

I Prva, automatska reakcija današnjeg prosvetčenog liberalnog čitaoca *Komunističkog manifest*a jeste: nije li ovaj tekst prosto *netaćan* u pogledu mnogo empirijskih tačaka, po pitanju slike društvene situacije koju daje, kao i po pitanju revolucionarnog stanovišta koje zagovara i propagira? Da li je ikoji drugi politički manifest potonja istorijska realnost tako nedvosmisleno opovrgla? Nije li *Komunistički manifest* u najboljem slučaju preterana ekstrapolacija određenih tendencija XIX veka?

Pridimo stoga *Komunističkom manifestu* s drugog kraja: gde živimo *dan*as, u našem globalnom "post-" (postmodernom, postindustrijskom) društvu? Sve se češće javlja slogan "globalizacija": brutalno nametanje ujedinjenog svetskog tržišta koje ugrožava sve lokalne tradicije, uključujući i sam oblik Nacionalne Države. Nije li u takvoj situaciji opis uticaja koji buržoazija ima na društvo dat u *Manifestu* aktuelniji nego ikad?

Buržoazija ne može da postoji a da neprekidno ne revolucionise oruđa za proizvodnju, dakle odnose proizvodnje, pa, dakle, i celokupne društvene odnose. A svima ranijim industrijskim klasama bio je, naprotiv, prvi uslov opstanka nepromenjeno zadržavanje starog načina proizvodnje. Stalno revolucionisanje proizvodnje, neprekidno potresanje svih društvenih odnosa, večna nesigurnost i kretanje odlikuju buržoasku epohu od svih ranijih. Ona rastvara sve čvrste, zardale odnose sa svima starinskim predstavama i shvatanjima koji ih prate; svi novi odnosi zastarevaju pre no što mogu da očvr-

snu. Sve što je čvrsto i ustaljeno pretvara se u dim, sve što je sveto skrnavi se, i ljudi najzad bivaju prisiljeni da na svoj životni položaj, na svoje međusobne odnose pogledaju trezvenim očima.

Potreba za sve raširenijim tržištima gde će prodati svoje proizvode goni buržoaziju preko cele Zemljine kugle. Svugde ona mora da se ugnezdi, svuda da se naseli, svugde da uspostavi veze.

Buržoazija je eksploatacijom svetskog tržišta dala kosmopolitski karakter proizvodnji i potrošnji svih zemalja. Na veliku žalost reacionara, ona je izvukla nacionalno tlo ispod nogu industrije. Uništene su prastare nacionalne industrije i uništavaju se svakodnevno još uvek. Potiskuju ih nove industrije, čije uvođenje postaje životno pitanje za sve civilizovane nacije, industrije koje dolaze iz najudaljenijih oblasti, i čiji se fabrikati ne troše samo u zemlji, već u isto vreme u svim delovima sveta. Na mesto starih potreba, zadovoljavanih domaćim proizvodima, stupaju nove koje za svoje zadovoljenje traže proizvode najdaljih zemalja i klima. Na mesto stare lokalne i nacionalne samodovoljnosti i ograđenosti stupa svestrani saobraćaj, svestrana uzajamna zavisnost nacija. A kako je u materijalnoj, tako je i u duhovnoj proizvodnji. Duhovni proizvodi pojedinih nacija postaju opštim dobrom. Nacionalna jednostranost i ograničenost postaje sve više nemoguća, a iz mnogih nacionalnih i lokalnih književnosti stvara se svetska <1>književnost.</1>

<1> Karl Marx and Frederick Engels, *The Communist Manifesto* – A Modern Edition, Verso 1998, p. 38-39. – Citirano prema izdanju Slova ljubve, Beograd 1982. (preveo Moša Pijade).</1>

Nije li to i naša stvarnost, danas više nego ikad? Pomislite na Eriksonove telefone koji više nisu švedski, na Tojotine automobile koji se i do 60% montiraju u SAD, na holivudsku kulturu koja dopire do najudaljenijih delova Zemljine kugle... Da, to je naša stvarnost – pod uslovom da ne zaboravimo da ovu sliku iz *Manifesta* dopunimo njenom "dijalektičkom suprotnošću", naime "spiritualizacijom" samog materijalnog procesa proizvodnje. Znači, kapitalizam s jedne strane dovodi do radikalne sekularizacije društvenog života: on nemilosrdno razara auru istinske plemenitosti, svetosti, časti itd.:

(Buržoazija) je u ledenoj vodi sebičnog računa utopila svete drhtaje pobožnog zanosa, viteškog oduševljenja, malograđanske sentimentalnosti. Ona je lično dostojanstvo pretvorila u prometnu vrednost i na mesto bezbrojnih poveljama priznatih i izvojevanih sloboda stavila *jednu* besavesnu slobodu trgovine. Ona je, jednom reči, na mesto eksploatacije prikrivene verskim i političkim iluzijama stavila otvorenu, besramnu, direktnu, surovu <2>eksploataciju. </2>

Međutim, najvažnija pouka "kritike političke ekonomije" koju je zreli Marks razradio u godinama posle *Manifesta* glasi da ovo svodenje svih nebeskih himera na brutalnu ekonomsku stvarnost stvara, opet, sopstvenu sablasnost. Kad Marks opisuje suludu cirkulaciju kapitala koja samu sebe ubrzava, kapitala čija solipsistička putanja samo-oplodavanja dostiže svoj vrhunac u današnjim meta-refleksivnim špekulacijama u terminskoj trgovini, zaista bi bilo isuviše pojednostavljeno reći da je bauk ovog monstruma koji sam sebe stvara i koji ide svojim putem ne obazirući se ni na kakve ljudske ili ekološke faktore puka ideološka apstrakcija, te da nika-ko ne treba zaboraviti da se iza ove apstrakcije kriju pravi ljudi i predmeti iz prirode na čijim je proizvodnim sposobnostima, odnosno resursima i zasnovana cirkulacija kapitala i od kojih se on hrani kao kakav gigantski parazit. Problem je u tome što ova "apstrakcija" ne postoji samo u našoj pogrešnoj predstavi (predstavi finansijskog špekulanta) o društvenoj stvarnosti, nego je ona "stvarna" upravo u tom smislu da određuje strukturu samih materijalnih procesa u društvu: sudbinu čitavih slojeva stanovništva, a ponekad i čitavih zemalja, može da odluči "solipsistički" špekulativni ples Kapitala koji prati svoj cilj profitabilnosti blaženo nezainteresovan za to kako će njegovo kretanje uticati na društvenu stvarnost. U tome počiva osnovno sistemsko nasilje kapitalizma, mnogo sablasanije nego što je to bilo direktno društveno-ideološko nasilje pretkapitalističke ere: to nasilje više se ne može pripisati konkretnim pojedincima i njihovim "zlim" namerama, već je potpuno "objektivno", sistemsko, anonimno. Na ovom mestu treba se setiti Etjena Balibara, koji pravi razliku između dva oprečna, ali komplementarna tipa ekscesivnog nasilja u današnjem <3>svetu: </3> "ultra-objektivnog" ("strukturnog") nasilja inherentnog društvenim prilikama u eri globalnog kapitalizma ("automatsko" stvaranje pojedinaca koji se isključuju iz društva i bez kojih se i može, od beskućnika do nezaposlenih) i "ultra-subjektivnog" nasilja novih etničkih i/ili verskih (ukratko: rasističkih) "fundamentaliza-

<2>Karl Marx and Frederick Engels, *The Communist Manifesto* – A Modern Edition, Verso 1998, p. 37-38. </2>

<3>Etienne Balibar, "La violence: idéalité et cruauté", u: *La crainte des masses*, Paris, Galilee 1997. </3>

ma” – pri čemu je ovo drugo “ekscesivno” i “bezrazložno” nasilje samo parnjak onom prvom.

Ovo “anonimno” nasilje kao činjenica dopušta nam i da ukažemo na jednu opštiju odliku antikomunizma. Divota antikomunističke argumentacije sastojala se u tome što je komunizam sâm uvek olakšavao potragu za krivcima, svaljivanje krivice za milione mrtvih, za teror i gulage na Partiju, Staljina, Lenjina, a konačno i samog Marksa, dok u kapitalizmu ne postoji krivac na kog bi se moglo upreti prstom, stvari se prosto, eto, tako dešavaju, preko anonimnih mehanizmima, iako ni kapitalizam u pogledu ljudske i ekološke cene nije bio ništa manje destruktivan, iako je uništavao urođeničke kulture... Ukratko, razlika između kapitalizma i komunizma jeste u tome što se komunizam smatrao idejom koja nije uspela da se ostvari, dok kapitalizam funkcioniše “spontano”. Ne postoji Kapitalistički manifest.

II

Ovde se susrećemo sa lakanovskom razlikom između stvarnosti i stvarnog. “Stvarnost” je društvena stvarnost konkretnih ljudi koji žive zajedno i učestvuju u proizvodnim procesima, dok je “stvarno” neumoljiva “apstraktna” sablasna logika Kapitala koja određuje ono što se u društvenoj stvarnosti dešava. Nije li, opet se pitam, i ovo istina, danas više nego ikad? Zar pojave koje danas obično nazivamo “virtualnim kapitalizmom” (terminska trgovina i slične apstraktne finansijske špekulacije) ne vode ka vladavini “pravih apstrakcija” u njihovom najčistijem obliku, i to mnogo radikalnijem nego u Marksovo vreme? Ovaj proces kapitalističke globalizacije ima ideološki izraz u različitim teorijama “postmodernizma” ili “druge modernizacije”, koje naglašavaju pojam globalne refleksivnosti. U današnje vreme, proces raspadanja svih tradicionalnih autoriteta, koji je Marks opisao, proces kojim “*šve što je čvrsto počinje da se rastvara*”, dostigao je svoj neslućeni vrhunac, daleko iznad onog što su Marks i Engels uopšte i mogli da zamisle. Jedan trivijalan primer može to da pojašni. U SAD i u Velikoj Britaniji tokom poslednjih godina neočekivano je porastao broj takozvanih *Rule Girls*, organizovane mreže mladih heteroseksualki koje se drže precizno određenih pravila po kojima će dopustiti da ih muškarci zavedu

(prihvatite sastanak samo ako vas je pitao tri dana unapred; čak i ako vas momak strašno privlači, vi glumite nezainteresovanost, i ne razgovarajte s njim duže od deset minuta...). Iako su ova pravila po svom sadržaju identična sa staromodnim običajima koji su regulisali ponašanje pasivne žene koju aktivno progone muškarci, *Rule Girls* su sušta suprotnost neokonzervativnom povratku na stare vrednosti. Pravila koja one poštuju više nisu one čvrste *Sitten*, pošto su usvojena posle refleksije, slobodno su izabrana. Fenomen *Rule Girls* stoga je savršen primer za refleksivizaciju naših svakodnevnih običaja: nema Prirode ili Tradicije, nema nikakvog osnovnog simboličkog Poretka koji bi nam bio čvrst osnov (ono što je Žak Lakan zvao “veliko Drugo”). Čak i naši najintimniji porivi (od seksualne orijentacije do etničke pripadnosti) sve se više doživljavaju kao nešto što se može izabrati: kako hraniti i vaspitavati dete, kako postupati prilikom seksualnog zavođenja, kako jesti i šta jesti, kako se odmarati i rasonoditi, sve te sfere sve više “kolonizuje” refleksivnost, one se sve više doživljavaju kao nešto što treba učiti i o čemu treba odlučivati. U tom kontekstu, zanimljivo je kako je skorašnja polemika o globalizaciji ponovo skrenula pažnju na modernizaciju i njene različite aspekte (globalizovana refleksivnost, kidanje poslednjih tradicionalnih društvenih spona...). Sve smo više svesni toga da je “*postmoderna*” *bila samo pokušaj da se izade na kraj sa ubrzanom modernizacijom*. Zar nam burni događaji u svim sferama života, od ekonomske i kulturne “globalizacije” do refleksivizacije najintimnijih oblasti, ne pokazuje da tek treba da naučimo da savladamo pravi šok modernizacije?

Možda najilustrativniji primer ove sveošte refleksivizacije našeg života jeste fenomen poznat većini današnjih psihoanalitičara: sve veća nedelotvornost tumačenja. Tradicionalna psihoanaliza pouzdavala se u polaznu predstavu o Nesvesnom kao “tamnom kontinentu”, kao suštini subjekta u koju se ne može pronicí, ali koja se mora strpljivo proučavati, temeljno istraživati – tumačenjem. Očekivalo se da će, kad se sadržaj nesvesnog iznese na videlo, doći do oslobođenja i izoštrenja svesti. Međutim, danas su oblici koje uzima nesvesno (od snova pa do simptoma histerije) definitivno izgubili svoju nevinost: “slobodne asocijacije” tipičnog obrazovanog pacijenta sastoje

se najvećim delom od pokušaja psihoanalitičkog objašnjenja njegovih poremećaja, tako da je sasvim opravdano reći da nemamo samo ana-frojdovska, jungovska, klajnovska, lakanovska... tumačenja simptoma, nego simptome koji su sami po sebi ana-frojdovski, jungovski, klajnovski, lakanovski... – jer se njihova stvarnost već implicitno poziva na neke psihoanalitičarske teorije. Nesrećna posledica ove globalne refleksivizacije jeste, naravno, to što tumačenje koje analitičar daje gubi svoju simboličku delotvornost i ostavlja simptom nedirnutim u njegovom idiotskom *Geniessen*. Drugim rečima, lečenje kod psihoanalitičara slično je paradoksu skinheda-neonaciste, koji, kada ga stvarno nateraju da navede razloge za svoju nasilnost, počinje da priča kao socijalni radnici, sociolozi i socijalni psiholozi, pa se poziva na umanjenu socijalnu pokretljivost, na sve veću nesigurnost, slabljenje očevog autoriteta, nedostatak majčine ljubavi u ranom detinjstvu... Postoje dve varijacije na onu sramnu rečenicu koja se pripisuje Jozefu Gebelsu. "Kad čujem reč kultura, mašim se pištolja" postaje "Kad čujem reč kultura, mašim se čekovne knjižice", kako kaže cinični kinematograf u Godarovom *Mépris*, ili, pak, "Kad čujem reč pištolj, mašim se kulture", u izvrtanju prosvetne levice. Levičarski *Aufklärung* određen je pretpostavkom da kultura može biti efikasan odgovor na pištolj: erupcija sirovog nasilja je neka vrsta *passage à l'acte* koji počiva u subjektovom neznanju – pa joj se kao takvoj možemo suprotstaviti refleksijom i znanjem. Međutim, ovaj levičarski stav ozbiljno je doveden u pitanje skorašnjim jačanjem onog što sam sklon da nazovem postmodernim rasizmom: jačanjem, dakle, specifičnog vida netolerantnosti i nasilnosti čija je iznenađujuća odlika neosetljivost na refleksiju – skinhed-neonacista

III

koji tuče stranca nekako "zna šta radi, ali radi to ništa manje". **J**ako je važno imati u vidu kako ova "druga modernizacija" menja samu osnovnu strukturu socijalne dominacije, terajući nas tako da preformulišemo ciljeve progresivne borbe, od borbe protiv patrijarhalnog seksizma do ekonomske borbe. Džudit

Batler otpočela je nedavno moćnu polemiku protiv apstraktnog i politički nazadnog razlikovanja ekonomske borbe od "čisto kulturne" borbe homoseksualaca za društveno <4>priznavanje.</4> daleko od toga da je "čisto kulturna", socijalni oblik seksualne reprodukcije nalazi se u samoj srži društvenih proizvodnih odnosa, odnosno, bazična heteroseksualna porodica jeste ključna komponenta kapitalističkih odnosa vlasništva, razmene itd., i uslov njihovog održanja. Zbog toga način na koji homoseksualni politički angažman dovodi u pitanje i podriva normativnu heteroseksualnost predstavlja potencijalnu opasnost po sam način kapitalističke proizvodnje... Međutim, ne čini li se pre da je današnji kapitalistički sistem, trenutno u fazi prelaska u "postpolitički" tolerantni multikulturni režim, i te kako u stanju da neutralizuje homoseksualne zahteve, tj. da ih apsorbuje kao specifičan "način života"? Nije li istorija kapitalizma duga priča o tome kako je dominantna ideološko-politička matrica uspela da asimiluje pokrete i zahteve za koje se činilo da ugrožavaju njegov opstanak (i ne samo da ih asimiluje, nego i da ublaži njihovu subverzivnu oštricu)? Dugo vreme su zagovornici seksualnih sloboda smatrali da je monogamna seksualna represija neophodna za opstanak kapitalizma; sada znamo da kapitalizam ne samo što može da toleriše neke oblike "perverzne" seksualnosti (da i ne spominjemo odavanje promiskuitetnim seksualnim zadovoljstvima), nego i da ih aktivno izaziva i eksploatiše. Šta ako ta ista sudbina čeka i zahteve homoseksualaca? Daleko od toga da predstavlja pretnju savremenom režimu biološke moći (da se poslužim Fukoovim terminom), skorašnje umnožavanje različitih seksualnih sklonosti i identiteta (od sadomazohizma do biseksualnosti i transvestizma) upravo jeste onaj oblik seksualnosti kog stvaraju trenutne prilike globalnog kapitalizma, jer one očigledno favorizuju onaj specifičan oblik subjektivnosti za koji su karakteristične višestruke i fluidne identifikacije.

Dakle, glavni zaključak glasi da oličenje vlasti sa kojim se danas suočavamo više nije dobri stari patrijarhalni Gospodar-Edi-

<4>Judith Butler, "Merely cultural", u: *New Left Review* 227 (January/February 1998), str. 33-44. </4>

povac. Na ovom mestu vredi proanalizirati imidž koji Bil Gejts ima u javnosti; nije važna faktička preciznost (da li je Gejts stvarno takav?), nego sama činjenica da je određeni lik počeo da funkcioniše kao slika, te da popunjava određenu fantazmatsku prazninu; ako neke crte ne odgovaraju "pravom" Gejtsu, one tim više ukazuju na fantazmatsku strukturu koja im je u osnovi. Ne samo što Gejts više nije patrijarhalni Gospodar-Otac, on više nije ni Veliki Brat koji vodi krutu birokratsku imperiju, obitava na najvišem spratu, do kog se ne može stići, i zaštićen je vojskom sekretarica i pomoćnika. On je pre nekakav **mali brat**: upravo njegova običnost ukazuje na svoju suprotnost, na nekakvu monstroznost tako sablasnu da se ona više ne može pustiti u javnost pod plaštom neke simbolične titule. Ovde se na najnasilniji način suočavamo na mrtvoj tački sa Dvojnikom koji u isto vreme i izgleda kao i mi, i nagoveštava nešto strašno, istinski monstrozno. Zanimljivo je kako crteži ili fotomontaže na naslovnim stranicama prikazuju Gejtsa: kao običnog momka čiji podmukli osmeh upućuje na sasvim drugačiju dimenziju monstroznosti koja je u pozadini slike i koja preti da sruši njegov imidž običnog momka. Šezdesetih i sedamdesetih prodavale su se soft-porno razglednice sa devojkom u bikiniju ili u pravoj haljini; no, kad se razglednica malo nagne, kad se na nju pogleda pod malo drugačijim uglom, haljina nekom čarolijom nestaje, i vidi se nago devojčino telo. Ne dešava li se to isto i sa likom Bila Gejtsa, čije bezazleno lice čarolijom pridobija mračne i preteče crte kad se na njega pogleda pod malo drugačijim uglom? U tom smislu, jedna od osnovnih crta Gejtsa kao slike jeste to što je on zapravo bivši haker koji je uspeo u životu (ili se bar doživljava tako) – s tim što treba znati da reč "haker" ima konotacije subverzivnosti, marginalnosti i otpora establišmentu, odnosno da se odnosila na ljude koji su hteli da poremete glatko funkcionisanje velikih birokratskih korporacija. Na fantazmatskom nivou, ovim se imputira da je Gejts subverzivni marginalac, huligan koji je preuzeo vlast i sad se oblači kao ugledni funkcioner... Tako se Bil Gejts, Mali Brat, prosečni ružni momak, podudara sa likom (odnosno sadrži u sebi i lik) Zlog Genija koji želi da osvoji potpunu kontrolu nad našim životom. U starim filmovima o Džejmsu Bondu, taj Zli Genije još uvek je bio ekscentrik, obučen u ekstravagantnu odeću ili u proto-komunističku maoovsku sivu uniformu – u Gejtsovom slučaju, ova glupava šarada više nije potrebna, Zli Genije je, kako se is-

postavlja, oličenje momka iz susedstva.

Postoji jedan stari motiv iz evropskih bajki, motiv marljivih patuljaka (kojima uglavnom vlada zli čarobnjak) koji svoja skrovišta napuštaju noću, dok ljudi spavaju, i obavljaju svoj posao (sređuju kuću, kuvaju ručak...), i kad se ljudi probude ujutru – sve je sređeno. Ovaj se motiv može naći i u **Rajnskom zlatu** Riharda Vagnera (Nibelunzima koji rade u pećinama upravlja njihov zli gospodar, patuljak Alberih), i u **Metropolisu** Frica Langa, gde porobljeni industrijski radnici žive i rade duboko pod površinom zemlje i proizvode dobra za kapitaliste na vlasti. Pohlepni zli Gospodar koji vlada "podzemnim" robovima vraća nas na dva stara tipa Gospodara, javnog simboličnog Gospodara i tajnog Zlog Čarobnjaka koji zapravo vuče konce i obavlja što ima noću. Nisu li dva Bila koja sada upravljaju SAD-om, Klinton i Gejts, dobar primer za ova dva tipa? Kad se subjekt poveže sa simboličnim autoritetom, on postaje samo dodatak svojoj simboličnoj tituli, odnosno sada to veliko Drugo, simbolička institucija, deluje putem njega. Sudija može da bude bedni podmitljivac, ali u trenutku kad navuče odoru i druga znamenja, sve što on kaže je reč Zakona samog. S druge strane, "nevidljivi" Gospodar (čiji je ilustrativni primer antisemitski lik "Jevrejina" koji, nevidljiv oku javnosti, povlači konce društvenog života) jeste neka vrsta sablasnog dvojnika javnog autoriteta: on treba da dela u senci, zračeci fantomsku, utvarnu svemoć. To je, dakle, zaključak koji treba izvesti iz slučaja Bila Gejtsa: kako razaranje patrijarhalnog simboličnog autoriteta, Očevog Imena, rađa novi lik Gospodara koji je u isto vreme i nama ravan, nama sličan, naš zamišljeni dvojniki, i **upravo iz ovog razloga** fantazmatski povezan sa onom drugom dimenzijom Zlog Genija. Rečeno lakanovski: suspenzija ego-ideala, lika simboličke identifikacije, odnosno svođenje Gospodara na imaginarni ideal, neminovno dovodi do nastanka njegove monstrozne suprotnosti, figure super-ega svemoćnog Zlog Genija koji kontroliše naš život. U tom liku se imaginarno (imaginarna sličnost) i stvarno (stvarno paranoje) preklapaju zbog

IV

suspenzije prave simboličke delotvornosti.

Ovde insistiramo na Bilu Gejtsu kao slici zato što ne treba mistifikovati "pravog" Gejtsa i praviti od njega neku vrstu Zlog

Genija koji smišlja kako da ostvari globalnu kontrolu nad svima nama. Na ovom mestu je posebno važno imati na umu lekciju iz marksističke dijalektike fetišizacije: "reifikacija" odnosa među ljudima (činjenica da oni pridobijaju oblik fantazmagoričnih "odnosa između stvari") uvek je udvostručena naizgled suprotnim procesom, lažnom "personalizacijom" ("psihologizacijom") onog što su zapravo objektivni društveni procesi. Još tridesetih godina prva generacija teoretičara iz Frankfurtske škole skrenula je pažnju na način na koji se predstava o harizmatičnom "genijalnom biznismenu" – upravo u trenutku kada su odnosi na svetskom tržištu počeli da se ispoljavaju u svojoj punoj snazi, lišavajući pojedinačnog proizvođača kontrole nad sopstvenim uspehom ili neuspehom, a stavljajući ga u ruke tržišnih tokova – ponovo afirmisala u "spontanoj kapitalističkoj ideologiji", pripisujući uspeh ili neuspeh dotičnog biznismena misterioznom *je ne sais quoi* koji on ima. (Adorno je istakao da je i sama pojava psihologije kao "nauke", sa individualnom psihom kao "predmetom", u strogoj vezi sa prevlašću bezličnih odnosa u ekonomskom i političkom životu.) A nije li to isto u još većoj meri slučaj i danas, kada je apstraktnost tržišnih odnosa koji upravljaju našim životom dovedena do ekstrema? Tržište knjiga preplavljeno je psihološkim priručnicima koji nam savetuju kako da uspemo, kako da nadmašimo partnera ili takmaca – ukratko, kako da naš uspeh bude posledica našeg ispravnog "stava". Stoga bi čovek mogao da padne u iskušenje da preokrene čuvenu Makrsovu formulu: u savremenom kapitalizmu, *objektivni tržišni "odnosi među stvarima" teže da pridobiju fantazmagoričan oblik pseudo-personalizovanih "odnosa među ljudima"*. Ne, Bil Gejts nije nikakav genije, ni dobar ni zao, on je prosto oportunist koji je umeo da iskoristi pravi trenutak, pa je kao takav rezultat podivljalog kapitalističkog sistema. Pitanje koje treba postaviti ne glasi "Kako je Gejts uspeo?" nego "Kako je strukturisan taj kapitalistički sistem, šta to nije u redu s njim, ako pojedinac može da stekne tako nesrazmerno veliku moć?" Zato se čini da fenomeni poput Bila Gejtsa nose u sebi sopstveno rešenje: ako postoji gigantska globalna mreža koja je formalno vlasništvo jednog čoveka ili korporacije, ne postaje li onda pitanje vlasništva na neki način irelevantno za funkcionisanje mreže (više ne postoji dostojna konkurencija, profit je zagarantovan), tako da je sada moguće prosto odseći ovu glavu i preneti čitavu mrežu u društveno vlasništvo a da se njeno funkcionisanje ne poremeti posebno? Zar takav čin ne postaje puka formalna konverzija koja prosto spaja ono što *de facto* već i jeste spojeno: kolektiv pojedinaca i globalnu komunikacionu mrežu koju svi oni koriste, i koja tako oblikuje srž njihovog društvenog života?

● **U**vakva preterano "iracionalna" perspektiva (koncentrisanje kvazimonopolske moći u rukama jednog čoveka ili korporacije, recimo Ruperta Mardoka ili Bila Gejtsa) stoga pokazuje koliko je akutna potreba za nekakvom politizacijom ekonomije. Ako nam sledeća decenija donese sjedinjavanje većeg broja sredstava za komunikaciju u jedan jedini aparat koji bi objedinio karakteristike interaktivnog kompjutera, televizora, videofona i audiofona, video-rekordera i CD-plejera, te ako Majrrosoftu zaista pođe za rukom da postane kvazimonopolski vlasnik ovog novog univerzalnog medija, da kontroliše ne samo jezik koji on koristi, nego i uslove njegove primene, onda se očigledno približavamo apsurdnoj situaciji u kojoj će jedan jedini akter, sada već van domašaja javne kontrole, zapravo vladati osnovnim komunikacionim strukturama našeg života, pa će zbog toga biti snažniji od svake vlade. A to zapravo podseća na sve

paranoične scenarije: pošto će digitalni jezik koji ćemo svi koristiti ipak biti čovekovo delo, programerska konstrukcija, nije li onda moguće zamisliti i kako korporacija koja ga poseduje instalira taj jezik u neki posebni, tajni sastojak programa preko kog će moći da nas kontroliše, ili da napravi virus koji će moći da pusti, pa da zaustavi našu komunikaciju? Kad biogenetičke korporacije pretenduju na vlasništvo nad našim genima tako što ih patentiraju, one bi podjednako mogle i da postavle paradoksalni zahtev za vlasništvom nad našim organima, tako da mi u stvari postajemo vlasništvo korporacije a da toga nismo ni svesni. Suočavamo se, dakle, s mogućnošću da i komunikaciona mreža koju koristimo i genetski kôd od kojeg smo sačinjeni pređu u vlasništvo i pod kontrolu korporacija (ili čak jedne korporacije) koje su van domašaja javne kontrole. Zar, opet, i sama apsurdnost ovakve perspektive – privatna kontrola same javne osnove naše komunikacije i reprodukcije, same mreže našeg društvenog bića – ne nameće određenu vrstu podružljavanja kao jedino rešenje? Drugim rečima, ne ilustruje li uticaj takozvane informativne revolucije na kapitalizam konačno tezu poznog Marksa da "na određenom stepenu razvoja materijalne proizvodne snage jednog društva dolaze u sukob sa postojećim proizvodnim odnosima, ili – što je zapravo samo pravni izraz iste stvari – sa imovinskim odnosima unutar kojih su dotad <5>delovali?" </5> Osim toga, zar antagoni-

zam sadržan u ideji vlasništva nad (naučnim) **znanjem** – pošto je znanje načelno neutralno u odnosu na svoje širenje, odnosno, ono se ne troši ako se širi i univerzalno koristi – ne objašnjava zašto savremeni kapitalizam mora da pribegava još apsurdnijim strategijama da bi **održao ekonomiju oskudice u sferi informacija**, pa da demona kog je stvorio drži u okvirima privatnog vlasništva i tržišnih odnosa (npr. tako što će izmišljati nove načine da spreči slobodno kopiranje digitalizovanih informacija)? Ukratko, nije li perspektiva informativnog "globalnog sela" signal za kraj tržišnih odnosa (kraj koji počiva na logici oskudice), barem u sferi digitalizovanih informacija? Paradoks u pravnim postupcima koje vlada SAD preduzima protiv monopola **Microsoft**-a veoma je indikativan: ne pokazuje li, naime, čitava akcija kako Država i tržište ne samo da nisu strogo odvojeni, nego se nalaze u složenom odnosu međusobne zavisnosti? Kad bi se prepustio sebi, mehanizam tržišta doveo bi do potpunog monopola **Microsoft**-a, pa tako i do samoukidanja konkurencije – samo se direktnom intervencijom države (koja s vremena na vreme nalaže preterano velikim kompanijama da se podele) može održati konkurencija na tržištu...

Izvornik: Slavoj Žižek, *The Spectre is Still Roaming Around?* (Zagreb: Arkzin, 1998), str. 13-35.

<5>Karl Marx, "Preface to A Critique of Political Economy" (Predgovor Kritici političke ekonomije), u: *Selected Writings*, Oxford, Oxford University Press 1977, str. 389. </5>