

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Žan Debevec

(Za)menjava kot družbeno dejstvo: refleksije elementov darilne menjave

Diplomsko delo

Ljubljana, 2015

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Žan Debevec

Mentorica: izr. prof. dr. Karmen Šterk

(Za)menjava kot družbeno dejstvo: refleksije elementov darilne menjave

Diplomsko delo

Ljubljana, 2015

*Zahvala gre vsem,
začenši z člani nuklearne družine pa vse tja do bežnih znancev,
ki so z menoj delili,
me razumeli in popravljali
ter mi skozi pogovore omogočali druge perspektive in distanco.*

(Za)menjava kot družbeno dejstvo: refleksije elementov darilne menjave

Menjava, kot se kaže v antropoloških teorijah, ima daljnosežne implikacije. Uvodoma bomo vpeljali koncept totalnega družbenega dejstva, skozi katerega bomo poskušali razumeti menjavo kot družbeno reprodukcijo. Reprodukcijo bomo zgrabili skozi analizo dveh tipov menjav: blagovno in darilno. Vendar pa koncept totalnega družbenega dejstva implicira tudi celovitost, totalnost, do katere bomo pristopali skozi ljubljansko lakanovsko šolo, ki zagovarja ravno obratno: ne-celost celote. Celota tako ni zanikana, zanikana je njena »celost« in subjektova distanca do nje, torej zmnožnost po-polne objektivnosti akterja. Takšno razumevanje menjave bomo aktualizirali skozi analizo razumevanja sodobnega načina menjave, do katerega so kritični tako antropologi/-nje, kot psihoanalitiki/-čarke. Naš cilj je osmisliti menjavo kot družbeno dejstvo, ki se dogaja brez popolnega razumevanja akterja ali teoretika, vendar pa bomo v to vključili tudi razumevanje aktivnega subjekta, četudi bomo skozi uvodne analize stopali na pot determinizma; če se želimo približati razumevanju prekinitve (krogo)toka menjave, smo primorani da v teorijo nazaj vpeljemo subjektovo možnost delovanja.

Ključne besede: menjava, darilo, blago, reprodukcija, kapitalizem

Exchange as a social fact: reflections of elements of gift exchange

Exchange, as it is seen in anthropological theories, has far-reaching implications. In the beginning we are going to introduce the concept of total social fact, through which we are to understand exchange as a social reproduction. We are going to understand the reproduction through the analysis of two types of exchange: gift and commodity exchange. But the implications of a total social fact are also holism, completeness of it and that is why we need to introduce the Ljubljana school of psychoanalysis whose idea is the opposite: completeness in not complete. The whole is not denied but its wholeness; the possibility of actants distance, his or hers possibility of objectivness. This kind of understanding of exchange will be actualised through the analysis of contemporary mode of exchange that is being criticised by anthropologists and psychoanalysis. We will also introduce the understanding of an active subject in the process of exchange, because our path will lead us to some kind of determinism; if we are to understand the interruptions of a circuit of exchange, we are obliged to re-introduce the active subject into theory.

Key words: exchange, gift, commodity, reproduction, capitalism

KAZALO

1	UVOD	6
2	O KONCEPTIH IN METODI.....	7
3	TOTALNO DRUŽBENO DEJSTVO.....	9
4	MED DARILOM IN BLAGOM.....	12
4.1	MAUSSOVSKI MODEL.....	13
4.2	EROS DARU: maussovski model prignan do svojih ekstremov	14
4.3	BLIŽINA DARILNE IN BLAGOVNE MENJAVE: dajanje in vračanje	15
4.4	MAUSSOV HIBRID: Svoboda in obligatornost.....	16
4.5	RECIPROČNOST, REPRODUKCIJA	17
4.6	BLAGOVNI FETIŠIZEM.....	18
4.7	PRVE UGOTOVITVE	20
5	DAR V NASPROTJU Z.....	22
5.1	ETIKA, HAU	23
5.2	SVOBODA IN OBLIGATORNOST: neosebna realnost	26
6	KAPITALIZEM... ..	27
6.1	...IN NJEGOVA IDEOLOGIJA.....	29
7	ZAKLJUČEK.....	30
7.1	SKLEPI ZA SUBJEKT	32
8	LITERATURA	34

1 UVOD

Dandanes je proizvodnja preteklost. Znanec, ekonomist mi je zaupal, da ni več problem kako produkt producirati, temeljni problem je kako ga prodati – zagata leži v dejstvu, da se mora produkcija odviti kot hiper-produkcija; če ne izdelamo milijon produktov, potem je bilo vse skupaj zaman. Produkcija je torej za nami: popolnoma je avtomatizirana, opravljajo jo stroji: tisti tehnološki in tisti biološki: ljudje, katerim ne podeljujemo prestiža statusa človeka, nečisti, nedotakljivi, sinonim za te biološke stroje je tudi sužnji. Prešli smo v svet menjave, če je/če bo kadarkoli obstajal svet, ki bi temeljil na samozadostnosti produkcije in konzumpcije.

In ravno zadnja opazka, ki namensko vzbuja asociacije na Maussovo tezo o stvari: »stvari imajo poleg prodajne vrednosti tudi čustveno, če sploh obstajajo vrednosti, ki so samo prodajne« (Mauss 1996, 135). Družbeno dejstvo je »dar«; družbeno dejstvo je predmet menjave in hkrati je družbeno dejstvo šele ustanova menjave, je predmet in ustanova (v Močnik 1996, 288–289), kar kasneje napelje Levi-Straussa, da opiše družbo skozi tri različne tipe menjave (prav tam). Naš cilj pa ne bo tako daljnosežen; z pomočjo lacanovske psihoanalize bomo zagovarjali ravno tezo nezmožnosti totalnosti celote, saj paradoksalno v kolikor vključimo vse dele v celoto, ta postane ne-cela.

Naše raziskovalno vprašanje se glasi: »kako naj razločimo darilno od blagovne menjave«; ali obstaja katera lastnost, ki jo lahko inherentno pripišemo darilni ali blagovni menjavi. V tem vprašanju pa ne gre le za razmerja, ki jih kot individuumi ustvarjamo, temveč tudi za strukturo, katera je z nastopom strukturalizma »vselej že tu« in je časovno in logično pred samo interakcijo (Žižek 1995a, 5). Zato si bomo v prvem poglavju skozi različne avtorje ogledali razlike in podobnosti med darilno in blagovno menjavo, ki nam bodo pomagali misliti naše raziskovalno vprašanje.

Teza, ki jo bomo skušali potrditi je sledeča: razlika med darilno in blagovno menjavo je v modernih kapitalističnih družbah lahko le lingvistična; torej če je Simbolno strukturirano kot jezik, je razlika dvema tipoma menjave nujna za njun nastanek kot arbitrarna in diferencialna pojma, ki nista lastna vsaki kulturi, a hkrati tudi ne omejena na zgolj Zahodno. Ker pa, tudi če potrdimo zgoraj napisano tezo, ne zagovarjamo teze o enotni strukturi ekonomije, saj če ne drugega nanjo vplivajo medkulturne razlike, bomo ugotavljali, kje so distinkcije zahodnega modela globalne kapitalistične menjave, ki se nebrzdano širi po celem svetu.

Ker nam polje preučevanja ne dopušča enovite opredelitve konceptov s katerimi bomo operirali, se bomo do teh prebili skozi samo diplomsko delo. Koncepti kot so dar, blago, mana, hau, struktura, ekonomija, so že samo iz bežnega pregleda literature zelo različno uporabljeni. Na primer dar kot ga poznamo v naši kulturi je subjektiven, osebni; hkrati je lahko tudi popolnoma neoseben (primer poslovnega darila); lahko je znak velikega dela (ta knjiga je dar človeštvu) ali pa znak korupcije (podarjena ocena). Dar kot ga opisuje Mauss, dar, ki je odgovoren za reprodukcijo družbe, pa je spet pojem zase. Če je naš namen osmisliti dar v svojem najširšem smislu, moramo upoštevati vse različne konotacije, ki jih lahko dobi, sicer izgubimo velik del našega preučevanega področja, kot bomo videli v poglavju 4.2.

Namen soočanja menjave in trenutnega ekonomskega sistema je iskanje akterja, ki bi omogočil prekiniti (krogo)tok, ki se nam kaže kot izvenzemeljski, sovražimo ga, a brez njega ne moremo. Kako je možno, da se kritike kapitalizma kopičijo, medtem pa ta vztraja dalje; kako lahko Bennet (2010, 10) govori o kemijski reakciji, ki se kot agent odloči za svojo pot, medtem pa družba ostaja ohromela.

2 O KONCEPTIH IN METODI

Četudi smo v uvodu že zapisali, da nam definicija pojmov in konceptov, ki bodo v diplomskem delu uporabljeni dela nemalo preglavic, pa smo dovolj uvidevni do bralca, da mu ponudimo nek krajši pregled nektarih pojmov s katerimi bomo operirali. Naj začnemo z darom, ki ga bomo poskusili razumeti ne kot samega-zase, pač pa nujno v korelaciji z njegovim nasprotjem tj. blagom. Ta dvojica že nekaj časa ustvarja zanimive debate in skozi le-te bomo kritizirali, a hkrati producirali (in verjetno tudi reproducirali) definicije enega in drugega (če ju bomo na koncu sploh še lahko ločili). Koncept kateri je skupen tako daru kot blagu je ekonomija, vendar pa se bomo uporabi tega koncepta zavedno poskusili izogniti, saj je konceptualizacija ekonomije kot take stvar drugih tekstov. Za grob oris ekonomije, nam zadošča njeno razumevanje v terminih produkcije, menjave in potrošnje (Narotzky 1997) in poglavje 6. Produkcija in njene implikacije so dodobra raziskane in predstavljajo glavno vodilo pri t. i. marksistični antropologiji (Godina 1998), z konzumpcijo¹ pa se v zadnjem času z zanimivega zornega kota ukvarja Daniel Miller (Miller 2010). Za bolj specifično opredelitev pojmov dar/blago, pa si oglejte poglavje 4.

¹Pridružujemo se tudi teoretizaciji konzumpcije Mary Douglas. Ta jo označi za predvsem socialno, aktivno in relacionalno in jo najde tudi drugod kot na (post)modernem Zahodu (v Appadurai 1986, 31).

Eden od razlogov, zakaj se bomo izogibali podrobnejši analizi samega koncepta ekonomije, je tudi ta, da nas to ne zanima, saj je naše raziskovalno področje zožano na menjavo, kajti zagovarjamo tezo, da ima menjava odločilni pomen pri vzpostavitvi ali darila ali blaga. Menjava, fokus ki ga je izbral že Mauss ima dolgo zgodovino in je zaradi nemogoče naloge njenega razumevanja zanimiva za prav ta poskus. Ker odpiramo široko temo smo zato primorani diplomsko delo tudi odpreti z širokim konceptom in sicer »totalnim družbenim dejstvom«, »totalizacijo«, za katero že Maussu zmanjka besed in se zateče k konceptu hau. Gre za vprašanje celote, ki je prav tako kot menjava, hau, mana, eden od tistih konceptov, ki jih je izjemno težko »zagrabiti«. Naš cilj ne gre v smer po-polnega razumevanja, smer, ki bi nakazovala nekakšno transcendentalno resnico, metajezik, saj je ta lacanovsko Realno: »nemogoče je zasesti to mesto, a hkrati se mu je še težje izogniti« (Žižek 1989, 156). Kot bomo videli, celoti vedno nekaj umanjka in prav s tem *manjkom* moramo nadaljevati naše delo.

Kulturne študije so večino svojega časa porabile z modernimi industrijskimi ekonomijami in mediji, ki so organizirani skozi kapitalizem, z reprezentacijami, ki jih ustvarjajo korporacije, katerih gonilo je profit (Barker 2005, 8). In tudi pri nas ne bo drugače, saj se bomo večino časa posvečali prav profitni naravnosti današnje menjave. Vendar pa se bomo z težkim naporom skušali otresti pesimizma, nihilizma, saj kulturne študije hkrati ustvarjajo načine razmišljanja o kulturi in moči, ki bi omogočali socialnim akterjem njihovo prizadevanje k spremembi (Barker 2002, 4) ali rečeno drugače »'simbolizem' je treba koncipirati tako, da je v njem hkrati prostor za individualno subjektiviteto in za družbeno totalizacijo« (Močnik 1996, 290). »Menjava ni marginalna dejavnost, ampak strateški element strukture. Če bi šli v ekstreme bi lahko rekli, da družba ne more obstajati brez menjave« (Godelier v Narotzky 1997, 54). Strategija pa pripada akterju in ta naj bi imel moč, ki bi omogočila spremembo.

K menjavi pristopamo skozi teorijo, skozi branje in reflektiranje tekstov, ki jo skušajo zagrabiti ali skušajo zagrabiti del nje. Tako se bo pričujoče delo ukvarjalo s teoretskim pristopom na način »branja teorije kot orodja za intervencijo« (Barker 2005, 30). Na tak način moramo nujno brati »teoretike daru«, saj se skozi svoje pisanje povečini eksplicitno borijo proti kapitalizmu, poblagovljanju, individualizaciji, ipd. In sam sem si zadal podobno nalogo. V menjavo pa smo vpeti tudi kot subjekti (ali objekti), saj jo opravljamo vsak dan. Menjava za navadnega »domačina« ni ničesar skrivnostnega, je vsakodnevna aktivnost, ki jo lahko pokažemo in je empirična. Ekonomisti empiričnost menjave radi izkoriščajo in rišejo grafe in tabele ter ugotavljajo kdo-komu-kaj-da, pa naj bo to zaradi radovednosti, ali (bolj verjetno)

zaradi iskanja profita. Do menjave ne bomo dostopali tako naivno, vendar pa vsakodnevna izkušnja ali medijski tekst lahko povesta veliko o doživljanju, izkustvu menjave in zato ju bomo z pridom uporabili kot etnografski tekst, z zavedanjem problemov, ki jih etnografija prinese (Šterk 1998, Baker 2000).

3 TOTALNO DRUŽBENO DEJSTVO

Če naj sledimo Maussovem izročilu in če naj začnemo diplomsko delo z najširšim pojmom, kje boljje začeti kot z sistemom totalnih uslug, kjer pot začne tudi Mauss sam (1996, 15–16). Prav tam zapiše – takoj za tem, ko opredeli polje svojega preučevanja na »ekonomije in pravne sisteme skupin, ki še danes žive med nami ali pa so obstajale tik pred nami, kjer se obvezujejo, menjavajo ne posamezniki temveč kolektivi; poleg dobrin in bogastev menjavajo zlasti usluge, vljudnosti, gostije,..., vse te kolektivne menjave simbolnih gest pa delujejo navidez prostovoljno, vendar pod grožnjo zasebne ali javne vojne – da naj za vse to uporabimo izraz *sistem totalnih uslug*« (1996, 17). »Usluga je totalna v smislu, da ves klan s posredovanjem svojega poglavarja sklepa pogodbo za vse člane, pogodbo, ki zajema vse, kar klan ima, in vse, kar počne« (prav tam). Nadaljuje z mislijo, da moramo ta sistem ločiti od potlača, saj je ta, za razliko od totalnih uslug, agonistične vrste in na koncu moramo vse skupaj ločiti od individualne menjave, ki vlada v našem svetu. Pri tem pa se začetni sistem totalnih uslug v teorijo vpisuje kot začetni stadij vsega tega, kar se kasneje (Maussu) izkaže za *dar*. Maussov poziv v sklepnem delu pa bralca eksplicitno napoti, naj ideal menjave najde prav v sistemu totalnih uslug, ki ga označi za »najstarejši ekonomski in pravni sistem, ki smo ga našli in ki si ga je mogoče zamisliti« (1996, 141) ter za podkrepitev svoje teze navede »lep maorski pregovor«, ki naj bi veljal kot nekakšen kategorični imperativ: »Daj, kolikor vzameš, in vse bo dobro« (1996, 143). Teorija različnih tipov menjav se deli po razvitosti in četudi najdemo pri Maussu jasno kritiko trenutnega sistema menjave, se ne moremo ogniti občutku, da ga postavlja za najrazvitejšega in tako lahko razumemo teorijo kot etnocentrično. Vendar pa samo zato Maussovo delo ni nič manj pomembno za naše nadaljnje raziskovanje. Skozi ta odstavek pa sploh nismo omenili totalnega družbenega dejstva, ki se ga Mauss vpelje šele v sklepnem delu.

Vsa ta dejstva, ki jih skozi *Esej* našteva in ureja, z avtorjevo pomočjo nadaljnjih raziskav opredeli za totalna družbena dejstva, saj »v nekaterih primerih prizadevajo celoto družbe in njenih institucij, v drugih primerih pa samo veliko število institucij, če gre za posameznike« (Mauss 1996, 152). »Vsi pojavi so hkrati pravni, ekonomski, religiozni in celo estetski, morfološki

itn.« (prav tam). To navodilo pa gre dlje od nekakšnega priporočila, da »naj raziskovalci ne pozabijo poljedelskih tehnik povezati z obredjem« (Levi-Strauss 1996, 243); če hočemo ustrezno razumeti družbeno dejstvo, torej totalno, se pravi, »od zunaj kot stvar, a kot stvar, katere neločljiv sestavni del je subjektivni dojem, ki bi ga o njej imeli, če bi to dejstvo doživljali kot domačini« (1996, 244). Pri tem pa problem ni, kot vidimo v prvi Levi-Strausovi pripombi, da moramo raziskati vse možne vidike, kajti družba je »množica simbolnih sistemov« in če nadaljujemo z R. Močnikom »problem humanistike v tej luči ni v tem, da bi se prek domačinskih umevanj dokopala do enosmiselne in »objektivizirajoče« konstitucije »družbenih dejstev« - temveč je, narobe, problem, ki ga moramo postaviti korak v nazaj« (Močnik 1996, 272). »Družbeno dejstvo je totalno tedaj, ko ga konstitutivno proizvaja več hkratnih interpretacij, med katerimi ni niti ena 'tista prava' [...] Sledeč iz tega je totalnost družbenega dejstva v tem, da ga ni možno totalizirati (prav tam). In to je ena izmed glavnih Močnikovih kritik Levi-Straussa – dejstvo, da enovito, totalno domačinsko gledišče pač ni mogoče. Sem se vpisuje tudi Lacanova kritika Levi-Straussa: slednji govori o strukturi kot o substanci, ki je »vselej že tu«, strukture oz. Simbolnega pa ne moremo zvesti na interakcije posameznikov, simbolnega reda subjekt ne more preseči; pozni (Žižek mu pravi fikcijski) Lacan pa naredi obrat, ki (kot Levi-Strauss) ne »nasede« individualistični logiki Drugega kot posledice interakcije posameznikov, ki prepoznajo skupne interese, pač pa prav ta nemožnost [koordinacije skupnih interesov, kolektivnega] povezuje posameznika z njegovo t. i. duhovno substanco: kolektivna substanca lahko vznikne šele takrat, ko individuumi ne morejo koordinirati svojih intenc, tega pa ne zmorejo nikoli (Žižek 1995b, 26–27), »subjekti drug drugemu nikoli ne morejo postati transparentni« (prav tam).

Problem neobstoječega enovitega domačinskega gledišča, ki bi zapolnil celoto in jo s tem naredil totalno, je problem etnografa, ki skozi zbiranje podatkov želi sestaviti celotno sliko preučevane družbe. In to je bila naloga Maussa, ki je skozi družbeno dejstvo *dar* opisal malodane vse družbe. Njegova teorija daru pa že v začetku uporabi koncept *hau*, kateri je do določene mere komplementaren konceptu *mana*. »Mana je tisti dodatni označevalec, ki zapolni in totalizira simbolni pomen; je ničti označevalec, je vpis subjekta v sistem« (Močnik 1996, 287) ali kot Žižek opiše *cogito*: »cogito ni substancialna entiteta, pač pa povsem strukturna funkcija, prazno mesto; kot tak lahko vznikne samo v špranjah substancialnih skupnostnih sistemov« (Žižek 2007, 130), to pa za seboj potegne tezo, o »inherentnosti vezi med vznikom cogita in razpadom in izgubo substancialnih skupnostnih identitet« (prav tam). »Razlika med hau in mana je v tem, da prvi v vsakem sistemskem členu označuje njegovo

pripadnost sistemski celoti, slednji pa je označevalec, ki to sistemsko celoto naredi za celo« (Močnik 1996, 288). Totalno domačinsko gledišče ni mogoče, kajti tudi struktura ni celovita, vedno obstaja presežek pomena in hkrati kot taka ne more obstajati brez levi-strausssovskih konfliktov v simbolnih registrih, med katerimi obstajajo napetosti, konflikti, paradoksi itn. Mana ponazori, da vse kar obstaja, so razlike, kakor in kot jih strukturira jezik in jih razume lingvistika. »Mana predstavlja izraz, ki označuje vse, kar se nahaja izven pomena [...], kar je na daru in objektu nezvedljivega na njegovo uporabno vrednost« (Šterk 1998, 58); mana je notranji rob označevalne verige (kateremu se tako znak, kot simbol izogneta), »mana je luknja, odsotnost pomena, kot pogoj njegovega presežka« (Žižek v Šterk 1998, 59). Lacanu mana predstavlja pogoj simbolnega, pogoj smisla (prav tam). »Celota, totalnost tako ni mogoča brez člena nesmisla, člena, ki štrli ven, ki naredi celoto nepopolno – če ne obstoji vsaj en x, ki zanika znamenje univerzalnosti, potem celota razpade v »ne-celo« množico« (Žižek v Šterk 1998, 89). In če malce preskočimo Močnikov tekst, saj se k njemu še vrnemo, pridemo do vprašanja družbene kohezije, kjer Maussa poveže z Gluckmanom: slednji v tezi, da je konflikt način družbene integracije, potrdi Maussovo ugotovitev, da potlač kot agonistična oblika menjave ne služi zgolj tekmovalnosti in agresiji, pač pa zagotavlja mir in red; te družbe »so hkrati kohezivne in konfliktne« (Močnik 1996, 301). Tako družbena struktura ni končna, totalna in ni nikakor uravnotežena; nenehno se vzpostavlja, spreminja, lahko se zgodi celo, da spori, spopadi pripeljejo do popolnoma nove strukture. Takšna teoretizacija nam po Močnikovih besedah dá tudi prednost, da »ne postavlja načelne razlike med družbami z in brez države« (prav tam), ki jo kljub njegovemu relativizmu, še vedno občutimo pri Maussu.

Skozi povedano se vrnimo k prvemu odstavku in si pogledjmo Maussov *sistem totalnih uslug*, kjer se mu za najočitnejši primer takšne institucije kaže zveza dveh fratij, kjer je vse (rituali, poroke, dedovanje ipd.) komplementarno in zahteva sodelovanje obeh polovic plemena. To je zanj tudi nekakšen začetek menjave, ki sicer ni naturalna, je pa najbolj arhaična in spominja na nekakšen primitivni socializem. Ti dve fratiji se dopolnjujeta in sta dosegli udejanjenje *mana*; sistem je zapolnjen in totalen in prav tako so njihove usluge. Tako opisuje nekakšno prvotno stanje družbe, h kateremu bi se rad vrnil; mi pa zagovarjamo tezo, da ne moremo govoriti o totalnih sistemih uslug na enak način, kot ne moremo govoriti o individualni in anonimni pogodbi. Drugo vprašanje pa bi se glasilo: kaj požene Maussa, da ideal najde v kapitalizmu najbolj *oddaljenem* načinu menjave, kar si ga je mogel zamisliti oz. etnografsko preučiti.

4 MED DARILOM IN BLAGOM

Že dobro stoletje mineva od tega, ko je Mauss napisal svoj siloviti *Esej o daru*, posledično že dobro stoletje traja debata med darilom in blagom, ki ju v svojem delu bolj ali manj očitno razlikuje. V začetku bi se morda prenel, če bi odšel po standardni poti historičnega orisa te debate, ki še vedno živi v nekaterih akademskih krogih in je bila mnogokrat orisana (Bird-David in Darr 2009, Rus 2008). Če je Mauss mejnik med sfero daru in blaga, ki ju Appadurai (1986, 9) označi kot »medsebojno izključujoča«, postavi med arhaično in moderno družbo, pa se bo pričujoče delo do takšne opredelitve poskusilo distancirati in ga ponovno premisliti – na tem mestu ne želim trditi, da sem prvi, ki se je do takšnega pojmovanja navedenih konceptov na tak način distanciral (Carrier, 1995; Gregory, 2015) vendar nam ponovno odprtje debate, lahko pomaga pri zastavitvi konceptov, skozi katere bom pričujoče delo uspel dokončati brez, da bi se zapletel v zmedo, ki se za področje ekonomske antropologije kaže skoraj za nujno. Začnimo s primerom.

Januarja 2015 je po spletu zaokrožila novica, ena od tistih bizarnih novic, ki si prislužijo status »Not the Onion«, kar pomeni, da izgledajo kot parodija ali namensko lažniv članek, vendar so dejansko pristne novice; ali pa »Only in America«, le da se je pripetljaj zgodil v Združenem kraljestvu, natančneje Angliji. Torej: 5 letni fant Alex je bil povabljen na sošolčevo rojstno dnevno zabavo, vendar sta v zadnjem trenutku starša ugotovila, da je mali Alex tisti dan že zaseden in je zato se zabave ni udeležil. Ker pa Alexova odsotnost ni bila sporočena materi fanta, ki je praznoval svoj rojstni dan, je ta preko Alexa, njegovim staršem poslala račun zaradi odsotnosti v vrednosti 15,95 funtov, kar je točna cena karte za smučišče, na katerem je zabava potekala (Gani 2015). Na tem mestu se ne bi bilo primerno ali potrebno postavljati na eno ali drugo stran ali morda iskati aristotelsko sredinsko pot. Primer naj služi zgolj kot še eden od primerov, kjer lahko zaznamo sočasnost ali morda pretakanje objekta med sfero darila in sfero blaga in nelagodja, ki obdajajo takšne nenadne premike. Komentar Alexove matere je zelo nazoren: » Razumem zakaj je razburjena zaradi denarja. Denar tu ni problem, problem je v načinu kako je hotela dobiti ta denar od mene. Ni me tretirala kot človeka« (prav tam). Na mestu je morda zgolj cinična opazka, ki bi ponazorila očitno pretiravanje gospodinje, ki v tej (morda banalni) situaciji izreče besede »nisem bila tretirana kot človek«, izjavo, ki bi jo prej pripisali kateri od britanskih begunck. Pa vendar jo vzemimo za besedo.

4.1 MAUSSOVSKI MODEL

Za razliko od Maussovega modela, ki bi verjetno šel v smeri treh obvez, J. Carrier zapiše osnove Maussovega sistema. Zaradi plodne navezave na zgoraj opisani primer ga je vredno reproducirati v celoti:

Maussovski model identificira dva polarna tipa družbenih razmerij: blagovna razmerja in darilna razmerja. Četudi tvegamo, da preveč poenostavljamo: blagovna razmerja so kratkoročna in neosebna, vendar gotovo ne neprijetna ali hladna, kajti lahko so vesela in graciozna. Prav tako so darilna razmerja dolgotrajna in osebna, vendar gotovo niso vedno prijetna in topla, kajti lahko izzovejo konflikt, celo izmenjavo udarcev namesto daril. V blagovnih razmerjih so objekti neosebni svežnji uporabne in menjalne vrednosti, ki so kupljeni in prodani. V darilnih razmerjih so objekti osebne posesti [ang. possessions], ki so dane in sprejete. (Carrier 1995, 18)

Ta dihotomija je za Carrierja zgolj analitska², saj ko pride do dejanskih reči, teorija obnemi oz. kot zapiše »v realnem socialnem življenju obstajajo le redki objekti, transakcije ali odnosi, ki bi bili konformni čistemu darilu ali blagu« (1995, 19 in 190); zanimivo je tudi to, da ob opazki, ki jo prav gotovo razvije že Mauss, da darilna razmerja niso nujno pozitivna v smislu »prijetnosti in toplote«, v blagovni menjavi najde »veselje in gracioznost«, kar je prav gotovo redkost med avtorji, ki se lotevajo tematike blaga (kot nečesa specifičnega za kapitalistične družbe) skozi dar, saj so ti po večini (kot Mauss) po politični pripadnosti na 'levi strani'. Tudi Alexova mati, čeprav ne vemo ali je bila leva ali ne, poblagovljanja smučarske karte ni vzela ne veselo, ne graciozno. Poglavlje pa Carrier vseeno zaključi z mislijo, da se lahko dihotomijo razločimo skozi razliko med obstoječim odnosom med transaktorjema in s tem ostane zvest Mauusovemu citatu, da »nekomu nekaj podariti pomeni, podariti del sebe« (Mauss 1996, 26), česar Mauss ne more reči za blagovno menjavo. Ta je po njegovo obsedena z abstraktnim profitom in »hladnim razumom trgovca«. Razlika se tako nahaja v trditvi, da kljub neosebnosti in kratkotrajnosti menjave, v njej še vedno lahko uživamo.

Če se obrnemo nazaj na Maussa, ki je na terenu našel prav to razlikovanje, saj za primer dualizma darilna/blagovna menjava najde enako razlikovanje na Trobriandskih otokih in jo opiše z dihotomijo *kula/gimwali*: kula kot »trgovina plemenite vrste, katero skrbno

²Maussovski model dar/blago ima zgledujoč se po Carrierju (1995, 36) tri spremenljivke: 1) stopnja obligatornosti transakcije, 2) način povezave med objektom in transaktorjem in 3) način kako so transaktorji povezani in dolžni med seboj. Vendar pa kot zapiše, pri razlikovanju med darilom in blagom oziroma darilno in blagovno menjavo/odnosom moramo vedeti, da gre za historično in ne univerzalno razliko, ki je značilna za Zahod (1995, 38).

razločujejo od navadne menjave uporabnih stvari gimwali« (Mauss 1996, 44). »Za tistega, ki kula ne izpelje s potrebno veličino duše pravijo, da ga 'opravlja kakor gimwali'« (prav tam). Tako se gimwali od menjave kula ne razlikuje zgolj v stvareh, ki so predmet menjave, temveč je Maussov poudarek prav na odnosu, ki se vzpostavlja med transaktorjema. V menjavi gimwali se uporablja barantanje, ki je popolnoma neprimerno za menjavo kula. Obstaja še ena pomembna lastnost v tem razlikovanju in sicer konzumpcija oz. »takojšnja korist«. Mauss pravi, »če se kule lotimo z takšnim namenom, bomo vsekakor bili predmet poudarjenega prezira« (1996, 72).

4.2 EROS DARU: maussovski model prignan do svojih ekstremov

Med prebrano literaturo nisem našel boljšega primera čiste in kar se da dosledne ločitve dveh sfer menjave tj. blagovne in darilne kot v knjigi *The Gift* Lewisa Hyde-a, kateri loči menjalne odnose na tiste, ki jih poganja *eros* (darilna menjava) in druge, ki jih poganja *logos* (blagovna oz. kot se izrazi sam: tržna menjava) (Hyde 1999, xiv). Avtor se kot pisatelj in umetnik sooča z problemom teh dveh sfer, saj mora po njegovo umetnina krožiti kakor dar (umetnina lahko preživi brez trga, ne more preživeti brez darovanja), vendar pa mora umetnik na nek način preživeti in zato prodati svojo umetnino (oz. v kolikor mu to ne uspe, mora najti pravo službo) (1999, xiii). Hyde uporabi Maussov obrazec funkcije darilne menjave: »namen je v prvi vrsti moralen in cilj menjave je spodbuditi prijateljsko čustvo med dvema človekoma, in če dejanje ni doseglo tega učinka, je vse skupaj spodletelo« (Mauss 1996, 40) ter ga prenese na umetnika: »umetnina, ki nas zanima je tista, ki premakne srce, oživi dušo,... takšno delo dobimo, kakor dobimo darilo« (Hyde 1999, xii). Še vedno pa obstaja problem umetnine, ki se prodaja – kako naj se prodaja, če pa je ta po (njegovi) definiciji dar. Avtor se želi izvleči iz paradoksa z idejo, da mora umetnik najti poseben subjektivni občutek za ti dve *ekonomiji*, s katerima se spopada: na eni strani se mora odklopiti od svojega dela in o njem začeti razmišljati kot o blagu (kakšno ceno ima moje delo, je prostor za to blago na trgu, ipd.), a hkrati se mora znati odklopiti od tržne ekonomije, da bo lahko delil svoje darilo po lastnih zahtevah. Če ne zmore storiti prvega, ne bo mogel prodati svoje umetnosti; če ne zmore storiti drugega, pa sploh ne bo imel umetnosti, ki bi jo lahko prodal. Umetniku v napotek priporoča naj najame agenta, ki se bo ukvarjal z tržnim delom, medtem pa naj se umetnik posveti darilnemu (1999, 276). Darilna menjava je torej predpogoj kakršnekoli umetnosti, preostanek pa *outsorsaj* na agenta, kot da se ne dogaja.

Za razliko pa Mauss ne izloči negativnih vidikov darilne menjave – iz njih pravzaprav začne in ni točno jasno zakaj jih Hyde eksplicitno izloči (1999, xvi). Za opis tega mesta nam bo prav

prišel Žižkov opis najetih »weepers«, skozi katere doživljamo čustva (v tem primeru jok). »[Subjekti] ne verjamejo več, pač pa stvari same za sebe verjamejo zanje« (Žižek 1989, 34). Ali ni agent tisti, ki prevzame »tibetansko molilno kolo«, vendar pa ne moli, pač pa služi: *dobiva* neodvisno od samega subjekta menjave – umetnika. Žižkova poanta je v tem, da instrumentalizacija in eksternalizacija čustva sploh ne pomeni njegove nepristnosti; naša pa je, da enako početje z virom dohodka, ne izniči njegovega obstoja in iz tega sledečih učinkov..

4.3 BLIŽINA DARILNE IN BLAGOVNE MENJAVE: dajanje in vračanje

Mauss se v *Eseju* poda na misijo, da bo odkril, kaj za vruga poganja premikajoče se predmete oz. bolj natančno, kaj je moč v podarjeni stvari, ki je kriva, da jo obdarovanec povrne. Odgovor na to vprašanje je znan: gre za duh podarjene stvari ali hau, to vprašanje pripelje do vsem znane tridelne sheme menjave-darovanja; tri obveze, »tri teme istega kompleksa pogodbe med polinezijskimi klani«: obveza dati, obveza sprejeti in obveza povrniti (Mauss 1996, 27). Čeprav se zaradi njene intrigantnosti veliko več posveča zadnji obvezi, ne moremo reči, da prvi dve postavi ob rob, saj kar iz rokava strese množico primerov, ki kažejo, da sta drugi dve obvezi prav tako nujni in obvezni kot tretja. »Vse skupaj pa obvladuje načelo recipročnosti, ki zagotavlja, da med klani ni potrebna nobena pogodba, saj je že sam konstrukt recipročnosti dovolj, da se darila stalno vračajo« (Levi-Strauss 1996) – ponavadi se vrne celo več kot je bilo dano. Nujno moramo ločevati med podarjenim in povrnjenim, saj gre za dva različna momenta.

Na drugi strani pa C. A. Gregory opredeli blagovno menjavo na podoben način: blagovna transakcija je sestavljena iz transferja vrednosti in povračilnega transferja; ali z drugimi besedami: »predmet ali storitev se prenese iz ene k drugi osebi in zato druga oseba prvi povrne denar« (v Carrier 1995, 20). Če vključimo še moment, da druga oseba sprejme predmet ali storitev smo isti sistem: dati, sprejeti in povrniti, opazili tudi v blagovni menjavi. Ključnega pomena je seveda vnovično razlikovanje med »dati« in »povrniti«, saj je s tem zaznamovana razlika ne le v vsebini (blago/denar v tržni menjavi³ ali v menjavi kula različne *tanooga*), pač pa tudi v samem statusu posamičnega dejanja v navezavi na pojem dolga: dajanje prejemnika zadolži; medtem ko vračanje dajalca razdolži. Čas in denar po Gregoryjevih besedah (prav tam) nista ključni, saj blago na isti način lahko pride z zakasnitvijo; sam denar pa tudi ni razlog zakaj transakcija ne bi mogla biti darilna. Razlike v

³Pri tržni menjavi seveda prihaja tudi do menjave denar za denar; vendar nas to dejstvo ne sme zavesti, da bi zaradi tega izenačevali »dajanje« in »vračanje«, kajti tudi v tem primeru gre za razliko, ki je osnovana na obrazcu D-B-D'. Do iste ugotovitve je prispel tudi Godelier (1999).

sami tridelni strukturi tako ni moč najti, razlika za Carriera in pred njim Gregoryja leži drugje (obligatornost, odnos).

4.4 MAUSSOV HIBRID: Svoboda in obligatornost

Če se na eni strani pojavljajo »idealistične« opredelitve darila, kot pristnega, neodtujenega, ipd. pa je druga, bolj »neoliberalno« obarvana stran, morda bližje Maussu, saj vemo, da se Mauss nikakor ni želel odpovedati prostemu trgu. Ko govori o pojmu hau, pravi: »Poznajo komplekni pojem, ki navdihuje vsa ekonomska dejanja, o katerih smo pisali; in ta pojem ni niti pojem popolnoma svobodne in popolnoma nemotivirane usluge, niti ni pojem popolnoma zainteresirane produkcije in menjave koristnih dobrin (Mauss 1996, 145). Če si ogledamo dve raziskavi (Bird-David in Darr 2009, Rus 2008), ki se sučeta ravno okrog analitične distinkcije med blagom in darom. Prvi primer kaže na to, da sta se kategoriji v sodobni družbi prepretli in lahko o masovnem-darilu govorimo kot o hibridu med tema dvema kategorijama, drugi pa nakazuje na kakšne načine darilna menjava vstopa v svet tržne (skozi *branding*, PR,...), saj se kaže kot logika kapitala: dar za razliko od blaga vztraja pri svojem kroženju in za povečanje profita je posledično logična darilna ekonomija – v kolikor kapitalist inkorporira darilni element in poistoveti blago z darom, bo njegova trgovina cvetela, saj se bodo stranke kar naprej vračale, z njimi se bo vzpostavila vez.

Prepoznamo lahko da ta hibrid po Maussovih besedah obstaja že dolgo in ni vezan zgolj na zahodne družbe, pač pa ga poznajo tudi druge. Vendar pa tako zamudimo ta častivredni element daru, ki ga ni moč razumeti zgolj s stališča subjektivne, osebne menjave, pač pa presega meje ekonomije, prava, religije, estetike,... oz. je del vseh teh. Koncept daru navedeni raziskavi poistovetita z zahodnim modelom profita, kar je v ostrem nesoglasju z Maussov, Godelierjem, Carrierjem, kot bomo videli v poglavju 5. Avtorji tudi zanemarjajo zgoraj napisani Maussov citat in tako pozabljajo, da hibrid ni šele nastal, pač pa obstaja tudi v drugih družbah, če sploh obstaja družba, ki na tak način ni hibridna.

Na kratko si pogledjmo tudi crowdfunding platforme, kot so naprimer Kickstarter, Indiegogo, ki postajajo vse bolj uveljavljen način začenjanja podjetja. Tu gre predvsem za menjavo – produkt, ki ga skupina *prodaja* je zgolj ideja.. Vendar pa se v tem primeru teh platform produkt označuje z označevalcem »nagrada« (ang. *perk*, *reward*). V kolikor podpremo projekt, *damo* denar, da se nam *povrne* nagrada, kar se loči od blagovne menjave le v časovni komponenti in morda anticipaciji ali bo projekt sploh uspel. Če po drugi strani začnemo raziskovati *darilne* elemente *crowdfundinga* jih brez težav najdemo, izpade le ena lastnost teh

platform in sicer *pogodba*, ki natančno določi kaj bomo dobili v zameno in v kakšnem časovnem roku, saj se »ne da sklepati pogodb med vsem, kar tvori vezi med posamezniki« (Godelier 1999, 256). Četudi veliko projektov na takšnih platformah ne dela profita in jih lahko vidimo tudi kot nekakšne NVO za tehnične *gadgets*, pa še vedno ne moremo govoriti o osebnem in dolgotrajnem odnosu, čeprav je morda lahko poln gracioznosti.

Poglejmo si kako lahko sistema darilna/blagovna menjava gledamo v luči vedno dejavne recipročnosti, brez da bi želeli narediti premik k neoklasični, evolucionistični in etnocentrični premisi, da je ekonomija kakopak ista povsod – urejena skozi logiko individualnega profita; razlike pa so vidne le skozi razvitost in kompleksnost kulture.

4.5 RECIPROČNOST, REPRODUKCIJA

Ideja recipročnosti kot strukture darilne menjave sega že do Maussa, od takrat dalje pa je bila predmet večih raziskav. »Gre za simetrijo med dati-sprejeti in povrniti-sprejeti« (Narotzky 1997, 40). Gre za nekakšno normo utemeljeno na morali, ki naj bi strukturirala dajanje in vračanje. Antropolog Marshall Shalins je izdelal tri tipe recipročnosti, ki jih je razdelil glede na socialno distanco (v Narotzky 1997, 44–47), kjer je prva generalna recipročnost, katera je povezana z socialno kohezijo, bližino in zadolženostjo vseh do vseh in na drugi strani negativna recipročnost, ki je povezana z socialno distanco in materialno koristijo kot edinemu cilju menjave. Ta tristopenjsko model recipročnosti ustreza Maussovemu tristopenjskemu modelu menjave od totalne usluge do individualne pogodbe, katero sem opisal v tretjem poglavju. Za razliko od Maussa in njegove individualne pogodbe pa Shalins trdi, da je negativna recipročnost še vedno vgrajena v družbena razmerja (prav tam). Za analizo lahko vzamemo tudi tristopenjski model Karl Polanyija, ki loči recipročnost, redistribucijo in menjava (v Narotzky 1997, 48–49) ali tri tipe družbe Macphersona (v Haskell in Teichgraeber III, 10–11), ki ustrezajo maussovskemu razumevanju evolucije daru. Kot pa opazja npr. Polanyi, če določena družba temelji na npr. distribuciji, še ne pomeni, da se v njej ne odvijata tudi druga dva tipa menjave; prej gre za to, da je le iz enega narejena institucija. Vendar pa so takšne tipologije zgolj analitične in kot v primeru Polanyija (ali Carrierja in analitične distinkcije dar/blago) v praksi popustijo.

V želji po bolj holističnem pristopu je antropologinja A. Weiner konstruirala kritiko modelov recipročnosti in ga nadomestila z »modelom reprodukcije«. Problem si zastavi v makro luči in opazuje dolgoročne posledice na primeru pogrebnih menjav ter na mesto recipročnosti uporabi proces »nadomestitve«. Ta govori o tem, da družba producira in reproducira ne le materialne resorje pač pa hkrati tudi ljudi, relacije, kozmologije. Model temelji na njenem

lastnem empiričnem delu na Trobriandskih otokih, kjer ugotovi, da se ob pogrebih dogaja nadomestitev premrlega z že živečim (njegovim sorodnikom), na slednjega pa se posledično prepišejo vsi dolgovi, ipd. umrlega. Transakcije so po njenem mnenju nit, ki ustvarja in drži socialno tkivo na dolgi rok. Omenjam jo predvsem zato, ker moramo njeno teoretizacijo pri analizi tržnih ekonomij vzeti resno, saj tam transakcija zgleda kot odnos ena-na-ena, kjer se enakovrednost vzpostavlja skozi ponudbo in povpraševanje, medtem ko *zamegljuje* ostale materialne, politične in simbolne procese (Narotzky 1997, 50–51). Poglavlje se zaključi z napotkom k blagovnem fetišizmu Karla Marxa in napotili se bomo prav tja, le da bomo pot ubrali skozi Žižka. Še prej pa se za zaključek poglavja odpravimo do Godelierja.

Ta se odpravi po poti Levi-Straussa, ki nas opozori naj sisteme kot so potlač ali kula »ne razstavljamo na dele, kajti tako zgrešimo gibanje celote« (v Godelier 1996, 90), vodilo ki ga uporablja tudi Polanyi (v Narotzky 1997, 51), ki nas svari, naj »ne zamenjujemo posameznih transakcij z gibanjem celotnega sistema«. Logika potlača, sistema agonističnih darov in povračilnih darov, ki se vzpostavi in v svoje gibanje vključi celoto družbe, očitno ne more nič ustaviti. »Vsi ti darovi se navezujejo en na drugega vzpostavljajo gibanje brez začetka in brez konca. Vse te dragocenosti, ki so izmenjane v potlaču, obstajajo *kot da* imajo avtonomen obstoj; v svoje gibanje so potegnili ljudi, ti pa so iz subjektov postali objekti; ples bogastev jim je zagospodoval in si jih podjarmil« (Godelier 1996, 90–91). Točno tak sistem pa je značilen za naš sistem kapitalistične tržne menjave. »Ne glede na to, ali je to materialno ali nematerialno, ali zadeva sredstva produkcije, potrošnje ali uničevanja [...], ima konkretna, posamezna realnost blaga pomen le, če je njegova uporaba podlaga za menjalno vrednost in če se ta preobrazi v denar, v kapital« (prav tam). Kapitalistični sistem se prav tako kot potlač reproducira »sam«; prav tako kot Maussa preseneti dejstvo, da orglice in zapestnice krožijo same, tako nas preseneti dejstvo, da danes izgleda kot da denar kroži sam in poraja blago ter kapital. »A oba svetova, svet darov in svet blaga, sta res primerljiva. Fetišizmu predmetov darov ustreza fetišizem blaga in fetišizmu svetih predmetov ustreza fetišizem denarja, ki deluje kot kapital, kot vrednost z zmožnostjo, da sama poraja vrednost, kot denar, zmožen porajati denar« (prav tam). »Prav to je mitologija kapitala.« (prav tam).

4.6 BLAGOVNI FETIŠIZEM

»Kot vemo že od Marxa, je blago skrivnostna reč, polna teoloških muh: poseben predmet, ki zadovolji neko posebno - umišljeno ali stvarno - potrebo, toda hkrati obljuba »nečesa več«, brezdanjega užitka, katerega pravo mesto je fantazma« (Žižek 2003, 6). Vsaka reklama obljublja »nekaj več« in definicija blagovne menjave uhaja temu, čemur Žižek pravi »pravo

blago', pri katerem dobiš to, za kar si plačal, nič več in nič manj« (prav tam). Marxova definicija blagovnega fetišizma pri Žižku, ki povzame Lacanovo tezo, da je Marx prav tam odkril simptom, dobi svoj obrat. Medtem ko Marx trdi, da je blagovni fetišizem »določena družbena relacija med ljudmi, za katero se v očeh ljudi predpostavlja fantastična forma odnosa med stvarmi« (v Žižek 1989, 23), ko pa bi morali v odnosih med stvarmi iskati odnose med ljudmi. To Marxovo opredelitev bi lahko razumeli tudi/sploh kot kritiko ne-industrijskih družb, katere so z institucijami tipa potlač, kula popolnoma prežeti z blagovnim fetišizmom tj. odnose med ljudmi fetišizirajo in jih zamenjujejo za stvari. Žižek vztraja na podmeni, da v sodobnem kapitalizmu med ljudmi ni fetišističnih odnosov, »kajti ti se med seboj prepoznavajo kot polni subjekti, ki se ženejo za svoj lasten interes« in zaključijo, da »izgleda, kot da bi de-fetišizacijo odnosov med ljudmi morali plačati z fetišizacijo odnosov med stvarmi – z blagovnim fetišizmom« (1989, 26). Ta nastopi kot simptom potlačitve »odnosa gospodar-hlapec«, kateri je potlačen z nastopom buržoazije in kot tak se vrača kot izjema, ki potencialno ruši liberalno ideologijo. Današnji buržoazni blagovni fetišist, ki si sebe predstavlja kot razsvetljenega-vendar-presitega realističnega pragmatika, ki vstopa v trdoglavo 'post-ideološko' dobo, na silo ignorira dejstvo, da je njegova pozicija v celoti premazana z ideologijo (Johnston 2007, 71). Subjektu, ki pravi da sprejema svet kakršen ta svet je (tj. brez 'ideoloških puhlic') Žižek odgovori: »Dobro, vendar kje je fetiš, ki ti dovoljuje (da se pretvarjaš), da sprejemaš svet 'kot je'?« (2007, 73).

V procesu fetišizacije, ki je strogo različen od potlačitve (Johnston 2007, 72–73), imamo opraviti z navadnim objektom, ki je privzdignjen do dignitete Stvari in obstaja le kot simptom, (sem kraljevi podanik, saj ima kralj že sam po sebi vrednost kralja), vendar pa se tega subjekt zaveda in kot cinik zavedno »uživa svoj simptom« z korelatom: fetišističnim zanikanjem, ki se glasi: saj vem (kralj ni zares kralj sam po sebi), pa vendar (ga ubogam, kot da bi bil) (Žižek 1989, 24–25). Kot primer fetiša navede »Marxov« denar, ki se v kapitalizmu kaže kot ultimativni fetiš, kot generalni medij za vse objekte-fetiš, univerzalni blagovni fetiš; kot fetišistični »minimalni skupni imenovalec«. Skozi fetiš subjekt verjame skozi drugega, dejstvo fetiša skupaj z »subjektom, ki naj bi verjel« pa Žižek postavi za ahistorično dejstvo (Johnston 2007, 74), preko česa za nazaj opravičujemo Godelierjevo tezo istovetenja fetišistične »narave« tako blagovne, kot darilne menjave.

Skrivnost za univerzalno sliko, ki jo slika denar, lahko zvedemo na primerjavo z Žižkovim »faktorjem X«. Faktor X (človekovo bistvo, vrednost objekta) »ne zagotavlja le globlje istovetnosti različnih subjektov, ampak tudi kontinuirano istovetnost enega samega subjekta«

(Žižek 2003, 12). Problem tega faktorja X (ki si ga delita tako socializem kot liberalizem), ki nas vse dela enake, je cinična ugotovitev, ki nas pomirja – »zakaj naj bi nas skrbele površinske razlike, ko pa smo v globini že vsi enaki?« (2003, 13). Skrivnost X, globine za površino, je že v samem strukturalizmu Levi-Straussa postavljena na laž, saj »ni ničesar za strukturo«, vendar pa v tem primeru za subjekta zmanjka prostora. V simbolnem psihoanalize pa ima subjekt posebno mesto, »je ostanek althusserske interpelacije, kar ostane po operaciji 'depsihologizacije': prazna, gineča, utripajoča točka izjavljanja, bit, ki nima drugega jamstva, kot samo izjavljanje« (Zupančič 1993, 36). Freudov fetiš je za razliko od Marxovega v službi zakrivanja manjka, okoli katerega se artikulira simbolna mreža (Žižek 1989, 49).

Klasična opozicija »odnosov med rečmi« in »odnosov med ljudmi« je tako zamajana, kajti v globalnem kapitalizmu imamo opravka s stvarmi, ki prosto krožijo, medtem pa je kroženje ljudi vse bolj nadzorovano – to pripelje Žižka, da radikalno zatrdi, da je segregacija ljudi realnost ekonomske globalizacije. Novi rasizem pa ne legitimira naravna ali kulturalistična legitimizacija, pač pa neustavljivi ekonomski egoizem, ki ločuje ljudi »na tiste, ki so vključeni v sfero ekonomske blaginje in tistimi, ki so iz nje izključeni« (Žižek 2007, 94–95).

4.7 PRVE UGOTOVITVE

Skozi obširno poglavje smo prišli do prvih sklepov, katere naj ob njegovem zaključku predstavimo. Ugotovili smo, da se dihotomija dar/blago, ki se bolj točno prevede v darilna/blagovna menjava, lahko loči le skozi deskripcijo ene in druge. Edini pristop, ki bi bil zadovoljiv je tisti, ki ju funkcionalno loči tj. prvemu tipu menjave (darilni) pripiše funkcijo produkcije in reprodukcije družbenih vezi, medtem pa slednjemu ostane zgolj funkcija menjave objektov, za zadostitev utilitarnih potreb. Vendar pa bi lahko zagovarjali tezo, da je dandanes situacija ravno obratna. Medtem ko je blagovna menjava v službi produkcije in reprodukcije (kapitalistične) družbe, pa je darilna menjava, v kolikor jo razumemo kot popolnoma subjektivno in odmaknjeno v privatno sfero, tista ki zadovoljuje obrobne utilitaristične potrebe. Primer sodobnega darila lahko ponazorimo z božično epizodo serije *BoJack Horseman* (2014), kjer se sostanovalec Todd ciničnega glavnega karakterja BoJacka, na božično jutro BoJacku zahvali za darilo, ta pa o tem nič ne ve. Todd takoj pojasni, da mu je ukradel kreditno kartico in si kupil kapo, katero si je želel. Ta »prigoda« se zaključi z BoJackom, ki cinično nadaljuje: »dobro, zdaj ko je ta transakcija končana, [lahko nadaljujem s tem dnevom...]«. Situacija popolnoma sprevrže »eros daru« z *outsorsingom* menjave daru (na darovalca), ga defetišizira in ga ponudi »takšnega kot je«, tj. takšnega kot je njun diskfunkcionalen (in ravno zato funkcionalen) odnos.

Če pa se vrnemo na primer, ki ga navajamo ob začetku poglavja 4, kjer smo naleteli na ločevanje dveh vrst menjave, začutimo, da se razlika vidi le skozi odnose. Predmet menjave je v navedenem primeru smučarska karta, ki naj bi jo povabljenec dobil (sklepamo) v zameno za darilo namenjeno slavljencu. Ker pa je povabljenec kršil družbeno normo in ni prišel na zabavo, so sledile sankcije v obliki prava: odplačaj dolg, sicer spor nadaljujemo na sodišču. Očitno je, da na samem predmetu ni nič, kar bi ga inherentno določevalo za dar ali za blago – v ozadju je zmerom odnos. Gibanje tega predmeta npr. smučarske karte torej kaže na različne etape odnosa med transaktorjema: ko je bila dana v zameno za darilo (in družbo na zabavi...) je dobila konotacijo daru; pred tem je imela tipične komercialne (blagovne) lastnosti; v času ko je bil članek napisan, pa je zopet postala poblagovljena. Situacija je identična z kakršnimkoli objektom, ki ga kupimo (ali izdelamo sami⁴) za namen darilne menjave. Obleka iz trgovine je prav gotovo blago, ki se potem spremeni v dar – ko objekt propade ga recikliramo in spet se spremeni v blago, ali pa ga v nuji prodamo naprej in zopet dobi konotacije blagovne menjave. Dvojica blago/dar obstaja kot ponikalnica, ki na točki daru odkrito kaže odnose; kasneje/prej pa jih kot blago izgubi. »Ni me tretirala kot človeka« točno nakazuje na »ponik« daru. Ker vztrajamo na tezi, da se odnosi inherentno vzpostavljajo z vsako (za)menjavo ali reprodukcijo, navedimo del skandinavskega ciklusa Edda, ki ga v epigrafu (v obširnejši verziji) navaja Mauss:

Če imaš prijatelja veš, v koga zaupaš
in če hočeš da se dobro izteče, moraš svojo dušo zliti z njegovo in zamenjavati darila[...]/
Če imaš nekoga drugega ki mu ne zaupaš, in če hočeš da se dobro izteče[...]
nasmihati se mu moraš, toda govoriti proti svojemu srcu,
darila, ki jih daš morajo biti enaka
tistim, ki jih sprejmeš. (Mauss 1996, 9–11)

Pesem potrjuje idejo o primarnosti družbenih vezi, strukture in posameznikovih intenc pred menjavo in hkrati potrjuje našo tezo o enakosti med darilom in blagom, saj se tu vsi predmeti označujejo kot darilo – le da je treba tistemu, ki mu ne zaupaš (tujec, ipd.), povrniti natanko

⁴Vkolikor dar izdelamo sami smo še vedno primorani kupiti material oz. bolje rečeno: sam material, stvar sama nikoli ne pride »od bogov«, temveč je že-od-vedno ujeta v krog reprodukcije. Na tem mestu se lahko vprašamo, zakaj so »avantgardne« prakse tipa DIY (naredi-si-sam) popolnoma kompatibilne s kapitalističnim načinom menjave in so kot take tudi inkorporirane vanj. Te prakse imajo po našem mnenju implicitno predpostavko, da ustvarjamo z materialom, ki je že tu (ki je bil dan od bogov) in ne preizprašujejo morebitne sporne prilastitve tega materiala. Drugače rečeno: je res kaj bolj *prav* izdelovati z materiala, ki ga najdemo na smetišču, kot s tistim, ki ga kupimo, t.j. tistim ki je produkt izkoriščevalskih odnosov značilnih za kapital, ko pa so točno te stvari tiste, ki na koncu pristanejo na smetišču. Ko ponovno uporabimo zavrženo stvar, ki je plod izkoriščanja, nismo naredili nikakršnega koraka k prekinitvi izkoriščevalskih odnosov, res pa je, da smo ga bolj ali manj uspešno izbrisali iz stvari same.

toliko, kot si sprejel. In kaj ni to tista odločilna gesta, ki jo naredi mati slavljenca, ko odpošlje račun v 'točni' vrednosti; gesta, ki nakazuje konec razmerja. V kolikor bi namesto sodnega pisma na dom prišla sama mati oziroma slavljenec, ki bi zahteval nekakšno kompenzacijo, družina verjetno ne bi imela druge izbire, kot da zakrožijo navzgor, povrnili bi *netočno* in s tem sprožila nov dolg, nadaljevanje razmerja. »Ni me tretirala kot človeka« bi tako pripisali želenemu rezultatu obeh mater (otroka sta za naš fokus, kot akterja, popolnoma odveč), ki sta kršili norme zahodnega daru in s tem proizvedli ne-odnos torej blagovno menjavo. Stvar sama, v tem primeru smučarska karta, prav gotovo služi kot »izgovor«, kot napačno »jabolko spora«, kajti »za njo« se skrivajo odnosi med ljudmi. Vendar pa gre po našem mnenju prav za to, da vsi vemo, da ne gre *zares* za smučarsko karto, pa vendar bi njunim akcijam pripisali prav nevednost.

5 DAR V NASPROTJU Z...

Prišli smo do sklepa, da se menjava, ki poteka skozi tri momente, a jo moramo nujno jemati kot eno, odvija kot univerzalija med vsemi pripadniki človeške vrste, kot reprodukcija razmerij, kajti pri daru nikoli ne gre za stvar samo, pač pa za odnos, ki ga vzpostavi oz. izpostavi – govoriti moramo torej o darilni menjavi/odnosu. In spet se vračamo k temeljnemu problemu, ki sem si ga zadal skozi zadnje poglavje in sicer k razliki med darilno in blagovno menjavo: dve vrsti odnosov, katere lahko vzpostavi objekt. Dejal sem že, da je naša teza, da se darilna menjava lahko kot koncept pojavi le v relaciji na nekaj drugega in potrditev lahko najdem v korpusu antropologov, ki se ukvarjajo z menjavo: v relaciji na kapitalizem. Na kratko si oglejmo odnos treh antropologov: Maussa, Shalinsa in Godelierja do kapitalizma.

Začnimo pri začetku, pri Maussu: darilna menjava je menjava v kateri vlada lepo vedenje, dar v sebi nosi del dajalca in posledica tega je fetišizem, torej da se odnosi med ljudmi prevedejo v odnose med rečmi. Pri daru-stvari gre za to, da »vzpodbudi družbene vezi med posamezniki in skupinami« (Mauss 1996, 40) česar blagovna menjava po Maussovo ne zmore: »K sreči vsega še nismo uredili zgolj s stališča nakupa in prodaje« (1996, 135) in »če obstaja kakšen motiv, ki je te družbe [na tem mestu našteva »arhaične« družbe] spodbujal pri darovanju in razsipništvu, to zagotovo ni hladni razum bančnika, trgovca ali kapitalista« (1996, 148). Z podobnim odporom prične tudi Shalins, ki svojo knjigo začne z »metodo razpizdenja«, kajti opaza, da se o lovsko-nabiralniških družbah govori kot o družbah pomanjkanja, pomanjkanje pa za razliko od avtorjev katere navaja, pripiše nam: »tržno-industrijski sistem poraja pomanjkanje na način, ki je popolnoma brez primere, in v obsegu, ki mu ni nikjer enakega«

(Shalins 1999, 19), medtem pa opisuje najbolj arhaične (tj. lovsko-nabiralniške) družbe kot »družbe izobilja«. Očitno odklonilen odnos do današnjega sistema menjave zaznamo tudi pri Godelierju ki najprej poda tezo, da dar v zahodnih družbah ostaja zgolj subjektiven in izrinjen iz produkcije in reprodukcije družbenih vezi, »kjer se logika dobička vnaša v vse sfere družbenega življenja in pri te poraja gromozanske razlike in pomanjkanja« (Godelier 1999, 254), poglavje pa dokonča s ugotovitvijo, da darilna ekonomija dobiva svoj »comeback« (kot je pred njim rekel Mauss) in pokaže na vse nevladne organizacije, ki se ustanovljajo in kljub temu, da so še zmerom »žaljive« (kot je pred njim rekel Mauss), predstavljajo kontra utež menjavi, ki izrinja solidarnost iz družbenega sistema (1999, 253–256). Dar na koncu zanj predstavlja 'neformalno pogodbo', saj se »ne da sklepati pogodb med vsem, kar tvori vezi med posamezniki« (1999, 256). Dar se kaže kot hibrid ki omogoča raznovrstne vezi, katere pravo (pogodba) nikoli ne bo moglo razumeti in tako omogoča pristnost družbenih odnosov; je prosocialen in kot tak izrinjen iz sistema, ki se napaja prav preko takšnega izrinjanja socialnih vezi.

Če bi problem zastavili na podlagi te dihotomije in poskusili napisati kritiko kapitalističnega sistema tržne menjave, bi bil rezultat jasen: potrebujemo vrnitev k darilnemu tipu ekonomije, saj je le ta res v stiku z ljudmi. Zaenkrat se mi dihotomija kaže kot nujna za opisovanje trenutne družbe, saj sistema darilne in blagovne menjave res izgledata, kot da obstajata eden poleg drugega – prvi kot prežitek, drugi kot »krasni novi svet«. Skozi branje etnografij lahko pridemo do zaključkov, da razlikovanje med blagom/darom vsekakor ni značilna lastnost sodobne zahodne družbe, saj lahko razlikovanje najdemo tudi pri npr. Trobriandcih; na drugi strani pa ta dualizem ni univerzalen, kajti te delitve ne najdemo pri npr. Kwakiutlih, ki sta jim »že termina menjave in prodaje tuja, prej gre za izposoj« (Mauss 1996, 72). V kolikor pa želimo problem menjave zapopasti v njegovi celoti, pa moramo vsaj do neke mere odpraviti takšno razlikovanje. Zato se mi kot rešitev kaže teorija reprodukcije, ki obenem zavrne možnost menjave ena-na-ena in hkrati med seboj v makro luči izenači vse menjave, ki jih človek stori v svojem življenju. Enigmatično pa ostaja vprašanje, kaj je tisto, zaradi česa se menjava po Maussovi teoriji vpisuje v polje totalnega družbenega fenomena; kaj je tista Godelierova realnost, ki obstaja za osebami in kje naj si obetamo možnost njene prekinitve, inovacije?

5.1 ETIKA, HAU

Skozi razlikovanje osebne in neosebne menjave bi hitro prišli do zaključka, da je etičnost tista lastnost, ki jasno razmejuje ta dva sistema menjav. Vendar pa se k nam vseskozi vračajo

etnografski podatki, ki kažejo tudi na profitno naravnost, socialno izključevanje in dominanco v darilni menjavi drugih družb. Kako naj torej zapopademo etiko menjave, če je v *absolutnem* stanju ni moč najti niti v darilni? Odcepimo se od klasičnega pojmovanja etike in morale v smislu dobrega, kjer je posamezna aktivnost moralna le v kolikor deluje v občem dobrem. Takšno razumevanje nam ponuja Kant, ki razločuje patološka in etična dejanja, kjer so samo slednja svobodna. Patološkost dejanja ne razume v kliničnem smislu, pač pa gre za dejanje, katero ima vzrok v eksternih ali internih dejavnikih. Torej v kolikor je dejanje naddeterminirano z zunanjo ali (mojo) notranjo voljo, se vpisuje v nesvobodno in zato patološko. Svobodno etično dejanje pa ne izhaja iz svoje ne-kavzalnosti, vendar pa njegova kavzalnost ni preprosta, saj se do svobode ne moremo dokopati po načelu dedukcije; svoboda ima korelat krivde ali nadjaza, katera je »način, kako je subjekt izvorno udeležen v svobodi« (Zupančič 1993, 32). Stopiti v službo skupnemu dobremu je konsekventno že »izbrati načelo ugodja, načelo realnosti« torej patološko in neetično. Kant do svobode sicer pride preko dedukcije, na vztrajanju v radikalni nesvobodi in na koncu ugotovi, da med vzrokom in posledico nekaj manjka. Sem pa se kasneje vpiše Lacan z tezo, da ni velikega Drugega, Drugi sam je nekonsistenten; na koncu »ni vzroka od vzroka, ni vzroka za vzrok in prav sem se vpiše subjekt in njegova avtonomija« (1993, 34). Etično dejanje je, kot pravi Kant, dejanje v skladu z dolžnostjo in iz dolžnosti, je dejanje, ki ne prinaša kakršnekoli koristi razen te, da izpolnjuje zakon. »Zakon pa naj ne bo sprejet kot resničen, vendar kot nujen – dejstvo, da je njegova avtoriteta brez resnice« (Žižek 1989, 38) in prav to loči etiko Simbolnega od etike Realnega. Medtem ko je prva ujeta v moralni zakon Besede, pa gre pri etiki Realnega za moralni Zakon, ki ima aspekt nedostopnosti, katerega aktivnost vzbuja anksioznost, saj me naslavlja z tavitološko, prazno odredbo »Opravi svojo dolžnost!«, jaz sam pa nikoli ne morem biti prepričan, če sem ga »pravilno opravil« (Žižek 1996, 168–169).

To radikalno različno branje etike pa nas privede nazaj do duha podarjene stvari hau, kot načela zaradi česar »Maussovi predmeti« krožijo. O hau in kritiki Maussa je bilo napisano že ogromno (Levi-Strauss 1996, 252–255, Shalins 1999, 185–228, Godelier 2006, 66–73;), v kontekstu »etike menjave«, pa bomo navedli le dva stavka iz mnogokrat reproduciranega teksta, ki ga navaja Mauss, s katerim kasneje zagovarja svojo interpretacijo hau: »Ta taonga, ki sem ga dobil za tisti taonga, (ki je prišel od vas) vam moram vrniti [...] Ne bi bilo prav, da bi zase obdržal te taonga, pa naj bodo zame zaželeni ali neprijetni« (Mauss 1996, 24). Citat se nadaljuje z zagotovilom, če tega ne izpolni (da taonga obdrži zase), nadse priključuje hudu prekletstvo in svojo pripoved zaključuje, dovolj zanimivo, z izrazom: *kati ena*, ki pomeni:

»dovolj o tem«. Zagovarjamo, da v teh stavkih Maussov informator navaja prav Kantovo etiko: to moram storiti iz dolžnosti, ne glede na okoliščine, ne glede na to ali je to zame dobro ali slabo; to moram storiti zaradi tavnološkega zakona in če poskusimo racionalizirati to dejanje, kaj kmalu zaključimo z izrazom *kati ena*.

Nadalje lahko razvijemo tezo, da je pravi razlog menjave (specifične menjave, ki je navedena skozi ta odstavek) ne hau, pač pa zakon oz. napeljujemo na tezo, da moramo (v tem primeru) izenačiti enega z drugim, saj se zakon kaže kot tabu: tabu kot prepoved, ki nima argumentiranega razloga (zakaj naj bi se nadme zgrnilo prekletstvo, če obdržim taonga), ki je sama po sebi umevna. »Edina razlaga zakona je lahko zakon sam, razlaga avtoritete je vedno zaprta v tavnološki krog, saj bi ogrožitev argumenta ogrozila avtoriteto katero drži. Zakon kot simbolna instanca se ne navezuje na določeno osebo ali dogodek, temveč na mesto, s katerega apelira na nas« (Šterk 1998, 80–81). »Edini varuh reda mane je njen stalni spremljevalec tabu« (1998, 60) odpoved incestu je v tem smislu primerljiva z mano, saj predstavlja »edino čisto odpoved, s katero se šele strukturira polje možnih dobičkov in izgub, polje možne distribucije dobrin« (1998, 81). Torej je šele skozi prepoved tipa tabu možno strukturirati polje patološkega tj. polje »možnih dobičkov in izgub«, polje precenjevanja ali je taonga dobra ali slaba zame. Videli smo, da pri etičnem dejanju ne gre za cilj (narediti dobro delo), temveč za pot, po kateri mora mora iti; to da ravnamo etično in s tem izpolnimo svoj cilj. »Vprašanje 'zakaj si to storil' pa v tem primeru nujno ostane brez odgovora« (Zupančič 1993, 102–103).

Tako napeljujemo k sklepu, da obstaja etična (svobodna) menjava (tj. menjava ki se zgodi skladno z dolžnostjo in iz dolžnosti) ter njena posledica neetična (patološka) menjava, katera ima svoj cilj in jo je možno racionalizirati. Šele v tej luči lahko vidimo kam nas pripelje konstantno opravičevanje dejanj skozi logiko profita, katero lahko občutimo pri sodobni kapitalistično-tržni menjavi: vsako dejanje ima svoj končni razlog v profitu, pri menjavi moramo najprej preveriti ali se nam izplača, ipd., sicer je naš tržni model obsojen na propad. Če je dar etičen, je etičen le v kolikor nima specificiranega cilja (kot kažejo podatki v zvezi z menjavo kula), gre za pot, v katero se vpisuje svobodni subjekt kot izjavljanje; subjekta, ki ga vodi profit, tako ne moremo razumeti kot svobodnega. Vendar pa ni jasno, kako na tem primeru etike subjekta sploh lahko razumemo kot svobodnega, če pa ga vodi nedoločljiva sila in ne more racionalizirati svojega dejanja.

5.2 SVOBODA IN OBLIGATORNOST: neosebna realnost

Kar se tiče svobode in njenemu nasprotju obligatornosti, nujnosti, Mauss poda svojo misel o uslugi, ki jo preučuje in jo opiše kot: »prostovoljno, če lahko to rečemo, na očitno svobodno in neobvezno, pa vendar prisilno in zainteresirano naravo teh uslug« (Mauss 1996, 12). Ugotovili smo že, da obveza vračanja onemogoči kakršnokoli menjavo, ki ne bi zahtevala vračila, zatoj lahko govorimo o (ne)svobodni menjavi v pred-kapitalističnih družbah, kot lahko govorimo o (ne)svobodni menjavi v kapitalističnih družbah. Skozi Weinerjevo smo razbrali, da je menjava ena-na-ena zgolj »mit« in upamo si pritrditi Godelierju, ko tudi to »navidezno prostovoljnost, a hkrati nujno« postavi za temelj naše menjave: »navkljub (navidezni) prostovoljnosti menjave, mora posameznik, če želi ohranjati in reproducirati svoje mesto v družbi, kar naprej dajati in sprejemati (dodali bi še povračati) in zatrdi da: »za osebami in njihovimi odnosi torej obstaja neka druga realnost, družbena, neosebna realnost, ki v vsakem trenutku deluje na vse in se ne more nikoli prekiniti« (Godelier 1996, 88).

O tej drugi realnosti pa kot kaže, ne vemo dosti. Ne v primeru kule, za katero niti najinteligentnejši domorodec nima jasne predstave o njej; katero opisujejo deskriptivno in ne pojasnjevalno (Šterk 1998, 46), ne v primeru blagovne menjave, ne moremo govoriti o popolni gotovosti. Seveda moramo razumeti, da kula nima nekega pragmatičnega cilja, kot ga naj bi imela blagovna menjava, zato se ju ne sme izenačevati kot taki. Pričakovali pa bi, da je blagovna menjava lažja za razumevanje, da »domorodci«, ki jo prakticirajo, o njej vedo več kot pa »domorodci« menjave kula. Žižek pa ugotavlja, da temu ni tako. Ob sledenju Sohn-Retheljeve formulacije definicije »'prave abstrakcije' ki se nahaja v efektivnem procesu menjave«, zapiše: »Menjalna abstrakcija ni misel, vendar ima formo misli«. Žižek v tem vidi nezavedno, ki je strukturirano kot jezik, vendar pa jeziku uhaja. Sohn-Retheljevo misel o prostoru, ki je zunanji misli, pri čimer pa je točno ta prostor tisti, ki naredi, da je forma misli artikularna že vnaprej. To spoznanje označi za škandalozno, kajti potemtakem filozofija ni zmožna inkorporirati tega prostora, brez da bi se sesula, kar pomeni, da tudi filozof ne more zapopasti menjave v celoti. Če nam filozofsko-teoretski pristop ne more pomagati pri razlaganju zakaj menjavamo, če ne more razumeti te 'druge realnosti', prostora, ki je izven jezika in določa jezik, pa nam tudi domačini ne pomagajo prav dosti. »V aktu blagovne menjave potrošniki delujejo kot praktični solipsisti in se ne zavedajo sociosintetične funkcije menjave. [...] Menjava kot taka je abstraktna in ni zavest posameznika; zavest prej postavlja mejo preko katere bi morali iti, če bi želeli priti do te abstrakcije – takrat pa bi za akterja efektivna menjava postala nemogoča« (Žižek 1989, 16–21). Tako ne akterji ne teoretiki ne

vedo točno, kaj naj bi menjava pomenila in s tem Sohn-Rethel poda tezo, da je ravno to neznanje realnosti njena esenca: socialna efektivnost procesa menjave je vrsta realnosti, katere ontolški status implicira določeno vrste ne-vednosti participatorjev (v 1989, 21).

Prostor, ki je strukturiran kot misel, vendar je logično in časovno pred samo mislijo; Godelierjeva družbena, neosebna realnost, ki v vsakem trenutku deluje na vse, ki konec koncev implicira ne-zavedanje akterjev, ki (menjavo) dejansko prakticirajo, se imenuje simbolno. Kaže, da se moramo vrniti na temo, ki smo jo odprli v prvem poglavju.

6 KAPITALIZEM...

Z pojmom ekonomije se skozi diplomsko delo skoraj nismo srečali, čeprav bi morda glede na temo pričakovali, da se bo pojem pojavil večkrat. To smo storili zavestno in sicer v kolikor bi si postavili definicijo ekonomije, bi si raziskovanje uokvirili in s tem onemogočili implicitno ugotavljanje ravno: kaj ekonomija sploh je? Polanyi (v Laville 2011) nam ponudi dve možni definiciji: formalno in substantivno. Prva govori o ekonomiji kot logičnem naravnem stanju med sredstvi in cilji, redkosti, ipd. in se vpisuje v klasične teorije ekonomije. Druga pa poudarja odnos med ljudmi in naravnim okoljem, od koder pridobivajo sredstva za preživetje. Za slednji pristop se je ob poznavanju spora zavestno in brezpogojno odločil tudi Shallins (1999), najdemo pa ga tudi pri Durkheimu in posledično Maussu. Vendar pa naš namen ni prenova definicije ekonomije, čeprav menimo, da bi bila potrebna. Na polju ekonomije, sploh ker nas zanima aspekt menjave, moramo spregovoriti o odnosih in strukturi. Ozrmo se na današnjo situacijo, ki jo obvladuje ekonomija in sicer specifična ekonomija. Od leta 1980 dalje smo bili hkrati priča nastajanju neoliberalne globalizacije in dvema trendoma v antropologiji, ki sta mu sledila: »porast števila antropologov, ki so kritično pisali o ekonomiji ter fragmentiranost in partikularnost izbranih tematik« (Hart 2009). Nadalje moderno ekonomijo lahko orišemo s dvema karakteristikama, ki ju oriše Polanyi (v Laville 2011): 1) ekonomsko sfero se smatra za avtonomno in se jo enači z trgom ter 2) trg se regulira sam. Polanyi pa te karakteristike (avtonomno gibanje stvari in denarja) moderne ekonomije označi za utopične, v smislu, da se nikoli ne morejo realizirati (v Hart 2009). Če ekonomijo opisujemo v terminih menjave, se spet znajdemo pred vprašanjem vzroka premikanja stvari.

Na tem mestu se vrnimo k Maussovemu hau, kot razlaga zakaj se v »arhaičnih« družbah stvari premikajo in ga primerjajmo z Žižkovo interpretacijo Hegla in njegov razlog zakaj se dialektični proces (teza, antiteza in sinteza) »premika naprej«. Njegov odgovor je zanimiv:

»Odgovor leži v dejstvu, da 'podoba' ni nikoli neposredno 'ona sama'; ona sama postane skozi minimalno naslonitev na Drugega, skozi opazko, ki vanj vpelje minimum nekonsistentnosti, in prav ta ireduktibilna zunanost opazke, ki je vpisana v samo samoidentiteto podobe, preprečuje, da bi se prepustila samozadovoljni ohromelosti...« (Žižek 1995b, 19). Samozadovoljna ohromelost, je odlična oznaka za Žižkovo »pravo blago«, blago na katerem ni ničesar več, ne manj. Realizacijo da stvar ni zgolj stvar sama, kot bi rekla Bennetova (2010, 2): »ko ne more biti reducirana, objektificirana«, lahko občutimo tudi kot »nezmožnost uživanja v objektu in obratno, uživanje v tej nezmožnosti« (Žižek 2007, 85). Žižek najde tri forme takšne nezmožnosti: zavist, skopost in melanholija (prav tam). Stvar, podoba se mora vsaj minimalno nasloniti na Drugega⁵ in tako postati ne-cela, da sploh postane (za nas relevantna).

Četudi Žižek po našem mnenju sovpaše s Polanyi-jevo tezo, da ekonomija in še posebej denar šele v liberalni državi predstavlja »samo načelo totalitete« (Žižek 1995b, 17), torej da smo zavoljo svobodnega trga predali vse ostale interese, interesom kapitala, denarja (Polanyi v Hart 2009), pa Žižek ne gre po poti standardne kritike ideologije, katera je domača tudi frankfurtski šoli, kot tudi Polanyi-ju: subjekt se mora po tej poti zavedati svojih »pravih potreb«, razbiti to »camero obscuro«, ki se mu vsiljuje od zunaj, prekiniti tok enodimenzionalnega človeka. Četudi razumemo ideologijo, kot nujni in konstitutivni del našega »socialnega življenja«, pa se trudimo, da bi jo uporabili za *dobro*. Takšna pozicija bi predpostavljala točko, kjer se subjekt lahko uvidi kot objekt ter se vrne k prvotni organski (solidarnostni) strukturi; ta pa je za Lacana že davno izgubljena, teza, ki jo zagovarja tudi Latour, ko zapiše: »kaj nam pomaga rušenje in zbadanje utvar, ko pa za njimi ne leži nič bolj resničnega« (Latour 2010, 475).

Strukturalizem nudi drugačno oporo temu »ujetemu« subjektu – za njegova dejanja je pravzaprav »kriva« struktura, katera je »vselej že tam«, zato tako rekoč sam nisem kriv za svoja dejanja, »skozi mene vselej že govori veliki Drugi« (Žižek 1995a, 5) – vendar pa je za Žižka ta pozicija napačna. Subjekt je seveda primoran za vstop v Simbolno plačati odpoved gonom, užitku, ipd., kar pomeni, da je užitek subjektu nedostopen. Vendar pa »težava z užitkom ni le v tem, da ga ni moč doseči, da se vselej izmakne našemu prijemu, temveč v tem, da se ga nikoli ne moremo znebiti, da se njegov madež vseskozi vleče za nami« (prav tam) ;

⁵Tudi v primeru melanholije, ko ima subjekt polno pot do uživanja v objektu pa tega ne zmore, gre za naslonitev na Drugega, v kolikor je subjekt tisti, ki zavida samemu sebi tj. nadjaz jazu zavida uspeh (Žižek 2007, 85 op. 73)

»v tem je poanta Lacanovega koncepta presežnega uživanja: prav sama odpoved užitku ima za posledico ostanek/presežek užitka (prav tam). Seveda je subjekt naddoločen s svojim simbolnim kontekstom, a hkrati je »vselej odgovoren in kriv za delček užitka, ki se drži vseh njegovih govornih dejanj« (1995a, 6). Cinični subjekt, ki je naddoločen z kapitalizmom, ki »saj ve, pa vendar«, ima še vedno možnost čutiti krivdo, kajti kriv je ravno za svoj užitek (čeprav je ta užitek zgolj produkt mreže pomenov in je nad našo voljo). Realnost je pobeg pred Realnim, ki se prikaže v sanjah, v »realnost« se zbudimo ravno zato, ker ne prenesemo Realnega sanj (Žižek 1989, 45). In enako je pri ideologiji: »ideologija podpira naša realna socialna razmerja, v kolikor krpa neko nesimbolizirano [...], funkcija ideologije je ta, da ponudi socialno realnost kot točko pobega pred travmatičnim, pravim jedrom« (prav tam).

6.1 ...IN NJEGOVA IDEOLOGIJA

Prišli smo torej do ugotovitve, da ekonomije ne moremo razumeti kot zgolj nekakšno pragmatično dejanje individuumov, ki se zaradi prepoznavanja skupnih intenc zatečejo k oblikovanju strukture, ki bi jim pomagala pri sobivanju. Dovolj zgovorno je že dejstvo, da je tržna ekonomija, kateri naj bi vladal odnos med dvema posameznikoma in njunima transparentnima potrebama⁶, zgleđa kot udejanjenje ideje primitivne »naturalne menjave«; kompleksnost menjave drugih družb bi tako krepko presegala našo. Takšno poenostavljeno ekonomijo katero vodi zgolj individualni egoizem in hkrati prispeva za popolno transparentnost subjektov, kateri se lahko eden v drugemu prepoznajo kot »praktični solipsisti« in deluje v skupno dobro pa že Karl Polanyi označi za utopijo, Žižek bi rekel, da gre za fantazijo, ideologijo, ki šele omogoča to »realnost«, ki se ne more udejanjiti. Če sodobna subjektiviteta »praktičnega solipsista« ni ideološka v teoriji (tj. v subjektivem znanju), pa še vedno deluje v subjektivni praksi (Žižek 1989, 25).

Dober primer ideologije na delu lahko vidimo v zanimivem terenskem delu Urške Rus (2014), ki je analizirala ljubljanski Elevator Pitch Festival v organizaciji UL. Hitri zmenki med delodajalci in delojemalci, kjer se poudarja predvsem samoprezentacija delojemalca, ki mora v nekaj minutah očarati svojega potencialnega delodajalca in ga s tem prepričati, da zaposli prav njega – četudi ne odmislimo brezposelnosti kot strukturnega problema – delujejo kot kvazi opolnomočenje mladih študentov – delojemalcev. Ti naj bi *prejeli* delovno mesto od delo-dajalcev, v *zameno* za svoje kompetence in retorične sposobnosti; v poziciji *dajanja* je torej delodajalec, ki bo racionalno presodil komu bo dal delovno mesto, na podlagi kratkega

⁶Svobodna menjava v klasični ekonomiji konec koncev implicira »fair-trade«, pošteno menjavo; »kajti v kolikor posameznik svobodno menjava, bo menjava koristna za obe strani« (Liberty Fund Inc. 2015).

razgovora. Študent pa je postavljen pred dve slabi možnosti: če dela ne dobi, si je kriv sam, kajti delodajalcu ni ponudil dovolj; če pa dobi delo (kar pomeni, da je delodajalcu v zameno ponudil dovolj), pa samo delovno mesto odtehta vse kar je morebiti študent *dal* delodajalcu. Študent naj bo tako večno hvaležen delodajalcu, tj. za vedno naj bo zadolžen. Avtorica prispevka omeni, da si delodajalci tako nabirajo kontakte, s katerimi bodo morda v prihodnosti sodelovali, medtem pa ostale pustijo v breznu nezaposlenih, ki jim služijo kot plan B. Ta opazka pa po našem mnenju poskuša opolnomočiti študente in jim pokazati, da so v resnici oni tisti, ki dajejo.

Službo ti vedno nekdo *da* – »dobil sem službo«, pa vendar ne verjamemo, da obstaja kak globji odnos med delodajalcem in delojemalcem in če se za trenutek vrnemo k Močniku, ki pravi, da smo »v kapitalizmu razvili način, ki »avtonomizira« načine družbenosti, ker učinek totalnosti proizvaja na podlagi »ne-odnosa« med družbenimi registri« (Močnik 1996, 284); sistem kjer se gospostvo in izkoriščanje dogajata »brez zunaj-ekonomskega nasilja« (prav tam). Primer neposrednega stika z Močnikovo izjavo lahko najdemo v video igri *Offworld Trading Company* (2015), igra, podobna igri *Civilisation* (saj prihaja od istih ustvarjalcev), kjer pa za vojno ne uporabljamo vojske, pač pa gre zgolj za ekonomsko nasilje – cilj je prilastitev čim večjega števila redkih in (za igralce) pomembnih virov ter njihova prodaja, ko ostalim igralcem tega vira zmanjka. Z oderuški cenami si pridobimo kapital, z njim pokupimo podjetja ostalih igralcev in zmagamo kot monopolist novo odkritega planeta. Naj opozorimo, da nas igra ne moti, ker bi prikazovala (kapitalistični) svet drugačen kot je v realnosti (vkolikor je realnost posredovana s fantazijo), pač pa ker takšno vedenje opravičuje in ga kaže za normalno, ahistorično; torej četudi smo na popolnoma novo naseljenem svetu, kapitalizem še/od vedno deluje. Močnik razume problem kapitalizma, kot sistema individualistične družbe v dejstvu, »da takšne družbe ne poznajo prečnih ali križnih registrov – to povzroči, da se posameznik 'institucionalno' znajde potencialno na križišču vseh družbenih simbolnih registrov, to pa za sabo povleče tudi dejstvo, da teh simbolnih registrov nič več ne povezuje« (Močnik 1996, 302). »Razpad družbenega polja na atomizirane enote je korelativen razpadu družbe na posamične simbolne registre, ki jih ne družijo nič razen ne-odnosa med njimi« (prav tam).

7 ZAKLJUČEK

Diplomsko nalogo smo začeli z totaliteto, totaliteto menjave, daru, katera pa ne zdrži svoje definicije kot zapolnjenega sistema, sistema ki vzdržuje vse svoje dele. Z menjavo smo se

poigravali skozi razlikovanje med darilno ter blagovno menjavo, kjer smo preučevali antropološke teorije, ki naj bi nam osvetlile, kaj se skriva za enim ali drugim načinom menjave. Skozi dolgo četrto poglavje smo ugotovili, da striktno ločevanje dveh načinov menjave, pripelje do redukcije stvari na eno ali drugo, ta redukcija pa ni zmožna razložiti primera, katerega navajamo na začetku četrtega poglavja. Smo pa zato našli dva momenta, ki sta ključna za razumevanje katerekoli vrste menjave: reprodukcija ter fetišizem. Skozi prvega smo bili zmožni opisati menjavo kot prostor, ki ga nemoremo zagrabit skozi dedukcijo transakcij med posamezniki in obstaja pred samo efektivno menjavo, kot njen predpogoj; skozi drugega pa smo zaznali sublimnost samih objektov menjave, katerih, tudi ko govorimo o blagovni menjavi, ni moč zvesti na golo uporabno vrednost.

Zato smo v petem poglavju ugotavljali kritičen naboj teh teoretikov v navezavi z danes delujočim sistemom menjave, kot specifični historični formaciji in ugotovili, da je večini skupno to, da darilno menjavo razumejo kot možno kritike našega sistema, hkrati pa v njej vidijo tudi ideal h kateremu se moramo *vrniti*. Vendar se nismo ustavili na tej točki, kajti obstajajo tudi družbe različne od naše, kjer prav tako funkcionira menjava, ki bi ji lahko pripisali status blagovne (prim. gimwali), kjer se dogaja zatiranje (potlač), ipd. Vračanje v takšno ureditev je za nas nesmiselno.

Če pri preučevanju produkcijskih sredstev lahko najdemo nekoga ali nekaj, za katerega se smatra, da je lastnik produkcijskih sredstev, pa pri procesu menjave ne moremo najti ničesar podobnega. Ko smo soočeni z prekarizacijo, t. i. begunsko krizo, državami, ki so med seboj v dolžniškem razmerju, ki bi ga najlažje opisali s sistemom potlača, ne moremo najti »dežurnega krivca«. Razlog za to je v »prostoru, ki je misli zunanji, pa vendar strukturira polje misli«, prazen prostor, ki ga prekrije fantazija, ideologija. Če sledimo Žižkovi misli, da je denar postal »samo načelo totalitete« pa nas zopet preseneti specifičnost našega sistema menjave, ki samo abstraktnost postavi na mesto fantazije in preko tega lahko razumemo, zakaj si sveta po kapitalizmu ne moremo predstavljati. Vendar pa kot že rečeno, gre zgolj za fantazijo in kot nas opozarja Polanyi, kapitalizem ne more doseči tega za kar si prizdeva; njegovo udejanjenje (popolne transparentnosti subjektov) je utopija. Vendar pa v kolikor razumemo Drugega in subjekta točno na tej poziciji, na poziciji točke nekonsistentnosti in se ne predamo fatalističnemu »ples bogastev jim je zagospodoval, [...] postali so objekti« ugotovimo, da je konec koncev subjekt in njegov korelat Drugi tisti, ki sta odgovorna za »ples bogastev« in kot blagovno menjavo razume Carrier, lahko v njej prav tako uživamo. Problem je v tem, da so efekti blagovne (pa tudi darilne) menjave vidni v t. i. de-fetišizaciji odnosov

med ljudmi, kamor pa se ponovno vpiše denar kot fetišistični najmanjši skupni imenovalec, torej sama abstrakcija denarja uravnava odnose med ljudmi, zato je izključevanje ljudi z nižjim socialnim statusom/prihodkom kapitalizmu inherentno. Medtem, ko se Mauss in ostali temu želijo ogniti z *povratkom* v prejšnja stanja, k »velikim dobrostičnim bogatim« ali Shalinsovim nomadom, pa tu zagovarjamo tezo, da sta to *že* stanji današnje menjave, ki uspevata v kapitalizmu in ga napajata. Crowdfunding zmore demokratizacijo *dajanja* kot dejanja opolnomočenja: zadolžujemo lahko tudi mi (in nismo zgolj tisti, ki smo zadolženi, kot vidimo na primeru službe), ne zmore pa preboja čez objektifikacijo človeških odnosov na finančno vrednost.

Četudi morda nismo prešli v novi svet, kjer produkcija nima več prostora, pa nam področje menjave ponuja ogromno možnosti za njeno izpeljavo. Še vedno vstrajamo na Godelierjevi tezi, da je menjava strateški element družbe in če navedemo misel, ki jo rada uporabi tudi Arendt: »človek ni le mnogo bolj nesvoboden, kot sam verjame, temveč tudi mnogo bolj svoboden, kot sam ve« (Zupančič 1993, 33).

7.1 SKLEPI ZA SUBJEKT

Našo tezo o relationalnem odnosu med darilno in blagovno menjavo, ki je historična in vpeta v širši kontekst (in ga morda hkrati tudi vzpostavlja) smo uspešno potrdili, zato smo se podali v iskanje lastnosti menjave, ki bi bila univerzalna. Obveze darovanja, ki za posledico nosijo dolg, smo odkrili že z Maussom, temu smo dodali še reprodukcijo ter fetišizem. Dualizem odgovorja dvema načinoma menjave, ki sta na delu med drugim tudi na Zahodu, vendar pa pozablja, da je konec koncev menjava le ena sama – reprodukcija. Ontolški status menjave »implicira določeno vrste ne-vednosti participatorjev«. Ko pa vidimo problem v tej luči se nam odprejo vprašanja o svobodi, sicer bi lahko zgornjo trditev razumeli v smislu »ni izhoda iz tradicije«, trdimo pa ravno nasprotno. V končni instanci, se vsaj pri menjavi pokaže, da je bil na delu subjekt: »ni vzroka za vzrok in prav sem se vpiše subjekt in njegova avtonomija«.

Zatorej tudi kapitalizma, četudi se v tem subjekt hrani skozi ne-odnos in je njegov edini motiv, ki ga lahko ubesedi profit, ne smemo razumeti dokončno. Sistem je kriv toliko, kolikor je kriv subjekt; subjekt je odgovoren ravno za »delček užitka, ki se drži njegovih govornih dejanj«, užitek zaradi katerega lahko ostaja na trenutni reprodukciji in je zanjo tudi odgovoren. Zato je odnos ne-odnosa, ki ga slika poblagovljanje vsega, zaskrbljujoč – ne zato, ker bi bilo kaj inherentno slabega z ne-odnosom, včasih je odgovor (kot smo videli na primeru) prav to. Ne-odnos postane problematičen ko postane »totalno družbeno dejstvo«.

Kar na daru ostane hvalevrednega je njegova potencialna možnost odnosov, ki jih »pogodba nikoli ne bo razumela«; potencial vseh možnosti menjav, medtem pa mi v fantaziji radikalno vztrajamo na eni, kakorkoli ji že pravimo.

8 LITERATURA

1. Barker, Chris. 2002. *Making sense of cultural studies : central problems and critical debates*. London: SAGE Publications Ltd.
2. --- 2005. *Cultural studies: theory and practice*. London: SAGE Publications Ltd.
3. Bennet, Jane. 2010. *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Dostopno prek: <http://film.ncu.edu.tw/word/Vibrant-Matter.pdf> (15. avgust 2015).
4. Bird-David, Nurit in Asaf Darr. 2009. Commodity, gift and mass-gift: on gift-commodity hybrids in advanced mass consumption cultures. *Economy & Society* 38 Issue 2: 304–325.
5. Carrier, G. James. 1995. *Gifts and commodities : exchange and western capitalism since 1700*. New York : Routledge.
6. Gani, Aisha. 2015. Five-year-old misses friend's birthday party and gets invoice for £15.95. *Guardian News*, 19. januar. Dostopno prek: <http://www.theguardian.com/uk-news/2015/jan/19/five-year-old-misses-friends-birthday-party-and-has-to-pay-1595> (15. julij 2015).
7. Godelier, Maurice. 2006. *Uganka daru*. Ljubljana : Študentska založba.
8. Godina, V. Vesna. 1998. *Izbrana poglavja iz zgodovine antropoloških teorij*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
9. Gregory, C. A. 2015. *Gifts and commodities*. Chicago: Hau Books.
10. Hart, Keith. 2009. *A human economy for the twenty-first century*. Dostopno prek: <http://thememorybank.co.uk/2009/11/30/a-human-economy-for-the-twenty-first-century/> (5. avgust 2015).
11. Haskell, L. Thomas in Richard F. Teichgraeber III. 1993. *The culture of the market: historical essays*. Melbourne: Cambridge University Press.
12. Hyde, Lewis. 1999. *The Gift: Imagination and the Erotic Life of Property*. London: Vintage.
13. Johnston, Adrian. 2007. *The Cynic's Fetish: Slavoj Žižek and the Dynamics of Belief*. Dostopno prek: <http://zizekstudies.org/index.php/ijzs/article/view/8/24> (16. avgust 2015).
14. Latour, Bruno. 2010. An Attempt at a “Compositionist Manifesto”. *New Literary History* 3: 471–490.
15. Laville, Jean-Louis. 2011. Plural Economy. V *The Human Economy*, ur. Keith Hart, Jean-Louis Laville in Antonio David Cattani, 40–47. Cambridge: Polity Press.

16. Lévi-Strauss, Claude. 1996. Uvod v delo Marcela Maussa. V *Esej o daru in drugi spisi*, Marcel Mauss, 230–267. Ljubljana: ŠKUC, znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
17. Liberty Fund, Inc. 2015. *Trade and Exchange*. Library Of Economics And Liberty. Dostopno prek: <http://www.econlib.org/library/Topics/College/exchangetrade.html> (17. avgust 2015).
18. Mauss, Marcel. 1996. *Esej o daru in drugi spisi*. Ljubljana : ŠKUC, znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
19. Miller, Daniel. 2010. *Stuff*. Cambridge, Malden: Polity Press.
20. Moser, Joel. 2014. *BoJack Horseman Christmas Special: Sabrina's Christmas Wish*. Dostopno prek: <https://www.netflix.com/title/80019503> (12. avgust 2015)
21. Narotzky, Susana. 1997. *New directions in economic anthropology*. London: Pluto.
22. Rastko Močnik. 1996. Marcel Mauss – klasik humanistike (spremna beseda). V *Esej o daru in drugi spisi*, Marcel Mauss, 267–303. Ljubljana: ŠKUC, znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
23. Rus, Andrej. 2008. "Gift vs. commodity" debate revisited. *Anthropological notebooks* 14: 81–102. Dostopno prek: <http://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:doc-OYZPXYAC> (1. avgust 2015).
24. Rus, Urška. 2014. *Univerza gre na trg*. Dostopno prek: <http://radiostudent.si/dru%C5%BEba/kaj-pa-univerza/univerza-gre-na-trg> (15. avgust 2014).
25. Sahlins, Marshall. 1999. *Ekonomika kamene dobe*. Ljubljana : Založba /*cf.
26. Šterk, Karmen. 1998. *O težavah z mano : antropologija, lingvistika, psihoanaliza*. Ljubljana: Študentska organizacija Univerze, Študentska založba, knjižna zbirka Scripta.
27. Zupančič, Alenka. 1993. *Etika realnega: Kant, Lacan*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
28. Žižek, Slavoj. 1989. *The sublime object of ideology*. New York: Verso.
29. --- 1995a. Shelling-za-Hegla: "Izginevajoči posrednik« 1. *Problemi* 6, 5–28.
30. --- 1995b. Shelling-za-Hegla: "Izginevajoči posrednik« 2. *Problemi* 7/8, 7–47.
31. --- 1996. *The indivisible remainder : an essay on Schelling and related matters*. New York : Verso.
32. --- 2003. O človekovih pravicah v dobi Kinder jajčk. *Problemi* 2/3, 5–13.
33. --- 2007. *Nasilje*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, zbirka Analecta.