænkeligt, at livet kunne være andet end dette minimum. Adorno, der døbte syndromet ”universaler Verblendungszusammenhang”, noterer sig i optegnelse 147 i *Minima Moralia*: ”Nur indem der Prozeß, der mit der Verwandlung von Arbeitskraft in Ware eingesetzt, die Menschen samt und sonders durchdringt und jede ihrer Regungen als eine Spielart des Tauschverhältnisses a priori zugleich kommensurabel macht und vergegenständlicht, wird es möglich, daß das Leben unter den herrschenden Produktionsverhältnissen sich reproduziert. Seine Durchorganisation verlangt den Zusammenschluß von Toten. Der Wille zum Leben sieht sich auf die Verneinung des Willens zum Leben verwiesen: Selbsterhaltung annulliert Leben an der Subjektivität.”⁴⁷ Den nyere tids rationalitetsprincip, selvopretholdelsen, gør i sidste ende mennesket til fange i kapitalens indre verdensrum. Princippet degraderer mennesket til en zombie, og samfundet bliver en sammenslutning af levende døde. Alle relationer afpersonaliseres og alle ting nivelleres under ækvivalensbyttets herredømme. Livet selv reduceres herved til udførelsen af saglige funktioner og fastlagte roller. Som det udtrykkes i *Dialektik der Aufklärung*: ”Mit der Versachlichung des Geistes wurden die Beziehungen der Menschen selber verhext, auch die jedes Einzelnen zu sich. Er schrumpft zum Knotenpunkt konventioneller Reaktionen und Funktionsweisen zusammen, die sachlich von ihm erwartet werden.”⁴⁸

Til denne dystre kulturkritik svarer godt, at Adorno plæderer for et objektivt begreb om lykke.⁴⁹ Forblindelsessammenhængen afskærer de forblin-

⁴⁷ Theodor W. Adorno: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (Suhrkamp Verlag, 1951), p. 308. Cf. hertil følgende passus: ”Solches Wesen ist vorab Unwesen, die Einrichtung der Welt, welche die Menschen zu Mitteln ihres esse conservare erniedrigt, ihr Leben beschneidet und bedroht, indem sie es reproduziert und ihnen vortäuscht, sie wäre so, um ihr Bedürfnis zu befriedigen.“ (Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik* i: *Gesammelte Schriften* Bd. 6 (Suhrkamp Verlag, 1973), p. 169.

⁴⁸ Max Horkheimer und Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung* (Suhrkamp Verlag, 1981), p. 45.

⁴⁹ Adorno tilkendegiver dette eksplicit i en radiosamtale med Arnold Gehlen fra 1965. Overfor Gehlens tanke om *Entlastung* bemærker Adorno: ”Ich habe eine Vorstellung von objektivem Glück und objektiver Verzweiflung, und ich würde sagen, daß die Menschen so lange, wie man sie entlastet und ihnen nicht die ganze Verantwortung und Selbstbestimmung zumutet, daß so lange auch ihr Wohlbefinden und ihr Glück in dieser Welt ein Schein ist. Und ein Schein, der eines Tages platzen wird. Und wenn er platzt, wird das entsetzliche Folgen haben.“ (”The-

dede fra menneskelig lykke. Og vel at mærke gør den det ikke ved at forhindre dem i at opnå, hvad de gerne vil, men ved at forhindre dem i at vide, hvad de gerne vil. Det er ret besat det mest effektive fangenskab: en fange der ikke ved, at han er en fange, flygter ikke. Incitamentet mangler. Præcis dét kendetegner menneskets situation i forblindelsessammenhængen. Der gives ingen ekstern position, hvorfra denne sammenhæng kan erkendes. Al kritik af de bestående forhold bliver derfor til immanent kritik, hvilket beløber sig til, at kritikken, uagtet dens intensitet, blot reproducerer de repressive forhold. Som Adorno skriver: ”Immanente Kritik hat ihre Grenze daran, daß schließlich das Gesetz des Immanenzzusammenhanges eins ist mit der Verblendung, die zu durchschlagen wäre.“⁵⁰ Kritikken finder m.a.o. sted i form af indgivelser af pertentligt udfyldte og fortrykte klageskemaer eller i form af protestsange, der lever af den kommercialiserede underholdningsindustri. Kort sagt – og det løber kulturkritikeren koldt ned af ryggen – *kritikken er sat i system.*

Nu behøver man ikke at være religionshistoriker for at genkende den gnostiske grundmyte i forestillingen om en forblindelsessammenhæng. Man behøver heller ikke at opfatte eksempelvis Platon eller Adorno som gnostikere for at genkende et fælles gnostisk træk, nemlig ubehaget ved det man kunne kalde livets indre rum. *Fange i Platons hule* eller *zombie i Adornos forblindelsessammenhæng* – det er to variationer over samme tema. Til ubehaget svarer en eskatologisk grundstemning. Når forblindelsen brydes indtræder *det andet*, som man inden da ikke havde den fjerneste forestilling eller forventning om – gnostisk udtrykt: den fremmede gud. Alfred Sohn-Rethel, der stod i tæt forbindelse med Frankfurterskolens mest prominente personer, giver god besked om de eskatologiske energier i kapitalens indre verdensrum. Sohn-Rethel havde foretaget sine indgående sociologiske studier af pengene bl.a. i *Das Geld, die bare Münze des Apriori* og *Warenform und Denkform* og udtaler i en samtale om sidstnævnte: ”Wenn man in einer modernen komplizierten Gesellschaft das Geld sich auflösen sieht, dann ist das wie ein eschatologischer Prozess. Die

odor W. Adorno und Arnold Gehlen. Ist die Soziologie eine Wissenschaft vom Menschen? Ein Streitgespräch”, appendiks i: Friedmann Grenz: *Adornos Philosophie in Grundbegriffen* (Suhrkamp Verlag, 1974), p. 250.

⁵⁰ Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik* i: *Gesammelte Schriften* Bd. 6 (Suhrkamp Verlag, 1973), p. 183.

irdischen Bindungen der Menschenwelt lösen sich auf. Alles scheint eintreten zu können.“⁵¹

Atter er det interessant at sammenholde det kulturkritiske anslag, som man mere finder hos Adorno end hos Sohn-Rethel, med Simmels analyse. Interessant er ikke mindst, at adskillige af Adornos pointer allerede er udfoldet præcist og detaljeret hos Simmel, men her befriet fra kulturkritisk emfase. Det gælder f.eks. den tanke at tingsliggørelsen kan fortætte sig indtil et punkt, hvor mennesket må se sig indespærret i det net, det selv spinder. I sit kapitel om *Das Geld in den Zweckreihen* gør Simmel opmærksom på dette som en konsekvens af det antropologiske forhold, at mennesket er et målsættende og værktøjsskabende væsen. Menneskets arbejde på at perfektionere sine midler bevirker, at opmærksomheden forskydes fra endemålene til midlerne. Det gælder allerede de antropologiske urscenarier, hvor det meste af tiden går med at udvikle teknikker til at skaffe sig føden. I løbet af civilisationsprocessen indskyder der sig efterhånden så lange rækker af midler imellem menneskets vilje og dets endemål, at individet ikke længere har nogen kontakt med endemålene. Det fødes ind i et arbejdsdelt samfund, hvor midlerne for længst har selvstændiggjort sig og de fleste egentlig ikke ved, hvorfor de gør, som de gør. Simmel sammenfatter dette i udtrykket ”Technik des Lebens” og skriver: ”Ein ungeheurer Prozentsatz der Kulturmenschen bleibt ihr Leben lang in dem Interesse an der Technik, in jedem Sinne des Wortes, befangen;...”⁵² Man kan hermed sige, at man i den moderne verden i en vis forstand deler skæbne med Kong Midas. Alt hvad det moderne menneske rører ved er midler, der netop i kraft af denne uigennembrydelighed hindrer, at de kan være midler til noget. De forvandler sig derfor til endemål og forblinder som sådan mennesket.

Hos Simmel fører dét imidlertid ikke til en gnostisk kulturkritik. I stedet for det kritiske begreb om en universel *Versachlichung* plæderes der for en *Neue Sachlichkeit*. Dette begreb – *Neue Sachlichkeit* – bruges ganske vist almindeligvis om en tendens i mellemkrigstidens Tyskland. Det er derfor en smule anakronistisk at anvende det til karakteristik af Simmel. Når det alligevel kan være

⁵¹ Alfred Sohn-Rethel: ”Gespräch über die Genese der Ideen von Warenform und Denkform“, in: Heinz D. Dombrowski u.a. (Hg.), *Symposium Warenform – Denkform. Zur Erkenntnistheorie Sohn-Rethels* (Campus Verlag, 1978), p. 14

⁵² Georg Simmel: *Philosophie des Geldes* (Suhrkamp Verlag, 1989), p. 297.

berettiget, skyldes det, at Simmel deler noget vigtigt med denne tendens, nemlig hvad man kunne kalde en *indifferensens ethos*. Den indebærer, at civilisationsprocessens tiltagende sagliggørelse af livet mere ses som en gevinst for den individuelle frihed, end som en fremmedgørelse. Man kan endda sige, at denne sagliggørelse kun virker fremmedgørende, fordi man ikke erkender sammenhængen mellem sagliggørelsen af livet og den individuelle frihed.⁵³ Som Simmel flere steder betoner, indebærer den civilisatoriske dynamik, som pengene er bærer af, at mængden af de personer, man står i kontakt med, forøges samtidig med at måden, man står i kontakt til dem, afpersonaliseres. I stedet for lokale familiære fællesskaber træder den globale civilisationsøkumene. Det er værd at bemærke, hvorledes Simmel i den anledning gør tabs- og gevinstkalkulen op. Simmel skriver: "Während der Mensch der früheren Stufe die geringere Anzahl seiner Abhängigkeiten mit der Enge persönlicher Beziehung, oft persönlicher Unersetzbarkeit derselben *bezahlen* mußte, werden wir für die Vielheit unserer Abhängigkeiten durch die Gleichgültigkeit gegen die dahinter stehenden Personen und durch die Freiheit des Wechsels mit ihnen *entschädigt*."⁵⁴ Upersonlighed fremstår her som en gevinst! Kan det tænkes, at funktionelle relationer og ikke substantielle sammensmeltninger er det, der udgør den adækvate form for samfundsdannelse (*Vergesellschaftung*)? I så fald bliver pengene en eksemplarisk symbolsk form. Intet sted finder indifferensen mellem individer en mere rendyrket virkeliggørelse end med pengene. Med dem kan individer omgås hinanden rent saglig og upersonligt. Pengesamfundets princip er hverken alles forbrødring eller alles kamp imod alle. Dets princip er derimod indifferensen.

Simmel er en markant og bemærkelsesværdig undtagelse fra filosofiens kulturkritiske *kapitalfobi*. Det betyder imidlertid ikke, at man hos Simmel finder en velstandsfixeret *kapitaleufori*. Hans *Philosophie des Geldes* er en nøgtern og deskriptiv analyse af sammenhængen mellem livet og pengene. De saglige ge-

⁵³ Man kan her tænke på Hegel: "Was zwischen der Vernunft als selbstbewußtem Geistes und der Vernunft als vorhandener Wirklichkeit liegt, was jene Vernunft von dieser scheidet und in ihr nicht die Befriedigung finden läßt, ist die Fessel irgendeines Abstraktums, das nicht zum Begriffe bereit ist." (G.W.F. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Suhrkamp Verlag, 1970) p. 26).

⁵⁴ Georg Simmel: *Philosophie des Geldes* (Suhrkamp Verlag, 1989), p. 396 (min kursivering).

vinster ved denne tilgang kan forstås som en antropologisk udnyttelse af den tredje option i Pufendorfs klassiske naturretslige tankeeksperiment: hvad sker der, når to fremmede personer møder hinanden i naturtilstanden? Den første option: De falder hinanden om halsen som brødre. Hjertet garanterer fællesskabet. Anden option: De bekæmper hinanden som fjender og rivaler indtil de indser, at det tjener deres egeninteresse bedre i stedet at underkaste sig fælles love. Fornuften garanterer fællesskabet. Mod begge disse sociale utopier står den tredje og ofte oversete option: De går forbi hinanden. Indifferens garanterer her sameksistens. Netop det har Blumenberg for øje, når han humoristisk noterer sig, at løven og elefanten ikke bemærker hinandens eksistens – til trods for at den ene er meget kødlysten og den anden meget kødholdig. Som han skriver: ”Wenn sie sich nichts tun, so nicht aus Zuneigung. Am ehesten ließe sich das so beschreiben: Sie interessieren sich nicht füreinander. Das ist die solideste Grundlage fürs Überleben der einen mit den anderen.“⁵⁵

⁵⁵Hans Blumenberg: *Löwen* (Suhrkamp Verlag, 2001), p. 90.