

UNIVERZITET U BEOGRADU
FAKULTET POLITIČKIH NAUKA

Goran Kauzlarić

NEW AGE DUHOVNOST I KULTURA
NEOLIBERALIZMA: MODUSI HEGEMONIJE

doktorska disertacija

Beograd, 2021

UNIVERSITY OF BELGRADE
FACULTY OF POLITICAL SCIENCES

Goran Kauzlarić

NEW AGE SPIRITUALITY AND CULTURE OF
NEOLIBERALISM: MODUSES OF
HEGEMONY

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2021

Informacije o mentoru i članovima komisije

Mentorka:

Prof. dr Marina Simić, redovna profesorka
Univerzitet u Beogradu – Fakultet političkih nauka

Članovi Komisije za ocenu i odbranu doktorske disertacije:

Prof. dr Đorđe Pavićević, redovni profesor
Univerzitet u Beogradu – Fakultet političkih nauka
Prof. dr Lidija Radulović, vanredna profesorka
Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet

Datum odbrane disertacije:

NEW AGE DUHOVNOST I KULTURA
NEOLIBERALIZMA: MODUSI HEGEMONIJE

Rezime

Od sredine sedamdesetih godina 20. veka, jedna religijska pojava (*New Age* duhovnost) i jedna politička pojava (neoliberalizam), doživele su istovremen uspon. Oba fenomena su duboko obeležila savremenu kulturu. Izronivši iz kontrakture šezdesetih godina, ali sa korenima u mnogo dužim genealogijama zapadnog ezoterizma, *New Age* duhovnost je već tokom osamdesetih godina prerasla u teško pregledno „spiritualno tržište“. Upletena u različite prakse potrošnje ili ideološke narative, *New Age* duhovnost je obrađivana od strane broja različitih radova iz ugla njenih veza sa savremenim post-fordističkim ili neoliberalizovanim kapitalizmom, ili njegovim „Novim duhom“. Istraživanja su, mahom, problemu prilazila iz ugla „individualizacije“ religije i njenog pretvaranja u „spiritualnu robu“. U takvom rakursu, *New Age* je označilac koji se odnosi na svojevrsne prakse duhovne kombinatorike na slobodnom tržištu, u kojima individue, po nahođenju, biraju eklektične sadržaje i prilagođavaju ih potrebama svog sopstva. Ova disertacija, međutim, nastoji da predloži drugačiji program, koji bi *New Age* duhovnost i neoliberalizam razumeo kao dva vrlo kompleksna „misaona kolektiva“ sa podjednako kompleksnim pogledima na svet. Polazeći od te pretpostavke ona razvija pogled na istorijski „brak“ neoliberalizma i *New Age* duhovnosti, do koga je došlo već tokom osamdesetih, pitajući se o njegovim istorijskim preduslovima, i o njegovoj ideološkoj ulozi u uspostavljanju politiko-teološke logike Novog duha kapitalizma, tj. današnje hegemonije kulture.

New Age narativi i neoliberalizam ne samo da su doživeli paralelan uspon, već imaju i istu kulturnu predistoriju, budući da su istovremeno rođeni u međuratno vreme. Oni su stoga obeleženi i sličnim društveno-političkim problemima, i povezani sa sličnim kulturnim tokovima. Zato im je moguće prići iz ugla pojma „elektivnog afiniteta“, koji je uveo Maks Veber a razradio Majkl Levi. Taj koncept postulira mogućnost „uzajamnog privlačenja“ između različitih pojava, koje poseduju sličnosti u strukturi. Te „sličnosti u strukturi“ tj. homologije se, pod odgovarajućima društvenim okolnostima, mogu „aktivirati“ stvarajući uzajamnu atrakciju, pojačanje, čak i mešanje dva ili više fenomena, iz čega može nastati i „nova figura“. Procesi elektivnog afiniteta između neoliberalizma i *New Age* religije nisu proizveli ravnopravan brak već odnos podređenosti, u kome neoliberalizam crpe moć iz bogatstva kulturnih predstava koje je *New Age* pokret razvijao. Tom politiko-teološkom problemu je potrebno prići iz ugla kritike ideologije (što ova disertacija čini putem teorija Rolana Barta i Frederika Džejmsona), dok politiko-teološko poređenje ovih pojava može reći mnogo toga novog ne samo o ideološkim ulogama *New Age* narativa u regenraciji kulturne hegemonije, nakon poraza progresivnih snaga i prelaska na novi režim akumulacije kapitala, s kraja sedamdesetih, već i o, još uvek zanemarenom, problemu politiko-teološke „anatomije“ neoliberalizma, pokazujući, između ostalog, da su neoliberali razvijali svoje oblike spiritualnosti i „kontrakture“.

Malobrojni autori i autorke koji su neoliberalizmu prišli iz politiko-teološkog ugla, poput npr. Adama Kotska, Đorđa Agambena, Dotana Lešema, to su činili (uz izvestan izuzetak Džoše Rejmija) na bazi hrišćanske teologije, a često uz neadekvatan uvid u ideje stvarnih neoliberala. Do

toga je došlo zbog akademskog zakašnjenja (jednako ogromnog) u razumevanju istorije i ideacione prirode zapadnog ezoterizma, i neoliberalizma. Nadovezujući se na nove historiografske razvitke u te dve međusobno veoma udaljene oblasti, ova disertacija teži da ispita koordinate mogućeg novog politiko-teološkog programa, koji bi ih povezao. Ona to čini kroz diskusiju implicitnih ili aktivnih afiniteta koji postoje između neoliberalizma i *New Age* duhovnosti, koje razume kao dve srodne kritike kulture. Ove kritike kulture su razvile sličan pogled na niz problema, poput ograničenosti ljudske racionalnosti, potrebe za začaravanjem društva ili približavanjem nauke i religije, te srodne oblike anti-kartezijanstva i holizma/emergentizma. Te srodnosti, neoliberalizam i *New Age* duguju „posrednicima“, zajedničkim problemima (na koje su predlagali homologne odgovore) pa i nekim zajedničkim izvorima – od društveno-materijalne dinamike samog kapitalizma, pa do konkretnih istorijskih fenomena poput kibernetike, ili pak filozofije života (vitalizma). Na bazi ovih srodnosti, *New Age* i neoliberalizam „slili“ su se u ideološke predstave o rađanju „novog društva“ zasnovane na kibernetičkoj/retikularnoj/informacionoj/mrežnoj paradigmi, u srcu „Novog duha kapitalizma“, kako taj pojam razumeju Lik Boltanski i Ev Šijapelo. Predstave o evoluciji ljudske svesti, na pragu epohalne promene, kao svoj stvarni sadržaj imale su političku dekompoziciju fordističke radničke klase, ali i uspon novog neoliberalizovanog meta-političkog konsenzusa. U tom pogledu, otvaranje zanemarenog problema „javnog značaja“ *New Age* duhovnosti, koje bi prevazišlo često svođenje njene veze sa neoliberalizmom na pitanje individualizma tj. konsumerizma, moguće je samo na bazi objašnjenja uloge ovog zamršenog spleta ideoloških narativa u tom epohalnom preokretu. U želji da iz politiko-teološkog ugla da doprinos otvaranju takvog problema ovaj rad se pridružuje „trećem talasu“ *New Age* studija koji *New Age* religiju, umesto kao trivijalan fenomen, razume kao pojavu koja zavređuje mesto u samom centru savremenih rasprava o religiji, kulturi i politici.

Ključne reči: *New Age* pokret, spiritualnost, neoliberalizam, duh kapitalizma, politička teologija

Naučna oblast: političke nauke

Uža naučna oblast: teorija kulture i studije kulture

UDK 316.774:316.7

UDK 316.74:330.8(29)

NEW AGE SPIRITUALITY AND CULTURE
OF NEOLIBERALISM: MODUSES OF HEGEMONY

Abstract

Starting in the mid-1970s, a religious phenomenon (New Age spirituality), and a political phenomenon (neoliberalism), went through a simultaneous ascent. Both phenomena made a deep mark in contemporary culture. Emerging from the sixties counterculture, but with roots in much longer genealogies of Western esotericism, New Age spirituality has morphed into a vast "spiritual market" already during the '80s. Interwoven with various different practices of consumption or ideological narratives, New Age spirituality is often understood from the point of view of its connections with contemporary post-Fordist or neoliberalized capitalism, or its "new spirit". Scholars usually approach this problem from the point of view of the "individualization" of religion and its conversion into "spiritual commodities". In such a perspective, signifier New Age refers to a type of spiritual combinatorics in the free market, in which individuals, following their own "taste", choose eclectic elements and adapt them to the needs of their own. This dissertation, however, proposes a different program, a one which conceptualizes New Age and neoliberalism as two complex "thought collectives" who have equally complex worldviews. Starting from such an assumption, it develops a view of the historical "marriage" of neoliberalism and New Age spirituality, established already during the '80s, asking about its historical preconditions, and about its ideological role in establishing a politico-theological logic of the New spirit of capitalism, i.e. today's hegemonic culture.

New Age narratives and neoliberalism not only have experienced a parallel rise, but they have the same cultural prehistory as well, as they were born simultaneously, at the interwar period. They were therefore marked by similar socio-political problems, and are connected to some similar cultural streams. Therefore, they can be approached from the standpoint of "elective affinity", the concept introduced by Max Weber, and developed by Michael Löwy. This concept postulates the possibility of "mutual attraction" between different phenomena that possess some similarities in structure. These "similarities in structure", i.e., homology, under appropriate social circumstances, can be "activated", creating a mutual attraction, reinforcement, and even mixing of two or more phenomena into a "new figure". Processes of elective affinity between neoliberalism and New Age religion did not produce an equal marriage but a relationship of subordination, in which neoliberalism draws its power from the wealth of cultural images that the New Age movement has developed. This politico-theological problem has to be approached on the theoretical basis of the critique of ideology (which this dissertation does, via the theories of Roland Barthes and Fredric Jameson), while the politico-theological comparison of these phenomena can shed a new light not only on ideological roles *New Age* narratives played in the regeneration of cultural hegemony after the defeat of progressive social forces and establishment of a new regime of capital accumulation since the end of the '70s, but also on still neglected problem of the politico-theological "anatomy" of neoliberalism itself, showing, among other things, that neoliberals have been developing their

own forms of spirituality and "counterculture".

The few authors who approached neoliberalism from the politico-theological point of view, such as Adam Kotsko, Giorgio Agamben, Dotan Leshem, have done that (with some exception of Joshua Ramey), on the basis of Christian theology, and often with an inadequate insight into ideas of actual neoliberals. This occurred due to an academic delay (equally strong) in understanding of history and ideational nature of both Western esotericism, and neoliberalism. Building on existing new historiographical developments in these two mutually quite distant fields, this dissertation strives to examine the coordinates of a possible new politico-theological program, which would connect them. It does that through the discussion of implicit or active affinities that exist between neoliberalism and New Age spirituality, understood as two related types of cultural critique. These critiques of culture have developed similar views on a number of problems, such as limitations of human rationality, the need for a re-enchantment of society or for rapprochement of science and religion, as well as related forms of anti-cartesianism and holism/emergentism. Neoliberalism and New Age owe these similarities to various "mediators" and common problems (to which they produced homologous answers), and even to some actual common sources – from the socio-material dynamics of capitalism, to concrete historical phenomena such as cybernetics, or philosophy of life (vitalism). Based on these similarities, New Age and Neoliberalism have fused into images of the birth of a "new society", based on cybernetic/reticular/informational/network paradigm at the heart of the "New spirit of capitalism" as this notion is understood by Luc Boltanski and Eve Chiapello. The ideas about the evolution of human consciousness, at the threshold of an epochal change, had a political decomposition of the Fordist working class, and the rise of the new neoliberalized meta-political consensus, as their real contents. In that light, the problematization of the neglected question of the "public significance" of *New Age* spirituality, which would overcome the frequent reduction of its relation to neoliberalism to the issues of individualism and consumerism, is possible only on the basis of the explanation of the role these complexly interwoven ideological narratives played in this epochal historical turn. With the intention to contribute to the opening of these problems from a politico-theological angle, this dissertation joins the emerging "third wave" of *New Age* studies, that treats *New Age* religion not as a trivial phenomenon, but as a phenomenon which deserves a central place in contemporary debates on religion, culture and politics.

Keywords: New Age movement, spirituality, neoliberalism, spirit of capitalism, political theology

Scientific field: political science

Specific field: theory of culture and cultural studies

UDK 316.774:316.7

UDK 316.74:330.8(29)

Sadržaj

I UVOD: DUHOVNOST, KULTURA, POLITIKA.....	10
1. Ka političkoj teologiji ezoterizma.....	20
2. Struktura istraživanja	23
II POJMOVNO-TEORIJSKI OKVIR	24
3. Kritika ideologije kao okvir	24
4. Neoliberalizam.....	29
4.1 Određenje neoliberalizma	31
4.2 Ograničenja racionalnosti i kibernetički liberalizam	34
4.3 <i>Laissez faire</i> i racionalistička greška	38
4.4 <i>Kulturkritik</i> i Masovni preduzetnik.....	42
5. <i>New Age</i>	46
5.1 Izvori <i>New Age</i> duhovnosti.....	48
5.2 Određenje <i>New Age</i> pokreta i srodne kritike kulture	52
5.3 Nedeljivo i nespojivo: Istorijski izvori zapadnog ezoterizma.....	56
5.4 „Mehanika“ promene stvarnosti: <i>New Age</i> kritika (i metafizika)	63
5.5 Racionalizacija i „ego kao racionalnost“	66
5.6 <i>New Age</i> „trendovi“ i Nova Paradigma	71
5.7 Smisao <i>New Age</i> holizma?	80
III <i>NEW AGE</i> DUHOVNOST I KULTURNA LOGIKA NEOLIBERALIZMA	81
6. Para-religijski pristup mitogradnji	81
7. Kritika mehanicizma.....	87
8. Kišne šume: Kosmoteizam Fridriha Hajeka	93
9. Problem lične odgovornosti	100
10. Post-fordizam, neoliberalizam i Novi duh kapitalizma	104
10.1 Novi duh.....	106
11. Tehnokratija i njena mladalačka opozicija	112
12. Od NLO post-teozofije do kulturne logike neoliberalizacije.....	122
IV POLITIČKA TEOLOGIJA SAVREMENE KULTURE?.....	126
13. Nov pojam političke teologije?	126
14. Homologe teodiceje: Evolutivna etika i mali ljudi u projektnom gradu.....	132
15. Supermarket hipoteza i nominalističke kritike	137
15.1 Vašar i supermarket: Tržišne metafore kao izgovor (i kao ideologija)	137
15.2 Problem sa nominalizmom	150
15.3 Nelagodnost u (neoliberalizovanoj) (o)kulturi.....	154

16. Međuratni problem.....	159
17. Različita značenja „ezoterizma“	173
18. „Ezoterijsko čitanje“ neoliberalizma	178
19. Dve duše: Neoliberalizam i određenje spiritualnosti	182
20. Kritika dualizma: Proširena egzistencija uma.....	186
V ZAKLJUČAK.....	190
21. Tacitno znanje i pojam gnoze	190
22. <i>Chymical Wedding</i> : Kibergnoza u društvu (ne)znanja	194
VI LITERATURA.....	198

I UVOD: DUHOVNOST, KULTURA, POLITIKA

Nešto izvanredno je u toku. Ono se kreće skoro pa vrtoglavom brzinom, ali nema ime i izvrđava opisu.

Marilyn Ferguson, *The Movement That Has No Name*

Postoji duboki smisao u kome autsajderima treba oprostiti njihovu zbunjenost oko prirode i sadržaja neoliberalizma, makar zato što su [insajderi u neoliberalističkom misaonom kolektivu] jedno govorili međusobno a nešto potpuno drugo javnosti.

Philip Mirowski, *The Political Movement that Dared not Speak its own Name*

Misteriozno i neopisivo „nešto“, koje Merilin Ferguson „detektuje“ i prodorno promovise u svome bestseleru *The Aquarian conspiracy: Personal and Social Transformation in the 1980s*, već početkom osamdesetih godina dobilo je ime, ostajući trajno obeleženo kao „New Age pokret“.¹

Izdvajajući se iz kontrakulturnih miljea i tokova šezdesetih i sedamdesetih godina *New Age* je početkom osamdesetih vrtoglavo izbio u centar medijske pažnje i kulturnih ratova koji su pratili eksploziju spiritualnog tržišta. Međutim, već devedesetih, *New Age* akteri i akterke distancirali su se od označioca *New Age*. Etiketa *New Age* ostala je u češćoj upotrebi na strani kritike, stičući na taj način i polu-pežorativnu, tj. stigmatizujuću ili omalovažavajuću auru.² Za razliku od izraza kao što je recimo „okultno“ čije su popularne konotacije mračne, ili makar misteriozne, izraz *New Age* postao je sinonim za nešto površno ili komercijalno – za trend razvodnjenog „zapadnog budizma“, individualizovane eklektične duhovnosti ili kulture pozitivnog mišljenja, evocirajući motive poput mirišljavih štapića, alternativne ishrane, ili lečenja kristalima. Sa druge strane, najčešće od strane konzervativnih hrišćanskih polemika i/ili teorija zavere, i podjednako kritika koje brane nauku od šarlatanstva, *New Age* je zamišljen obrnuto, kao opasan „povratak okultnog“, ali u novom ruhu. Tako prikriveno, to „okultno“ je još uvek spremno da iznutra „satanizuje“, ili razori, hrišćansku ili prosvetenu kičmu „zapadne civilizacije“.

¹ Termin *New Age* je ponekad preveden kao „Novo Doba“ ili „Pokreti Novog Doba“. Originalna verzija *New Age* je, međutim, ipak bolji izbor jer se originlni engleski naziv ustalio u govoru. Izraz *New Age* potiče od verovanja u dolazeće astrološko Novo Doba „Vodolije“ (*Age of Aquarius*), koje je karakterisalo, i još uvek karakteriše, neke od religijskih tendencija kojima ćemo se baviti u ovoj disertaciji. U ovom istraživanju koristićemo izraze „*New Age* religija“ i „*New Age* duhovnost/spiritualnost“ naizmenično ne zato što je *New Age* organizovana religija (poput hrišćanstva), nego zato što smatramo da je reč o tipu duhovnosti koji ništa manje ne zavređuje titulu „religije“ od „svetskih religija“ (budizma, hrišćanstva, islama, hinduizma, itd.).

² Negativne konotacije, naravno, nisu „zapisane u kamenu“. Reč je o višeznačnom i labavom označiocu čiji se kulturni statusi i funkcije veoma brzo menjaju. Tako se čini da baš u vreme pisanja ove disertacije ime *New Age* ponovo dobija i pozitivniji naboj, dok se u promet vraćaju i manja preduzeća koja sebe nazivaju „*New Age* prodavnicama“ (recimo: www.newageshop.rs/). Još od Velike recesije (c. 2009. godine) u toku je i pop-kulturna re-evaluacija *New Age* nasleđa. To se očitava npr. u talasu muzičkih žanrova/internet subkultura (*chillwave*, *witch house*, *drone*, *seapunk*, *vaporwave*), i poveznaih umetničkih trendova (post-internet umetnosti). Prevrednovanje ide od aproprijacije, preko ambivalencije, do *détournement*-a, a često i u vezi sa ulogama *New Age* motiva u „duhu kapitalizma“. Za primer koji se tiče *New Age* muzike vidi: <https://pitchfork.com/features/article/enya-is-everywhere/>.

Izraz *New Age* se danas mnogo ređe koristi u medijima, kulturni ratovi koji su ga okruživali su donekle splasnuli, dok je i broj akademskih istraživanja posvećenih ovom fenomenu poprilično porastao. Tako je danas moguće govoriti i o *New Age* studijama, kao kutku akademske rasprave sa specifičnim skupom problema. U ovoj oblasti, ime *New Age* je još uvek u upotrebi, iako se čini da gotovo niko nije njime zadovoljan. Raskoli oko primerenosti ovog termina, pa čak i postojanja samog predmeta istrage koji se iza označiocia *New Age* krije, ne posustaju (Sutcliffe and Bowman 2000; Sutcliffe 2003; Wood 2007; Chryssides 2007; MacKian 2012; Gilhus and Sutcliffe 2013, za direktniju debatu vidi npr. Bochsinger 2005 cf. Hanegraaff 2005).

Definisanje *New Age* duhovnosti je ozloglašen posao sa razlogom. Naizmenično određivan kao novi društveni pokret, religija, kultura ili tržište, *New Age* može da podrazumeva književnost, tečajevе, tehnologiju, ekologiju, psihologiju, umetnost, terapiju, poljoprivredu, studije budućnosti, organizacione studije, ekonomiju, (pseudo)nauku, filozofiju ili nešto potpuno neočekivano.

Činioci *New Age* kulture mogu uključivati spektar robe: mirise, kristale, mandale, hvatače snova, sredstva za divinaciju/proricanje, nakit i aksesoire, kozmetičke, prehrambene ili eko prakse ili robu, vođena opuštanja, terapijska i „energetska“ pomagala, video igre (elemente „standardnih“ igara ili, kao u slučaju igre Leela Dipaka Čopre, zasebna *New Age* izdanja), tehniku, sliku ili zvuk (npr. emitovanje zvučnih frekvencija za koje se veruje da pospešuju alfa moždane talase, kao kod Silva Metod tehnika, ili uređaj *Muse[™]* za tehnološki poboljšanu meditaciju), aplikacije za pametne telefone, čitavu ekonomiju usluga, savremenu umetnost (recimo *Abramovic method*), rekreativne aktivnosti, npr. plivanje sa delfinima, ili posete *Stonehenge*-u koji u *New Age* kulturi obično imaju posban status, prodavnice, te vašare ili festivale *mind-body-spirit* kulture, okupljanja i kolektivna „lečenja planete“ (recimo, sinhrona meditacija *Harmonic Convergence* ili privremena zajednica *Rainbow Gathering*, ili mnoštvo sličnih manjih događaja tokom pandemije 2020.), zatim kulturnu kritiku, filozofiju prirode ili (pseudo)naučne teorije (Gaia hipotezu Džejmsa Lavloka, ili tumačenja fizike Fritjofa Kapre i Gerija Zukava, shvatanje uma Dejvida Boma ili teorije Ilije Prigožina, koji je i dobitnik Nobelove nagrade), aspekte popularnih literarnih ili muzičkih žanrova (npr. elemente teorija zavere Dejvida Ajka, ili trilera Dena Brauna, *psytrance* subkulture, kao i ambijentalne, neo-klasične, keltske, krautrock/space, progresive rock, *fusion* muzike). *New Age* takođe funkcioniše i kao marketinški kišobran termin pod kojim su plasirane muzičke grupe, autori i autorke,³ a postoji i *Grammy* nagrada u *New Age* kategoriji. Nabranjanje bi mogli da nastavimo u nedogled, a što bi uključilo i nepregledan skup tehnika, praksi, enormno eklektičnih apropijacija raznih tradicija.

Ipak, čini se da su mnogi motivi na koje izraz *New Age* upućuje svima poznati. Možda smo i sami uvereni da neka viša inteligencija prožima kosmos, da je ljudska kolektivna svest u procesu evolucije, te da naš lični duhovni razvoj u svemu tome igra neku ulogu. Možda je svesno prisustvo u sadašnjem trenutku praktična veština koja nam „spašava život“. Sintagme kakve su recimo „loša energija“ i „dobre vibracije“ integralne su poštapalice savremenog govora. „Teorija sinhroniciteta“ koja pridaje smisao slučajnim događajima, ili „zakon privlačenja“ po kome negativne ili pozitivne misli imaju negativne ili pozitivne posledice u stvarnosti, samo su neke od takvih „*New Age* tema“ koje prožimaju našu svakodnevicu, i kojima ćemo se u ovom radu baviti.

Pojave na koje se izraz „*New Age* duhovnost“ odnosi neuporedivo je lakše opisivati, nego definisati. Takvi opisi, međutim, stvaraju utisak o specifičnom predmetu, ali i utisak o beskrajnom empirijskom haosu, a što su dva utiska koja je teško pomiriti. Moguće je npr. primetiti da *New Age* subjekti veruju u reinkarnaciju/karmu, da gledaju u „prošle živote“ da bi saznali nešto o sadašnjosti (Pike 2004, 15) da žele da žive u sadašnjem trenutku, da shvataju zdravlje holistički, teže isceljenju

³ Recimo, *Shadowfax*, *Vangelis*, *Enigma*, *Jean Michel Jarre*, *Tangerine Dream*, *Adiemus*, *Steve Roach*, *Kitarō*, *Brian Eno*, *Dead Can Dance*, itd.

sebe i planete, a što se stapa u jednu „ekopsihologiju“. Da smeštaju Boga u sopstvo, da se interesuju za lečenje alternativnim metodama – recimo biljem, zvukom, bojama, sugestijama – ili da smatraju da isceljenje „celog bića“ treba da omogući, kako to Sara M. Pajk sažima, „razvitak miroljubivijeg, tolerantnijeg, zdravijeg, duhovno prosvetljenijeg društva“ (ibid). Moguće je primetiti i da neki od njih veruju u dolazeće Novo Doba, da su drugi orijentisani oko mutnog osećaja o novoj svesti koja se budi, dok su treći možda zainteresovani samo za lično blagostanje ili „duhovni rast“.

Osim toga, za *New Age* se vezuje svojevrstan „scijentizam“ (vidi Hammer 2004), odnosno, upotreba naučnog žargona da se opišu duhovna shvatanja što često *New Age* autorke i autore (poput recimo Dipaka Čopre⁴), dovodi u javni sukob sa naučnom zajednicom.

Pokušaji definicije često završavaju samo još jednim korisnim opisom. Obično, definicije se vrte oko shvatanja da je reč o sakralizaciji psihologije, ili o religiji usmerenoj na unutrašnji život individue i tragalačkoj duhovnosti.⁵ Osobine koje se najčešće u definicijama izdvajaju su holistička metafizika, neophodnost ličnog preobražaja, i/ili ideja o evoluciji čovečanstva/Novom Dobu (vidi recimo Lakroa 2001). Pol Hilas je svoje pionirske definicije, koje se tiču duhovnosti sopstva (*self-spirituality*), u novijim radovima dopunio idejom o „duhovnostima života“. Za Hilasa to se odnosi

„na sva ona 'učenja' i prakse koji lociraju duhovnost unutar dubina života. Duhovnost je poistovećena sa životom-samim, agensnošću koja održava život; duhovnost je pronađena u dubinama subjektivnog života, naših najviše vrednovanih iskustava toga šta znači biti živ [...] 'Život' je to što leži u srcu takozvanog 'New Age pokreta'“ (Heelas 2008, 25).

Postoji određeni konsenzus da je *New Age* duhovnost ispravno videti kao vid perenijalizma (*philosophia perennis*), po kome sve filozofske/religijske tradicije imaju istu suštinu/izvor, dok je *New Age* religija istovremeno tumačena i kao imanentistički oblik religije za koji je „konektivnost“ glavni princip, a život je shvaćen kao živa mreža energije ili svesti. Hilas, recimo, navodi mišljenje Marka Tejlora za koga je minimalna tema „biti konektovan“ (Heelas 2008, 21), a Kristofer Partirdž primećuje da je u *New Age* slici sveta sve povezano, kao i da je druga strana optimističnog narativa o progresivnoj spiritualizaciji društva u reakciji na „duhovni bankrot“ zapada, zapravo vrsta *New Age* kritike ograničavajućeg „industrijskog društva“ (Partridge 2005, 18). Izvore ove ograničenosti *New Age* narativi obično smeštaju u „staru nauku“ kartezijsko-njutnovskog tipa (a zbog čega je *New Age* opisivan kao nauka Nove Paradigme) kao i u mejnstrim hrišćanstvo, čemu suprotstavljaju shvatanje po kome savremena nauka potvrđuje uvide drevnih duhovnih mudrosti⁶ i s tim povezanu viziju kosmosa kao nesvodive celine, gde je sve što postoji, na ovaj ili onaj način, „Jedno“. U istom ključu, ljudsko biće je shvaćeno holistički, kao jedinstvo tela, uma i duha.

Sa tim u vezi, *New Age* narativi često uključuju podelu na više i niže sopstvo. Više sopstvo je identično (ili povezano) s univerzalnom svešću, dok je niže sopstvo „svakodnevno Ja“, *ego* koji treba odbaciti. To, međutim, ne znači nekakav oblik „odricanja od sveta“. Život (tj. životi) shvaćen je kao prilika za lični razvoj (i evoluciju ljudske svesti) u smeru univerzalnog jedinstva a što donosi veoma snažan optimizam (vidi *index* u Hanegraaff 1996, pojmovi *Higher Self* i *Optimism*).

Komentarišući američku religiju, Ketrin Albaniz primećuje da tamo gde bi tradicionalniji

⁴ Vidi na primer: www.newstatesman.com/future-proof/2014/07/deepak-chopra-doesnt-understand-quantum-physics-so-brian-cox-wants-1000000-him. Čopra debate vodi i sa tzv. novim ateistima, poput Ričarda Dokinsa ili Sema Harisa.

⁵ *New Age* subjekti sebe često označavaju prosto kao tragaoce i tragateljke (*spiritual seekers*).

⁶ Npr. lanac zaključivanja da je fizika dokazala da je sve energija, a da kvantna mehanika pokazuje da svest posmatrača menja stvarnost, a iz čega se izvodi zaključak da je promenom svesti moguće promeniti frekvenciju realnosti. Za žanr poznat kao „paralelizam“, koji se bavi paralelama fizike i istočnih religija, vidi *Tao fizike* (Kapra 1989).

vernici i vernice spominjali svoga Boga, *New Age* duhovnost popunjava prazninu „univerzumom“ (Albanese 2013, 244). Njenim rečima, tipična *New Age* izjava glasi: „da ću dobiti posao odlučio je univerzum“ (ibid). Zamenski termini su brojni, pa umesto univerzuma srećemo i kosmos, višu ili univerzalnu inteligenciju, um/svest, ultimativni izvor, protok (životne) sile, ili prisustvo principa koji povezuje, pa, neretko, i Boga. Neki od izraza kojima recimo *New Age* pisac Piter Rasel opisuje tu temeljnu ili vrhovnu stvarnost su: princip uspostavljanja poretka (*ordering principle*), kosmička kreativna inteligencija, ili puls evolucije (Russel 1995, 36).

Pokušaj da se pobroje praktične tehnike, činioци ili „doktrine“, stvara utisak o „slobodnom tržištu ideja“, koje mnogo bolje opisuje pojam poput „okulture“ (Partridge 2004, 2005), nego izraz *New Age*. Beskrajna proliferacija sadržaja čini pokušaje „enciklopedijskog“ opisa interesantnim, ali konceptualno neproaktivnim, dok ova proliferacija koja se velikim delom odigrava na tržištu, i uključuje enormnu ekonomiju usluga, upućuje na komercijalizaciju kontrakturne spiritualnosti, oko čega postoji i svojevrsan akademski konsenzus. Taj konsenzus uokvirava raspravu oko motiva „potrošačke duhovnosti“, u odnosu na šta se *New Age* „optužuje“ ili „brani“.

Kristof Bohinger, jedan od prvih istraživača *New Age* spiritualnosti, slaže se sa Vilijamom Blumom poznatim *New Age* akterom, da je „mnogo onoga što se ranije zvalo 'New Age' danas deo normalnog diskursa unutar društva“ (Bochinger 2005, 61). Stiven Satklif i Merion Boumen, stoga, s pravom primećuju da više nije svrsishodno razumeti „religijsku eksperimentaciju, kastomizaciju i promenu kao 'devijantno' ponašanje“ (Sutcliffe & Bowman 2000, 3). Nekadašnja „alternativna spiritualnost“ odavno „nije ograničena na stanovništvo aristokratskih, avangardnih ili subkulturnih enklava“ već prožima kulturu u celini (Sutcliffe 2003, 215, 216).

Kako Karet i King 2004. godine primećuju: „Svedočimo uvođenju modaliteta 'duhovnosti' u obrazovne kurikulume,⁷ savetovanje kod žalosti ili zavisnosti, psihoterapiju i negu“ (Carrette & King 2004, 1). Čini se da u vreme pisanja ove disertacije *New Age* narativ prolazi i kroz svojevrsnu obnovu, dok se istovremeno razvija u nekim novim smerovima. Na ovo utiče mnogo činilaca, gde sve dublja kriza svetskog kapitalističkog sistema, ali i kulturne posledice neoliberalističkih tehnika vladavine zauzimaju bitno mesto. Internet obiluje vestima o „spiritualnim sklonostima“ generacije Y, modama poput tarota, enteogenim sredstavima kakvo je npr. ajavaska.⁸ Američka predsednička trka 2020. godine uključila je *New Age* kandidatkinju⁹ koja je uspela da ostvari kratku medijsku pažnju, a pandemija 2020. godine, proizvela je nezapamćeno širenje teorija zavere, ali i renesansu *New Age* aktivnosti i mikro-ekonomija u onlajn prostoru. Sastojak onlajn tržišta i duhovnog života je i eksplozija tzv. konspiritualnih trendova, koji *New Age* narativ „kombinuju“ s teorijama zavere.

Zaobiđemo li um-telo-duh sekcije u knjižarama, priručnike o biznisu ili *self-help* knjige o „spiritualnom rastu“ i radu na sebi, police namenjene holističkom zdravlju i alternativnoj medicini, ezoteriji ili spiritualnosti, popularnoj psihologiji, ili pak nauci/filozofiji, elementi *New Age* narativa

⁷ Primer takvih obrazovnih prepleta i ambivalencija u lokalnom kontekstu, ako izuzmemo istorijat manje formalnih programa „celoživotnog učenja“ i prilagođavanja radne snage tranziciji, je npr. *MindUp* tehnika koja je, na inicijativu Novak Đoković fondacije, uvedena kao eksperimentalni program u manji broj osnovnih škola u Srbiji. Mnogi autori i autorke u oblasti „futuologije“ kao Doris i Alvin Tofler ili pak Hajdi i Džon Nezbit usputno su u svojim radovima reprodukovali neoliberalističke i *New Age* motive. Nezbit, po čijem je liku i delu *Megatrend* univerzitet u Srbiji dobio ime, pisao je predgovor za jedan od centralnih *New Age* tekstova, knjigu Merilin Ferguson *The Aquarian conspiracy* (Ferguson 1981). Nezbit je izveštavao publike kako „je *Akvarijanska konspiracija* tvrdo jezgro iste stvari čije je njegova knjiga [*Megatrendovi*] meko jezgro“ (na: <https://www.csmonitor.com/1984/0912/091205.html>).

⁸ Psihoaktivni napitak korišćen u tradicionalnim narodnim duhovnim obredima u Latinskoj Americi.

⁹ Pre Marijane Vilijamson (<https://marianne2020.com/>), duhovne savetnice Opre Vinfri, Barbara Marks Hubard, *New Age* autorka i veoma uticajna ličnost u *futures studies*, kandidovala se ispred demokratke stranke za mesto zamenice predsednika SAD. Marks Hubard je 1984. godine bila prva žena koja se u SAD kandidovala za tu funkciju.

sačekajte nas na poslu, u školi, u prodavnici ili frizerskom salonu. Sa njim povezane ideje iskrsnuće spontano u svakodnevnim razgovorima, pojaviće se i kao podrazumevana pozadina u romanima i filmovima, proleteće društvenim mrežama, kao neobavezna opaska ili zdravorazumski savet.

New Age narativi spontano se usvajaju i reprodukuju. Kao i kulturno dominantne političke ideologeme, sa kojima se ovi religijski narativi ponekad dodiruju ili prepliću, *New Age* ideje su u velikoj meri, kako bi to Rolan Bart rekao – *naturalizovane* (Bart 2008, 249-274), tj. upletene su u način na koji svakodnevno nesvesno dešifrujemo svet oko sebe. Kako nam Hamer skreće pažnju, *New Age* spiritualnost prešla je put od labave mreže, ili pak slabo strukturiranog pokreta, do oblika kolektivnog ponašanja (Hammer 2004, 74). Na prilično sličnom tragu, Aupers et al insistiraju na izučavanju *New Age* fenomena kao diskurzivnih praksi unutar različitih društvenih područja, pre nego kao „pokreta“ ili „kolekcije kultura“, te ističu da je „moderna gnoza“¹⁰

„ugrađena u institucije koje rade kroz potrošački izbor. Magija koja se naručuje poštom, komercijalni kursevi u centrima za samo-realizaciju, okultne knjižare, televizijske emisije visokih *New Age* sveštenica poput Opre Vinfri [,] Internet, institucionalizuju modernu gnozu u javnoj potrošnji, javnom domesticitetu i dokolici“ (Aupers, et al 2008, 692).

Prema mišljenju Patrisije Venture autorke studije *Neoliberal Culture: Living with American Neoliberalism*, Vinfri, s njenim inspiracionim duhovnim temama ili psihologizujućim odgovorima na životne teškoće jedan je od arhetipova neoliberalizovane kulture (Ventura 2012, 70, 71). Srodni amalgami neoliberalističkih ideologema i spiritualnih motiva, karakterišu nebrojena druga uporišta proizvodnje subjektivnosti i kulturne potrošnje. Karet i King, autori jedne od najuticajnijih studija koja povezuje spiritualnost i kapitalizam iz ugla komodifikacije, naglašavaju da se „spiritualnost“ prisvaja kao kulturni trop u korporativnim telima i menadžmentu da bi „se promovisala efikasnost, proširila tržišta i održao *leading edge* u brzo-krećućoj ekonomiji informacija“ (Carrette and King 2004, 1). Veoma sličnu upletenost duhovnosti u menadžment ili potrošnju, demonstrira i nekoliko skorašnjih monografija (González 2015; Dyer-Witthford 2017; LoRusso 2017). Martin Ramštet nas, u članku *New Age and business*, izveštava da savremeni menadžment uključuje i tehnike poput diskurzivne introspekcije uz pomoć trenera-terapeuta ili igranja uloga na granici sa psihodramom, pripovedanja, šamanskog transa, aromaterapije, meditacije, vizualizacije, pojanja, afirmacija, i sufi plesa (Ramstedt 2007, 185). Ramštet takve razvitke, koji su dokumentovani najmanje u poslednje četiri decenije, komentariše na sledeći način:

„Dok su neki gurui evoluirali iz kontrakulturnih zajednica poput Findhorna [da bi zatim osnovali firme za konsalting u menadžmentu] većina čarobnjaka menadžmenta je i sama prošla kroz trening na diverzifikovanom tržištu spiritualnosti koje se pojavilo sa *baby boom* generacijom. [...] [U prodavnici u Berlinu] literatura o duhovnom menadžmentu smeštena je tačno između ‘psihologije’ sa jedne, i ‘ezoterizma’ s druge strane. [To svedoči o] *konvergenciji New Age pokreta i (neo-)liberalnog kapitalizma, koja je gotovo sigurno bila nezamisliva za prethodnike i jednog i drugog*“ [naš naglasak] (Ramstedt 2007, 186).

¹⁰ Ovde odmah treba zapaziti da se izraz „gnoza“, koji ćemo koristiti u ovom radu, za nas ne tiče pojma „gnosticizma“, već posebne *epistemološke kategorije*, što ćemo kasnije razjasniti.

Dok su radovi koji su pokušavali da „politički procene“ *New Age*, dosta dugo proizvodili neverovatno kontradiktorne zaključke,¹¹ akademska istraživanja su se, zbog te „poplave“ primera konvergencije, danas skrasila oko ideje o vezi između *New Age* duhovnosti i kapitalizma, odnosno, njegove ideologije, „novog duha“, ili kulture, koji su obično označeni kao „neoliberalni“. Debata oko „političkih implikacija“ *New Age* religije, tiče se pre svega problema „ko-optacije“ duhovnosti koja je izrasla iz kontrakturnih tokova šezdesetih, tj. njene metamorfoze u spiritualno tržište, već tokom osamdesetih. Monografije koje su najviše doprinele uokviravanju problema na takav način su rad *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion* (Roof 1999) Vejd Klark Rufa, koji je popularizovao izraz „spiritualno tržište“, *Selling Spirituality: the Silent Takeover of Religion* (Carrette and King 2004) Džeremija Karet i Ričarda Kinga, kao knjiga koja možda najeksplicitnije povezuje „spiritualnost“ i neoliberalizam, i studija Kimberli Lau *New Age Capitalism: Making Money East of Eden* (Lau 2000), koja se bavi tržišnim nišama makrobiotike, aromaterapije, taj-čija i joge, pitajući se o ideologijama koje se kroz takve prakse reprodukuju.

U odgovoru na ove argumente o vezama duhovnosti i kapitalizma, Pol Hilas, jedan od prvih istraživača *New Age* duhovnosti, u svojoj studiji *Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism* (Heelas 2008), pokušao je da razvije svojevrstu „apologetiku“ *New Age* religije, tj. da pokaže da *New Age* duhovnost, iako podrazumeva i komercijalizovane oblike, ipak daleko prevazilazi takvu asocijaciju nudeći slobodarski i humanistički korektiv kapitalizma. Stiven Satklif i Ingvid Gilus smatraju da analize *New Age* kapitalizma ili kapitalističke duhovnosti, kakve su Lau i Karet i King uveli pokreću važna pitanja o kulturnom uticaju neoliberalne ekonomije, ali istovremeno pate od polarizovanih i polemičnih argumenta o tačnim efektima, a što, po njihovom mišljenju, Pol Hilas na adekvatan način problematizuje (Sutcliffe and Gilhus 2013, 8). U kolekciji koju su Satklif i Gilus uredili, a gde se ovaj njihov komentar nalazi, oni nastoje da formulišu obrise „trećeg talasa“ *New Age* studija, koji bi, između ostalog, na nijansiraniji način prišao pitanju „veze“ neoliberalizma i *New Age* duhovnosti u široj kulturi i konkretnim kontekstima.

Satklif i Gilus predlažu podelu na tri talasa u razvitku *New Age* studija¹² – „prvi talas“ *New Age* studija je *New Age* duhovnost tretirao kao nov „pokret“, dok je „drugi talas“ problemu prilazio iz ugla ispitivanja *New Age* religije kao svakodnevnog iskustva u lokalnim konjunkturama. Satklif i Gilus predlažu „treći talas“ koji bi integrisao iskustva i doprinose prvog i drugog talasa.

Po njihovoj periodizaciji, koja je opravdana, „prvi talas“ najizrazitije aktivnosti počeo je sredinom devedesetih i, prema Satklifu,¹³ okončao oko 2007. godine, sa kolekcijom *The Handbook of New Age* (Kemp and Lewis 2007) i monografijom Metju Vuda, *Possession, Power and the New Age: Ambiguities of Authority in Neoliberal Societies* (Wood 2007). Radovi „prvog talasa“, bili su preokupirani pitanjem šta je to tačno *New Age*, u pokušaju da shvate granice i prirodu tog „novog entiteta“ koji je izbio u centar kulturnih rasprava. To su makro-teorijski radovi koji su generalno konceptualizovali *New Age* duhovnost kao „pokret“, a neretko i kao „novi religijski pokret“ (*new*

¹¹ Gordon Melton početkom devedesetih godina npr. ističe da u *New Age* pokretu nervozno koegzistiraju anarhizam, marksizam, kapitalizam, pacifizam, komunitarizam, libertarijanstvo, individualizam, okultizam i romantizam (1991, 428). Procene se kreću od optužbi za novi totalitarizam (Lakroa 2001), pa do pogleda koji u *New Age* duhovnosti vidi humanizam, univerzalizam i slobodarski ekspresivni individualizam (Heelas 2008).

¹² Sličnu periodizaciju uvodi Sara M. Pajk (Pike 2004).

¹³ Za razgovor o knjizi koju su Satklif i Gilus uredili (Sutcliffe and Gilhus 2013b), i gde predlažu ovakvu periodizaciju vidi: www.religiousstudiesproject.com/podcast/authors-meet-critics-new-age-spiritualities/.

religious movements, u daljem tekstu NRP) i naglašavali da je reč o „religiji sopstva“. ¹⁴ Satklif i Gilus biraju baš Metju Vuda kao prekretnicu, jer je Vud nastojao da pokaže ne samo da u stvarnosti ne postoji *New Age pokret*, nego i da fenomeni na koje se referiše kao na „*New Age* duhovnost“ nemaju ništa što bi ih povezivalo, osim ideje o „religiji sopstva“ (Wood 2007). Vud ovo shvatanje o „religiji sopstva“ napada kao neodrživo te poziva na ukidanje *New Age* studija (budući da nemaju predmet), a stavlja naglasak na pristup nesvodivom i življenom mnoštvu popularnih religioznosti, u mikro i/ili mezo kontekstima, putem etnografije usredsređene na probleme moći, legitimiteta i autoriteta. To je pristup svojstven drugom talasu *New Age* studija ¹⁵ koji se bavi pojedinačnim živim verovanjima u njihovim neposrednim okolnostima, često spram dominantne kulture (Sutcliffe and Gilhus 2013, 7). Drugi talas se udaljio od opštih teorija religije, praveći korak ka studijama kulture, a često i od označioca *New Age*, u korist raznih zamena poput „spiritualnosti“, što je razvitak koji korespondira i sa odbacivanjem imena *New Age* od strane praktikanata i praktikantkinja u korist izraza kao što su recimo spiritualnost, holizam, um-telo-duh (*mind-body-spirit*) ili spiritualnost-koja-nije-religiozna (*spiritual-but-not-religious*). Satklif i Gilus drže da bi „treći talas“ mogao da se vrati makro-nivou, ali bez ranije asocijacije sa NRP „flokom“ (koja *New Age* reifikuje ¹⁶, i vidi kao nešto netipično) već transformišući sam koncept „religije“:

„Usvajanje izazova agende 'trećeg talasa' u *new age* studijama, vraća istraživanja ka vrsti analize makro-nivoa kakvu su preferirale studije prvog talasa, ali sa benefitima suptilnosti reprezentacije i svešću o multi-uzročnim faktorima prikupljenim od mikro-studija drugog talasa. Naša je nada da će ova kombinacija uvida iz mikro- i makro- nivoa analize pomoći da se *new age* duhovnosti pomere prema centru teorijske pažnje u modernom izučavanju religije“ (Sutcliffe and Gilhus 2013, 8).

Ovo su opšte koordinate unutar kojih se kreće i ova disertacija, ali iz ugla pitanja veza *New Age* duhovnosti i neoliberalizma. Rad koji je pred nama polazi od premise da je *New Age* religija, i još šire, zapadni ezoterizam, kulturno polje koje zavređuje centralno mesto, kako u savremenom izučavanju religije, tako i u debati o kulturnim preobražajima povezanim sa epohalnim političkim preokretom koji je obležio poslednju trećinu 20. i prve dve decenije 21. veka, a na koji se označioc kao što su „Novi duh kapitalizma“, „post-fordizam“, ili „neoliberalizacija“ odnose.

U jednom enciklopedijskom fragmentu naslovljenom „Neoliberalizam i *New Age*“, Maria Funes naglašava da je privlačnu silu koja postoji između neoliberalizma i *New Age* spiritualnosti potrebno razumeti „iz relacije perspektive, radije nego u terminima direktnog uticaja, uzroka ili determinacije“ (Funes 2016, 2). Funes naglašava i da je iz takvog ugla moguće prepoznati određen broj veberovskih elektivnih afiniteta koji postoje između *New Age* „kosmovizije“ i neoliberalizma.

¹⁴ Shvatanje o *New Age* religiji kao *duhovnosti sopstva*, koje je uveo Pol Hilas (Heelas 1996), najčešće se tumači kao shvatanje o religioznosti u kojoj krajnji autoritet uvek ima sama individua. Ono se, međutim, tiče koncepcije *New Age* duhovnosti kao religije koja „sveto“ smešta u psihu individue, i poistovećuje svet, čoveka i boga (što može biti i jedno od značenja izraza „gnoza“, pojma koji će u ovom radu igrati bitnu ulogu). Za studije „prvog talasa“ vidi Melton 1990, 1991; York 1995; Heelas 1996; Hanegraaff 1996; Albanese 2013[1999]). Vremenski tu spada i Kristof Bohinger čija je studija na nemačkom jeziku (Bochinger 1994) značajna, ali je to bio prvi rad koji je izveo zaključak da *New Age* ne postoji sem kao „izdavačka rubrika“, a što je zaključak koji je mnogo bliži „drugom talasu“. Albaniz (Albanese 2013), koja *New Age* religiju uključuje u svoju teoretizaciju američke (civilne) religije, uslovno, prlazi i „trećem talasu“.

¹⁵ Za „drugi talas“ vidi: Sutcliffe 2002; Possamai 2005; Bender 2007; Wood 2007; MacPherson 2008; MacKian 2012. Tu bi se mogla uključiti i knjiga *The Channeling Zone* (Brown 1997) i gorepomenuta knjiga Sare M. Pajk (Pike 2004).

¹⁶ Pre nego reifikacija, primena NRP kategorije na *New Age* duhovnost je, prosto, greška, jer *New Age* nije „pokret“ u smislu u kome je pokret recimo Hare Krišna (za istraživanja NRP kategorije vidi Glock & Bellah 1976; Lewis 2008; Hammer & Rothstein 2012).

U par studija novijeg datuma, koje otvaraju probleme veza kapitalizma i duhovnosti, primećuje se konvergencija, eksplicitna ili ne, baš ka rakursu *elektivnih afiniteta* (Wood 2007; González 2015; Dyer-Witheford 2017; Possamai 2018). Maks Veber nije nam ostavio svoju definiciju „elektivnog afiniteta“. Ipak, kako Majkl Levi smatra, određenje se može ponuditi na osnovu upotrebe (Löwy 1992). Levi razrađuje ovaj koncept, pa ćemo mi slediti njegovo shvatanje. Njegovim rečima:

„Pod 'elektivnim afinitetom' ja mislim na vrlo posebnu vrstu dijalektičkog odnosa koji se razvija između dve društvene ili kulturne konfiguracije, takvog kakav se ne može svesti na direktnu kauzalnost ili 'uticaje' u tradicionalnom smislu. Počevši od izvesne strukturne analogije, odnos [*relationship*] se sastoji od konvergencije, uzajamne atrakcije, jednog aktivnog slivanja, kombinacije koja može ići sve do fuzije. Bilo bi interesantno, po mom mišljenju, pokušati dalje graditi na metodološkom statusu koncepta kao interdisciplinarnе istraživačke alatke koja može obogatiti, kvalifikovati i učiniti više dinamičkom analizu odnosa između ekonomskih, političkih, religijskih i kulturnih pojava“ (Löwy 1992, 6).

Disertacija koja je pred nama bavi se upravo problemom elektivnih afiniteta spiritualnog i političkog u savremenoj kulturi, i problemom porekla tih afiniteta. Na temelju uporedne analize i istorijske intepretacije *New Age* narativa i neoliberalističkih narativa, ova teza pokušava da otvori problem *porekla i prirode njihovih elektivnih afiniteta, ali i uloge tih afiniteta u regeneraciji logike hegemonе kulture*. U tom pogledu, ova disertacija u centar pažnje stavlja način na koji dominantna ideologija, povezujući se sa širom kulturom, stiče auru legitimiteta, prirodnosti i opštosti, koja joj je neophodna kao činilac kulturne hegemonije. To je problem kome ćemo prići pomoću konkretnih istorija, s naglaskom na originalnim idejama neoliberalističkih i *New Age* aktera i akterki, odnosno, na bazi originalnih neoliberalističkih i *New Age* tekstova.

Elektivni afinitet postulira mogućnost svojevrsnog dubljeg kulturnog afiniteta čak i između pojava koje su međusobno suprotstavljene (npr. između očeva osnivača neoliberalističkog pokreta, poput Fridriha Hajeka i hipika, ili, u slučaju Majkla Levija, između revolucionarnog marksizma tj. anarhizma i jevrejskog misticizma) – afiniteta koji se, ukoliko se uspostave odgovarajući povoljni društveni uslovi, može ispoljiti i kulturno razviti, stvarajući i nove forme kroz različite modalitete fuzije. Baš to se istorijski dogodilo sa neoliberalizmom i *New Age* pokretom, i to je problem kome ćemo mi nastojati politiko-teološki da pristupimo.

Iz tog ugla, ovaj rad teži da prevaziđe ideju o *New Age* duhovnosti kao individualizovanoj pojavi, čije se veze sa kapitalizmom ili neoliberalizmom analitički svode na mantru o razvodnjenoj „potrošačkoj duhovnosti“ a čemu se često suprotstavlja navodna „prava religija“. Takvo shvatanje, koje su Aupers i Hautman nazvali „supermarket hipotezom“ (Aupers and Hautman 2014), za koje se označilac *New Age* odnosi, pre svega, na individualne potrošačke izbore na „slobodnom tržištu“, tj. na „duhovni konzumerizam“, prepoznato je – ili se barem tako čini – kao paradigma „kritičke pozicije“ u *New Age* studijama. Međutim, supermarket hipoteza je ograničavajuće shvatanje, koje je i samo potrebno podvrgnuti kritici.

Pre svega, čini se da je ovo shvatanje posledica osiromašenih predstava o neoliberalizmu i *New Age* duhovnosti koje su same posledica *ogromnog* akademskog zakašnjenja u izučavanju kako

ezoterizma, tako i neoliberalizma.¹⁷ Ovaj rad daje doprinos prevazilaženju tog problema.

Umesto kroz prizmu „potrošačke“ individualne „duhovnosti sopstva“, istraživanje koje je pred nama teži da pojmi odnos *New Age* spiritualnosti i neoliberalizma kao odnos dve *kompleksne ideološke formacije*, sa konkretnim istorijama i dovoljno jasnim politiko-teološkim logikama. *New Age* religija i (posebno) neoliberalizam podrazumevaju konkretne intelektualne tradicije, te izvore i aktere. To su istorije koje su tek danas u procesu pisanja. Ovaj rad se, polazeći od takvih razvitaka, pita na kakvo tačno odredište stižemo, kada pokušamo doslovce da mislimo neoliberalizam i *New Age* duhovnost zajedno, kao činioce u preobražajima kapitalizma.

Kada je razmatran u studijama o „spiritualnosti“, neoliberalizam je koncipiran kao *zeitgeist* nejasnog porekla, čak novi „vid bitisanja“, tj. pojam (ranga „postmodernosti“) koji nas upućuje na „kulturno stanje“ ili trenutak kapitalizma. U fukoovskom ključu, prilaženo mu je i kao novom tipu političke „racionalnosti“ i „tehnologijama sopstva“ – tehnikama vladanja sobom i drugima, kojima se Mišel Fuko bavio pod rubrikom governmentality, što i jeste čest – i vrlo koristan – rakurs kroz koji mnoga istraživanja povezuju (*New Age*) spiritualne prakse s preobražajima subjektivnosti koje režimi neoliberalizacije stvaraju, a na šta se i ova disertacija direktno nadovezuje.

Ipak, iako jesu proizveli niz dragocenih doprinosa, većina postojećih radova orijentisanih oko ovih osa, vodila je ogromnom osiromašenju predmeta, nedovoljno mobilisući nalaze širih *New Age* studija i historiografskih istraživanja neoliberalizma. Shvatanje neoliberalizma se skoro uopšte nije pomaklo od ograničenog (ponekad pogrešnog) načina na koji je on shvaćen u paradigmatiskim radovima kakav je *Selling Spirituality* (Carrette and King 2004). Kako to Karet i King vide:

„Nova ekonomska i politička ortodoksija [koja je] poznata kao neoliberalizam [...] stavlja profit ispred ljudi [...] Prava jednom data individuama [...] bivaju skrajnuta [*displaced*] ideologijom koja sve vidi (i mislimo baš sve) kao robu koja se može kupiti i prodati i koja promoviše korporativna prava snažnija od poštovanja za prava individue i zajednice [...] termin 'spiritualnost' je u procesu prisvajanja od strane biznis kulture da služi interesima

¹⁷ Pored svetske ekonomske krize, odlučujući faktor koji 2008-9. godinu čini važnom tačkom u rušenju *denkverbot*-a oko akademskog izučavanja neoliberalizma je pojava broja radova koji su otvorili nove metodološke perspektive. Uz kolaborativno internacionalno istraživanje koje su pokrenuli Filip Mirovski i Diter Pleve, ovde se izdvaja i zakasneli prevod na engleski (kao i srpski) jezik pionirskih predavanja o neoliberalizmu koja je Mišel Fuko održao na *Collège de France* u Parizu 1978-9 (Mirowski and Plehwe 2009; Fuko 2008). Iako su ova Fukoova predavanja danas politički kontroverzna (Becker *et al* 2012; Zamora and Behrent 2016; Dean and Villadsen 2016; Sawyer and Steinmetz-Jenkins 2019), kao i poprilično stara (uspon neoliberalizma tada tek što je počinjao), Fukoov autoritet još uvek doprinosi da odmerenija *istorijska* shvatanja neoliberalizma konačno dobiju na legitimitetu koji im je iz čisto ideoloških razloga dugo osporavan. Predavanja ne rasvetljavaju potpuno adekvatno ni istorijsku genezu neoliberalizma, ali su nesumnjivo još uvek nezaobilazna referenca, tj. jedan od boljih resursa (za radove koji razrađuju ovu perspektivu vidi posebno Dardot and Laval 2013; Brown 2015). Sa druge strane, akademske studije zapadnog ezoterizma su mlada oblast, koja je konstituisana tek tokom devedesetih godina, i danas se brzo razvija. Ovo je oblast čiji ćemo predmet kroz ovaj rad nastojati da shvatimo iz više različitih uglova, ali orijentacije radi, vredi navesti opis sa internet stranice časopisa *Aries* (koji je vodeći u području). Prema tom opisu, studije zapadnog ezoterizma izučavaju spektar „alternativnih“ struja u zapadnoj religijskoj istoriji, uključujući i takozvanu 'hermetičku filozofiju', kao i povezane tokove u rano-modernom periodu; alhemiju, paracelzijanstvo i rozenkrojerstvo; hrišćansku kabalu i kasnije razvitke; teozofske i iluminističke struje; te različite okultističke i srodne razvitke tokom 19. i 20. veka, sve do i uključujući popularne savremene struje kao što je *New Age* pokret“ (na: <https://brill.com/view/journals/arie/arie-overview.xml>). Ako se izuzme određen manji broj pionirskih radova, poput istraživanja Lidije Radulović (Radulović 2007) i članaka Jelene Đorđević (npr. Đorđević 2001), ili novijih izdanja u oblasti studija zapadnog ezoterizma (N. Radulović and Hess 2019), u našoj sredini su teme okultizma ili *New Age* spiritualnosti izuzetno zapostavljene. Ezoterizam je, kao i neoliberalizam, još jedna oblast koja je, podjednako iz ideoloških razloga, bila isključena iz akademskog izučavanja. To je situacija koja se danas menja, a što ima velike posledice po razumevanje istorije religije i kulture uopšte.

korporativnog kapitalizma i obožava [*worship*] na oltaru neoliberalne ideologije [koja je] sa svojom fundamentalističkom privrženošću 'dregulisanju tržišta' ušla [...] u javnu sferu religije u svojoj prerusenoj formi kao 'spiritualnost'" (Carrette and King 2004, 7, 28, 46).

Iako nisu u svim bitnim tačkama pogrešni ovi zaključci kriju niz problema. Iako su ponudili istorijski model komodifikacije i privatizacije religije, njihov model se prilično teleološki kreće ka individualizaciji i ugradnji u korporativnu kulturu svodeći spiritualnost na bledu, praznu ili pasivnu senku „prave religije“, dok se „religija“ vidi kao moralno privilegovana, a veza sa neoliberalizmom svodi na „konzumerizam“, branding, terapeutsku kulturu. Pre svega, neoliberalizam je tu isuviše mršav pojam da bi imao neku širu objašnjavajuću moć, veću od pojma kakav je „kapitalizam“.

Međusobno nezavisne rasprave o neoliberalizmu, *New Age* religiji, ili šire, o zapadnom ezoterizmu su, tokom poslednjih petnaestak godina, od nepostojećih i tabuiziranih polja, prerasle u živopisne oblasti koje se brzo razvijaju i pokazuju potencijal da promene ne samo naše shvatanje religije, nego i istorije (zapadne) kulture, pa i same epistemologije humanistike i društvenih nauka. Uprkos tome, i noviji radovi koji se bave „političkim implikacijama“ (*New Age*) spiritualnosti još uvek svode taj problem na nekolicinu prostih karakteristika, poput individualizma, „površnosti“, depolitizacije, opazajući „spiritualnost“, prevashodno, kao lične, i mahom *proizvoljne*, „izaberi-i-pomešaj“ prakse (Webster 2012; Possamai 2018; Purser 2019). Eventualno, to se izvodi na temelju fukoovske, gidensovske, ili druge, teme „rada na sebi“ (Foucault 1988, Giddens 1991, Rose 1999), ali koja, suštinski, ostaje u okvirima „supermarket hipoteze“.

Drugim rečima, iako u istraživanjima *New Age* spiritualnosti srećemo i konceptualizacije neoliberalizma, osvrta su *veoma šturi*. Neoliberalizam se uzima zdravo-za-gotovo kao svojevrsna podrazumevana analitička pozadina, ali se veoma retko problematizuje temeljnije. Neoliberalizam koji živimo, baš kao i njegovi izvori, time postaje osiromašen *explanans*. Mi, međutim, polazimo od shvatanja da bi u radovima o (*New Age*) duhovnosti neoliberalizam itekako mogao da bude i *explanandum*. Zato ćemo se u ovom radu truditi da naš problem postavimo dvosmerno, polazeći od shvatanja da nije potrebno isključivo tumačiti *New Age* duhovnost pomoću neoliberalizma, već i neoliberalizam pomoću *New Age* duhovnosti – susret neoliberalizma i *New Age* religije može nam reći nešto novo o oba fenomena, pa čak i otvoriti nov politiko-teološki istraživački program. U tom pogledu, ova disretacija težiće specifičnom, i po mnogo čemu početnom, doprinosu „trećem talasu“ u *New Age* studijama, ali i specifičnom doprinosu razumevanju *samog neoliberalizma*.

Polazeći odatle i držeći da je konvergencija *New Age* religije i neoliberalnog kapitalizma u dovoljnoj meri demonstrirana na bazi etnografija, studija o menadžmentu, studija potrošnje, ovaj rad u fokus stavlja činilac koji je iz postojećih rasprava skoro sasvim odsutan – *ideje neoliberalne*. Ovo je, prema tome, koliko rad o *New Age* duhovnosti, toliko i rad o neoliberalizmu, koji nastoji da identifikuje, konkretizuje, ali i istorijski rastumači neopažene afinitete koji postoje između ova dva, naizgled sasvim različita, kulturna kompleksa. Ovo će nam omogućiti da oba sagledamo u novom svetlu i prepoznamo uloge njihovih bliskosti u regeneraciji „duha kapitalizma“.

Nadovezujući se na radove o „vezama“ *New Age* spiritualnosti sa „duhom“ savremenog neoliberalizovanog kapitalizma, mi polazimo od u izvesnom smislu obrnute hipoteze. Naime, naše istraživanje pokazuje da konvergencija o kojoj je reč, za „prethodnike“ ovih pojava – pre svega za neoliberalne – nije bila toliko neočekivana, a još manje nezamisliva, te da postoje istorijski ideološki razlozi za to često ali pogrešno uverenje. Zato ćemo se pitati kako o zanemarenim bliskostima *New Age* religije i neoliberalizma tako i o epistemičkim uzrocima neprepoznavanja tih bliskosti, što je, u mnogim tačkama, program koji tek treba otvoriti. Na takav način zamišljeno istraživanje pita se *na koji način New Age duhovnost korespondira sa kulturnom logikom neoliberalizovanog društva*,

tj. da li je odnos neoiberalizma i New Age duhovnosti odnos saglasaja ili otpora, odnosno, postoje li podudarnosti u strukturi ili ideološkoj intenciji ovih narativa?

Glavna hipoteza ovog rada je, u tom svetlu, da postoji niz *neopaženih podudarnosti, dodira ili bliskosti, odnosno, elektivnih afiniteta između neoliberalističke filozofije i New Age duhovnosti, koji su omogućili njihov „brak“ počevši bar od sredine sedamdesetih godina 20. veka*. Istraživanje koje je pred nama demonstrira kompatibilnost, a neretko i komplementarnost ovih fenomena, na bazi koje neoliberalizam može da crpe svoju moć iz spiritualnih ideja, uputstava za svakodnevni život, projekcija budućnosti, filozofizacija, ili mutnih predstava, koje *New Age* narativi razvijaju. Videćemo da je poreklo tih elektivnih afiniteta moguće pratiti bar do međuratnog perioda, kada su neoliberalizam i spiritualni narativ o Novom Dobu rođeni (vidi za neoliberalizam Slobodian 2018; za *New Age* Sutcliffe 2003). Neoliberalizam i *New Age* duhovnost razvili su se *uporedo* i proizvod su kulturnog i političkog karaktera međuratnog i posleratnog perioda – „trenutaka“ vladavinske krize, odnosno, trenutaka kada je kapitalizam gubio kontrolu nad populacijom. Procesi elektivnog afiniteta neoliberalističke i *New Age* filozofije, odigrali su ulogu u ponovnom uspostavljanju te kontrole, počevši od sedamdesetih godina. To i jeste način na koji treba razumeti problem „javnog značaja“ *New Age* religije i na takav način ćemo tom problemu i prići.

1. Ka političkoj teologiji ezoterizma

Kada je reč o istraživanju „veza“ duhovnosti i kapitalizma, makar dve postojeće studije bi mogle da se podvedu pod „treći talas *New Age* studija“ (González 2015; Dyer-Witthford 2017). Oba istraživanja su usmerena na oblast koja je poznata kao „spiritualnost na radnom mestu“¹⁸ tj. duhovnost u menadžmentu, a u vezi sa preobražajima kapitalizma, od fordizma ka post-fordizmu.

Džordž Gonzalez istražuje spiritualnosti na radnom mestu na način koji je usko relevantan za *New Age* studije, ali razvija shvatanje „spiritualnosti“ koje obuhvata i druge oblike religije, i ne razvija sistematičan dijalog sa radovima u ovoj oblasti.¹⁹ Ana Dajer-Vitford, u svom doktorskom radu (Dyer-Witthford 2017), polazi upravo od označioca *New Age*. Ona nastoji da se nadoveže na shvatanje o „kapitalističkoj duhovnosti“, koje su uveli Karet i King, te da neposredno odgovori na pomenute zamerke koje su ovom shvatanju uputili Satklif i Gilus (Dyer-Witthford 2017, 37), čime se eksplicitno svrstava u njihov „treći talas“, ali kritikujući njihovu postavku.

Dok Satklif i Gilus drže da *New Age* transformiše predstave o tome šta je marginalna a šta mejnstrim kultura, te teže da uspostave dijalog sa teorijama religije, koje bi morale da se preobrazu kako bi u sebe uključile *New Age* duhovnost kao ravnopravan religijski fenomen, bilo proširenjem, bilo kroz sasvim nov prototip religije (Sutcliffe and Gilhus 2013, 1, 2), Dajer-Vitford smatra da takav pristup može da stane na put hitnijem ispitivanju uloga koje duhovnost ima u „održavanju i unapređenju posebnog društvenog poretka [*particular social order*]“ (Dyer-Witthford 2017, 36).

¹⁸ *Spiritualnost na radnom mestu* je „pokret“, odnosno, jak talas interesovanja u menadžmentu za spajanje duhovnosti i rada, a koji je eksplodirao devedesetih godina 20. veka, dok ima korene u međuratnom periodu (pa već i u 19. veku). *Spiritualnost na radnom mestu* ima institucionalnu potporu tj. podrazumeva organizacije kao što su *Spiritual Business Network*, *International Center for Spirit at Work*, *Foundation for Workplace Spirituality*, kao i akademske programe u oblasti menadžmenta/organizacionih studija, naučne časopise, i priličnu izdavačku aktivnost. Za pregled oblasti vidi Dyer-Witthford 2017, 103-126, a za jedan istorijski pogled na duhovnost u menadžmentu i korporativnoj kulturi vidi LoRusso 2017. Oblast podrazumeva i „kritičko krilo“, povezano s tzv. kritičkim studijama menadžmenta (*CMS*).

¹⁹ Usled nesalaganja oko terminologije, „*New Age* studije“ su kutak akademske rasprave čije se granice rasipaju baš kao i granice njegovog predmeta. U tom pogledu neki radovi na koje ćemo referisati polaze baš od oznake *New Age* i održavaju vezu baš sa užitim *New Age* studijama, dok mnogi govore o „spiritualnosti“ ili konceptualizuju svoj predmet na širi način, pa govore o (*New Age*) duhovnosti u sklopu izučavanja transformacija religije uopšte, itd.

Po njenom shvatanju, Satklif i Gilus vide *New Age* kao sadržaj kulture, a trebalo bi shvatiti ga kao silu koja *oblikuje kulturu*: „prisvojena od strane kapitala kao način da se radnici i radnice uslove [spiritualnost] igra ključnu ulogu u novom društvenom poretku kasne modernosti“ (ibid).

Kako god sa tom ocenom stajalo, shvatanje o *New Age* duhovnosti kao činiocu tj. aktivnom proizvođaču *poretka*, bitna je premisa disertacije koja je pred nama, koja odnos *New Age* religije i neoliberalizma nastoji da postavi kao *politiko-teološki problem*.

Politička teologija je tradicionalno (na tragu Karla Šmita) usmerena na potragu za *izvorima političkih pojmova u teološkim idejama*. Ona izrađuje svojevrstne genealogije sekularizacije, putem kojih demonstrira određenu „istovetnost“ teološkog i političkog. Iako ćemo u ovom radu i mi usput postulirati „parčiće“ takvih genealogija, istraživanje te vrste, koje političko (ili ekonomsko) izvodi iz „teološkog“ (što je uvek idealistički zahvat koji implicira da su političke ideje zapravo „religija“) će nas manje interesovati. Aspekt političke teologije koji će nam, pak, biti vrlo važan, jeste to njeno svojstvo *relativizacije granice* između političkog i religijskog, a u clju analize njihovog pretapanja i preliivanja iz jednog u drugo u široj kulturi, kakvo i koncept elektivnog afiniteta implicira.

Politička teologija je akademska rasprava koja, sa jedne strane, traga za *homologijama*²⁰ između političkog i teološkog mišljenja, dok je sa druge zainteresovana upravo za uloge religije u podržavanju političkog poretka. Kako Adam Kotsko – na čije ćemo se shvatanje političke teologije u ovom radu vraćati – primećuje: „Čak i najprostiji teološki sistemi imaju mnogo da kažu o svetu u kome živimo, kako je postao takvim kakav jeste i kakav bi trebalo da bude“ (Kotsko 2018, 7). To nastojanje, ili kako to Kotsko shvata, „ambicija usmerena na uređivanje sveta [*world-ordering ambition*]“, koja je svojstvena i političkom (tj. ekonomskom) i metafizičkom rezonu, čini politiko-teološka poređenja mogućim i/ili potentnim (ibid).

Ovakva – poslužimo se jednim od temeljnih pojmova nemačkog neoliberalizma – *ordnung* ambicija, oslanja se na intimna ubeđenja ljudi te je važan politički resurs (što su neoliberali,²¹ kako kako ćemo u ovom radu pokazati, snažno prepoznali), a zbog čega tu nije reč o povlačenju praznih paralela, tj. „slobodnih analogija“ između politike i teologije, već, kako to Kotsko razume, o studiji „sistema legitimnosti“ tj. „načina na koje politički, društveni, ekonomski i religijski poreci [*orders*] održavaju svoju moć objašnjenja i pravdaju lojalnost pristalica“ (Kotsko 2018, 8).

Ovakva koncepcija takođe omogućava da se pitamo, kako Hent de Vries sažima probleme savremene politiko-teološke rasprave, koje sve

„pre-, para- i post-političke forme religija i njeni funkcionalni ekvivalenti i verovanja ili rituali koji je nasleđuju preuzimaju na sebe u svetu gde je globalno proširenje ekonomskih tržišta (sic), tehnoloških medija i informacionih mreža dalo dorprinos popuštanju, ili u velikoj meri i suspenziji, veze koja je nekada povezivala teologiko-politički autoritet sa društvenim telom određenim geografskom teritorijom i nacionalnim suverenitetom? Da

²⁰ Homologija je sličnost u strukturi između dve ili više pojava (koja može imati izvor i u zajedničkoj predistoriji). Za Majkla Levija, homologija je početni nivo elektivnog afiniteta, sličnost u strukturi koja podrazumeva *latentni* afinitet koji može ili ne mora istorijski da se razvije, a što zavisi od društveno-materijalnih uslova (Löwy 1992, 6).

²¹ Kada u ovom radu govorimo o neoliberalima, kao kriterijum koristimo centralnu neoliberalističku organizaciju iz koje se istorijski razvila današnja neoliberalistička mreža – društvo Mont Pelerin. Tekstove i druge izvore koje ćemo pominjati u analizi selektovali smo prema kriterijumu (in)direktne veze sa ovim udruženjem i organizacijama koje su se iz njega razvile. U nekim posebno značajnim slučajevima smo referisali na autore i autorke koji nisu na takav način organizaciono povezani, ali čije se ideje u *ogromnoj meri* podudaraju sa idejama ovog kolektiva, i sa njim su povezane na neki drugi način tj. kroz reference i poznanstva, i u službi su njegove hegemonije. *New Age* tekstove smo selektovali na bazi učestalosti pominjanja u užim *New Age* studijama, te na bazi prisustva naslova u knjižarama i putem slučajnog izbora/tragalačkog ponašanja, a sa idejom da ćemo na takav način dobiti verodostojan uvid/uzorak.

li je bestelesna – virtuelna, hoćete li transcendentna – zamena za teologikopolitički body politic zamisliva, moguća, održiva ili čak poželjna? *Corpus mysticum*, takoreći, u novom post-sekularnom obliku“ (Vries 2006, 2)?

Ovaj rad motivisan je shvatanjem da je ta „politiko-teološka zamena“, ne samo zamisliva i održiva, već da je odavno globalno društveno operativna između ostalog i kroz *New Age* narativ. Između ostalog jer ne samo da je „spiritualnost“, kako je de Vries to formulisao, „para-politička“, već je i neoliberalizam konstruisan kao para-religijski narativ. Njegovi razvijajući videli su vrednost u pre-političkim kognitivnim svojstvima religije, upisujući tu težnju u, kako je Fuko to veberovski koncipirao, jednu novu političku racionalnost (Fuko 2008), a samim tim i u kulturu svakodnevnog života. Kao meta-politički projekat – kako ćemo ga razumeti – neoliberalizam je zainteresovan za različite aspekte kulture koji prethode političkom rezonovanju, određujući njegove koordinate. *New Age* religija i neoliberalizam, sreli su se na tom nivou koji prethodi politici *sensu stricto* – nivou našeg odnosa prema sebi i svom mestu u svetu.

Kad je o *New Age* duhovnosti reč, ona je često shvaćena kao sušta suprotnost problematike političke teologije jer se *New Age* shvata kao individualizovana i eklektična duhovnost svedena na slobodne kombinatorike tragalački raspoloženih individua, koje na spiritualnom tržištu traže lične i često potpuno utilitarne duhovne sadržaje. Prema mišljenju Rut Bredbi, *New Age* je neopravdano tretiran kao suviše mutan fenomen, koji nije moguće dovoljno jasno definisati, dok se ta difuznost i amorfnost često uzima kao dokaz o inferiornosti *New Age* duhovnosti u odnosu na „tradicionalne“ svetske religije, čak i kao dokaz o nepostojanju autoriteta u *New Age* kulturi (Bradby 2015, 341). Aupers i Hautman na sličnom tragu govore o rasprostranjenom shvatanju da *New Age* spiritualnost, budući trivijalna pop-kultura, nema javni značaj (Aupers and Hautman 2014). Tako shvaćena, *New Age* duhovnost ni *nema teologiju*. Takvo shvatanje je, donekle, već dovedeno u pitanje.

U velikom kontrastu spram zaključka da *New Age* ideologija ne postoji (recimo kod Wood 2007), i čestog shvatanja o javno-beznačajnoj individualnoj spiritualnosti, broj istraživanja novijeg datuma indicira da, kako Ana Dajer-Viteford to vidi, ovakva „nova duhovnost igra važnu ulogu u društvenim ili političko-ekonomskim procesima i selektovana je i oblikovana da postane *jedan* (a možda i *glavni*) popularni etos u zapadnim društvima“ (Dyer-Witheford 2017, 36). Razumevanju ove „selekcije i oblikovanja“ i naša disertacija daje doprinos. Dajer-Viteford tom problemu prilazi iz ugla post-fordizma. Da bi zahvatila taj novi etos, Dajer-Viteford pokušava da izoluje homologije između kulture post-fordističkog radnog mesta i *New Age* spiritualnosti. Rut Bredbi se pita kako se takvo jezgro srazmerno definisanih verovanja javilo iz duhovnosti koje ne prepoznaju autoritete iznad sopstva i takođe primećuje da su *New Age* verovanja danas značajan deo „javne svesti“:

„Od Indije do Izraela, Grčke do Irske, Škotske do Kalifornije, mreža novih duhovnosti razvila je jezik koji je *razumljiv za pripadnike i pripadnice javnosti bilo da sebe smatraju religioznom ili ne*. [...] Ta zajednička uverenja postala su *istine ‘uzete zdravo-za-gotovo’* koje sada utiču na širu kulturu [naši kurzivi]“ (Bradby 2015, 340, 342).

Za Hanegrafa *New Age* nije ništa drugo do „još jedan simbolički sistem [koji] nosi još jedan kompleks značenja“ (Hanegraaff 2000, 296). Kao i bilo koji drugi religijski sistem, *New Age* ideje utiču na ljudske akcije određujući šta treba činiti, a šta ne, ne bi li se veza sa „duhovnom realnošću“ (ili, Hanegrafovom rečnikom sa „meta-empirijskim“) održala.

Kristofer Partridž primećuje da iako u ovom spiritualnom miljeu nema striktno ili teološki utvrđene ortodoksije (poput trinitarne teologije u hrišćanstvu), to ne znači da mnoge od *New Age*

tema nisu svojevrsna „meka ortodoksija“, jer iako je „moguće ne slagati se sa njima ili ih napustiti, to pokreće pitanje nečijeg razumevanja duhovnih osnova“ (Partridge 2006, 34). Po Partridžovom mišljenju neke *New Age* teme približavaju se čak i „tvrdoj ortodoksiji“, jer se bez verovanja u njih *de facto* zauzima autsajderska pozicija. Partridž smatra da je *New Age* individualizam i sam jedna od takvih, međusobno povezanih, „doktrinarnih tema“, ili „motiva“, koje je moguće izolovati kao dominantne: „individualizam, pre no što jednostavno indicira društvenu fragmentaciju i difuznost, zapravo ima korene u unificirajućem sistemu verovanja“ (Partridge 2006, 11, 12).

Drugim rečima, ako među kulturnim pojavama koje se kriju iza označioca *New Age* postoji nešto što konstituiše diskurs, onda taj diskurs mora imati pravila. Neku srednju analitičku poziciju veoma je teško zamisliti, a granicu između „duhovnosti sa pravilima“ i „teologije“ jednako je teško povući. Prema tome, nema dobrog razloga da se *New Age* studije ne sretnu s političkom teologijom.

2. Struktura istraživanja

Ostatak ove disertacije organizovan je oko politiko-teološkog poređenja *New Age* religije i neoliberalizma, sa ekskursima u problematiku *New Age* studija i političke teologije. Da bi stvorili predušlove za takvu diskusiju, u poglavlju 3. uvešćemo kratak osvrt na neke za nas važne probleme kritike ideologije, koja će nam služiti kao opšti okvir kroz koji ćemo nastojati da reinterpretiramo političku teologiju, a zatim ćemo kroz poglavlja 4. i 5. diskutovati opšte crte neoliberalizma i *New Age* religije, na bazi kojih ćemo izvesti kasnije analize.

Poglavljje 4. predstavlja neoliberalizam kao misaoni kolektiv i bavi se radnom definicijom neoliberalizma (uvodeći i shvatanje o formativnom uticaju kibernetike na neoliberalizam) praveći distinkciju između klasičnog *laissez faire* liberalizma i neoliberalizma. Ta distinkcija se, videćemo, između ostalog, tiče problema racionalizma i racionalnosti, što će biti bitno iz ugla našeg problema elektivnog afiniteta. Poglavlje se kreće ka zaključku o neoliberalizmu kao vrsti kritike kulture.

Poglavljje 5. se bavi određenjem *New Age* duhovnosti, ali istovremeno, na bazi prethodne diskusije neoliberalizma, uvodi i prve analize elektivnog afiniteta. Osim opštih diskusija *New Age* trendova i najčešćih *New Age* motiva/ideja, ovo poglavljje (a posebno sekcija 5.3), bavi se i dužim genealogijama zapadnog ezoterizma, iz kojih *New Age* duhovnost izvire. Poglavlje uvodi shvatanje *New Age* religije kao narativa koji uspostavlja posebnu vrstu veze između „ega“, „racionalnosti“ i „racionalizacije“, te diskutuje *New Age* holizam i opšte crte *New Age* metafizike.

Poglavljje 6. diskutuje odnos neoliberalizma ka religiji i njegovu para-religijsku prirodu, te diskutuje neoliberalističke kritike redukcionizma (mehanicizma) koje su izuzetno srodne *New Age* kritikama, a što poglavljje 8. dalje razrađuje na bazi shvatanja Majkla Polanjija i Fridriha Hajeka, dolazeći i do primera istorijskih dodira između *New Age* i neoliberalističkih narativa.

Nakon teorijskog ekskursa u poglavlju 10. koji razgraničava pojmove neoliberalizma, postfordizma i „duha kapitalizma“, poglavlja 11. i 12. diskutuju istorijski preobražaj od kontrakturne duhovnosti do spiritualne logike neoliberalizma kroz prizmu elektivnog afiniteta.

Poglavljje 13. diskutuje probleme političke teologije, uvodeći problem teodiceje, putem kog ćemo prethodne zaključke uvesti u konkretnije politiko-teološki okvir u poglavlju 14. koje se bavi pitanjem Krivice tj. homologijama između neoliberalističke i *New Age* teodiceje, što povezuje i sa shvatanjem Lika Boltanskog i Ev Šijapelo o novoj etici „projektnog grada“ – normativne formacije Novog duha kapitalizma. Poglavlje 15. bavi se užim problemima *New Age* studija i razvija kritiku „supermarket hipoteze“ i nominalističkih pogleda na *New Age* duhovnost (neadekvatnih da opaze politiko-teološki problem), dok se poglavljje 16. vraća u međuratni period, kad se narativ o Novom Doku i neoliberalizam „inkubiraju“ i diskutuje „korene“ elektivnih afiniteta.

Od poglavlja 17. do zaključnih poglavlja 21. i 22. nastojaćemo da na bazi svih prethodnih diskusija povežemo političku teologiju *New Age* religije i neoliberalizma s opštom problematikom *ezoterizma*, koja će nam poslužiti kao optika za tumačenje spiritualnosti samog neoliberalizma, a što će postati moguće na bazi definicije spiritualnosti koju je uveo Mišel Fuko, kojom ćemo se mi baviti u poglavlju 19. Ovaj, zaključni, deo disertacije teži da stvori sliku o novom programu koji bi na bazi elektivnih afiniteta neoliberalizma i *New Age* religije (*ezoterizma*), ponudio novi pogled na politiko-teološku i ideološku problematiku savremene kulture. Istovremeno, on predlaže i novo politiko-teološko određenje samog neoliberalizma.

II POJMOVNO-TEORIJSKI OKVIR

3. Kritika ideologije kao okvir

Iz ugla teorija ideologije, shvatanja o „odsustvu ideološke/teološke strukture“, koja smo do sada pomenuli, a koja *New Age* duhovnost razumeju kroz prizmu individualnih izbora, nisu samo obično nevino metodološko stanovište, već veoma lako mogu biti neispitan efekat ideologije. Kako Frederik Džejmson, u svojoj teorijsko-metodološkoj studiji *Političko nesvesno*, primećuje:

„Zamišljati da već danas postoji carstvo slobode, zaklonjeno od sveprisutnosti istorije i neumoljivog društvenog uticaja – bilo to mikroskopsko doživljavanje reči nekog teksta, ili zanosi i intenziteti raznih privatnih religija – znači samo jačati stisak Nužnosti nad svim takvim *slepim zonama* [naš naglasak] u kojima pojedinačni subjekt traži utočište, sledeći čisto individualan i samo psihološki plan spasenja. Jedino stvarno oslobođenje od te prisile počinje kad se prizna da nema ničeg što nije društveno i istorijsko – da je u stvari sve 'u krajnjoj analizi' političko“ (Džejmson 1984, 19, 20).

Ideje o nepostojanju *New Age* ideologije same dobijaju ideološki prizvuk ako ih uporedimo sa načinom na koji je neoliberalizam još uvek tretiran u mejnstrim diskursu, gde nailazimo na ideje o *nepostojanju predmeta* upadljivo slične onima koje srećemo u raspravi o *New Age* religiji.

Sličnost *New Age* religije (*savremenog ezoterizma*) i neoliberalizma javlja se prema tome već sa pokušajem akademske upotrebe tih označilaca. U nekoj zamišljenoj trci izraza koji izazivaju snebivanje, podsmeh, negodovanje, „neoliberalizam“ i „ezoterizam“ nalaze se na proćelju. Štaviše, čini se da već dele pobedničko mesto i drže pehar spremni za fotografisanje. Pokušaj sistematične diskusije *istorijskih pojava* na koje te reči upućuju, u akademskoj zajednici nailazi na *denkverbot*.²²

Čini se da u čitavoj savremenoj humanistici – iako je takva vrsta osporavanja oduvek bila „zgodna“, dok danas konstituiše i svojevrstan „trend“ – nema fenomena čiji je kulturni uticaj veći, a čija su konzistencija, pa i samo postojanje, češće osporavani. Ovi termini jesu u rutinskoj upotrebi – posebno neoliberalizam, usled sve dublje ekonomske krize – ali je *smisao* koji ova upotreba sa sobom povlači, međutim, obično ili nejasan ili sasvim pogrešan.

²² Kada je o neoliberalizmu reč, ta situacija je tim čudnija jer je neoliberalizam, kako nove istoriografije na koje ćemo u ovom radu referisati pokazuju, *srazmerno konkretan istorijski pokret*. Naspram neoliberalizma (u organizacionom i ideološkom pogledu), „realnosti“ na koje upućuju označiocci kakvi su, recimo, „konzervativizam“, „liberalizam“, ili „marksizam“ neuporedivo su razudnije ili teže uhvatljive, dok oko podesnosti upotrebe tih reči ne postoji uporediva kontroverza. To, stoga, sugeriše prisustvo ideološke dinamike u načinu na koji se ovom predmetu još uvek pristupa.

Uprkos svojim razvijenim organizacionim strukturama, bogatoj narativnoj sadržini i dugoj historiji, neoliberalizam je još uvek ozloglašen termin kada je reč o definiciji i istorijskom referentu: „Osamdeset godina nakon što je termin [neoliberalizam] skovan, četrdeset godina od Volkerovog šoka i pobeda Tačerove i Regana ljudi se još uvek ne slažu da li neoliberalizam postoji“ (Plehwe et al 2020, 2, 3). Kako istoričar i filozof (ekonomske) nauke Filip Mirovski to komentariše, prema mejnstrim mišljenju, ukoliko pojava poput neoliberalizma uopšte postoji, ona je unutar sebe toliko raznorodna ili nekonzistentna da je ni ne smemo uzeti za ozbiljnu analitičku kategoriju (Mirowski 2014b, 2). Mirovski drži da se uobičajena mišljenja ekonomista o neoliberalizmu neretko graniče i „sa deluzijom, što sugerise da stvarno postoji nešto strukturalno u vezi sa [takvom] averzijom od suočavanja sa jednom od najvažnijih političkih pojava u savremenom intelektualnom krajoliku“ (Mirowski 2014b, 3).²³ Iako Mirovski, kao istoričar, tom problemu prilazi prevashodno empirijski, ovakav njegov zaključak podudara se sa uvidima teorija ideologije/mitologije.

Kao u svakom trenutku podrazumevana pozadina našeg mišljenja – svojevrsan epistemički *a priori* koji nam omogućava da (uvek na veoma poseban način) dešifrujemo stvarnost – ideologija nas „proizvodi u subjekte“. Ostajući neopažena kao ideologija, ona može odrediti šta je u nekom društvu mislivo (i na koji način). Kako Jelena Đorđević to sažima, ideologija uvek definiše sebe

„kao nešto 'izvan ideologije'. Efekat ideologije je da 'negira ideološki karakter ideologije putem ideologije: ideologija nikada ne kaže: ja sam ideološka' [dok pritom] konstruiše, definiše i proizvodi znanje i čini ga razumljivim [...] isključujući drugačija shvatanja kao nerazumljiva“ (Đorđević 2009, 61 [Altise 1971]).

Polazeći od sličnog shvatanja ideologije, Frederik Džejmson (Džejmson 1984) je izgradio obuhvatan pristup narativnoj analizi, pomoću koga je, na bazi književnih, religijskih, tj. kulturnih tekstova, moguće rekonstruisati političko nesvesno jedne „društvene epohe“. Analizirajući kulturu kao svakodnevno življen repozitorijum, oslonac i resurs ideologije datog društva, uz odgovarajući obuhvatan teorijsko-metodološki okvir kritika može da stekne pristup prećutnom „pre-političkom“ sadržaju: naturalizovanim ideologemama koje su upisane u „svakodnevnu logiku“.

Rolan Bart u svom shvatanju mitologije u savremenom društvu teoretizuje sličnu dinamiku pomoću međusobno povezanih pojmova naturalizacije i eksnominacije („izmicanje imenu“, lat. *ex nominatio* „izvan imenovanja“) (Bart 2008). Bart je tim konceptima nastojao da označi tendenciju dominantno-ideološkog govora da iz jezika „briše“, tj. da obesmišljava, čini mutnim/neprozirnim, sve reference koje upućuju na vladajuće interese. Naturalizujući kapitalizam i njegove ideologije (pretvarajući ih u „prirodne“ istine uzete zdravo-za-gotovo), „mit“, po Bartu, ukida sposobnost da ih mislimo kao istorijske fenomene, koje su stvorili ljudi. *New Age* i neoliberalizam – naizmenično proglašavani za ideologiju savremenog kapitalizma i za „mutne kategorije“, tj. neadekvatna imena bez referenata u stvarnosti – pojmovi su koji dobro ilustruju dinamiku koju Bart konceptualizuje.

Bartov koncept „mitskog govora“ omogućava nam i da razumemo *odnos* neoliberalizma i *New Age* religije. Mitski govor za Rolana Barta podrazumeva način na koji dominantna ideologija

²³ Za ovaj problem su i neke novije političke teologije postale senzitivne. Kako Adam Kotsko to, recimo, komentariše: „Neoliberalizam voli da se skriva. Pri sve češćim ali još retkim prilikama kada se termin pojavi u mejnstrim medijima, to je uvek u kontekstu uvodnog tretmana. Neobično, nikada nije moguće pretpostaviti da je obrazovana javnost već upoznata sa silom koja je duboko oblikovala javnu politiku i ekonomske ishode za generaciju ako ne i više [...] Za njegove zagovornike, kao i za ljude oblikovane 'zdravim razumom' mejnstrim političke diskusije, to i nije posebna ideologija, pa čak ni ideologija uopšte. To je prosto stanje stvari [*the way things are*], skup 'realističnih' politika koje 'rade'. Sama ta nevidljivost je mera njegove moći, i činjenica da je ovu reč sada moguće izustiti u javnosti je znak da njegov planetarni zamah postaje manje siguran“ (Kotsko 2018, 11).

parazitski koristi raspoložive kulturne „resurse“ (npr. religiju) tako što u njih upisuje drugostepeni ideološki smisao, ali pozajmljujući pritom nešto od njihove ubedljivosti i nevinosti, što i jeste način na koji je ideologija u savremenom društvu naturalizovana. Povezujući se sa „okolnom kulturom“, ideologija se izdaje za nešto apolitično, univerzalno, prirodno, rečju: ne-ideološko.

Teško pristupačno područje današnje kulture kome je moguće prići kroz političku teologiju neoliberalizma i *New Age* religije jeste *par excellence* primer političkog nesvesnog. Kroz *New Age* sliku sveta mnoga politička shvatanja su naturalizovana, čak interiorizovana, pa istorijski porazi u društvenim borbama imaju egzistenciju i kao religijske strukture osećajnosti (Williams 1977), dok neoliberalizam, kako Bart predviđa (Bart 2008), *poriče svoje postojanje*. Baš zato se Džejmsonova koncepcija političkog nesvesnog i Bartova teorija mitologije nameću kao adekvatne metodološke alatke za pristup tom „nevidljivom“ politiko-teološkom području, jer te analitičke optike isključuju „radno razlikovanje“ kulturnih tekstova koji jesu društveni ili politički od onih koji nisu (Džejmson 1984, 19). Takvo razlikovanje za Frederika Džejmsona nije prosto obična greška, ono je „simptom i pojačanje opredmećenosti i privatizacije savremenog života“ (ibid).

Džejmson zato sintetizuje pristup narativnoj analizi koji političku analizu uzima za konačni horizont svakog tumačenja kulture, i koncipira „tekst“ kao narativni poredak koji u sebe uključuje društveni poredak u kome je proizveden. Svaki kulturni proizvod se, prema tome, može tumačiti i kao „društveno-simboličan čin“, koji simbolički miri sukobe koji se ne mogu premestiti u društvu. Kako Džejmson to formuliše, jednom kada se

„semantički horizont u kom poimamo kulturni predmet preobrazio tako da uključuje društveni poredak, uvidećemo da se i sami predmet naše analize dijalektički preobrazio, tako da ga sada ne konstruišemo kao pojedinačni 'tekst' ili delo u uskom smislu, već ga stavljamo unutar forme velikih kolektivnih i klasnih rasprava u kojima je on tek nešto više od jedne reči ili izreke“ (Džejmson 1984, 89).

Klasni sukob se izražava u tekstu na složen način, pa je samo analizom koja uzima u obzir više različitih rakursa i nivoa, moguće razotkriti simptome istorijskog supstrata (tj. klasne rasprave i načina proizvodnje), te rekonstruisati političko nesvesno koje „leži“ u narativnoj osnovi.

Drugim rečima, kroz kombinaciju rakursa – mitokritike, teološke analize, političke analize, analize podteksta, intertekstualne analize, itd. – mogu se rasplesti različite razine ideološkog i splet veza koji ih drži na okupu unutar šire *kulturne predstave* koju neka epoha ima o sebi.

Kako Džejmson predlaže, za adresiranje kulturne složenosti potreban je *hijerarhijski model* „u kojem razine stoje u međusobnom odnosu vlasti ili potčinjenosti“ što znači da zadatak izgradnje odgovarajućeg modela u oblasti kulturološke analize možemo „najbolje ispuniti putem fingiranja procesa kojim one nastaju“ (Džejmson 1984, 49). Hijerarhijski model implicira model *hegemonije*, u kom su različiti kulturni narativi međusobno nezavisni, ali nisu i ravnopravni već (kao u slučaju neoliberalizma i *New Age* religije nakon sedamdesetih) stoje u odnosu podređenosti, gde ideološki narativ koji je dominantan (kao i kod Barta) crpe moć i legitimitet iz podređenog narativa.

Kako Jelena Đorđević ističe, diskutujući Gramšija,²⁴ neka „klasa je hegemonijska ne toliko zbog toga što je sposobna da nametne uniformnu koncepciju sveta ostatku društva, već zbog toga što ume da artikuliše različita viđenja sveta tako da neutrališe njihov potencijalni antagonizam“ (Đorđević 2009, 70). Hegemonija se otuda ne svodi prosto na „indoktrinaciju“ ili „manipulaciju“ u uobičajenom shvatanju, već aktivno uključuje vrlo široku površinu društvenih odnosa – različite sisteme značenja koji su življeni kroz mnoštvo svakodnevnih praksi, te se time u svesti međusobno potvrđuju (Williams 1977, 110). Kako Rejmond Vilijams ovo dobro sažima, to je „u najsnažnijem smislu, 'kultura'. Ali kultura koja takođe mora biti shvaćena i kao živa dominacija i subordinacija posebnih klasa“ (ibid). Drugim rečima, kulturno-antropološki shvaćena kultura, kao sve ono što je društveno učeno tj. prenošeno, u celosti je politička.

Za Gramšija (Gramši 1979) i za Barta (Bart 2008), kao i za Lika Boltanskog i Ev Šijapelo (Boltanski and Chiapello 2007), na čije ćemo se shvatanje vratiti, hegemonija se ostvaruje baš kroz povezivanje dominantno-ideoloških narativa s postojećim simboličkim sistemima koji neprimetno uslovljavaju našu kulturnu imaginaciju, na kakvo i Levijev koncept „elektivnih afiniteta“ upućuje. Levi je, otuda, u pravu da bez zamene drugih analitičkih i obuhvatnijih eksplanatornih paradigmi, elektivni afinitet može da ponudi novi pristup u oblasti sociologije kulture (Löwy 1992).

Koncept elektivnog afiniteta (*Walverwandschaft*), do Maksa Vebera stigao je posredstvom Geteovog istoimenog romana u kome igra ulogu ljubavne metafore. Do Getea, ideja je stigla putem alhemije (tj. mlade hemije), izvirući, prema tome, iz zapadnog ezoterizma. Levi namerno pokušava da sačuva to bogatsvo istorijskih konotacija²⁵ kao sredstvo za razumevanje problema humanistike.

Levi razlaže ovaj koncept izdvajajući četiri nivoa: 1) nivo *afiniteta*, 2) nivo *elekcije*, 3) nivo *artikulacije* i 4) nivo *nove figure* (Löwy 1992, 11, 12). Prvi nivo je nivo homologije (primeri koje Levi daje su Goldmanov koncept homologije i Bodlerove korespondencije), na ovom nivou afinitet je statičan, homologija znači potencijal ali ne nužno i aktiviranu konvergenciju (*attractio electiva*). „Preobražaj potencijalnosti u aktivnost, činjenje analogije 'dinamičkom', evolucija prema aktivnoj interakciji“ po Levijevom shvatanju „zavisi od konkretnih istorijskih okolnosti poput ekonomskog preobražaja, reakcije klasa i drugih društvenih kategorija, kulturnih pokreta ili političkih događaja“ (Löwy 1992, 11). Drugi nivo, *elekcija*, podrazumeva međusobno privlačenje, ili aktivan uzajamni izbor gde dve sociokulturne konfiguracije stupaju u razne oblike interakcije, uzajamne stimulacije, konvergencije. Homologije postaju dinamičke ali strukture su na ovom stepenu „elekcije“ još uvek odvojene, što je slučaj u Veberovom poređenju kalvinističke etike i „duha kapitalizma“. Treći nivo, koji Levi zove *artikulacija*, donosi i kombinacije ili „legure“ (*alloying*), iz kojih proističu i različiti „modaliteti unije“: kulturna simbioza, gde figure ostaju zasebne iako su sasvim organski udružene, delimična fuzija i totalna fuzija. Četvrti nivo moguće je razlikovati jedino po stepenu u kome stvara *novu figuru* koja proističe iz fuzije, a što je „geteovski“ smisao pojma, kog nema kod Vebera.

²⁴ Izraz „hegemonija“ u naslovu ove disertacije ne tiče se pridržavanja „u slovo“ teorije hegemonije Antonija Gramšija (iako to jeste naša generalna „pozadinska“ pretpostavka), već pre činjenice da većina pristupa na koje se u ovoj studiji oslanjamo zapravo konvergira ka *problematici* hegemonije. To važi za teoriju mitskog govora Rolana Barta koja je u studijama kulture obnovila problematiku hegemonije (vidi Đorđević 2009), za rakurs „duha kapitalizma“ koji su uveli Lik Boltanski i Ev Šijapelo (Boltanski and Chiapello 2007), ali i za istorijske radove o neoliberalizmu kao misaonom kolektivu, koji su počeli sa istraživanjem u ključu neo-gramšijevskog pristupa (Plehwe et al 2006). Frederik Džejmson u svojoj teoriji političkog nesvesnog takođe govori o potrebi za izučavanjem kulture kroz hijerarhijske razine i odnose podređenosti (Džejmson 1984), a što je način na koji ćemo tumačiti i Levijev pojam „elektivnog afiniteta“ jer u svojim istraživanjima Levi govori o ravnopravnom a ne hijerarhijskom odnosu uzajamnosti. To mu zamera Roland Boer, čije sugestije o uvođenju rakursa hijerarhije u Levijevu šemu mi sledimo (Boer 2011).

²⁵ Pojam elektivnog afiniteta prošao je kroz denotacije i konotacije legure metala ili privlačenja elemenata, spiritualne ezoterijske transmutacije, ali i erotskih metafora, osećanja ljubavi, kao i stimulanja kapitalizma od strane kalvinizma.

Drugim rečima, afinitete je potrebno tumačiti naspram društveno-materijalnih odnosa koji omogućavaju njihovo istorijski situirano dejstvo. Iako mi nećemo slediti Veberovu metodologiju, već reinterpretaciju Veberovih koncepata koju su uveli Majkl Levi (Löwy 1992), i Lik Boltanski i Ev Šijapelo (Boltanski and Chiapello 2007) vredi istaći da je već i samog Vebera moguće na sličan način interpretirati. Kako Ljubomir Tadić, komentarišući čuvenu Veberovu studiju o kalvinizmu i „duhu kapitalizma“, naglašava: „protestantizam ne stvara 'duh kapitalizma', već mu dolazi u susret i etički ga podstiče“ (Tadić 1972, 49). Ta povezanost verovanja sa akcijom (u smislu neplaniranih posledica koje verovanje ima po delovanje), znači da su afiniteti za aktere i akterke tog delovanja *nesvesni*, pa je pojam elektivnog afiniteta moguće povezati sa pojmom ideologije; šire *hegemonije* (za diskusiju hegemonije kao obuhvatnijeg pojma od ideologije vidi Williams 1977, 108-114).

Svi ovi okviri pokazuju da hegemonija ne znači jednostrano ili mehaničko prilagođavanje kontrakture dominantno-ideološkoj matrici, već i aktivnu *dijalektičku reformulaciju dominantne kulture*, koja omogućava to prilagođavanje pronalazeći odgovarajuće *moduse*. Budući dinamička²⁶ funkcija borbe klasa, hegemonija se regeneriše iznalaženjem modusa koji će pristanak podređenih učiniti mogućim; za Gramšija: „Činjenica hegemonije pretpostavlja, nesumnjivo, da se vodi računa o interesima i tendencijama grupa nad kojima će se hegemonija vršiti“ (Gramši 1979, 110).

Reagujući na otpor i sklop podređenih grupa, razne instance moći stalno redefinišu oblike upravljanja i kulturne obrasce u, kako Frederik Džejmson to naziva, dijaloškoj organizaciji klasne rasprave (Džejmson 1984). Kulturne paradigme baš zato treba razumeti kao modus prevazilaženja stalne krize legitimiteta dominantne kulture, suočene s kritikom i otporom. Baš u takvom u sukobu sa kritikom i radničkim otporom rođena je neoliberalistička rekonstrukcija.

Neoliberali²⁷ su, kroz vrlo duge procese političkog organizovanja, tragali za savezništva s kulturom i naukom upravo po principu elektivnog afiniteta. Cilj je bio ne samo novi konceptualni temelj liberalizma i novi skup višestranih argumentacija u njegovu odbranu, već i nova „kulturna predstava“ o kapitalizmu. Kako to formuliše otac osnivač neoliberalizma Fridrih Hajek:

“Ono što nam nedostaje je liberalna Utopija, program koji ne deluje kao prosta odbrana postojećeg stanja niti kao razvodnjena vrsta socijalizma, već istinski liberalni radikalizam [...] koji nije isuviše praktičan, i koji ne ograničava sebe na ono što se danas čini politički mogućim. Potrebne su nam intelektualne vođe voljne da rade za ideal koliko god bili mali izgledi za njegovu ranu realizaciju” (nav. u Lesson 2017, 75).

U svojoj potrazi za novim ideološkim opravdanjem kapitalizma, kao i za organizacionim, kulturnim i naučnim resursima koji bi toj novoj predstavi o kapitalizmu pružili adekvatnu potporu upisujući je u masovnu imaginaciju, ili kako to Hajek formuliše, povezujući je sa „datom klimom mišljenja“ (Hayek 2011, 47), neoliberali su, između ostalog, nastojali i da „otvore“ liberalističku doktrinu za organsku vezu sa religijskim mišljenjem. To je jedna centralna ali zanemarena osobina neoliberalizma kojom ćemo se u ovom radu baviti. Tu neoliberalističku težnju shvaćemo, sledeći Barta (i razvijajući njegovo shvatanje mita), kao (svestan) neoliberalistički projekat *mitogradnje*.

Dok je po Bartu „mit“ svojevrsan „skretničar ideološkog“, koji čini da vidimo dominantnu

²⁶ Kako to Jelena Đorđević naglašava: „Hegemoniju treba shvatiti kao skup odnosa koji je... nestabilan i predstavlja privremeni sporazum između različitih društvenih grupa. Gramši posebno ističe ovu dinamičnu osobenost hegemonije, što znači da se ona osvaja i nije zauvek data. Kada se jednom osvoji, i tada je u procesu odbrane od napada ili u pregovorima o redefinisaju“ (Đorđević 2009, 71).

²⁷ Neoliberalizam je, uz par pozadinskih izuzetaka, u svom formativnom periodu bio muški klub. Ta situacija se nije previše promenila ni danas ako govorimo o velikim imenima (izuzetak je recimo Elinor Ostrom).

ideologiju tamo gde ona nije, a da je ne vidimo tamo gde zapravo jeste (Bart 2008), za Džejmsona, cilj svake kritičke teorije morao bi da bude i svojevrсно „očučavanje“ koje ide kontra naturalizaciji (Jameson 1991). Ideologija je „nevidljiva“, zato što je sveprisutna. S obzirom da smo potopljeni u ideologiju „kao riba u vodu“, čini nam se da ideologije ni nema. Teško nam je da stvorimo distancu spram sopstvene sadašnjosti, da je opazimo kao nešto strano i, pre svega, kao *nešto što ima istoriju*. Neoliberalizam i ezoterizam, stoga, mogu biti privilegovana „kapija“ za izlaz iz ideološkog.

Drugačije rečeno, politiko-teološka jukstapozicija ovih čudnih pojava koje istovremeno *ne postoje*, i *dominiraju*, ima potencijal da nevidljivo učini vidljivim, a poznato ili neproblematično, neobičnim. Videćemo da ona otvara i nove prozore u istorije prećutnih problema i skrivenih polja, poput gnoze ili kibernetike, ograničene racionalnosti ili apsolutnog znanja, kontrakulture i tehnika vladavine, u „graničnim vodama“ između nauke, religije i kulture koje ne samo da nisu „efemerne“ ili „proizvoljne“, već određuju glavne ose „etosa“ savremenog kapitalizma, izmičući pritom našim uobičajenim analitičkim kategorijama. Kad se stvar na takav način postavi, čini se ne samo da *New Age* uključuje ideološke narative koji prevazilaze *bricolage*, već i da politička teologija koja polazi baš od neoliberalizma i *New Age* religije otvara pristup džejmsonovskom „političkom nesvesnom“ današnje kulture. „Duh“ savremenog kapitalizma tj. njegova nova kulturna logika ne podudara se u potpunosti s neoliberalističkim projekcijama, a *New Age* duhovnost nije jedini oblik religije koji ostvaruje takve veze. Osim toga, *New Age* se u toj logici *nipošto ne iscrpljuje*. Međutim, susret baš ovih pojmova (koji su, to smo donekle razumeli, *enfants terribles* akademije) stimuliše glavni nerv jedne subjektivne zone koju je, čini se, svetlost ideologije oslepela.

4. Neoliberalizam

Jan Rehman nas podseća da je ubedljivost neoliberalizma posledica činjenice da neoliberali govore jezikom toga „što je Marks nazvao ‘religijom svakodnevnog života’ u buržoaskom društvu, u čijim se otuđenim iracionanim formama agenti proizvodnje ‘osećaju u potpunosti kao kod kuće’“ (Rehmann 2013, 284). Neoliberali, prema tome, reprodukuju objektivne misaone forme²⁸ s kojima se susreću, prevodeći ih u doktrinarni jezik političke ekonomije. Marksovim rečima, ekonomisti samo „interpretiraju, sistematizuju i pretvaraju u apologetiku pojmove agenata zarobljenih unutar buržoaskih odnosa proizvodnje“ (nav. u Rehman 2013, 52). Međutim, Rehman ispravno primećuje da neoliberalistički ideološki zahvat prevazilazi „prostu reprodukciju“ objektivnih misaonih formi, uzdižući tržišne odnose na nov nivo *unutrašnjeg sanktuma* zaštićenog od bilo kog uplitanja ljudske inteligencije, volje ili, pak, etičkog suda (Rehmann 2013, 284). Taj *samosvestan* korak ka izgradnji „sanktuma“, jeste reaktivan zahvat, koji gotovo da usvaja glavne uvide kritike političke ekonomije, ali ih vrlo pažljivo preobražava u pozitivne, štaviše, civilizacijski presudne, kvalitete. Prema tome, neoliberalizam nije moguće razumeti bez poznavanja ideja, praksi i motivacija neoliberalala. Način na koji su neoliberali opaženi, međutim, još uvek je vrlo osiromašen, a često i prosto pogrešan.

Čak i kada je istraživan kao kultura svakodnevnog života ili pak modalitet subjektivnosti, neoliberalizam je najčešće poistovećivan sa matematičkim apstrakcijama akademske neoklasične ekonomije, čija hladna racionalnost i proračunati *homo economicus* sada jednom novom snagom prodiru u sve pore života. Još uvek, neoliberali se zamišljaju kao veoma *racionalistički raspoloženi akademski ekonomisti*, udubljeni u vrlo suvoparnu matematiku, nezainteresovani za neizračunljiva područja kulture i religije, slepi za sociološke probleme, koji iz tih svojih matematičkih apstrakcija izvode aksiome o nužnosti deregulacije ekonomije i povlačenja države, a sve na tragu prosvetljenih

²⁸ Paradigmatičan primer „objektivnih misaonih formi“ jeste Marksov robni fetišizam, kao primarna ravan ideologije koja nastaje automatski iz društveno-materijalnih odnosa, bez ikakvog posredovanja „volje“.

klasičnih ekonomista poput Adama Smita ili Mančesterske škole liberalizma. U takvoj *laissez faire* slici, „slobodno tržište“ automatski vrši racionalnu alokaciju resursa, stvarajući snagom prirodnog zakona društvenu harmoniju, tj. pretvrajući privatne interese u opšte dobro. Tipičan ekonomista je stoga pobornik minimalne države, „realističkog“ shvatanja o egoističnoj ljudskoj prirodi i (ukoliko uopšte ima mesta za bilo kakvo religijsko nasleđe) protestantske etike.

Iako je neoliberalizam, teško je osporiti, uslovio povratak devetnaestovekovnih društvenih nevolja, ovo je slika koja ne može biti dalje od istine. Stvarni neoliberali izgradili su svoju poziciju kritikujući racionalističke *laissez faire* ideje i divergirajući od (neo)klasične ekonomije, a shvatanje tržišta, oko kog je neoliberalizam organizovan, ne tiče se, *primarno*, alokacije resursa.

Štaviše, većina osnivačkih figura neoliberalizma u potpunosti odbacuje svaku matematiku, pravi *otklon od racionalizma* kao istorijske filozofske tradicije, primarne probleme liberalizma ne vidi u ekonomiji, nego u „ekstra-ekonomskim okvirima“ kapitalizma koje treba uspostaviti: državi, pravu, kulturi, mentalitetu, moralu i *religiji*. Umesto liberalnog modernističkog optimizma koji je obeležio 19. vek, u radovima neoliberala nailazimo na kritike modernosti ili shvatanja o radikalnoj ograničenosti ljudskog saznanja. Umesto protestantske etike, pronalazimo složen odnos s religijom koji može da uključi i negativno vrednovanje protestantizma. Umesto informisanog neoklasičnog *homo economicus*-a, pronalazimo radikalno različitu, faktički obrnutu, neoliberalnu antropologiju i „teoriju subjektivnosti“. Umesto ideje tržišnog ekvilibrijuma, modelovanog po njutnovskoj fizici, pronalazimo motive kao što su neuroni, kibernetika, entropija, kosmos, katalaksija, život, procesori i proteze koje omogućavaju pristup neizrecivom znanju. Umesto očekivane statistike, grafikona ili modela poslovnog ciklusa, srećemo *Kulturkritik*, teoriju uma, filozofiju društva, ili nauke. Uz ideje o egoističnoj ljudskoj prirodi, jednako nailazimo na uverenja o solidarnosti kao instinktu, a umesto suvoparnih tehničkih ekonomskih rasprava, srećemo promišljanja političke strategije.

Neoliberali su od početka bili svesni da je „duh kapitalizma“ mnogo bogatiji kompleks od ekonomske teorije, a što se može uzeti i kao definišuća crta njihovog „neo“ svetozora. Mišljenje u elektivnim afinitetima, analogijama ili problemima, odgovara logici samih neoliberala, koji su o krizi liberalnog poretka nastojali da misle duž veoma različitih disciplina. *U poređenju* s prosečnim neoklasičnim ekonomistom (često uzetim za paradigmu neoliberalističkog intelektualca), stvarni neoliberali bili su „polimati“. Tako su, na primer, samo neka nastojanja Fridriha fon Hajeka, samo jednog od mnogih očeva osnivača neoliberalističkog projekta, podrazumevala razne napore da se *vizija tržišta*, u mitologizujućem zahvatu poveže sa berkovskim konzervativizmom, neurologijom ljudskog mozga, teorijskom psihologijom, kibernetikom. Stalna potraga za elektivnim afinitetima zarad osposobljavanja nove tržišne ideologije da se uklopi u kulturu i nauku, trajna je karakteristika neoliberalizma. To je uključivalo zanimanje za religiju. Kako Beddelem primećuje, neoliberali su

„bili ujedinjeni oko shvatanja da su nauka i naučna metoda obezbedili neophodne alate za ponovnu izgradnju liberalizma, ali mnogi od njih su sumnjali da li bi rekodirana liberalna doktrina pružila i krajnje motive i vrednosti potrebne da bi se osiguralo da će mehanizam cena i tržište biti prihvaćeni kao moralni. Kao posledica toga, mnogi rani neoliberali smatrali su da religija ima odlučujuću ulogu u podržavanju zajedničkog moralnog okvira. Bez njenog delovanja kao kontra-teže abrazivni i relativistički efekti tržišne ekonomije ugrožavali su društveni poredak“ (Beddelem 2017, 412).

Usled toga, paradigmi koja problemu „ko-optacije *New Age* duhovnosti“ prilazi opažajući neoliberalizam (pogrešno!) kao atomizujuću, racionalizujuću, redukcionističku, ekonomističku ili mehanicističku doktrinu, koja (izuzev možda kada je reč o čuvenom *New Age* individualizmu i/ili

konzumerizmu) može da bude samo vrlo strana „toplim“ holističkim, romantičnim, vitalističkim, mističnim ili ezoterijskim senzibilitetima kontrakture, *svašta promiče*. Iako sadrži zrnice istine, to shvatanje isuviše je prosto i jednosmerno što duguje svojoj pogrešnoj koncepciji neoliberalizma.

Zato ćemo se truditi da demonstriramo da neoliberalizam ima važnu „toplu“ ili romantičnu stranu. Ono što se gotovo univerzalno previđa je činjenica da je neoliberalizam po sebi formulisan kao *kritika racionalizovane kulture* i da je *zbog toga* hegemonia kultura od sedamdesetih na ovamo mogla da usvoji kontrakturni misaoni stil. Time ne želimo da sugerišemo da neoliberalizam nije i vid utilitarizma, da se ne razmeće matematizacijama, da ne uključuje pozitivne metodologije, ili da današnje društvo nije obeleženo „racionalizacijom“, nego da je reč o mnogo složenijoj kulturno-ideološkoj dinamici, ili – u Horkhajmer i Adorno duhu rečeno – dijalektici. Disertacija koja je pred nama, zamišljena je kao doprinos razumevanju te „dijalektike“.

Neoliberalizam nećemo tretirati kao nešto strano i spoljašnje u odnosu na „kontrakturne spiritualnosti“ već, naprotiv, kao nešto što je sa njima istorijski povezano i što svojom temeljnom normativnom logikom organski uslovljava orgoman procvat *New Age* spiritualnosti koji, u korak s procesima neoliberalizacije, počinje krajem sedamdesetih. Dalje, trudićemo se da demonstriramo da je neoliberalistička kritika po sebi izražena u terminima svojevrsne filozofske spiritualnosti, te da neoliberali, sa time u skladu, od početaka svog organizovanja, teže i idealu „spiritualizovanog kapitalizma“. Štaviše, ni *ezoterizam* i neoliberalizam, kao „misaoni stilovi“, nisu baš tako udaljena područja, čije problematike nemaju dodirnih tačaka, kako se na prvi pogled može činiti.

4.1 Određenje neoliberalizma

Jedna od posledica nepoznavanja neoliberalizma je široko rasprostranjeno uverenje da je neoliberalizam ekonomska doktrina. U stvarnosti, neoliberalizam je razvitak u oblasti društvene i političke filozofije, institucionalnog dizajna, ili prava, političke strategije, epistemologije, kulturne kritike, koji danas zahvata enormno polje, kao ideološka kičma dominantne kulture. Kako istoričar nauke Filip Mirovski pokušava da pobroji, neoliberalizam prodiere u izuzetno različite oblasti – od evolucione psihologije, sociologije mreža, kibernetike, ekologije, lingvistike, sve do etologije, te ekspanzira, postajući *Weltanschauung* ili Teorija svega, slobodnog obima (Mirowski 2013; 2014, 54, 59). Neoliberalizam *nije* konstituisan oko neke „ekonomske dogme“, nego putem epistemičkih privrženosti. To što neoliberalizam ideološki drži na okupu jeste njegova *socijalna epistemologija*, koja se tiče pretpostavki o granicama racionalnosti, kognicije ili saznanja, putevima prevazilaženja tih granica, načina na koji znanje „radi“ u društvu, i sa time povezanih tehnika vladavine.²⁹

Neoliberalizam podrazumeva re-kodiranje liberalnih tehnika vladavine suočenih sa krizom kapitalizma i usponom radničkog pokreta, kao i pratećom konfuzijom oko činilaca koji konstituišu liberalni režim. Ta divergencija na koju se „neo“ u neoliberalizmu odnosi, međutim, podrazumeva promenu koja ide sve do načina na koji individue razumeju sebe, a što je tema koju su fukoov(sk)i radovi prvi zahvatili. Svesni „agent“ ovog epohalnog „re-kodiranja liberalizma“ – neoliberalistički misaoni kolektiv³⁰ (u daljem tekstu NMK) (Plehwe and Mirowski 2009; Mirowski 2014), je u drugoj polovini 20. veka sagradio neslućeno uticajnu institucionalnu infrastrukturu, a koja i danas

²⁹ Kako ćemo u ovom radu videti, socijalna epistemologija je uvek i *politička epistemologija*.

³⁰ „Misaoni kolektiv“ koncept koji je uveo Ludvik Flek (Fleck 1979), koji se smatra za osivačku figuru u studijama nauke i tehnike (*STS*), proizvodi sopstveni stil mišljenja, koji karakteriše individue i/ili grupe koje pripadaju kolektivu, i koje dele zajednički „kognitivni *a priori*“. Kroz razmene (ili pak greške), misaoni stil, po Felku, postaje samostalan i dobija unutrašnja pravila koja nisu nužno bila svesno planirana. Stil mišljenja može da bude izuzetno trajan i ujedno izuzetno pluralan, ali da napuštanje kognitivnog *a priori* ipak rezultuje isključenjem individue ili grupe iz kolektiva.

raste i grana se, pružajući potporu neoliberalističkom pokretu, kao bitan činilac hegemonije.

NMK je „inkubiran“ tokom dvadesetih i tridesetih godina. U Parizu 1938. godine francuski epistemolog i rani neoliberal Luj Ružije sazvaio je verovatno najčuveniji neoliberalistički sastanak, kolokvijum „Valter Lipman“. Povod za sazivanje kolokvijuma bila je knjiga američkog novinara Valtera Lipmana *Good society* (Lippmann 1938), koja je izazvala veliko interesovanje u tadašnjim (proto)neoliberalističkim krugovima.³¹ Skup je za cilj imao osnivanje centralne organizacije koja bi okupila nastajuće neoliberalističke mreže, a što bi se verovatno i dogodilo, da ovo organizovanje nije prekinuto Drugim svetskim ratom.

Takvo centralno udruženje, koje će sve do smene milenijuma igrati ulogu neoliberalističke internacionale – društvo „Mont Pelerin“ (u daljem tekstu DMP), osnovano je 1947. na istoimenoj švajcarskoj planini, na inicijativu austrijskog ekonomiste Fridriha Augusta fon Hajeka, uz podršku Alberta Hunolda i Vilhelma Repkea. Funkcija ove organizacije, koja će nam u ovom radu služiti kao kriterijum za izbor literature i drugih izvora, bio je dugoročan rad na prevazilaženju opaženih epistemičkih i političkih manjkavosti klasičnog liberalizma, koji je bio u krizi.

Inicijalno inspirisano britanskim Fabijanskim društvom, DMP je, kroz više od pola veka aktivnog organizovanja, razvilo razgranatu hijerarhijsku mrežu, tj. podelu rada, unutar neprestano rastuće skupine akademskih departmana, političkih frakcija, (para)državnih institucija, korporacija i fondacija, i – što je u slučaju neoliberalizma glavna inovacija – političko-intelektualnih, odnosno, propagandno-lobističko-logističkih *think tank* organizacija. Organizacije različite namene obično su osnivane direktnom inicijativom članova DMP, a to je uključivalo i pružanje uzajamne potpore, kroz koju je građena neoliberalistička mreža unutar univerziteta. Dobar primer neoliberalističkog organizovanja van univerziteta je „Atlas mreža“, organizacija čija je namena „razmnožavanje“ tink tenkova. Orijentacije radi, prema izveštaju sa internet sajta mreže, Atlas finansira 488 organizacija u 97 zemalja.³² Atlas je, međutim, samo jedan činilac u neuporedivo većoj formaciji.

Sem kao mrežu organizacija, neoliberalizam je moguće posmatrati i kroz njegove „škole“. Neoliberalizam ima tri najvažnije komponente: 1) *američku* (Čikaška škola³³ i Virdžinijska škola „javnog izbora“), 2) *nemačku* (Frajburška škola i sociološki ordoliberalizam), i 3) *austrijsku* (struja koja sledi Fridriha Hajeka i/ili Ludviga Mizesa).³⁴ Taj pristup je važan, ali može biti kratak.

Neoliberalizam je višeslojna, vrlo suptilna epistemička zajednica sa samo sebi svojstvenom dijalektikom vidljivog i nevidljivog, heterogenog i homogenog dok, počev od osamdesetih godina,

³¹ *Good Society* (Lippmann 1938) je knjiga u kojoj je američki novinar Valter Lipman posebno jezgrovito formulisao „neo“ oko koga će se neoliberalistički kolektiv okupiti, odnosno, sažeo neke od najznačajnijih tačaka neoliberalističke kritike *laissez faire* liberalizma, koju ćemo ubrzo diskutovati.

³² Entoni Fišer, koji je na Hajekov predlog osnovao *Institute of Economic Affairs*, organizaciju koja je odigrala bitnu ulogu u pružanju potpore administraciji Margaret Tačer je 1981. godine ustanovio današnju Atlas mrežu, koja je samo jedan činilac stalno rastuće infrastrukture kolektiva. Presek NMK-a pokazuje da on uključuje prstenove fondacija koje vrše funkcije organizovanja, indeksiranja, edukacije, promocije, regrutovanja kadrova kao i najkrupnijih „tink tenkova generalne namene“, koji prilagođavaju neoliberalističke politike nacionalnim kontekstima, i „tink tenkova za političku akciju“, koji su više usredsređeni na specifična područja, kampanje i probleme (Mirowski and Plehwe 2009; Mirowski 2014; Plehwe et al 2020). Za poznate organizacije u SAD vidi *Heritage Foundation, Lilly Endowment, American Enterprise Institute, Foundation for Economic Education (FEE), CATO Institute, PragerU, Reason Foundation, Koch foundations, Federalist Society, Intercollegiate Studies Institute, The Hoover Institution, Bradley Foundation*, a za organizacije koje se primarno bave religijom vidi *Acton Institute, John Templeton Foundation*.

³³ Čikašku školu (neoklasične ekonomije) ne treba brkati sa mnogo ranijom istoimenom sociološkom školom.

³⁴ Neki od poznatijih pripadnika čikaške škole su npr. Geri Beker, Džordž Štigler, Frenk Najt, Henri Sajmons, Milton Fridman; virdžinijske Džejs Bjukenon i Gordon Talok; ordoliberalne Alfred Miler-Armak, Valter Ojken, Aleksandar Ristov, Vilhelm Repke, Franc Bem, austrijske Fridrih fon Hajek, Ludvig fon Mizes, Izrael Kircner, Fric Mahlup, Piter Betki, Henri Hezlit, Gotfrid Haberler.

neoliberalizam prožima kulturu u celini. Sem toga mnogi pripadnici kolektiva članovi su više škola dok mnoge neoliberalne (kakvi su npr. Luj Ružije, Enoh Pavel, Valter Lipman, Majkl Polanji, Moris Ale, Karl Poper, Remon Aron i *mnogi drugi*) ni nije moguće svrstati u neku od „škola“. Takođe, spisak nije iscrpan. Pitanje komponenti neoliberalizma je otvoren istraživački program.³⁵

Kvin Slobodian je tako npr. nedavno dodao istoriju ženevske škole, koja je igrala presudnu ulogu u procesima „globalizacije“ (Slobodian 2018). Austrijska škola je starija od neoliberalizma, sve ove škole imaju svoje osobenosti i istorije, međutim, neoliberalizam je *zajednička epistemička osnova* koju su sve različite škole, uticaji i akteri stvorili kroz intenzivnu interakciju unutar društva Mont Pelerin i mreže koja je oko njega građena. Zato je metodološka odluka da je neoliberalizam potrebno razumeti ne prvom mestu kao diskurzivnu ili epistemičku zajednicu tj. misaoni kolektiv, ključna za formiranje objektivne slike.

U čemu se, dakle, ogleda ta rekonstrukcija, tj. divergencija od „klasičnog liberalizma“, koja je *diferentia specifica* ideologije neoliberalističkog misaonog kolektiva?

Pre svega, ta divergencija se tiče *novog shvatanja tržišta*. Oslanjajući se na radove članova DMP koji daju istorijske interpretacije koje se tiču nove koncepcije tržišta (recimo Kirzner 2000), na shvatanje Fridriha Hajeka (Hayek 1945, 2002), koje se može smatrati za jedan od najvažnijih činilaca neoliberalizma, te na standardne historiografije neoliberalizma (Mirowski 2014; Slobodian 2018), i na uticajno čitanje neoliberalističkih radova od strane Mišela Fukoa (Fuko 2008), možemo sažeti neoliberalističko shvatanje tržišta u tri kratke orijentacione stavke. Za neoliberalne, tržište je:

1. *procesor informacija*, superiorniji od ljudskog uma (odnosno, grupe umova) i
2. procedura ili proteza za otkrivanje/spoznaju (tj. za *ostvarivanje veze sa istinom*)

Uz to, u neoliberalističkoj koncepciji, tako shvaćeno tržište

3. nije fenomen koji nastaje prirodnim putem, nego fin mehanizam koji zavisi od *pažljive konstrukcije društvenih preduslova*

Kako je to formulisao Pedro Švarc, predsednik DMP od 2014. do 2016., neoliberalizam je zainteresovan za „okolinu tržišta“, za šta je Švarc predložio neologizam „metatržište“:

„Želim da uvedem termin 'metatržište' da opišem institucionalni svet gde vlasnička prava bivaju definisana i dodeljivana i u čijem okviru su transferisana i nametana. Ova prava su potom predmet ugovora i sporazuma na tržištu. Uloga ovog institucionalnog metatržišta je da definiše konstitucionalna pravila, zakone, socijalne običaje, i etičke standarde unutar tržišta. Metatržište je *locus* gde parlament, pravni sudovi, tribunalni za arbitraciju i policija vrše svoje aktivnosti. Metatržište je gde se ratovi objavljuju, štrajkovi organizuju, krađe

³⁵ U procesu uspostavljanja neoliberalističke hegemonije kolektiv se granao kroz pridružice ili šizme, pa mu je dodato mnogo različitih činilaca – neokonzervativizam, fuzionizam, novi institucionalizam, „socijaldemokratija“ trećeg puta, različite škole „dizajna tržišta“, proizvođači niz *epistemološki povezanih* (pre nego ekonomsko-teorijski unifikovanih) ideja – od kontroverze o socijalističkom računu i socijalne tržišne ekonomije, preko „kosmopolitskog individualizma“, hipoteze racionalnih očekivanja ili teorije ljudskog kapitala, do kulturne evolucije, katalaksije ili frikonomike, zadirući usput u gotovo sve intelektualne oblasti i sfere života.

čine, u tom metatržištu zatvorske kazne se dodeljuju, takse sakupljaju, markice socijanog osiguranja naplaćuju, subvencije plaćaju, porodični dodaci odobravaju. Ukratko, moguće je sažeto odrediti to metatržište kao institucionalni okvir unutar koga akteri ekonomskog tržišta izvršavaju svoje transakcije“ (Schwartz 1987, 18).

Ta nova socijalno-epistemološka vizija tržišta kao mehanizma za proizvodnju i distribuciju „znanja“ u društvu, procesoru informacija koji zahteva niz „ekstra-ekonomskih“ preduslova koje treba pažljivo uspostavljati, može se uzeti kao samostalna definicija neoliberalizma, pa ćemo od tog određenja, stoga, u ovom istraživanju i poći.

Kao i zapadni ezoterizam, neoliberalizam je bolje razumeti kao skup (društveno situiranih) problema, ili otvorenih pitanja, nego kao skup „u kamenu zapisanih“ postulata. I pored toga, novo shvatanje tržišta i epistemologija koju ono podrazumeva *jeste* „ideološki lepak“ NMK-a.

Osa epistemologije je značajna kao osa elektivnog afiniteta zato što je i zapadni ezoterizam, kako Egil Asprem sažima, orijentisan oko odgovora na niz međusobno povezanih *epistemoloških pitanja*: „Kako je znanje shvaćeno, kako može biti zadobijeno, gde povlačimo granice saznatljivog i na kakav se način sticanje znanja odnosi prema naučnoj praksi, religijskoj doktrini, te aksiološkim brigama oko smisla, vrednosti i pitanja kako živeti svoj život“ (Asprem 2014, 420)? To su pitanja koja su od početka bila u samom srcu neoliberalističkih diskusija.

4.2 Ograničenja racionalnosti i kibernetički liberalizam

*Volim da mislim
(o to mora biti!)
o kibernetičkoj ekologiji
gde smo slobodni od svojih poslova
sjedinjani nanovo s prirodom,
vraćeni sisarima
svojoj braći i sestrama,
i svi paženi od strane mašina punih ljubavi i milosti.*

Richard Brautigan, All Watched Over by Machines of Loving Grace (hipi pesma)

Kibernetičke civilizacije, dok će očuvati i umnožiti materijalno blagostanje stvoreno od strane kvantitativnih civilizacija, mogle bi na to dodati izvrsnost ranijih kvalitativnih civilizacija sa njihovim naglaskom na lepoti, unutrašnjoj perfekciji i spiritualnoj kontemplaciji. Ford i Gandi, iako su nesvodivo suprotstavljeni jedan drugome, mogli bi biti pomireni u novom čovečanstvu – pasmini čoveka koji zna kako da kombinuje brigu za društvenu efikasnost sa idealom ličnog savršenstva.

Louis Rougier (rani neoliberal), The Genius of the West

Već na osnovu bazične neoliberalističke definicije tržišta kao procesora koji je superiorniji od ljudske racionalnosti, postaje jasno čemu je neoliberalizam suprotstavljen. Prva konsekvencija ovakve nove socijalne epistemologije jeste insistiranje na *ograničenjima ljudske racionalnosti* i,

prema tome, *političke akcije*, što konzistentno srećemo u neoliberalističkim narativima.

Neoliberalizam zato spada u dve povezane „tradicije“ – ograničene racionalnosti (*bounded rationality*) i ograničene demokratije (*bounded democracy*) (Slobodian 2018).

Ograničena racionalnost je termin koji je uveo Herbert Sajmon (koji sam nije bio pripadnik NMK-a). Isti problem koji je Sajmon zahvatio, međutim, igra centralnu ulogu u neoliberalističkoj ideologiji, pre svega kod Fridriha Hajeka, ali i u *New Age* narativima, npr. kod Ilije Prigožina, pa ćemo ga uzeti kao jednu od glavnih osovina elektivnog afiniteta. Organičenje ljudskih racionalnih ili saznavnih kapaciteta, može se smatrati za najvažniji epistemološki problem na koji su *New Age* i neoliberalizam istorijski dali *homologne odgovore*.

Glavna posledica toga, kada je o neoliberalizmu reč, je da mnogi neoliberali prave snažan otklon od modernog kartezijanskog racionalizma. Kako to Hajek formuliše:

„Postepeno sam shvatio da je velika prepreka za prezervaciju liberalne tradicije filozofsko ubeđenje koje precenjuje moći ljudskog razuma [odnosno] kartezijanska filozofija [koja drži] da je ljudski razum dovoljno jak da reorganizuje društvo namerno u službi znanih, predviđenih ciljeva i svrha [...] [To uverenje navelo je] najbolje i najinteligentnije mlade ljude u levi kamp“ (Hayek 1984, 3, 4).

Za razliku od subjektivnosti koju Dekartova racionalistička filozofija impicira, gde subjekt ima pristup znanju prosto na bazi sopstvenih inherentnih racionalnih sposobnosti, za neoliberalne, ljudska subjektivnost je *radikalno organičena*, dok je jedini instrument koji rešava takav problem „ograničene racionalnosti“ – *tržište*, kao metod za pristup znanju.

Za razliku od mnogo ranijeg neoklasičnog³⁶ shvatanja, gde je tržište određeno primarno po svojoj funkciji alokacije resursa – znanih resursa koje treba spojiti sa znanim potrebama u načelno utvrdivom odnosu – u novoj neoliberalističkoj verziji, resursi i potrebe pre „tržišnog procesa“ ne samo da su nepoznati, već su bez procesa konkurencije *nesaznatljivi*. Štaviše, pre tržišnog procesa ljudi ni ne znaju koje su im „potrebe“, jer mnoge od potreba tek kroz njega nastaju. Ljudski izbori se odvijaju u uslovima radikalne nesigurnosti ili neizvesnosti, gde vladaju promene ili neprozirni probabiliteti, i gde konkurencija igra ulogu procesa uzajamnog učenja i (samo)otkrivanja, pod šta je stara neoklasična funkcija alokacije supsumirana. Ovo je najjasnije izraženo u Hajekovom tekstu *The Use of Knowledge in Society* iz 1945. godine, koji se približava statusu kandidata za „glavni tekst neoliberalizma“. Ovaj tekst, posledica je Hajekovog sučeljavanja sa međuratnim problemom socijalizma, čime ćemo se kasnije baviti. Prema Hajeku, ljudsko znanje ne samo da je „raspršeno“ kroz društvo na način koji je toliko složen da ga samo tržište može „okupiti“ tj. izraziti kao cene,

³⁶ Neoklasična ekonomija je nastala 1870ih godina i dugo se razvijala postajući u tom procesu akademska ortodoksija, koja je tokom posleratnog perioda hibridizovana sa tada dominantnim kejnzijanzmom, stvarajući ono na šta se obično referiše kao na „neoklasičnu sintezu“. Karakterišu je apstraktni matematički modeli i pojam o blansu ponude i tražnje (modelovan po *njutnovskoj* fizici), i shvatanje o informisanosti ekonomskih (*kartezijanskih*) subjekata. Neoliberalizam je, međutim, nastao tek u međuratno vreme, dok je u zaista organizovan politički pokret prerastao krajem 1940ih. Od tri najvažnije škole neoliberalizma, samo jedan (iako, neosporno, enormno značajan) činilac američkog neoliberalizma – *čikaška škola*, nije raskinuo sa neoklasičnom ekonomijom. Usled javne eksponiranosti njenih predstavnika, kakvi su Milton Fridman ili Geri Beker, često dolazi do greške *poistovećivanja neoliberalizma sa neoklasičnom ekonomijom*. Neoliberalizam je, međutim, konstituisan kroz kritiku, ne samo klasične, već i neoklasične ekonomije, to jest, divergira kako od *laissez faire* principa, tako i od kartezijansko-njutnovskih ideja. Ono što se istorijski desilo (i što unosi dodatnu zabunu) bio je svojevrstan „puč“ od strane čikaške škole unutar akademske matematičke neoklasične ekonomije kojim je (ranije politički dosta heterogenija) neoklasika *neoliberalizovana*. To je jedan put kojim su *filozofske prekonceptije* NMK-a, kojima se u ovom radu bavimo, postale dominantna epistema, kojoj se i neoklasika prilagođava (za diskusiju vidi Mirowski 2014b; 2016).

već je „znanje“ – u neoliberalističkom žargonu koji je uveo ko-osnivač DMP Majkl Polanji (npr. Polanyi 2009) i, preko njega, Hajek – *tacito*, što se najpribližnije može prevesti kao „prećutno“.

To znači da je znanje, osim množveno i promenljivo, takođe subjektivno, lično, praktično, iracionalno i, usled toga, fundamentalno *neizrecivo*. Jedini instrument koji može da iskomunicira takvo nekomunikabilno znanje je tržište. Neoliberali su svojom novom koncepcijom tržišta želeli da pruže odgovor na „neizbežnu nesavršenost čovekovog znanja i posledičnu potrebu za procesom kroz koji znanje neprestano biva komunicirano i sticano“ (Hayek 1945, 530).

Jasno je da je Hajek zamislio argument o nesaznatljivosti kao agrument protiv ekonomskog planiranja, i stoga protiv socijalizma, međutim, takvo shvatanje tržišta sa sobom povlači i posebnu vrstu politike. Budući da su ljudi vrlo loši kognitivni i komunikacioni agenti, nije moguće osloniti se na demokratsku politiku, već je potrebno ograničiti je. Većina neoliberala *a priori* ne odbacuje demokratiju, ali je opaža kao stalni izvor opasnosti, koji preta da razori osetljivu tržišnu mrežu koja je jedini instrument putem koga društvo može da „opšti samo sa sobom“. Kako to Slobodian vidi:

„Ja tvrdim da su [neoliberali] zaključili da je svetska ekonomija uzvišena [*sublime*], izvan reprezentacije i kvantifikacije. Takav zaključak naveo ih je da napuste dokumentovanje i analizu ekonomije kao takve, a u korist dizajna institucija neophodnih da se održi i zaštititi nepovrediv [*sacrosanct*] prostor svetske ekonomije“ (Slobodian 2018, 18).

Ovo vodi Slobodiana ka zaključku da je o neoliberalizmu moguće misliti kao o apofatičkoj, tj. *negativnoj* teologiji, za koju je ekonomija neizreciva (*ineffable*) (Slobodian 2018, 269). Tržišna ekonomija nije nešto što je moguće razumom spoznati, snagom uma i tehnike „rastaviti i sastaviti“, što je pretpostavka kartezijansko-njutnovskog *mehanicizma*, već spontani poredak koji prevazilazi moći ljudskog razuma, ali koji generiše „znanje“, a što, po mišljenju neoliberala, samu civilizaciju čini mogućom. Svrha neoliberalističkog organizovanja, bilo je razvijanje strategija za ugradnju tog spontanog poretka koji prevazilazi ljudski razum u okvire koji će ga odbraniti od neprijatelja.

„Negativnu *teologiju*“ je ovde lako shvatiti kao metaforu. Međutim, jedan politiko-teološki uvid ove disertacije jeste da je to ipak nešto više od metafore. Drugim rečima, neoliberali su svesno nastojali da svoju odbranu kapitalizma formulišu analogno religijskim pojmovima, i na način koji se intuitivno spontano povezuje sa problematikom religijskog mišljenja. To je karakteristika NMK-a koju ćemo kasnije odrediti kao *para-religijski pristup mitogradnji*.

To para-religijsko shvatanje o „spontanom“ poretku dobilo je najjasniji izraz kod Fridriha Hajeka, koji je, u potrazi za drugačijom naukom, koja može poslužiti kao osnova neoliberalizma, stigao do *kibernetike*, kao okvira koji se i sam pretapa u (para)religijski svetonazor. Fridrih Hajek je učestvovao u nekim od „velikih trenutaka u istoriji sistemskog mišljenja“ (Dupuy 2002, 76)³⁷, kao što je bio *Alpbach Symposium* posvećen prevazilaženju „mehanicističkih koncepata fizike 19.

³⁷ Značajno je pomenuti da je i sama ova referenca već jedan primer elektivnog afiniteta. Naime, u ovoj knjizi u kojoj čitamo o Hajeku kao ključnom teoretičaru sistema, učestvuje i Karl Pribram, kog Vouter Hanegaf svrstava u „panteon“ *New Age* naučnika (Hanegraaff 1996). Knjiga je naslovljena *Evolution, Order and Complexity*, a uredio ju je Kenet Bolding, koji nije pripadnik NMK-a, ali je jedan od omiljenih ekonomista *New Age* autora i autorki, usled njegovog doprinosa evolucionoj ekonomiji i sistemskom mišljenju (Boulding and Khalil 2002).

veka i posledične grube redukcioniističke filozofije“ (Koestler 1969, 2).³⁸ Hajek je u simpozijumu učestvovao 1947. (kad je DMP osnovano) i 1969. godine, i u sličnim događajima tokom šezdesetih, te je vrlo rano stupio u kontakt sa pionirima ove tada nove nauke (Slobodian 2018, 224).

Kibernetika je disciplina koja se razvila, počevši od Drugog svetskog rata, iz potreba vojno-industrijskog kompleksa, kao nauka o (upravljanju) samo-organizujućim sistemima, koji rade kroz princip povratne sprege (*feedback loop*), i najčešće se povezuje sa akterima kakvi su Norbert Viner, koji je kibernetici dao ime, Ros Ešbi, ili Ludvig fon Bertalanfi, osnivač tzv. „sistemskog mišljenja“, koji je bio Hajekov bečki prijatelj (Hayek 1998, 159). Na sve te autore i na druge kibernetičare i sistemske teoretičare, Hajek neprestano referiše i konstitutivni deo njegove društvene teorije zavisi od razvitaka unutar kibernetike.

Kako istoričar kibernetike Endrju Pikering primećuje, iznenađujuće je da „iznova i iznova srećemo afinitet između kibernetike i istočnjačke filozofije i spiritualnosti“ (Pickering 2010, 12). Po Pikeringovom mišljenju, ne postoji nužna veza kibernetike i spiritualnosti i mnogi kibernetičari uopšte nemaju interesovanja takve vrste, ali jeste reč o afinitetu koji je poslužio kao tačka razmene između kibernetike i kontrakture šezdesetih. Tom problemu je Fred Turner posvetio studiju *From Counterculture to Cyberculture* (Turner 2006) koja prati rođenje mrežnih ideologija kapitalizma iz dodira kontrakturne duhovnosti sa kibernetikom, a što je tendencija koja se izučava i u *New Age* studijama pod *New Edge* rubrikom, koja se odnosi na tehno-optimističnu struju u *New Age* kulturi, tj. na brak spiritualnosti i digitalnih tehnologija povezan s ideologijama silikonske doline (vidi npr. Aupers et al 2008; Zandbergen 2010). To i jeste jedna značajna genealoška nit „fuzije“ *New Age* duhovnosti i neoliberalizma, kroz koju je afinitet rezultovao novom ideološkom formacijom, koju su već 1995. godine u pionirskom članku Ričard Barbruk i Endi Kameron nazvali „kalifornijskom ideologijom“ (Barbrook and Cameron 1995). Barbruk i Kameron su time ciljali na ideologiju *dot-com* neoliberalizma koja je tokom devedesetih emanirala sa zapadne obale SAD, povezujući desne ideje svojstvene jednom Ronaldu Reganu, sa nasleđem kontrakture koje je generalno prepoznato kao „levo“ ili „progresivno“, a sve u ključu tehno-determinizma. Ovi autori, međutim, u to vreme nisu mogli da povežu kalifornijski fenomen s diskusijom istorije i ideološke prirode neoliberalizma (još manje ezoterizma), jer ta diskusija do nedavno nije ni postojala.

Hajekovo rano usvajanje kibernetike kao okvira, omogućilo je NMK-u da preosmisli tržište kao *informatički fenomen*³⁹ koji se tiče (sa)znanja, kompjutacije i/ili komunikacije (Mirowki and Nik-Khah 2017). Ovo je moguće pratiti sve do pojmova poput „društva znanja“, i „informatičkog društva“, koji, kao jedan aspekt šire neoliberalističke socijalne epistemologije, potiču od uticajnih aktera kakvi su Fric Mahlup, član DMP, austrijski ekonomista/„teoretičar znanja“ ili Piter Draker, najpoznatiji guru novog menadžmenta.

Ima autora i autorki koji u kibernetici vide dominantnu ideologiju, metodologiju moći ili vladavinsku paradigmu savremenog društva (Tiqun 2020; Galloway 2014; Wlaker and Cooper 2011; N. Dyer-Witford 2015). Kibernetiku je zato potrebno uzeti kao jednu od najznačajnijih ideoloških platformi ili osa afiniteta neoliberalizma i *New Age* religije.

³⁸ Zanimljivo je primetiti da je Artur Kestler, koji je sazvao *Alpbach* simpozijum bio anti-sovjetski romanopisac, autor popularne „seksualne enciklopedije“, kao i parapsiholog. Kestler je (prema: https://www.huffpost.com/entry/did-the-death-of-communis_n_435939), potpomogao osnivanje Kongresa za kulturnu slobodu, ustanove koju je *CIA* osnovala u cilju borbe protiv komunizma na planu kulture, dok je šezdesetih godina, sudeći prema istom izvoru, provodio vreme konzumirajući LSD sa Timotijem Lirijem, ikonom kontrakture šezdesetih. Kestler je bio prijatelj Džordža Orvela, i saradnik Majkla Polanjija, ko-osnivača DMP i bitnog aktera Kongresa za kulturnu slobodu.

³⁹ „[M]ahom rast kibernetike... i informacione i sistemske teorije... me je ubedio da [umesto izraza 'spontani poredak' pređem na] 'samo-generišući poredak' ili 'samo-organizujuće strukture'... Takođe 'informacije' su, jasno je, poželjnije tamo gde sam obično govorio o 'znanju'“ (Hayek 1998, xviii, xix).

4.3 *Laissez faire* i racionalistička greška

Kibernetički pojam „*spontanog* poretka“, koji je Hajek uneo u liberalizam, međutim, vodi ka *neobično često*, a teorijski vrlo kobnoj, zbrci u razumevanju neoliberalizma – poistovećivanju neoliberalizma sa *laissez faire* liberalizmom.⁴⁰ Zato je važno ovo razjasniti, jer je neoliberalizam oštro suprotstavljen *laissez faire* politici, a u korist intervencionističkog liberalizma usmerenog na konstruisanje okvira tržišta i novih tržišta. Kako to Hajek formuliše, „ništa nije učinilo toliko našao liberalnom cilju kao drveno insistiranje nekih liberala [...] na principu *laissez faire* [...] Pitanje da li država treba ili ne treba da 'deluje' ili 'da se meša' predstavlja u potpunosti lažnu alternativu, a termin *laissez faire* je veoma dvosmislen i obmanjujući opis principa na kojima je liberalna politika zasnovana“ (Hayek 1962, 248). Kako je to Hajek formulisao, kako bi se takva rekonstrukcija desila tj. da bi se „podiglo koherentno zdanje takve neoliberalne misli, i razradila praktična aplikacija na različite zemlje, potrebna je intelektualna vitalnost veće grupe“ (Hayek 1952, 731). Društvo Mont Pelerin, čije izvore i istoriju Hajek na istom mestu sažima, bilo je epicentar tog projekta.

U tekstu *Neo-liberalism and its prospects*, Milton Fridman, najpoznatije javno lice NMK-a, odredio je novi politički program koji je DMP razvijalo: „Neoliberalizam bi prihvatio liberalni naglasak 19. veka na fundamentalnoj važnosti individue, ali bi zamenio *laissez faire* cilj iz 19. veka, kao sredstvo za postizanje te svrhe, ciljem *kompetitivnog poretka* [naš naglasak]“ (Friedman 1951, 3). Prema tome, svaki rad o neoliberalizmu morao bi da pođe od problema prirode tog novog „kompetitivnog poretka“ ka kome neoliberali od početka teže.⁴¹

Kvin Slobodian demonstrira da je neoliberalistička inovacija upravo mišljenje u terminima poretka (*thinking in orders*) tj. novo „viđenje pitanja liberalizma protiv socijalizma kao pitanja koje zahteva totalno-sistemska perspektivu“ (Slobodian 2018, 89). Po, Repkeu, ko-osnivaču DMP,

„tržišna ekonomija je ekonomski poredak koji je svojstven određenoj društvenoj strukturi i određenim duhovnim i moralnim okolnostima [*spiritual and moral setting*]. Ukoliko bi zanemarili karakteristiku tržišne ekonomije kao tek dela duhovnog i društvenog totalnog poretka, postali bi krivi za nenormalnost [*aberration*] koja se može opisati kao *socijalni racionalizam* [naš naglasak]“ (Röpke 1960, 92).

U neoliberalističkoj interpretaciji, *laissez faire* liberalizam – od francuskih fiziokrata koji su zasnovali disciplinu političke ekonomije, pa do mančesterskog liberalizma koji je *laissez faire*

⁴⁰ *Laissez faire* doktrina konstituisana je u 18. veku u radovima francuskih fiziokrata, kao što je Fransa Kene, jedan od osnivača političke ekonomije, i duboko je povezana sa naturalističkim i racionalističkim idejama prosvetiteljstva. Svoje utemeljenje *laissez faire* liberalizam pronalazio je u motivu univerzalnih zakona prirode koje je moguće snagom ljudskog razuma spoznati. Tržište je shvaćeno kao fenomen koji nastaje prirodnim putem, pa je i prosvetljenje, najpre apsolutističkih vladara, a zatim i kao buržoaski revolucionarni program, uključivalo zadatak racionalnog spoznavanja prirodnog funkcionisanja tržišnih mehanizama za koje je, kada je njihova efikasnost jednom shvaćena, trebalo prosto osloboditi adekvatan prostor u društvu.

⁴¹ Izraz „poredak“, koji u neoliberalizmu ima centralno mesto je u neoliberalizmu ušao neposredno iz katoličke teologije (Slobodian 2018, 268). Tu je reč o sasvim direktnoj vezi kada je reč o nemačkom ordoliberalizmu (na koji se Fridman u ovom tekstu oslanja, pozajmljujući termine poput „tržišne policije“), ili ženevskoj školi „ordoliberalizma“ (što su formacije kojima je i Hajek, uz njegovu „rodnu“ austrijsku školu, pripadao). Hajek je svojevrsan „lepak“ NMK-a, kao intelektualac koji je predavao na svim glavnim lokusima neoliberalizma, na univerzitetu u Frajburgu, Čikagu i na LSE.

ideje „lansirao“ u praksi – bio je izrazito naturalističko⁴² (tj. racionalističko) ili, kako to Aleksandar Ristov, član DMP, vidi „sociološki slepo“ (Rüstow 1942, 270) shvatanje, nesposobno da prepozna ekstra- ili meta-ekonomske *sociokulturne preduslove tržišta*, koje treba konstruisati.

Interesovanje neoliberala za pravne i sociokulturne preduslove se slilo u kibernetički mod vladavine, budući da neoliberalistički konstrukcionizam⁴³ postulira „intervencije u okruženje“, u cilju usmeravanja načina na koji ljudi vladaju sobom, a što je još Fuko pokušao da obuhvati svojim pojmom „governmentalitet“. ⁴⁴ Sama reč *kibernetika* potiče od grčke reči *κυβερνητική* koja znači „upravljanje“ ali u specifičnom smislu „navigacije“ i ima isti koren kao reč „guverner“. Zapravo, *κυβερνήτης* je osoba koja *upravlja brodom*, tako što koristi postojeće sile vetra i talasa.

Kao i u slučaju kibernetike, u neoliberalizmu je sadržana „ambivalencija“ između sistema koji samoupravljaju i upravljanja sistemima (koji samoupravljaju).

Deo zabune u shvatanju neoliberalizma dolazi od činjenice da je Fridrih Hajek jedno vreme koristio izraz „konstrukcionizam“ da opiše svoje neprijatelje, odnosno „socijalizam“ koji je prema neoliberalima zasnovan na kartezijanskom racionalizmu koji pretpostavlja da je društvo moguće „svesno konstruisati“. Međutim, sam Hajek je glavni autor koji je u liberalizam uneo kibernetički *vladavinski* princip. Hajek je princip opisivao kao „kultivaciju, u smislu u kom farmer ili baštovan kultiviše svoje biljke, gde zna i može da kontroliše samo neke od determinišućih okolnosti i u kom će mudar legislator ili državnik verovatno pre pokušati da kultiviše nego kontroliše sile socijalnog procesa“ (nav. u Slobodian 2018, 226). Odustajanje od *laissez faire* ideje o prirodnim zakonima koji automatski stvaraju „harmoniju“ i prelaz na konstrukcionizam se oslikalo i u potrazi za pravim imenom za rekonstruisani liberalizam. Tako su na kolokvijumu Valter Lipman predlagana različita imena, kakva su konstrukcionistički liberalizam ili pozitivni liberalizam, ali je ime neoliberalizam ipak prevagnulo (Reinhoudt 2018, 25). Prema Filipu Mirovskom, to je čak moguće razumeti kao tendencioznu dvostrukost u baratanju terminima, koju Mirovski shvata kao „dvostruki govor“ koji je generalna crta ovog misaonog kolektiva, na šta ćemo se kasnije vratiti (Mirowski 2014).

Kako je već Mišel Fuko krajem sedamdesetih primetio, za neoliberalne tržište nije fenomen koji nastaje prirodnim putem tj. konkurencija nije „prvobitna datost“ (Fuko 2008, 170). „To može biti samo rezultat dugog napora [...] konkurencija je istorijski cilj veštine upravljanja“ (ibid). Po Fukou, to za neoliberalne znači da tržište ima informacione moći, da može informisati i reformisati društvo/državu, ali samo ako aktivna (državna) politika, od početka do kraja, u stopu prati tržišnu ekonomiju, pažljivo veštački stvarajući uslove u kojima suštinska ekonomska logika konkurencije može da se ispolji i proizvede svoje efekte (Fuko 2008, 166-170). Naturalizam koji je katarakterisao *laissez faire* ideje, po mišljenju neoliberala, duboko je naivan (Fuko 2008, 69).

Kako su fiziokrate kao, unazad gledano, osnivači političke ekonomije, to u 18. veku videli, priroda je racionalna, a tržišni mehanizmi su prirodni. Spoznavši tu racionalnu „narav“ ekonomije,

⁴² Izraz „naturalizam“ se ovde odnosi na uverenje da liberalni poredak nastaje prirodnim putem, ali i na shvatanje koje je svojstveno prosvetiteljskom *laissez faire* liberalizmu, po kome postoji identitet između ljudskog razuma i prirode – priroda je racionalna, a ekonomija je prirodna, čovek stoga racionalno spoznaje prirodu i ekonomske zakone, a to je upravo logički lanac koji je neoliberalizam prekinuo, uvodeći problem *nesaznatljivosti* i *ne-racionalnog*.

⁴³ „Konstrukcionizam“ se ovde *ne odnosi* na „socijalni konstrukcionizam“ koji su u društvene nauke uveli Piter Berger i Tomas Lukman, već na težnju da se preduslovi tržišta konstruišu. Između ta dva konstrukcionizma postoje istorijske veze, kojih ćemo se kasnije dotaći, jer neoliberalistika epistemologija pretpostavlja jednu vrstu „socijalne konstrukcije stvarnosti“ zato što su neoliberali, napuštajući naturalizam, liberalizam shvatili kao *društvenu konvenciju*, koju treba (npr. kroz uticaj na javno mnjenje) uspostaviti, a od čega zavisi njena održivost. Za izvore tog shvatanja u međuratnim epistemološkim raspravama o „konvencionalizmu“ – kojim se mi u ovom radu ne možemo bliže baviti – vidi pionirsku disertaciju Martina Bedelema (Beddeleem 2017) ili sažetak (Beddeleem 2020).

⁴⁴ Tu je reč „vladanje“ zapravo zgodna, jer u sebi obuhvata smisao vladanja nad populacijom, i smisao vladanja nad sobom, kao kod „ocene iz vladanja“.

kao svojevrsnog kartezijansko-njutnovskog tj. uzročno-posledičnog mehanizma, ekonomisti su se okretali vladaru sa zaključkom: spoznao si da je racionalno, stoga ga pusti da se odvija slobodnim tokom: *laissez faire, laissez passer!* Na tom tragu, neoliberalizam se vrlo često shvata jednostavno kao intenzifikacija ovakvih ideja, nova slobodno-tržišna politika deregulacije tj. pasivnosti države, koja podrazumeva prosto povratak starih ideologema kapitalističkog društva u turbo-formi, dakle, kao „tržišni fundamentalizam“ ali, suštinski, kao repriza 18. i 19. veka.

Vilhelm Repke to, međutim, vidi na potpuno obrnut način. Za Repkea, prototip modernog „ekonomokrate“⁴⁵ je fiziokrata 18. veka: „Fiziokrate – ili *économistes*,⁴⁶ predvođeni Keneom – su, jasno je, preci svih onih žednih moći, samouverenih bez pokrića [*cocksure*] i arogantnih planera i organizatora“ (Röpke, 1960, 283). Kako treba razumeti ovakav stav osnivača DMP?

Pre svega, treba razumeti da je neoliberalizam kritika racionalističke kulture, kulture koja proističe iz racionalističkog stava⁴⁷ prisutnog već u *laissez faire* racionalizmu fiziokrata, a koji je, po neoliberalističkom tumačenju, odveo liberalizam do dve stranputice, koje su postale posebno akutne u međuratno vreme. Prva stranputica je insistiranje na *laissez faire* politici pasivnosti, koje je liberale u međuratno vreme pretvorilo u „konzervativce“ odvojene od društvene stvarnosti. Po shvatanju mnogih neoliberala, usled svoje vere u racionalne prirodne zakone koji snagom nužnosti stvaraju društvenu harmoniju, *laissez faire* liberali nisu bili sposobni da reaguju. Kriza kapitalizma, koja je rezultovala najpre Prvim svetskim ratom, a zatim i sve dubljom devastacijom međuratnih društava, bez znakova popuštanja, značila je (a specijalno od Velike depresije 1929. godine), da je svako ko brani zastarelu ideologiju slobodnog tržišta u najmanju ruku neozbiljan. To ne samo da je donelo problem kada je reč o imidžu liberala već je učinilo vidljivom nesposobnost liberalizma da se kao program suoči sa problemima, a što je u očima budućih neoliberala postajalo očigledno. To i jeste bila centralna problematika Lipmanove knjige, zbog koje je 1938. sazvan kolokvijum.

Druga stranputica se još neposrednije tiče „racionalističkog stava“. Kako je već Mišel Fuko (Fuko 2008) primetio, fiziokratski poziv vladaru da se „ne petlja“ u rad ekonomije, zasnivao se na prosvetiteljskoj veri u moć razuma da shvati kako ekonomija funkcioniše. Upravo zato što konačno razume kako ekonomski zakoni rade, zato što je ekonomski mehanizam postao *proziran*, vladalac, naoružan tim znanjem, ne želi da se meša, jer razume da će time poremetiti mehanizam. Takvo je shvatanje temeljno suprotstavljeno negativnoj teologiji nesaznatljivosti i shvatanju o ograničenosti racionalnosti koji su konstitutivni za neoliberalizam. Postulirajući neomeđen *racio* i saznatljivost, *laissez faire* liberalizam se pretopio u socijalizam. Kad je ekonomska mašina počela da se „kvari“, iz racionalističkog stava je proisticalo da je *moгуće popravljati je*. To je bila racionalistička greška u liberalizmu koja je proizvela ekonomsku invarijantu – od sensimonizma, preko kejnzijanzima, pa do „totalitarizma“, kao konačnog uništenja „kompetitivnog poretka“. Umesto toga, neoliberali

⁴⁵ Ovaj glup neologizam „ekonomokratija“ (ili kako Repke to kaže, užasna reč, za užasan fenomen), odnosi se na neku zamišljenu situaciju gde specijalisti u ekonomiji, statistici i planiranju dominiraju društvom (Röpke, 1960, 149). To je aspekt neoliberalističke kritike posleratnog kejnzijanskog kapitalizma, na šta ćemo se vraćati.

⁴⁶ Repke ovim aludira na francuske *philosophes*. Neoliberali (iako retorički ponekad podržavaju ideal kakav je *liberté, égalité, fraternité*) generalno ne vole Francusku revoluciju. Ideologija NMK-a jeste i vid kontra-prosvetiteljstva.

⁴⁷ Kao i sa konstrukcionizmom, i kod kritike racionalizma postoje različiti naglasci, pa čak i neki izuzeci (recimo, Karl Popper ili Ludvig Mizes). Međutim, samo *otvaranje ovih problema*, je ono što je konstitutivno za neoliberalizam. To ćemo kasnije u metodološkom smislu bliže razumeti kroz pojam „istorije problema“.

od samog početka predlažu politiku *trećeg puta*,⁴⁸ koja bi bila aktivistička tj. intervenišuća, ali se ne bi (poput kejnzijanstva) mešala u „rad tržišta“, već u njegov okvir (pravni okvir, društveno tkivo, kulturu, nauku, u nekim slučajevima čak i u prirodu) da bi obezbedila uslove mogućnosti opstanka kapitalizma i garantovala da će se nova tržišta uvek uspostavljati. Neoliberalizam je, prema tome, pozitivan, konstrukcionistički, i socijal-intervencionistički oblik liberalizma. DMP je zamišljeno, između ostalog, i kao pokušaj da se ovako shvaćenom „problemom sa racionalizmom“ stane na put, pa je adekvatno opisati Mont Pelerin kao društvo za kulturni ili epistemički intervencionizam, ili, rečnikom Antonija Gramšija, kao „klub“ za regeneraciju kulturne hegemonije.

To ne znači, da su neprijatelji neoliberalizma zaista „racionalisti“. Na prvom mestu, pojava kojoj su neoliberali nastojali da se suprotstave, bio je *marksizam* – dinamička i „holistička“ teorija nastala kao kritika rigidnog *mehanicizma* i (kontemplativnog) *racionalizma* prosvetiteljstva, a koja je kartezijskom *dualizmu* subjekta i objekta suprotstavljala novu koncepciju koja „vraća čoveka u svet“ kao aktivnog subjekta, koji u interakciji sa prirodom, čiji je neodvojiv deo, menja stvarnost. Istovremeno, marksizam je razvijen kao kritika *utopističkih ideja* koje su polazile od shvatanja da je ljudski um sposoban da zamisli savršen nacrt novog društva koje je potrebno naprosto mehanički uvesti u stvarnost spram čega je Marks postulirao shvatanje po kome se novo društvo, u složenim procesima koji nadilaze sve ljudske nacрте i kontrolu, spontano rađa iz starog društva, te je moguće samo pojmiti ekonomske zakone, i na taj način odigrati ulogu svesnog političkog subjekta. Uz to, marksizam je nastao kao izrazito anti-državna teorija, koja je postulirala konačan *nestanak države*.

Kako je to Martin Bedelem pokazao, u međuratno vreme neoliberali su nastojali da povrate „plašt nauke“ koji je marksizam oteo od liberalizma (Beddeleem 2017). To je značilo da je trebalo upustiti se u propagandni projekat *predstavljanja* marksizma kao rigidnog „redukcionizma“, koji se okreće oko ideje o „državi“ u kojoj gordi kartezijski racionalisti smišljaju „savršeno društvo“. Ujedno, trebalo je proizvesti novu „holističku“ ideju, koja prevazilazi kartezijski redukcionizam, dualizam, racionalizam, mehanicizam, svojstven klasičnom liberalizmu, kome je marksizam zadao smrtni teorijski udarac. Barem u ovom pogledu, neoliberalizam je „žanrovski“ bliži dijalektičkom materijalizmu jednog Fridriha Engelsa, nego akademskoj matematičkoj ekonomiji.

Takvu teoriju koja može da „parira“ marksizmu (odnosno da sabotira njegove kategorije u masovnoj svesti, nudeći supstitute) je, međutim, trebalo formulisati sa novog stanovišta koje *brani kapitalizam*, dok – kao i marksizam – svoj „holizam“ temelji na *autoritetu nauke*, a ne na mističnim motivima, „opskurantizmu“ ili odbacivanju racionalnosti po sebi, kakvo je karakterisalo porodicu anti-komunističkih reakcionarnih shvatanja, koja su u međuratnom periodu preplavila Evropu.

Međutim, to je za neoliberalne bio samo deo problema, jer je nauka u sebi sadržala opasnost. Kombinacija nauke (sposobne da objasni kako kapitalizam funkcioniše) i masovne politike značila je stalni potencijalni metak u čelo kapitalizmu. Nova naučna koncepcija liberalizma za kojom su

⁴⁸ Da bi ovo postalo evidentno, potrebno je prosto otvoriti radove bitnih neoliberala. Valter Lipman npr. primećuje da je *laissez faire* doktrina, iako je bila revolucionarna ideja, postala „opskurantistička pedantička dogma kada je tretirana kao princip javne politike... Dve zablude, *laissez faire* i klasična ekonomija, sterilisale su um liberalizma i pretvorile ga u odbranu *status quo*-a“ (Lipmann 1938, xxiii). Piter Draker smatra da je *laissez faire* liberalizam, propovedajući harmoniju kao temelj društva, zapravo napravio „fatalnu grešku smatrajući da se harmonija uspostavlja automatski u prirodi a ne kao finalni najfiniji plod državnosti“ (Drucker 2008, 18). Aleksandar Ristov drži da novi i „radikalan“, program mora biti „*napravljen u duhu u potpunosti drugačijem od... tradicionalnog laissez faire pogleda... najhitnija potreba našeg vremena je pronaći, umesto sterilne alternative laissez faire ili kolektivizam... taj Treći Put koji će obezbediti rešenje na novoj ravni, koja nije puki kompromis* [originalan naglasak]“ (Rüstow 1942, 152). Po mišljenju Majkla Polanija *laissez faire* doktrina zahtevala je da se zaštita da „varvarskoj anarhiji“, a što je bilo najefektivnije „u izazivanju prezira prema imenu slobode; zahtevala je da se oslobodi svake socijalne savesti i usled toga je podržala tvrdnju da je Kolektivizam jedini čuvar društvenih interesa“ (Polanyi 2017, 139).

neoliberali tragali, zahtevala je, stoga, novu vrstu nauke, koja ograničava ljudsku racionalnost, tj. uspešno brani ideju o kapitalizmu kao nesaznatljivom nad-racionalnom jezgru, koje je nedodirljivo ali od koga zavisi sama mogućnost civilizovanog društva, pa čak i mogućnost samog pojavljivanja razuma. To je bio jedan od razloga zbog kojih su mnogi neoliberali pozitivno vrednovali religiju, za koju su držali da može ograničiti „ekscese“ masovnog političkog optimizma i progresivističkog uverenja da je zajednica sposobna da reorganizuje temelje društva, ali i razlog iz kog su tragali za naukom koja je sposobna da u sebe integriše svojevrstan para-religijski kvalitet. Upravo to je falilo klasičnom *laissez faire* liberalizmu iz 18. ili 19. veka, koji se zasnivao na kulturnom i teorijskom kartezijsko-njutnovskom racionalističkom nasleđu prosvetiteljstva.

Treći put koji su, još u međuratno vreme, neoliberali predlagali, podrazumevao je i „srednji put“ između racionalnog i ne-racionalnog, nov „aranžman“, ili svojevrstan „vladavinski optimum“, koji reguliše subjektivnost i na takav način čini opstanak kapitalizma mogućim. Za konturama tog, još uvek veoma zanemarenog, para-religijskog kvaliteta neoliberalizma, tragamo u ovoj disertaciji, jer to je jedna od glavnih tačka u kojoj su se neoliberalizam i *New Age* religija sreli.

4.4 Kulturkritik i Masovni preduzetnik

Raskid neoliberalizma s *laissez faire* doktrinom, podrazumeva, dakle, dublji raskid koji se tiče kritike kartezijsko-njutnovskog racionalizma – tradicije koja je po mišljenju mnogih ključnih neoliberala opasna zabluda iz koje izvire svi najgori problemi modernog društva (tj. socijalizam). Mnogi neoliberali to vide kao *politiko-teološki problem* tj. kroz istoriju ideja u kojoj racionalizam, u svome pokušaju da zameni teologiju, precenjuje spostvene moći i, stoga, sam postaje dogmatska teologija. Kako to član DMP Aleksandar Ristov živopisno formuliše:

„[Baš kao što je] generalni racionalizam nastao kao reakcija protiv dogmatizma, tako je materijalizam nastao kao reakcija protiv teologiko-metafizičkog „idealizma“. Rezultat je bio jeretički, negativan vid metafizike koji je sa fanatičkom netolerancijom i podrugljivim grimasama smestio голу materiju na tron apsoluta koji je bio podignut od strane teologije; materijalizam stoga liči na trivijalizovanu crnu misu“ (Rüstow 1980, 386).

Neoliberali razvijaju istorije ideja ili kulture, u potrazi za izvorima te „intelektualne greške“ u zapadnoj tradiciji koja je dovela do propadanja liberalizma, a što uključuje niz politiko-teoloških razmatranja. Ključni akteri (poput Hajeka, Džejmisa Bjukenona, nemačkih ordoliberala) su tragali za nečim što je moguće opisati kao „re-začaravanje“ ili bar re-moralizaciju društva. Dardo i Laval su neosporno u pravu kada ističu da neoliberalne politike nipošto nisu „bile implementirane u ime ’religije tržišta’, nego tehničkih imperativa menadžmenta, u ime efektivnosti [...] sistema državne akcije“ (Dardot and Laval 2013, 182). Međutim, kritike neoliberalizma isuviše često razumeju neoliberalizam isključivo kao *racionalizaciju* (paradigmatičan primer su ideje Gerija Bekera, koje totalitet života svode na stvar *cost-benefit* racionalnosti i matematičkih jednačina). To je shvatanje koje je, ako ne skroz pogrešno, onda neosporno izuzetno nepotpuno, budući da je neoliberalistički projekat organizovan oko ideje o *destruktivnim potencijalima neograničene ljudske racionalnosti*. Akteri kao što je Fridrih Hajek razumeli su „tržište“ kao složen organski poredak koji funkcioniše kao superioran procesor ili mozak, i koji daleko nadilazi ljudske kognitivne i sazajne kapacitete. Problem s modernošću nastupa kada nauka u svojoj taštini zamisli da je ljudski „razum“ sposoban da nadmaši „tržište“. Usled takve „racionalističke greške“, neograničen ljudski „razum“ (shvaćen od strane neoliberala kao svojevrstna „veberovska“ „iracionalna racionalnost“) uništava „spontani

poredak“ tržišnog društva, odnosno, politički dovodi kapitalizam u pitanje. To nije ništa drugo do jedna varijanta „veberovske“ kritike „racionalizacije“, gde se ujedno krije razlog za to često visoko vrednovanje religije, kao *alata* koji može da ograniči racionalnost, i posluži kao korektiv moderne racionalizovane kulture, ili pak kao *terapije* koja može da kompenzuje razorne efekte kapitalizma. U ranijem manjku tog alata i terapije neoliberali su prepoznali jedan od izvora kolapsa liberalizma.

Fridrih Hajek je izvor racionalističkog zastranjenja liberalizma pronašao u kontinentalnoj racionalističkoj filozofiji, Majkl Polanyi u posledicama sekularizma i ideala naučne nepristrasnosti (Hayek 1955, Polanyi 1946). Fridman se (kao i mnogi drugi) izjašnjavao kao agnostik, ali smatrao da politički trendovi zavise od talasa „klime mišljenja“ (Friedman 2002), dok je Frenk Najt čuven po svom anti-teizmu, ali je naginjao ka spiritualnosti života (Emmet 1994). Kako Mirovski navodi, Džejms Bjukenon je tragao za odgovarajućim moralnim poretkom koji bi pružio potporu državi, smanjujući pritisak gubitnika (Mirowski 2014, 67) da bi na kraju stigao do zaključaka o potrebi za novom „civilnom religijom“ koju intelektualci treba da proizvedu. Kako to Bjukenon formuliše u jednom radu: „[O]va knjiga je izraz nade da je nova 'civilna religija' na putu da bude rođena [...] Naša normativna uloga, kao društvenih filozofa, jeste da oblikujemo ovu civilnu religiju (Brennan and Buchanan, 2000, 166). Alfred Miler-Armak, idejni tvorac nemačke socijalne tržišne ekonomije (i danas dominantnog modela neoliberalizma u Nemačkoj), i jedan od arhitekata EU, tragao je za tzv. „socijalnom irenikom“ – društvenom idejom koja pojedinačne poglede na svet (protestantski, katolički, liberalistički i socijalistički) podvodi pod neoliberalističku matricu (Quaas 2008, 416-18). U potrazi za takvim mitološkim ili pak kohezivnim „meta-ekonomskim“ okvirima za „tržišno društvo“, Miler-Armak se kretao od ranijih hvalospeva nemačkom nacional-socijalizmu,⁴⁹ preko ekonomičkog nacionalizma, pa sve do zapadnog hrišćanstva. Dok je branio značaj tradicionalnih hrišćanskih vrednosti za zapadnu kulturu i sa Marejom Rotbardom delio veliki entuzijazam vezan za korene ekonomskog liberalizma u idejama španskih jezuita iz 16. veka (de Soto 2018), a što je želeo da suprotstavi Veberovoj tezi o izvoru kapitalizma u protestantizmu, Fridrih Hajek je govorio kako ne može intimno da se poveže s hrišćanskom dogmom, dok stvarnu političku naklonost oseća ne prema monoteizmu, nego prema budizmu ili politeizmu (Hayek 2005, 34, 35).

Poznati politički teoretičar Karl J. Fridrih smatra da je takav eklekticizam rezultat činjenice da je neoliberalizam militantan politički pokret (Friedrich 1955). Već pedesetih godina, Fridrih je primetio da neoliberali mobilišu istoriju i pretvaraju je u niz pojednostavljenih dihotomija, čija je veza sa stvarnošću upitna, dok je njihova namena borba protiv neprijatelja (Friedrich 1955, 524, 525). Komentarišući Aleksandra Ristova, Fridrih primećuje i sličnost sa Osvaldom Špenglerom ili Arnoldom Tojnbijem i zaključuje da je reč o *kritici kulture* (*Kulturkritik*), ali koja nije pesimistična, već aktivistička (Friedrich 1955, 514). Ovo je izuzetno važno rano zapažanje koje još uvek izmiče komentarima o neoliberalizmu. To, međutim, nije promaklo Mišelu Fukou (Fuko 2008).

Naglasak na kritici racionalnosti smešta neoliberalizam, kako je Fuko primetio, u tradiciju koja ima korene u romantizmu a zahuktava se u međuratnom periodu. Ta međuratna problematika organizovana je oko veberovskog problema (i)racionalnosti buržoaskog društva koju su neoliberali razvili u posebnoj smeru, uvodeći i svoje kritike „masovnog društva“ (Fuko 2008, 58, 150, 151, 160, 161). Neoliberali su, u tom pogledu, rođaci frankfurtske škole kritičke teorije društva, ali koji izvode drugačije zaključke: pokušaji razuma da se meša u rad tržišta jesu „princip uređenja koji je konačno doveo do nacizma“ (Fuko 2008, 163).

⁴⁹ Vidi: <https://aleksandarmatkovic.wordpress.com/2020/02/11/the-man-behind-europe-say-hello-to-alfred-muller-armack-the-nazi-neoliberal/>.

„Žanrovski“, mnogi neoliberalistički tekstovi u grupi su sa tekstovima poput *Dijalektike prosvetiteljstva* Teodora Adorna i Maksa Horkhajmera,⁵⁰ ili Huserlove *Krize evropskih nauka*. Ovo je za nas posebno značajno, jer je u istu ovu široku kategoriju moguće uvrstiti, kako ćemo ubrzo razumeti, i mnoge *New Age* tekstove. Štaviše, *New Age* duhovnost i jeste jedan, istorijski poseban, *optimističan i aktivistički oblik kritike kulture*. Kako i Hanegraaf primećuje, *New Age* tekstovi, kao što je npr. *Aquarian conspiracy* Merilin Ferguson (Ferguson 1981), spadaju u žanr popularizovane kulturne analize i zato predstavljaju optimističan pandan kulturnom pesimizmu tekstova kakvi su *Sumrak američkog uma* Alana Bluma, ili *Kultura narcisoidnosti* Kristofera Laša (Hanegraaff 1996, 107). Neoliberalistička i *New Age* kritika okreću oko niza sličnih tačaka, pre svega, oko uporedive kritike ljudske racionalnosti, i sličnog shvatanja racionalizacije. U radovima o *New Age* duhovnosti (ako se to uopšte pominje) kulturna kritika povezuje se sa kontrakulturom šezdesetih godina, dok se u slučaju neoliberalizma to veoma retko diskutuje. Međutim, obe kritike kulture sežu u dublju prošlost, sve do međuratnog perioda, a sa korenima u 19. veku.

Fuko i radovi na njegovom tragu (Brown 2015) izdvajaju fašizam tj. nacizam kao iskustvo koje je izvršilo određujući uticaj na neoliberalne. Međutim, druga istraživanja pokazuju da su izvori neoliberalizma mnogo složeniji, baš kao i odnosi neoliberala prema fašizmu. Neoliberalizam nije moguće razumeti bez uključenja međuratnog konteksta u analizu (Robin 2013; Gane 2014, 2014b; Slobodian 2018; Beddeleem 2017). Neoliberalne su oblikovale međuratne epistemološke rasprave, faktori poput nestanka imperija, radničkog pitanja, ili shvatanja o kobnim slabostima (vajmarske) demokratije ili, kako Kori Robin zaključuje, nemogućnosti buržoazije da „ograniči demokratiju na ulicama; potreba za novom vladajućom klasom u vreme masovne politike“ (Robin 2013). Kako Karl Fridrih opisuje neoliberalne, oni: „brkaju običnog čoveka sa masovnim čovekom, u stilu Hose Ortega i Gasete (Friedrich 1955, 518).

Zgroženost masama i potraga za spasonosnom elitom crta je međuratnih rekonstrukcija na desnici – od neoliberalizma i konzervativne revolucije do fašizma. Od Julijusa Evole ili Špenglera, preko Vilhelma Repkea i Valtera Lipmana, do Hose Ortega i Gasete, desnica je krizu kapitalizma interpretirala kao „dekadenciju zapadne kulture“, koja se u krizi našla usled „pošasti“ revolta masa (njihove vulgarne svesti i socijalističkih zahteva, haosa višepartijske demokratije, itd.), dok će stari *Kulturkritik* tok dobiti i levi pandan u novoj (neo)marksističkoj kritičkoj teoriji Frankfurtske škole.

Glavni inicijatori NMK-a formirani su u ovim međuratnim sredinama i u oštroj suprotnosti spram novih demokratija u kojima radničke organizacije pokušavaju da dođu na vlast. Kako Robin primećuje danas je „opšte mesto evropske kulturne istorije da je umiruća Austrougarska imperija izrodila modernizam, psihoanalizu i fašizam. Ali, iz Bečkog vorteksa izašli su ne samo Vitgenštajn, Frojd i Hitler, već takođe Hajek“ (Robin 2013). Ovaj kontekst je presudan za razumevanje prirode kulturne kritike koju je neoliberalistički misaoni kolektiv uneo u današnju dominantnu kulturu.

U svojoj knjizi o fašizmu i kritici masovnog društva (Landa 2019) Išaj Landa primećuje da je karakteristika međuratne desnice bila težnja ka „eliminisanju moći masa i transformisanju masa u druge [i po svemu sudeći] superiornije i benigne, kolektivne forme“ (Landa 2018, 6), kakve su Nacija ili Narod, Hijerarhija ili Organska zajednica. Iako *nipošto* ne treba brkati neoliberalizam sa pojavama poput fašizma ili konzervativne revolucije, jednako neadekvatno je ne primetiti milje u kome se međuratna desnica razvijala, i stepen u kome je neoliberalizam njime obeležen, a baš to izmiče Fukou i radovima na njegovom tragu, koji u neoliberalizmu aistorijski (tj. jednostrano) vide isključivo nedvosmisleno kritiku fašizma i/ili nacional-socijalizma.

⁵⁰ Karl Raške primećuje da Hajekov propagandni tekst *Put u ropstvo* nije daleko od *Dijalektike prosvetiteljstva*, pisane ugrubo u isto vreme. Za Raškeov, u nekim tačkama promašen, ali sve jedno interesantan politiko-teološki komentar o Hajeku vidi: <https://politicaltheology.com/kant-hayek-and-the-truth-of-the-market-carl-raschke/>.

Ludvig Mizes, još jedna očinska figura NMK-a, je recimo bio savetnik u austro-fašističkoj vladi Engelberta Dolfusa, sve do anšlusa, kada je zbog jevrejskog porekla morao da beži. Kako u međuratnoj knjizi *Liberalism* Mizes piše:

„Ne može se poreći da su fašizam i slični pokreti koji ciljaju na uspostavljanje diktatura puni najboljih namera i da je njihova intervencija, trenutno, spasila evropsku civilizaciju. Zasluga koju je fašizam stoga osvojio za sebe, živeće večno u istoriji. Ali iako je njegova politika donela trenutni spas, ona nije od vrste koja bi mogla da obeća kontinuirani uspeh. Fašizam je bio hitna improvizacija. Videti ga kao nešto više bila bi fatalna greška.“ (Mises 2005, 30).

Neoliberalizam je upravo poduhvat neutralizacije moći masa kakav Landa opisuje ili, kako to Vendi Braun (možda pomalo fatalistički) razume – projekat *poništanja demosa* (Brown 2015). Nova „kolektivna forma“ u koju su neoliberali nastojali da preobrazu mase, kako su Kristijan Laval i Pjer Dardo to formulisali jeste – *Masovni preduzetnik* (Dardot and Laval 2013, 101-121; takođe Bonefeld 2017, 93-115). Kako Verner Bonefeld komentariše nemački ordoliberalizam, neoliberali su kritičari „kvantitativne civilizacije“, koju su prepoznali „kao proletarizovano masovno društvo [...] gde je individua apsorbovana u doslovno gigantsku socio-ekonomsku mašineriju“ (Bonefeld 2017, 6). To društvo određeno je masovnom proizvodnjom, masovnim partijama, te državom masa koja vlada u interesu masa, dok bi, kako Bonefeld zaključuje, drugačija „kvalitativna civilizacija“ za kojom neoliberali tragaju bila zasnovana na preduzetničkoj vitalnosti tržišnih aktera i akterki.

Ovakva ideološka promena u liberalizmu korespondira sa materijalnim interesima, budući da je „klasični liberalizam“ nastao kao ideologija reformatorske ili revolucionarne buržoazije koja je, boreći se za svoje interese, pokušavala – u savezu sa razumom i prirodom – da ospori političku vlast starog režima, kao i njeno teološko opravdanje. Organizujući se kao parlament, buržoazija je nastojala da zakonski ograniči izvršnu vlast starih klasa i da oslobodi društveni i pravni prostor za komodifikaciju tj. za privatnu svojinu i tržišnu razmenu. Tržište je ovde shvatano kao mehanizam ekvivalencije („ja tebi ti meni“), dok je prosvetiteljstvo u svom poduhvatu emancipacije, mogli bi zaključiti, premašilo sopstvene materijalne interese. Osim političkog liberalizma, buržoazija je u ovom „herojskom periodu“ razvila klasičnu političku ekonomiju uvodeći i radnu teoriju vrednosti, koju će teorijski razrešiti Marks. Istorijski problem neoliberalizma, međutim, nije bio kako otvoriti prostor za trgovinu, nego kako zaustaviti napredovanje socijalističkih tendencija, sa materijalnim epicentrom u politički organizovanoj radničkoj klasi, i ka njoj usmerenoj radikalnoj inteligenciji. Kako Dejvid Harvi (Harvi 2012) insistira, neoliberalizam je politički projekat obnove (poljuljane) klasne moći, usmeren na obnavljanje preduslova za akumulaciju kapitala. Naličje tog procesa bilo je razbijanje političkog sastava⁵¹ fordističke radničke klase. Baš zato, za neoliberalne suština tržišta nije u razmeni ili ekvivalenciji već u *konkurenciji* kao faktoru rastakanja klasnog sastava.

Za Fukoa, to znači da je neoliberalizam intervencionistička politika, čiji je cilj organizacija samog „tkiva života“ prema modelu preduzeća, odnosno, po modelu univerzalizacije konkurencije kao glavnog regulativnog mehanizma društva (Fuko 2008). U tom procesu je i sopstvo, tj. ličnost, preosmišljena, od strane neoliberala kao što su Teodor Šulc, Geri Beker, ili Fridman, kao „ljudski kapital“ (Schultz 1971; Becker 1993). Za razliku od međuratnih teoretičara preduzetništva, kakav je Jozef Šumpeter (koji se često pogrešno svrstava u isti tabor sa neoliberalima) za kog preduzetnik

⁵¹ Politički sastav ili kompozicija radničke klase je termin italijanskih operaističkih sociologa, koji se tiče načina na koji je radnička klasa u odnosu na određene tehnološke uslove (tehnički sastav radne snage) politički organizovana i vrši svoju moć (vidi Močnik 2010).

nije svako, već „samo lideri (*Führer*) [...] sposobni da budu preduzetnici“ (Dardot and Laval 2013, 118), neoliberali su model preduzetnika univerzalizovali i pretvorili u model ljudske subjektivnosti kao takve. Politiku koja cilja na uspostavljanje tog novog oblika subjektivnosti je Ristov, nemački neoliberal, nazvao *politikom života (Vitalpolitik)* što je Fuko transkribovao kao „biopolitiku“ (Fuko 2008; Rüstow 1942; Mirowski 2014b, 10). Iako su ordoliberali kao što je Ristov bili suprotan tabor u DMP u odnosu na Ludviga Mizesa, Dardo i Laval smatraju da upravo kod Mizesa dolazi do te promene u smeru vitalističkog tumačenja preduzetništva kao *svojstva subjektivnosti*, „subjektovog kapaciteta da postane preduzetnikom u raznim oblastima svoga života, čak i da bude preduzetnik svoga postojanja“ (Dardot and Laval 2013, 116). Kako ćemo se truditi da pokažemo, to je moguće razumeti kao specifično neoliberalističku *spiritualnost*.

5. *New Age*

Baš kao što neoliberalizam izmiče poimanju kroz rakurs ekonomije, ezoterizam nije oblast koju je moguće sagledati isključivo putem istorije religije. Kako to Vouter Hanegraaf formuliše:

„[Kako god zapadni ezoterizam kao istraživačko polje bio definisan, on] se očigledno ne uklapa ni u jednu od ustanovljenih disciplina, i polja koja one izučavaju. Nekako, on ne izgleda zaista kao 'religija' kako je obično shvaćena, ali ne čini se ni kao oblik 'filozofije', niti bi danas bio prihvaćen kao 'nauka'. I pored toga, on učestvuje u svim ovim oblastima, kao i u umetnostima, a ipak, ne može se svesti na jedno od njih i bio je ozbiljno zanemaren od strane svih“ (Hanegraaff 2013, 1, 2).

Prema tome, *sine qua non New Age* studija – čiji je predmet duboko povezan sa neobičnim i neispitanim poljima na koja se označioc „neoliberalizam“ i „ezoterizam“ odnose – morao bi da bude ako ne metodološki *holizam* koji skače između oblasti i nivoa analize, uzimajući u obzir kako (elaborirane) ideološke narative, tako i duhovnost življenu u konkretnim kontekstima, onda makar dijalog veoma različitih istraživačkih pogleda. Multiperspektivizam (Kelner 2004) u pristupu *New Age* religiji potreban je jer su neoliberalizam i *New Age* višedimenzionalni *megafenomeni*.

Dok sa jedne strane oba proističu iz najkrupnije ekonomske, političke i kulturne dinamike, sa druge strane oba podrazumevaju konkretne epicentre, mreže i misaone kolektive, dok se njihova uzajamnost jednako ispoljava na nivou pojedinačnih praksi i individualnih subjektivnosti. U svetlu takve kompleksnosti, ovu disertaciju, koja problemu prilazi prevashodno iz tekstualnog, teorijskog i istorijskog ugla, ne treba razumeti kao izraz nekog metodološkog ekskluzivizma. Ona je na takav način koncipirana zbog opažene deficitarnosti: nedovoljno „vidljive“, tj. ispitane, politiko-teološke strukture neoliberalizma i *New Age* religije i neadekvatno postavljenog problema „javnog značaja“ te „strukture“. Neoliberalizam i *New Age* duhovnost su podjednako razučeni i pluralni fenomeni, ali koji demonstriraju neobičan identitet unutar tog mnoštva ili promene. Međutim, dok se opasnost reifikacije tog pluraliteta s pravom naglašava, opasnosti od gubitka predstave o identitetu, čini se, ne uzimaju se podjednako ozbiljno. Umesto svođenja na skup postulata, ili tvrdnji da ovi fenomeni u stvarnosti postoje jedino kao nesvodivo mnoštvo (odnosno, *ni ne postoje*), a što su dva jednako loša empirijski nedosledna rešenja, potrebno je pitati se o poreklu tog jedinstva unutar promene.

Mnogi autori i autorke vide *New Age* kao „konstelaciju ideja koje se obrću oko zajedničkih tema“ (Hammer 2004, 21). Iako ne radi baš uvek adekvatan posao kad je reč o identifikovanju tih tema, Pol Hilas jeste u pravu da – kako glasi njegova vrlo često navođena formulacija – *New Age* konstelaciju karakteriše poseban *lingua franca*, odnosno, da se ispod poslovičnog eklekticizma ili

heterogenosti, krije „izvanredna konstantnost“ (Heelas 1996, 2).

Pre nego efemeran, pomodan i prolazan fenomen, *New Age* duhovnost je proizvod *temeljne dijalektike zapadne kulture*, koja se danas izučava pod rubrikom „zapadnog ezoterizma“, a čije je izvore moguće pratiti bar do kasne antike. Međutim, to ne znači da *New Age* nije ujedno i proizvod srazmerno konkretnog istorijskog „pokreta“. „Pokret“ smo ovaj put stavili pod navodnike, ne zato što nije moguće govoriti o distinktivnom fenomenu, već jer je, u poređenju s neoliberalizmom, reč o *mnogo* pluralnijim i labavijim strukturama koje nikada nisu imale centralnu organizaciju, a izraz „pokret“ treba razumeti u smislu u kome govorimo npr. o romantizmu kao „istorijskom pokretu“. Time ne želimo da kažemo da *New Age* nije misaoni kolektiv ili da ne podrazumeva organizacije.

New Age religija ima i čuvene epicentre, kakvi su kalifornijski institut *Esalen* ili britanska zajednica *Findhorn* u Škotskoj (i mesto *Glastonbury* u Engleskoj), podrazumeva uticajne kurseve, kakav je bio *Erhard Seminars Training (EST)*,⁵² kao i niz lokaliteta bitnih za *New Age* genealogije ili za procese elektivnog afiniteta, kakvi su *Institute of Noetic Sciences (IONS)*, *SRI International*, *Santa Fe institute*, *Mind & Life Institute*, ili zajednice oko kontrakulturnog časopisa *Whole Earth Catalog*. Istorije tih mreža i organizacija kao i istorije neoliberalizma tek su u procesu pisanja.

To je policentrična porodica fenomena mutnih granica, koja je bila okupljena oko izgradnje (iz emskog⁵³ *New Age* ugla je možda tačnije reći rađanja) nove kulturne paradigme. Već početkom osamdesetih godina *New Age* pokret obojio je i mejnstrim kulturu snažnim utiskom o rađanju nove svesti, kulture, nauke i, shodno tome, novog oblika društva, koji će prevazići sve probleme koji su mučili posleratni svet. Istorija je pokazala, međutim, da je ono što se *zaista* rađalo, bio novi režim akumulacije kapitala (*post-fordizam*), i novi meta-politički konsenzus (*neoliberalizacija*).

New Age narativ je već devedesetih postao činilac popularne kulture, čije je insititucionalne aranžmane danas nemoguće ispratiti. Rečju: *New Age* diskurs je, kao i neoliberalizam, *svuda*. Pre svega, mnogi narativi koje je *New Age* pokret uneo u kulturu reprodukuju se kroz enormno tržište literature, usluga, kao i različitih spiritualnih industrija. Prema tome, danas se pod oznakom „*New Age*“, ako se ta oznaka uopšte prihvata, izučava opšti spiritualni etos koji karakteriše savremenu popularnu kulturu koja, od kraja sedamdesetih na ovamo, uključuje kako to Kristofer Partridž vidi, vibrantnu, razučenu i teško preglednu *okulturu* (Partridge 2004; 2005).

To i jeste jedan od razloga zašto mnogi autori i autorke radije govore prosto o *spiritualnosti*, kojoj je moguće prići samo kroz neposredne kontekste, dok je ideja o *New Age* „pokretu“ dovedena u pitanje. Gaj Reden je, u pokušaju da odgovori na ovaj problem definisanja predmeta istraživanja, ponudio prilično jednostavno rešenje. Po Redenovom mišljenju *New Age* je najbolje razumeti kao „hibridnu kombinaciju kontrakulture, pokreta i potrošačkog tržišta“ (Redden 2016, 6). Iako je ovo taksativan opis pre nego konceptualizacija, Redenovo rešenje je mnogo bolje od prostog svođenja stvari na neuhvatljivu „spiritualnost“ ili, još gore, reifikacije kroz insistiranje na „pokretu“.

Mi ćemo međutim braniti drugačiji pogled i predložićemo podjednako jednostavno rešenje. Umesto odbacivanja izraza „*New Age* duhovnost“, u korist „spiritualnosti“ i „okulture“, mnogo je bolje koristiti *sve te označioce*, ali kao *različite analitičke optike*, koje nisu međusobno nezavisne,

⁵² Ni blizu ekstreman, ali uporediv program „Silva metod“ je doživeo izuzetan uspeh u Jugoslaviji tokom devedesetih godina i kasnije kada je u Beogradu punio velike sale u Sava centru (vidi Radulović 2007, 196-203).

⁵³ U antropologiji, religijskim studijama i studijama zapadnog ezoterizma, podela na „emsko“ (*emic*) i „etsko“ (*etic*) tiče se podele na pogled vernika i vernica tj. „nativnih“, sa svojim misaonim aparatima (emsko), i istraživački pogled sa njegovim drugačijim koncepcijama, vezama, misaonim aparatima (etsko), gde tačan opis religije ili kulture koja se izučava iz ugla vernika i vernica tj. pripadnica i pripadnika bilo koje grupe, mora predstavljati bazu etske interpretacije (Hanegraaff 1996, 6, 7). Ovo je, međutim, problematika koja otvara složene probleme antropološkog prevoda (ili pak isključivanja istog), koji sežu sve do savremenog „ontološkog obrta“ u antropologiji koji, mogli bi reći, na bazi emskih koncepata transformiše prekonceptije etskog pogleda iz korena (za diskusiju ontološkog obrta vidi Simić 2018; 2020).

ali ipak opisuju različite pojave. „*New Age* pokret“ tako može da se odnosi na istorijski pokret, ili porodicu fenomena koji su krajem sedamdesetih formirali labavu mrežu. Oznaka „okultura“ je šira oznaka za savremeni ezoterizam i „alternativno znanje“ kao neuporedivo razuđeniju formaciju, ali čije je *dominantne ideološke narative* još uvek moguće genealoški povezati sa istorijskom *New Age* formacijom formiranom sedamdesetih. Oznaka „spiritualnost“ će se za nas, pak, ticati mnogo šireg „dela stvarnosti“ koji daleko prevazilazi okvire kakvi su „zapadni ezoterizam“ ili „*New Age* religija“. Spiritualnost, koju ćemo razumeti sledeći definiciju spiritualnosti koju je ponudio Mišel Fuko (Foucault 2005), prevazilazi i sam pojam „religije“, onako kako je ona obično shvaćena. Za Fukoa, „spiritualnost“ je epistemološka odrednica, koja se tiče odnosa subjektivnosti i istine, i čije je preobražaje moguće pratiti kroz celu zapadnu kulturu, od antike. Ezoterizam može biti shvaćen kao *oblik* spiritualnosti, dok se *New Age* može odrediti kao *oblik* ezoterijske spiritualnosti. Na sve te pojmove – spiritualnost, ezoterizam, *New Age* – ćemo se vratiti, da bi ih bliže odredili.

Time je moguće izbeći dve stranputice: *reifikaciju* i *naturalizaciju*. Pokušaj ukalupljivanja okulture ili, još gore, savremene spiritualnosti u „*New Age* pokret“ vodi u reifikaciju ili karikaturu, što je moguće izbeći samo kroz izučavanje ovih fenomena kao nesvodivog življenog mnoštva. Sa druge strane, svođenje stvari samo na „nesagledivo mnoštvo“, zanemaruje činjenicu da to mnoštvo podrazumeva splet dominantnih ideoloških narativa, koji nisu raskinuli istorijske veze s nečim što *jeste bila* srazmerno konkretna (iako razuđena) formacija, rečju: s *New Age* „pokretom“. Ukoliko to ne uzmemo u obzir, umesto ideologije videćemo samo „izaberi i pomešaj“ individualne prakse, ojačavajući – kako je Frederik Džejmson primetio u opasci o „privatnim religijama“, na koju smo ranije referisali – subjektivne „slepe tačke“. Upravo to se i dogodilo.

Tako, recimo, Gordon Melton, pionir *New Age* studija, smatra da je nakon što je izronio iz kontrakture *New Age* pokret već negde tokom devedesetih prestao da postoji (Melton 2007, 89-91). Međutim, Hanegraaf ispravno primećuje da se treba čuvati „optičke iluzije“ jer *New Age* pokret nije nestao, već je radije *uspeo* (Hanegraaff 2005, 48). Hanegraaf tome prilazi striktno metodološki, međutim, problemu „optičke iluzije“ je moguće prići i iz ugla kritike ideologije.

Oznaka „*New Age* duhovnost“, ukoliko joj pridemo kroz predloženi skup rakursa, prema tome, iako *može biti* i izvor reifikacije, može da služi i kao „opomena“ o istorijskoj kompleksnosti i višedimenzionalnosti fenomena sa kojima se jedna rasprava poput „*New Age* studija“ suočava.

5.1 Izvori *New Age* duhovnosti

Razumeti *New Age* duhovnost iz ugla neoliberalizacije, vredi to naglasiti, ne znači svesti taj religijski oblik na jednodimenzionalni refleks drugog fenomena, pa tako ni „Duha kapitalizma“ ili (tim gore) neoliberalizma. Ideje koje pronalazimo u *New Age* narativima imaju neuporedivo dužu istoriju. *New Age* religija izvire iz vrlo dugih tradicija zapadnog ezoterizma i direktan je naslednik pravaca poput teozofije, antropozofije, spiritizma te američkog romantizma tj. transcendentalizma ili Nove Misli (*New Thought*), s kojima deli nebrojene sličnosti (vidi npr. Hanegraaff 1996, 365–513; Sutcliffe 2003; Kemp and Lewis 2007). Dok se zapadni ezoterizam konstituisao kao kulturno polje u najmanju ruku od 15. veka, njegove „izvore“ ili „preduslove“ je moguće pratiti barem do kasne helenističke antike. Prema tome, moralo bi da bude jasno koliko bi bilo neoprezno proglasiti neoliberalizaciju, komodifikaciju ili postmodernost, za *punctum saliens* *New Age* duhovnosti ili je razumeti (što je čest slučaj) *samo* kao iznenadnu potrošačku pomamu za religijama Istoka.

Sami „uticaji s istoka“ (ili shvatanja Orijenta) prate ove tendencije od njihovog začeca u helenističkoj kulturi (Hanegraaff 2012, 12-28). Orientalizam se značajno menja u srednjem veku usled uspona islama, pa onda sa sinofilijom i maštanjima o azijskom despotizmu (Mungello 2009;

Grorišar 1988) tokom 17. i 18. veka, da bi ponovo dobio neke nove imaginarne lokacije i društvene funkcije sa usponom Britanskog imperijalizma, a sa njim i romantizma, komparativne religije, kao i „zapadnog budizma“, te devetnaestovekovne teozofije (Hammer and Rothstein 2013).

Uz izvesno pojednostavljivanje, možemo reći da *New Age* religija ima četiri glavna izvora. Prvi značajan izvor su „sinteze“ psihologije i religije tokom 20. veka, a koje su nagoveštene već u harmonijalnim religijama 19. veka, ili pak kod Vilijama Džejmsa, pa i u ranijim romantizmima. Pored analitičke psihologije Karla Gustava Junga, to pre svega uključuje humanističku psihologiju koja se vezuje za Abrahama Maslova i kasnije transpersonalnu psihologiju (npr. Stanislava Grofa, koja je već struja *unutar New Age* pokreta), od pedesetih do sedamdesetih.

Drugi izvor jeste devetnaestovekovna teozofija, zasnovana od Helene Blavacke i Henrija Olkota, te modifikovana pod vođstvom Eni Besant i Čarlsa Lidbitera (a što je razvitak koji se često označava i kao neo-teozofija). Teozofska shvatanja su do (proto) *New Age* pokreta koji će se razviti iz kontrakture nakon Drugog svetskog rata, stigle iz međuratnih post-teozofskih pravaca, poput antropozofije Rudolfa Štajnera i, posebno, iz post-teozofskih shvatanja Elis Bejli, kroz čiji diskurs je milenaristički⁵⁴ *New Age* narativ rođen. Post-teozofske ideje su izraženije u ranijoj fazi *New Age* pokreta, a koju je Vouter Hanegraaf nazvao „*New Age sensu stricto*“ (Hanegraaff 1996). Epicentar tog ranog *New Age* pokreta, u kome je ideja Novog Doba igrala ključnu ulogu, bila je Britanija.

Blavackijanska teozofija osnovana u SAD sa sedištem u Indiji, idejno je organizovana oko uvida navodno dobijenih od grupe „uzašlih učitelja“ (*Mahātmā/ascended master*)⁵⁵ i kosmologije koja stvarnost shvata kao emanaciju iz univerzalnog božanstva/Apsoluta (Hammer and Rothstein 2013). Uzašli učitelji su shvaćeni kao zajednica superiornih ljudi ili bića koja radi na obnovi drevne univerzalne duhovnosti i svetskog zajedništva. Teozofija je otuda perenijalistički i evolucionistički obojena ideja, koja sebe ne vidi kao neku posebnu religiju/dogmu, već kao univerzalnu istinu svih religija, prema kojoj se ljudska „rasa“ razvija.

Uzašli učitelji formiraju bratstvo („Belu ložu“ sa sedištem u Gobi pustinji). To su ličnosti koje su kroz reinkarnacije dostigle visok nivo duhovne evolucije, došavši u posed mudrosti pa kroz posrednike i posrednice, pokazuju put ka svetskoj zajednici i obnovi prave duhovnosti, unose nove naučne ideje u ljudsku istoriju ili upozoravaju na katastrofe ili stranputice (Partridge 2005, 175). Dok je Blavacka tvrdila da je u kontaktu s entitetima Koot Hoomi i Morya, uzašli učitelji mogu da podrazumevaju čitav niz figura poput Hrista, Bude, Maitreje, Arhandela Mihaila, Konfučija ili pak bića sa drugih planeta, što je razvitak do kog će doći pedesetih sa rođenjem post-teozofskih NLO grupa koje će biti supstrat iz kog će se (u kontaktu sa kontrakturom) roditi *New Age* pokret. Post-teozofske i teozofske organizacije postoje i danas, a teozofske ideje su se vremenom razgranale u nepregledan niz preformulacija i varijacija koje prožimaju popularnu kulturu.

Kako Partridž ističe, „striktno govoreći, grana [teozofije] koja je izvršila najvažniji uticaj na NLO religiju jeste ona koju je razvila Elis Bejli“ (Partridge 2005, 175). Dok je ovakve ideje u zapadnom ezoterizmu moguće pronaći već kog Helene Blavacke, pa čak i Emanuela Svedenborga, NLO religija, koja civilizacije s drugih svetova stavlja u centar svog verovanja, fenomen je koji se

⁵⁴ Milenarizam ili hilijizam je religijsko verovanje u predstojeću radikalnu transformaciju ovog sveta. Za nijansiranu diskusiju *New Age* milenarizma vidi *index* u Hanegraaff 1996, pojam *millenarianism*.

⁵⁵ Za jedan slikovit primer *ascended masters* verovanja, vidi internet stranicu post-teozofske *Summit Lighthouse* na: <https://www.summitlighthouse.org/ascended-masters/>; a za uvod u teozofiju i izdanke Hammer and Rothstein 2013). Ovu, modernu, teozofiju ne treba brkati sa starijom paracelzijanskom strujom koja se, počevši već od Jakoba Bemea, razvijala od 17. veka, a koju je moguće diferencirati kao „hrišćansku teozofiju“.

razvio 20. veku, tek nakon 1947. godine (Partridge 2005, 172, 174, 175).⁵⁶

Treći izvor *New Age* ideja je u skupu američkih ezoterijskih pokreta od transcendentalizma Henrija Dejvida Toroa i Ralfa Valda Emersona do porodice pokreta Nove Misli (*New Thought*) iz kasnog 19. veka, čiji je pionir Fineas Kvimbi. Nova Misao, usmerena na pitanja ličnog blagostanja, poznata je po verovanju da ljudske misli imaju moć nad materijom, tj. mogu da proizvedu zdravlje ili bogatstvo. Takvo shvatanje, za koje misli doslovno „stvaraju stvarnost“, postaće centralno *New Age* verovanje koje je jače u kasnijoj fazi *New Age* pokreta, koju je Vouter Hanegraaf nazvao „*New Age sensu lato*“ (ili klasični *New Age*), čiji je epicentar bila Kalifornija (Hanegraaff 1996).

Četvrti izvor *New Age* ideja je skup (pseudo)naučnih ili filozofskih ideja u vezi, najviše, sa savremenom fizikom (tj. *kvantnom mehanikom*), i sa skupom ideja koje su se razvile iz kibernetike, a koje su poznate kao sistemsko mišljenje (*systems thinking*). Dok se *New Age* oslanja na čitav niz teorija sva ova shvatanja doprinose opštem utisku o životu, ili stvarnosti uopšte, kao kompleksnim fenomenima. Tumačeno na *New Age* način, to dopušta povratak „smisla“ ili religijske dimenzije u materijalnu stvarnost, u čemu *New Age* pronalazi sredstvo za resakralizaciju sveta.

Dok Hanegraaf *New Age* duhovnost vidi kao „sekularizovani ezoterizam“ (Hanegraaff 1996, 522), Kristofer Partridž ovo razume obrnuto, ne kao sekularizaciju ezoterizma, već kao „ponovnu sakralizaciju zapada“, izazvanu povlačenjem zvanične religije (Partridge 2004),⁵⁷ a što su, čini se, različita lica istog procesa, pre nego međusobno isključiva tumačenja. Utisak o „kompleksnosti“ mobilise se upravo kao takvo *sredstvo za resakralizaciju*, tj. kao izvor svetog/numinoznog, i igra odlučujuću ulogu u *New Age* slici sveta, ali (sa sličnom funkcijom) i u neoliberalizmu.

Kompleksne mreže i samoorganizujuće pojave shvaćene kao vitalno jezgro globalizovanog sveta, centralni su „motiv“ novog ideološkog opravdanja kapitalizma, koje su Boltanski i Šijapelo neo-veberovski razumeli kao *Novi duh kapitalizma*. Novi duh kapitalizma je, po njima, zasnovan na mrežnoj, tj. retikularnoj ili neuralnoj predstavi o društvu/svetu, kao i na predstavi o životu kao nizu projekata, koji su privremeno „prikačeni“ na „mrežu“, a što podrazumeva i novu radnu etiku, distribuiranu od strane menadžerskih kadrova (Boltanski and Chiapello 2007).

Džordž Gonzalez istražuje spiritualnosti na radnom mestu pokazujući da kapitalizam sebe odavno ne pravda na bazi kartezijansko-njutnovskih „mašinskih metafora“ (poput racionalizacije, balansa, čak primarno ni efikasnosti), već kroz *spiritualizovane kibernetičke metafore* koje su post-kontrakturne, poetske i romantične, pozajmlejnje iz teorija haosa, kompleksnosti, kreativnosti ili iz pojmovnog repertoara kvantne mehanike (González 2015). Gonzalezovo istraživanje pokazuje dodirne tačke s našim, jer je on zainteresovan za preobražaj, Gonzalezovim rečnikom, „ontoloških metafora“ kapitalizma – načina na koji se slika o kapitalizmu, ili kako on kaže o „telesnom obliku kapitala“ (González 2015, 160), promenila uz pomoć spiritualnih imaginacija. Genezu te promene u kulturi kapitalizma je moguće pratiti do međuratnog perioda. Kako Dejvid Čendler primećuje:

„Život je počeo da se zamišlja kao kompleksan, i u prirodnim i u društvenim naukama, tokom 1920ih – nakon šoka koji su liberalnom modernističkom uzdanju u progres naneli pokolj Prvog svetskog rata (1914-1918) i strahovi oslobođeni Boljševičkom revolucijom 1917. Teoretičari kompleksnosti često smeštaju taj preokret manje u kulturne i političke

⁵⁶ 1947. godine je američki pilot Kenet Arnold prijavio da je video neidentifikovane leteće objekte koji su se kretali preteranom brzinom, što je rezultovalo pompom i kovanicom „leteći tanjir“ (*flying saucer*). Time je označen početak modernog NLO kulturnog fenomena koji je nastavio da cveta kako se svemirska trka pojačavala, a sa njom kultura svemirskog doba i naučna fantastika razvijale. Religijski NLO fenomen nastavak je post-teozofije. Lokacije u kojima obitavaju „uzašli učitelji“ u ovom perodu pomeraju se sve više iz Azije na druge planete (Partridge 2005, 177).

⁵⁷ Ovakve rasprave smeštaju *New Age* u centar debate oko teorije sekularizacije.

osećajnosti a više u naučna otkrića kao što je otkriće 'principa neodređenosti' u kvantnoj mehanici od strane Vernera Hajzenberga 1927. – gde je na kvantnom nivou minijaturnih čestica bilo nemoguće izmeriti masu i moment istovremeno, što je učinilo pristup punim informacijama nemogućim, podrivajući prediktivno obećanje nauke. Od 1920ih klasična mehanička shvatanja su napuštana u korist naglaska na rastu 'neizvesnosti': teoretizacije limita procesa razumevanja interakcije u cilju predviđanja rezultata“ (Chandler 2014, 48).

Ovaj preokret je jednako važan za razumevanje neoliberalizma i *New Age* duhovnosti koji dele predstavu o *nesvodivosti* i *nesaznatljivosti* „kompleksnog života“, ali i shvatanje o ograničenoj racionalnosti i opasnostima preteranog uzdanja u racionalnost, kao i zanimanje za načine pristupa tom „kompleksnom životu“ koji nisu striktno racionalni ili jezikom izrecivi.

Česta je zabluda, delimično izazvana heroizacijom sosptvene istorije od strane NMK-a, da su neoliberali u međuratno vreme bili grupica autsajdera. Kako je, recimo, Slobodian pokazao, već dvadesetih neoliberali su učestvovali u mnogim bitnim aranžmanima rane globalizacije, kao što je npr. Liga naroda (Slobodian 2018). Neoliberali su zaista skrajnuti tek tokom kasnijeg međuratnog perioda, što usled poraza od strane socijalističkih teoretičara u debati o socijalističkom računu,⁵⁸ a što usled eksplozivnog uspona Džona M. Kejnosa, nakon c. 1936. godine. Posle Drugog svetskog rata, međutim, neoliberalizam i ezoterizam jesu bili potisnuti. To će se za neoliberalne preokrenuti sredinom sedamdesetih, kada će NMK izbiti u ideološki centar epohalnog preobražaja kapitalizma.

Dok je neoliberalizam tokom međuratnog perioda nastao kao intelektualno-politička mreža koja je nastojala da proizvede odgovor na krizu klasičnog *laissez faire* liberalizma, do koje je došlo usled krize kapitalizma i uspona radničkog pokreta, *New Age* narativ⁵⁹ rođen je istovremeno unutar post-teozofskih tendencija pre svega u radovima Elis Bejli⁶⁰ kojoj se pripisuje prva upotreba izraza Novo Doba (i Akvarijansko doba), tačnije, prva upotreba tog označioca koju je moguće genealoški povezati sa posleratnim *New Age* pokretom koji će se razviti sredinom sedamdesetih.

Međuratni period nije obeležen samo krizom kapitalizma, već i cvetanjem kulturnog miljea (Campell 2001), pre svega, procvatom spiritizma i teozofije, kao „konkurentnih“ oblika okultizma. Iako u jeku, teozofija je u međuratno vreme zapravo prolazila kroz šizmu, granajući se u sazvežđe novih škola i tokova. To je vreme u koje se, kako je Stiven Satklif u svom pionirskom istraživanju pokazao, konstituisala osnova moderne „tragalačke duhovnosti“ (Sutcliffe 2003).

Post-teozofski narativ o Novom dobu nastavio je život pedesetih unutar NLO religija koje su se razvile na kulturnoj margini u senci hladnoratovske svemirske trke. Sa naletom kontrakture (od kraja pedesetih), te sa novom eskalacijom otpora kapitalizmu, koja će konstituisati vladavinsku krizu c. 1968. godine, kontrakultura *baby boom* generacije, u sklopu svoga napada na dominantnu kulturu, proizveće renesansu zanimanja za ezoterizam i alternativne religije.

Saklif pokazuje da će baš oko 1968. post-teozofske grupe predati narativ o „Novom dobu“

⁵⁸ Debata o socijalističkom računu je prvi međuratni teorijski sukob neoliberalna i socijalista, koji je nakon nekih 15 godina razrešen u korist socijalista. Taj poraz je bio jedan od faktora koji su doveli do zaokreta u liberalizmu, jer su neoliberali koji su učestvovali u debati od tada prepoznali da je neoklasična ekonomija (a što je teren na kome su bili poraženi od strane Oskara Langea i Abe Lerner) zapravo neprijatelj i deo problema, jer je usled svojih racionalističkih filozofskih prekonceptija porozna za socijalizam, što je bio bitan uvid kojim je motivisano Hajekovo preorijentisanje na pitanja političke filozofije, epistemologije, kulturnog intervencionizma i uticaja na javno mnjenje.

⁵⁹ Moguće je napraviti razliku između *New Age* narativa rođenog unutar međuratne post-teozofije i posleratnog *New Age* pokreta, pa smo ovde upotreбили termin „narativ“ u tom smislu.

⁶⁰ Kod nekih neoliberalna kakvi su Luj Ružije, ili Moris Ale nailazimo i na interesovanje za fizičke nauke, i konkretno za fiziku (vidi *Allais effect*), kao što ga pronalazimo i kod Elis Bejli (Rougier 1921; Bailey 1922). Bejli je već tokom dvadesetih pisala o „svesti atoma“.

baby boom generaciji (Sutcliffe 2003). Kroz takve dodire sazvežđa post-teozofskih organizacija i ideja koje su starije generacije donele iz međuratnog perioda s „okultnom obnovom“ kao aspektom *baby boom* kontrakulture, rođeno je (c. od 1975.) to što shvatimo kao „*New Age* pokret“. Međutim, baš 1975. godina (od puča u Čileu,⁶¹ kojim je neo-fašistička hunta generala Augusta Pinočea, uz intelektualnu podršku NMK-a, svrgnula demokratski izabranu vladu Salvadora Aljendea), takođe je simbolička tačka koja označava početak svetskog političkog uspona neoliberalizma.

Prema tome, *New Age* duhovnost i neoliberalizam moguće je razumeti kao dve tendencije, ili pak kao dva misaona kolektiva, koji su uporedo razvijali dva uporediva misaona stila. Ova dva „misaona stila“ začeta su *istovremeno*, u istom političkom kontekstu i obeležena istom kulturnom dinamikom, da bi krajem sedamdesetih godina takođe *istovremeno* izbila u kulturni mejnstrim. Taj istorijski paralelizam je moguće posmatrati kroz prizmu dugih procesa elektivnog afiniteta koji su usloveli anatomiju današnje hegemonije kulture, tj. „Novog duha kapitalizma“. Novi duh je stabilno uspostavljen osamdesetih i devedesetih godina, i još uvek je na snazi, a neoliberalizam i ezoterizam dve su „struje“ čiji je ogroman udeo u anatomiji nove kulture kapitalizma još uvek neispitan.

5.2 Određenje *New Age* pokreta i srodne kulturne kritike

Nešto što najbliže prilazi definiciji *New Age* pokreta dao je Vouter Hanegraaf koji je ponudio ranu, ali još uvek neperevaziđenu, diskusiju *New Age* duhovnosti iz ugla njene *teologije*, što njegov doprinos (Hangraaff 1996) čini posebno važnim kada je reč o našem politiko-teološkom zadatku. Nalazi Hanegrafove opširne i jezgrovite studije su, međutim, *neobično*, nedovoljno eksploatisani, pa ćemo mi nastojati da ih obilno mobilizujemo za svrhe politiko-teološke analize.

Hanegraaf je odredio *New Age* kao: *popularnu zapadnu kritiku kulture izraženu u terminima sekularizovanog ezoterizma*. On je tu definiciju razvijao kroz više oblika, gde je ova formula koja svodi *New Age* na kritiku kulture zasnovanu na sekularizovanom ezoterizmu najkraća. Prema nešto dužoj i potpunijoj Hanegrafovoj definiciji:

„*New Age* pokret jeste kulturni milje koji je postao svestan sebe, tokom kasnijih 1970ih godina, kao da obrazuje više ili manje unifikovan 'pokret'. Sve manifestacije tog pokreta okarakterisane su popularnom zapadnom kritikom kulture koja je izražena u terminima sekularizovanog ezoterizma“ (Hanegraaff 1997, 522).

Hanegrafova „formula“ je za naše istraživanje značajna iz dva razloga. Najpre, jasno je da se usled ovakvog određenja *New Age* pokreta, a u kombinaciji sa našim diskusijama neoliberalizma iz prethodnog poglavlja, spontano nameće zaključak da je neoliberalizam i *New Age* duhovnost na prvom mestu potrebno porediti kao *dve srodne kritike kulture*.

Osnovni elektivni afinitet tiče se zanemarene činjenice da su *New Age* i neoliberalizam dva kompatibilna oblika kulturne kritike usmerene protiv opaženih rigidnih, racionalizujućih, „mrtvih“, ograničavajućih, birokratskih kvaliteta fordističkog industrijskog kapitalizma. Ovoj formi društva i kulture, neoliberalistička i *New Age* filozofija jednako suprotstavljaju kritiku racionalnosti i viziju mrežnog, dinamičnog i kompleksnog, organski međupovezanog, „živog“ društva. U tom pogledu, moguće je pronaći i izvesno zajedničko kulturno nasleđe koje je prisutno u neoliberalističkoj i *New Age* filozofiji. Međuratni period, obeležen dubokom krizom, period je eksplozije filozofije života,

⁶¹ Puč se uz podršku SAD odigrao 1973. godine, ali je neoliberalizacija počela 1975., rukovođena grupom ekonomista (studenata Milтона Fridmana), koji su poznati kao „momci iz Čikaga“ (*Chicago Boys*), a koje je NMK obrazovao u saradnji sa jednim čileanskim katoličkim univerzitetom.

kritike racionalnosti, racionalizma i racionalizacije, vreme revolucije u kvantnoj mehanici, rođenja „kompleksnosti“ – shvatanja o nedostatnosti stare kartezijansko-njutnovske racionalnosti, suočene sa nesvodivom složenošću, tj. *nesaznatljivošću*, „sveta života“. Bitan aspekt ovih razvitaka bio je procvat „kultičkog miljea“ (Cambell 2001), začetak mreža „tragalačke duhovnosti“ u savremenom smislu, kroz razgranavanje post-teozofskih tokova, kao i inicijalno zahuktavanje neoliberalističke ideološke transformacije modernog liberalizma – njegovih filozofskih pretpostavki, vladavinskih metoda, i retoričkog repertoara. Osnovna problematika neoliberalizma otuda nije baš tako kulturno udaljena od problematike kultičkog miljea/zapadnog ezoterizma kako se da pretpostaviti.

Neoliberalizam je jedan od izdanaka kulturnih kritika kojima je, već od kraja 19. veka, sa eskalacijom u međurtano vreme, građanska kultura odgovorila na krizu kapitalizma. Još jedna varijanta takve kritike, sa sličnim korenima, je *New Age* kritika. Videćemo da se obe ove kritike slivaju u zajednički okvir koji „problem sa kapitalizmom“ ideološki transformiše u problem sa *modernim racionalizmom kartezijansko-njutnovskog tipa*.

Kultura koja precenjuje moći ljudske racionalnosti da svesno preuredi društvo, u interesu svih individua koje ga sačinjavaju, je po neoliberalističkom shvatanju jedan odlučujući faktor koji je umesto do „rezilijentnosti“, doveo do *politizacije* i, u krajnjoj liniji, uništenja kapitalizma.

Dok su svi neoliberali, nastojali da rekonceptualizuju društvene odnose kao tržišne odnose i da u praksi prošire princip konkurencije na celinu društva kao opšti regulativni mehanizam, ono što izmiče kritikama neoliberalizma jeste činjenica da neoliberali nisu postulirali „sirovu“ nego *zdravu* konkurenciju. Drugim rečima, neoliberalizam je zainteresovan za intervencije u metatržišni okvir, putem kojih je moguće ukloniti razne štetne efekte konkurencije, usled kojih postoji stalna opasnost samouništenja kapitalizma. Neoliberalizam postulira „terapijski“ mod vladavine, u kom je potrebno prilagoditi subjekte tržišnom poretku, osposobiti ih, ili baš u duhu savremenog jezika psihologije, ekologije ili bezbednosne nauke (upravljanja sistemima): učiniti ih *rezilijentnim*. Kako Fuko to vidi, ideje neoliberala da je preduzeće moguće učiniti opštim modelom društva su osnov

„u njihovim analizama i programima, onome što nazivaju rekonstrukcijom čitavog niza moralnih i kulturnih vrednosti koje bi mogli nazvati 'toplim' i koje se postavljaju kao antitetične konkurentskom mehanizmu 'hladnih' vrednosti. Jer, sa ovom shemom preduzeća, ono što se postiže je da pojedinac [...] ne bude više alijenizovan od svog poslovnog okruženja, od vremena u kome živi, od svog braka, porodice i svoje prirodne sredine. Radi se o ponovnom uspostavljanju konkretnih uporišta oko pojedinca koja čine ono što je Ristov [...] nazvao *Vitalpolitik*. Povratak preduzeću, to je ujedno i ekonomska politika i politika ekonomizacije celokupnog društvenog polja, (o)kretanje od ekonomije ka čitavom društvenom polju, ali u isto vreme i jedna politika koja se predstavlja ili sebe smatra *Vitalpolitikom* sa funkcijom da kompenzuje ono što je hladno, nepristrasno, proračunato, racionalno, mehaničko u [...] igri konkurencije“ (Fuko 2008, 329, 330).

Prema mišljenju Valtera Lipmana, oko čijih su se ideja neoliberali prvobitno okupili, takva potreba za adaptacijom stanovništva proističe iz činjenice da je prisutno određeno „šljafovanje“ ili zaostajanje (*a cultural lag*) uvreženih ljudskih navika⁶² za razvitkom ekonomskog sistema, a što dovodi do „duhovne konfuzije“ čije razrešenje zahteva eugeniku (Lippmann 1938, 166, 212, 213).

„Ekonomija podele rada zahteva, a klasična ekonomska nauka pretpostavlja, populaciju u kojoj su ovi eugenički i edukacioni problemi efektivno rešeni [*dealt with*]. Ali oni još

⁶² Videćemo da Hajek i u svojim poslednjim radovima deli to mišljenje koje je Lipman formulisao u međuratno vreme.

uvek nisu rešeni. Niti se rešavaju sami od sebe [*settle themselves*] kako to *laissez faire* dogma pretpostavlja. I stoga oni moraju zauzeti mesto na agendi liberalne politike [...] liberalizam se ne tiče ničega manjeg od readaptacije ljudske rase na nov mod postojanja“ (Lippmann 1938, 212, 213, 233).

Međutim, Hanegrafovo određenje ima šire posledice. Prema shvatanju koje su razradili Lik Boltanski i Ev Šijapelo, „Novi duh kapitalizma“, koji je rođen nakon sedamdesetih, nastao je kao odgovor baš na *kritike kulture* koje su mu neposredno prethodile (Boltanski and Chiapello 2007). Drugim rečima, pre nego kao neki pasivan predmet „ko-optacije“ od strane „neoliberalizma“, *New Age* religiju je potrebno videti i kao aktivnog proizvođača poretka.⁶³ Zahvaljujući takvoj postavci, moguće je razumeti *New Age* i neoliberalizam kao dva odlučujuća činioca čiji su elektivni afiniteti uslovlili *politiko-teološku anatomiju Novog duha kapitalizma*, tj. današnje hegemonije kulture.

Prema shvatanju koje su Boltanski i Šijapelo razvili, hegemonija kultura, njihovim rečnikom „duh kapitalizma“, regeneriše se tako što usvaja *određene aspekte* kritike koja mu je prethodila, a koja je bila usmerena protiv prethodne hegemonije kulture tj. „duha“. Prilagođen zahtevima kritike, kapitalizam uspeva da, privremeno, neutralizuje kritiku i otpor kroz preobražaj svojih ideoloških opravdanja i modova regulacije. Upravo zato, izvor anatomije Novog duha kapitalizma, koji mi i danas živimo, potrebno je tražiti u kritičkom miljeu koji mu je prethodio.

Kritički milje šezdesetih i sedamdesetih godina spram kog je Novi duh kapitalizma razvijen rođen je u napadu na posleratnu tehnokratsku i kompromisnu regulaciju kapitalizma, orijentisanu oko kejnzijanizma u državnoj politici, tejlorizma u menadžmentu i fordizma u proizvodnji. Takva formacija je masovno kritički opažena kao disciplinska, rigidna ili standardizovana, organizovana oko repetitivnog i monotonog ritma fabričke trake, ili pak unapred određenog životnog puta kroz glomazne i hijerarhijske organizacije industrijskog kapitalizma, koji celokupan život transformiše u fabriku. Kako Boltanski i Šijapelo to razumeju, karakteristika kritika koje su se razvile šezdesetih i sedamdesetih, bio je istorijski originalan kritički brak, mešavina dve vrste kritike koje nisu nužno povezane: *socijalne* kritike „povezane s istorijom radničkog pokreta i naglaskom na eksploataciji“, i *kulturne* (njihovim terminima, „artističke“) kritike koja je istorijski proizilazila „iz intelektualnih i umetničkih krugova, posebno [...] boemstva devetnaestog veka“ (Boltanski and Chiapello 2007, xiii). Ta kombinovna kritika, razvijana kroz razmene unutar ili između emancipatorskih društvenih pokreta, nauke i spektra kontrakulturnih tokova, usmeravana je na probleme poput racionalizacije, tj. instrumentalne racionalnosti, raščaravanja ili otuđenja, jednodimenzionalnosti i dehumanizacije svakodnevnog života. Napadajući paternalizam, birokratiju, potrošačko društvo, masovnu kulturu, ili autoritarnu psihologiju, jednoličnost ili celoživotnu vezanost za rutinizovan posao, koji čoveka „pretvara u mašinu“, rečju: manjak *mobilnosti, autonomije ili kreativnosti*, kritika je, tokom burnih šezdesetih (i sedamdesetih) pronašla izraz u hipi pokretu ali je i prevela artistske ideje 19. veka u novi „idiom inspirisan Marksom, Frojdom i Ničeom, kao i nadrealizmom“ [što su teme koje su u]

⁶³ Moguće je govoriti o „proizvodnji poretka“ zato što Boltanski i Šijapelo pod „ideologijom“ odnosno „duhom“ misle na složenu normativnu formaciju koja podrazumeva nova etička pravila za vrednovanje individua, novi tip ličnosti, nove imaginarijume društva i prirode koji nisu samo obična lažna predstava o stvarnosti već (što je slučaj i u Bartovoj teoriji mita) ono što je u njima lažno (tj. proističe iz interesa kapitala ili stoji u službi discipline ili akumulacije) svoju ubedljivost temelji na onome što je u njima istinito, tj. na stvarnim transformacijama društva. Da bi ideologija uopšte bila ubedljiva, ona mora u nekoj meri da korespondira sa nekom realnošću (Boltanski & Chiapello 2007, xx).

revoltu Maja '68 [...] dobile do tada neviđenu publiku“ (Boltanski and Chiapello 2007, 170).

Novi duh kapitalizma nastao je kao reakcija kapitala na taj novi kritički okvir, i stabilno je uspostavljen tokom osamdesetih i devedesetih. Novi duh je, Boltanski i Šijapelo smatraju, ostvario svojevrstan preokret ili „trampu“, pri čemu su socijalna prava, izborena kroz istoriju radničkih ili demokratskih borbi, ukinuta ili napadnuta u zamenu za integraciju nekih od elemenata artistske, tj. kulturne, kritike u nastajuću novu regulaciju kapitalizma, a čime je novi „duh“ (tj. nova logika ideološkog opravdanja kapitalizma) uspeo da jednako onespobi i kulturne i socijalne kritike.

Međutim, kritički milje koji Boltanski i Šijapelo na ovakav način opisuju, neodvojiv je od *kultičkog miljea* (Campbell 2002), iz koga će krajem sedamdesetih *New Age* pokret izroniti. Opor „racionalizujućem“ kvalitetu posleratnog kapitalizma, značio je i popularnu spiritualnu revoluciju koja je stvorila glavni preduslov za upliv ezoterizma u mejnstrim kulturu počevši od sedamdesetih. Rečju: *New Age* spiritualnost je moguće videti kao primarnu religijsku invarijantu kulturne kritike, u odgovoru na koju je današnji kapitalizam rekonstruisao svoje vladavinske mehanizme.

Kultički milje, pojam koji je sedamdesetih godina uveo sociolog Kolin Kembel (Campbell 2002), a koji Hanegraaf uključuje u svoju definiciju *New Age* pokreta, vrlo je koristan koncept, zato što prevazilazi tradicionalnu sociološku tipologiju *crkva-sekta-kult* (i kasniji dodatak denominacija i NRP). Podela u sociologiji religije, na koju je Kembel dao inovativan odgovor izgleda ovako:

Tabela a. Karakteristike kulta i sekte u klasičnoj sociologiji religije

<i>Kult</i>	<i>Sekta</i>
Individualistički	Kolektivistička
Labavo strukturiran	Čvrsto strukturirana
Malo zahteva od članstva	Puno zahteva od članstva
Tolerantan	Netolerantna
Inkluzivistički	Ekskluzivistička
Nepostojan	Stabilna
Nedefinisane granice	Jasno ograničena
Fluktuirajući sistemi verovanja	Stabilni sistemi verovanja
Rudimentarna organizacija	Stabilna organizacija
Visoko efemeran	Traje duže vremena

New Age duhovnost je neosporno na „kultičkoj strani“ ovakvog spektra. Međutim, ovo su kategorije kroz koje zaista nije moguće opisati, pa ni detektovati takvu vrstu religije. Budući da su kultovi efemerna pojava, koja je definisana negativno, gotovo kao „ne-organizacija“, sociologija ih tradicionalno stavlja u zapečak. Kembelov *cultic milieu* adresira takav problem, skrećući pažnju na širu subkulturnu sredinu iz koje neprestano izvire ovi visoko efemerni kultovi, ali koja je sama *trajna i stabilna* pa, prema tome, po Kembelovom shvatanju, *kultički milje* treba da bude predmet sociologije, pre nego pojedinačni kultovi:

„Jasno je, dakle, da kultovi moraju postojati u miljeu koji, ako ne vodi prema održavanju pojedinih kultova, očigledno veoma pogoduje razmnožavanju kultova kao takvih. Takav

generalno podržavalački kulitički milje neprestano rađa nove kultove, apsorbujući ostatke onih koji su mrtvi [...] Stoga, dok su kultovi po definiciji veoma prolazna pojava, kulitički milje je [...] trajna odlika društva“ (Campbell 2002, 14).

Kembel razume kulitički milje kao subkulturni prostor sačinjen od svih onih elemenata koje zvanična kultura odbacuje i koji stoga uključuje devijantnu medicinu, nauku ili tehnologiju, stranu ili pagansku religiju. Kembel napominje da kulitički milje verovatno vrši različite kulturne funkcije – od difuzije ili akomodacije elemenata stranih kultura, funkcije „genetskog bazena“ društva koji doprinosi „kulturnoj adaptaciji“ kroz mutacije, kulturne inovacije kroz sinkretizme i „otkrovenja“, odgovora na psihičku deprivaciju, te uloge „negativne referentne grupe“ naspram koje se religijske i naučne ortodoksije samoodređuju, do izvora iz kog dominantna kultura crpe snagu za sopstvenu regeneraciju (Campbell 2002, 20). Upravo takva regeneracija dogodila se s kraja sedamdesetih.

5.3 Nedeljivo i nespojivo: Istorijski izvori zapadnog ezoterizma

Unifikujuće tendencije i solidarnost unutar kulitičkog miljea potiču iz zajedničke devijantne pozicije koju svi vrlo različiti činiooci zauzimaju u odnosu na kulturne ortodoksije (Campbell 2002, 14, 15). Kulitički pokreti usled toga prema Kembelovom shvatanju imaju zajednički interes u *kritici mejnstrima*, kao i u odbrani individualizma ili slobode verovanja. Kembel smatra da dominantan organizacioni tip u kulitičkom miljeu zapravo ni nije „kult“ već *tragalačko društvo*, dok „kult“ ima tako kratak vek možda baš zato što ipak nudi precizniju „istinu“ stranu tragalačkom individualizmu (Campbell 2002, 18, 19). Dok već to objašnjava zašto kulitički pokreti retko jedni druge kritikuju,⁶⁴ prema Kembelu, odsustvo kritike tiče se i jake svesti o jedinstvenoj „mističkoj tradiciji“, u čemu se Kembel nadovezuje na shvatanje „misticizma“ koje je uveo Ernst Trelč. Međutim, pre nego misticizam, dominantna invarijanta kulitičkog miljea je *ezoterizam*.

Kristofer Partridž (Partridge 2005), nadovezujući se na Kembela, uvodi savremeniji pojam *okulture*. Primećujući kako se Kembelov izraz „kulitički“ oslanja na Trelčovo shvatanje misticizma (kao hrišćanske tradicije sa sebi svojstvenim istorijama ili konotacijama), Partridž ispravno smatra da bi izraz „okulitički“ bio primereniji jer upućuje na vezu sa ezoterizmom. Međutim, kako danas tu više nije reč o „okulitičkoj subkultur“ ili „kulturnom podzemlju“ već, podjednako, o mejnstrim tokovima ili težnjama koje postepeno probražavaju celokupan religijski pejzaž, Partridž smatra da je okultura adekvatnija oznaka od „kulitičkog miljea“.⁶⁵

Hanegraff je u svoju definiciju *New Age* pokreta uključio Kembelov pojam kulitičkog miljea jer se Kembelovo shvatanje podudara sa načinom na koji Hanegraff razume ezoterizam.⁶⁶ Hanegraff ezoterizam razume kao *odbačeno znanje* (*rejected knowledge*) (Hanegraaff 2012). On time cilja ne sve ono što je najpre hrišćanstvo, a zatim prosvetiteljstvo isključivalo iz područja „legitimnog znanja“. Mogli bi reći da Hanegraff razume ezoterizam kao svojevrsno unutrašnje Drugo zapadne kulture – proizvod temeljne protivrečnosti u njenom jezgru. Tu protivrečnost je moguće sažeti kao problem *istovremene nekompatibilnosti i nerazlučivosti „paganske“ i hrišćanske teologije*.

Po Hanegraffu, ezoterizam je nastao kroz niz preplićućih apologetskih i polemičkih diskursa organizovanih oko ove kontradikcije koja se tiče „opasnih elemenata“ koji su uprljali „pravu veru“,

⁶⁴ Iako, treba naglasiti da su konflikti mnogo češći među starijim oblicima ezoterizma nego u *New Age* miljeu. Primer su recimo česte raprave i cepanja unutar teozofije.

⁶⁵ Kako Kocku fon Štukrad komentariše, ovo je danas pre „kulturni milje“ (Stuckrad 2005, 141).

⁶⁶ Hanegraff je o *New Age* religiji pisao tokom devedesetih, dok je svoju zrelu sintezu pogleda na zapadni ezoterizam dao u Hanegraaff 2012. Mi ćemo zato njegova ranija shvatanja tumačiti kroz kasnija.

elemenata koje, međutim, nikada ni nije bilo moguće stvarno odstraniti iz hrišćanstva.

Hanegrafov narativ počinje sa problemom inkorporacije helenističke „paganske“ filozofije u hrišćanstvo i ponovnog otkrića tog nasleđa koje je bilo konstitutivno za renesansu.⁶⁷ On međutim pokazuje da je ono što danas opažamo kao ezoterizam zapravo proizvedeno pokušajem reformacije i prosvetljenosti da proteraju te paganske činioce koji su u ovim procesima integrisani u hrišćansku kulturu. Takvom intervencijom je ogroman skup uticajnih (religijskih) tradicija u zapadnoj kulturi stekao nov status, kako Hanegraff kaže, *hic sunt dracones* teritorije – „smetlišta“ odbačenog znanja kojim se ne smemo baviti i koje je opaženo kao mutna oblast „iracionalnog“ (Hanegraaff 2012, i). Reformacija i prosvetljenost su ove tradicije isključivali prema posebnim kriterijumima, usled čega među njima postoje „porodične sličnosti“ koje je bilo moguće retroaktivno opaziti i, stoga, *izmisliti* ezoterizam kao posebnu zapadnu kontra-tradiciju. To se i dogodilo tokom 19. veka, sa eksplozijom okultizma i romantizma, koji su ovo smetlišta istorije preobrazili u *prvu modernu kontrakulturu*. U eri romantizma, ezoterizam će biti preobražen u oružje za kritiku prosvetiteljskog racionalizma i efekata industrijske revolucije. „Smetlišta“ je tako pretvoreno u alatku za ponovono začarananje raščaranog sveta. Masovno okretanje ka ezoterizmu kao alternativnom tumačenju sveta, odnosno, asocijacija ezoterizma i kontrakture iz šezdesetih godina je, stoga, „prirodan“ fenomen.

„Ako je 'zapadni ezoterizam' opažen kao relativno odvojen domen, onda to nije zato što on [...] predstavlja neku vrstu skrivene gnostičke i kosmoteističke 'kontrakture' koja je postojala istorijski u hrišćanskom i sekularnom društvu već, pre, zato što je bio polemički konstruisan kao takav“ (Hanegraaff 2012, 373).

Kasnu helenističku kulturu, u kojoj se rano hrišćanstvo razvilo, karakterisale su mešavine grčke filozofije i mnoštva autohtonih (posebno, egipatskih) religijskih tradicija. U tom kulturnom ili pak „kultičkom“ prostoru cvetao je složen i razuđen fenomen koji je danas poznat kao platonski orijentalizam. Platonizam, konstituisao je religijski pogled na svet, koji je organizovan oko potrage za *gnozom* (gnōsis, γνῶσις grčka reč za znanje), spasonosnim znanjem koje omogućava ljudskoj duši da se oslobodi iz materijalne zamršenosti i povratiti jedinstvo sa božanskim Umom iz koga je potekla (Hanegraaff 2012, 12).

Tu *nije* reč o takozvanom „gnosticismu“. Ako je uopšte upotrebljiv (što je *veoma upitno*), termin „gnosticism“ podrazumeva jedan poseban skup grupa sa *dualističkim* sistemom verovanja koji je postojao tokom kasne antike, a čija je koherencija u novijim istraživanjima (Williams 1996; King 2003) dovedena u pitanje. Kako ova istraživanja pokazuju, teško je povezati „gnosticism“ sa konkretnom tendencijom. Kao činilac platonskog miljea, motiv gnoze prožimao je celokupnu kulturu, raznorazna hrišćanska, jevrejska i paganska verovanja, mnoga od njih u sebi rascepljena, koja su, međutim, intervencijom dominantne crkvene sinteze, naknadno *narativno proizvedena* u

⁶⁷ Renesansa je intelektualni i kulturni period o kome se slika poprilično menja na bazi studija zapadnog ezoterizma. Renesansni intelektualci su mahom bili iskreni hrišćani (uz izuzetak Gemistosa Pletona). Zanimareni katalizatori bila su pre svega dva „upliva“, jedan iz Vizantije, usled turske invazije, čime su u Italiju stigli hermetički tekstovi, a drugi egzodus jevreja iz Španije, koji su sa sobom doneli kabalu. Obnova antičkih ideja u renesansno vreme daleko je od prosvetljenog shvatanja o grčkoj filozofiji. To što je obnovljeno bio je „platonski orijentalizam“ (srednji platonizam), splet religijskih doktrina, i rasprava o tome od koga potiče izvorno božansko znanje – Mojsija, Hermes Trismegistusa, Zaratusre. Piko dela Mirandola je npr. razvio teoriju da je Mojsije primio dvostruko znanje, egzoterične zapovesti, i ezoteriču kabalu, a koja je, prema Mirandoli, prava suština hrišćanstva koju je on otkrio. U ključu perenijalizma koji se konstituisao u tim raspravama oko „narativa o drevnoj mudrosti“, Mirandola je razvio anti-semitski stav, tvdeći da je hrišćanstvo prava istina koja se ispoljila u istoriji i koju jevreji sada moraju da prihvate. On je time zasnovao i novu tradiciju hrišćanske kabale, koja jedan od glavnih tokova rano-modernog ezoterizma (vidi Hanegraaff 2012).

„gnosticizam“, kao neku opasnu antitezu „prave vere“, dok zapravo srodna tumačenja platonske metafizike pronalazimo i kod „gnostičkih“ (hrišćanskih) grupa, u hermetičkim tekstovima, kao i u spisima crkvenih otaca poput Klementa Aleksandrijskog, gde nije moguće naći unifikujući činilac. To znači da je pojam „gnoze“ istorijski i politiko-teološki upotrebljiv isključivo ako je tretiran kao nešto sasvim nezavisno od navodnog „gnosticizma“ i raznih modernih narativa o istom.

„Platnonski orijentalizam“ bio je svojevrsno meta-religijsko zajedničko kulturno verovanje na kome su se bazirale filozofske argumentacije i potraga za legitimitetom. Ono što je karakterisalo taj meta-religijski oblik bilo je verovanje da grčka filozofija nije plod filozofske spekulacije, nego ju je Platon nasledio od mnogo starijih (orijentalnih) mudraca. U skladu sa pre-modernim načinom pribavljanja legitimiteta kroz starinu verovalo se da su razni kandidati – poput Zaratustre, Pitagore, Hermesa Trismegistusa, i plejade drugih – prenosili to znanje koje je, u nekom pratrenutku, među „varvarima na Istoku“, primljeno neposredno iz božanskog izvora. Legitimitet se pribavljao kroz dokazivanje prvenstva/starosti, odnosno, blizine tom prvobitnom izvoru.

Budući *nova* religija, hrišćanstvo je u pre-modernom „aparatusu legitimizacije“ moglo biti isključivo predmet podsmeha i iz takvog ugla je i napadano od strane paganske inteligencije.

Fascinantno je da su se neoliberali već oko ovoga upleli u raspravu. Naime, hrišćanstvo je napadano kao novotarija koja „razara tradiciju“, dolazi niotkuda, i vera je nepismenih pastira koji nisu sposobni da rastumače perenijalnu suštinu u starinskim tekstovima, koju je potrebno tumačiti između redova. Prvi nama poznati napadač, bio je Kelsos, paganski filozof iz 2. veka, koji je razvio temeljnu kritiku hrišćanstva. Luj Ružije, rani neoliberal koji je sazvao kolokvijum Valter Lipman, preveo je Kelsosa, i taj njegov francuski prevod je danas još u opticaju. To je bilo politiko-teološki motivisano, jer je Ružije, na tragu Ernsta Renana, bio priličan protivnik hrišćanstva (ili nekih struja u njemu), koje je shvatao kao svojevrsnu plebejsku veru, tj. „socijalnu revoluciju“ koja je razorila elitističku strukturu zapadne civilizacije, vodeći na taj način ka socijalizmu.⁶⁸

Dok su se svi neoliberali slagali u oceni da je komunizam „politička religija“, Ružije je (za razliku od npr. Majkla Polanjija, koji je u komunizmu video izraz manjka religioznosti, i nihilizam tj. materijalizam) verovao da je komunizam zapravo samo poslednja od mutacija judeo-hrišćanske doktrine (Beddeleem 2017, 189).⁶⁹ Za Kelsosa Bog je vrhovna realnost koja nije dostupna razumu i koja je *neizreciva*, ali sa kojom je ipak moguće ostvariti dodir putem specifičnog znanja koje nije diskurzivno (Celsus 1987). Osim toga, za Kelsosa pravo znanje (ali i zakoni/običaji koji upravljaju zajednicom) proističu iz dugog platonsko-orijentalističkog lanca prenosa izvorne božije mudrosti kroz tradiciju. Kelsos je, mogli bi tako reći, prvi *perenijalista*, koji veruje u postojanje jezgra prave mudrosti, ali i izrazit elitista, koji je smatrao da je znanje koje je sadržano u tradiciji dostupno samo

⁶⁸ Iako je bio konstitutivan za rani neoliberalizam, Ružije nije uključen u DMP zbog suviše upadljive veze sa fašizmom i rada za Višijevski režim, koji nikada nije prestao javno da pravda, a što je posle Drugog svetskog rata bilo relativno nepovoljno po javnu sliku. Ružije je u međuratno vreme bio pozitivista (pripadnik Bečkog kruga) i razvijao je kritike racionalizma, teologije, kao i teorije o modernim „mistikama“ (*Mistiques*), u koje je svrstavao monarhiju, demokratiju, *laissez faire* i totalitarizam (Bourgin 2012, 68, 69). Bourgin navodi da je Ružije 1937. zaposlen u anti-marksističkoj štampariji koja je za cilj imala „uticaj na političku promenu kroz konverziju intelektualnih elita“ (ibid). Fridrih Hajek je upoznao Ružijea s Lipmanom, sa kojim je Ružije delio elitističko gledište, ali je Lipman ipak, uplašen Ružijeovim ekstremizmom, odustao od uplitanja u organizacije (Bourgin 2012, 70, 71). Kako se udaljavo od DMP, Luj Ružije je u drugi plan stavljao i kritiku racionalizma, jer je u novim radovima pokušavao na „prihvatljiv način“ da dokaže da je racionalnost isključivo svojstvo zapadne civilizacije, a imao je i negativan pogled prema Kelsosovom vremenu u kome je video dekadenciju zapadne racionalnosti koja je u opadajućem Rimskom carstvu pala u misticizam (Rougier 1971). *Freedom Comitee*, neoliberalistička jedinica osnovana od strane Fridmana i Hajeka, štampala je Ružijeovu knjigu iz 1971. jer je ona (iako postuira da su samo neke rase razvile racionalnost) mahom pisana na „umeren“ način. Hajek, u vrlo pohvalnom predgovoru, Ružijeu zamera samo to što je napustio raniju kritiku racionalizma (Hayek 1971).

⁶⁹ Ovde nipošto ne tvrdimo da je Ružije bio „ezoterista“. To nije moguće tvrditi za neoliberalne (uz neke izuzetke).

helenističkoj obrazovanoj eliti. *Philosophia perennis* rođena u takvim kasno-antičkim debatama je (svakako u drugom obliku, kao ideja o univerzalnoj suštini prisutnoj u svim tradicijama) jedno od centralnih svojstava *New Age* spiritualnosti, koje je u *New Age* stiglo putem teozofije ili američkog romantizma.⁷⁰ Kelsos je držao i da su hrišćani zla grupa koja teži da se izoluje od ostatka sveta, tj. pretenduje na ekskluzivistički monoteizam, koji ne shvata da Bog ima bezbroj imena, odnosno, uz rizik abnormalnog anahronizma, mogli bi reći da je optuživao hrišćane za *totalitarizam*.

Takvo tumačenje međutim nije politički beznačajno. Luj Ružije se s kraja šezdesetih skupa sa intelektualcima kao što su Mirča Elijade ili Julijus Evola⁷¹ približio francuskom neo-fašističkom pokretu *Nouvelle Droite (GRECE)*, i na njega izvršio snažan uticaj. *Nouvelle Droite* je pokret koji je poznat po promociji neo-paganizma, ali i po koncepciji tzv. meta-politike, koja je zasnovana na aproprijaciji (i idealističkoj interpretaciji) Gramšijevе teorije hegemonije, i cilja na promenu javnog mnjenja kroz „slojevit pristup“ što je fenomen koji je danas popularan na ekstremnoj desnici.⁷² *ND* je judeo-hrišćanstvo video kao izvor totalitarizma i egalitarizma (Holmes 2000, 78).

Vratimo se u kasnu antiku. Napadnuto na ovakav način, hrišćanstvo je moralo nekako da se odbrani. Unutar okvira platonskog orijentalizma i njegove logike pribavljanja legitimiteta, branioci mladog hrišćanstva razvijali su strategije istorijskog pravdanja hrišćanstva, koje su danas poznate kao *apologetika*. U antici, kako Hanegraaf naglašava, nešto nije moglo istovremeno da bude i novo i istinito (Hanegraaff 2012, 18). Apologete su, usled toga, izgradili dvostruku strategiju. Osuđivali su paganske rituale kao idolatriju tj. slavljenje demona, dok su se, istovremeno, upuštali u pokušaje konstruktivnog dijaloga sa paganskim *filozofskim* nasleđem dokazujući starinski status, pa samim tim i vrhovni legitimitet hrišćanstva.

U matrici platonskog orijentalizma, to je postignuto pomoću Mojsija. Ubacivanjem Mojsija u prapočetak, apologeti su mogli da tvrde da iza svih drevnih mudraca koji su u opticaju, u krajnjoj liniji stoji odjek božanske reči primljene na Sinajskoj gori. Takav zahvat imao je niz konsekvenci. Hrišćanstvo više nije bilo novo nego je oduvek bilo tu, dostižući svoju najvišu tačku u Isusu Hristu. Takođe, ono je značilo preporod, jer je božanski Logos prošao kroz dug period degeneracije zbog uticaja demona koje su narodi slavili kao bogove. Najposle, to je značilo da u paganskoj filozofiji postoje i elementi istine, a što ju je činilo teološkim alatom. Kroz legitimizacijske prakse apologeta započeta je duga tradicija usvajanja paganskih filozofskih sistema kao instrumenta za razumevanje biblijske poruke – istorijski proces danas poznat kao *helenizacija hrišćanstva*. Hanegraaf ubedljivo pokazuje da je time pokrenuta protivrečna dinamika unutar hrišćanske tradicije, kojom je temeljno uslovljena čitava istorija borbi oko suštinskog identiteta zapadne kulture.

Spram apologetike, odmah je razvijana polemika, kao čišćenje jezgra hrišćanske istine od paganskih devijacija. Međutim, granice između „pravog hrišćanstva“ i „paganskih uticaja“ nisu ni mogle da budu jasne. Kako to Hanegraaf formuliše oslanjajući se na Karen King, cela istorija crkve obeležena je *unutrašnjom krizom diferencijacije*, koja je bila preduslov za kasnije formiranje ideje „jeresi“ (Hanegraaff 2013, 53). Helenističko nasleđe nastavilo je svoj život u zapadnoj kulturi na „nepopravljivo“ protivrečan način: kao istovremeno „nekompatibilan“ i „konstitutivan“ element zapadnog samopoimanja. Prvi plod te protivrečnosti bio je upravo pojam „gnosticizma“.

Suočena sa nejasnom situacijom, crkva je – gradeći identitet spram ostalih „devijacija“ –

⁷⁰ *Philosophia perennis*, međutim, nipošto nije nešto skrajnuto, ona je, naprotiv, jedan od centralnih narativa zapadne kulture. Platonsko orijentalističku argumentaciju pronalazimo u radovima Svetog Avgustina (Hanegraaff 2012, 9, 27), a u samoj renesansnoj kulturi on je izbio u intelektualni centar. Kako ćemo niže razumeti, ezoterizam u pravom smislu te reči, koji je izvesno „drugo“ moderne kulture, nastao je tek nakon prosvete, ali i ta „drugost“ je uvek relativna.

⁷¹ Evola, blizak ideji „mističnog fašizma“ i Elijade, član kruga Eranos, predstavnici su konkretne tradicije u zapadnom ezoterizmu koja je poznata kao tradicionalizam.

⁷² Vidi: <http://blogs.law.columbia.edu/praxis1313/karl-ekeman-on-gramscianism-of-the-right/>.

konstruisala ideju o „gnosticizmu“ i polemički razvijala svojevrzne „genealogije tame“ tj. narative koji sežu od prvobitnog orijentalnog greha (zmije), preko Platona, pa do upliva gnostičke jeresi u hrišćanstvo (Hanegraaff 2012, 85-89). Vrednosnim preokretom narativa platonskog orijentalizma, crkva je proizvela univerzalno strašilo – „prvo Drugo“ hrišćanske kulture.

Shvatanje „gnosticizma“ nastavilo je bez skoro ikakve problematizacije da se reprodukuje u akademskim radovima sve do duboko u 20. vek, dok genealogije tame još uvek snažno rezoniraju u zapadnoj kulturi, prelamajući se i kroz savremenu političku imaginaciju.

Jedan takav, još uticajan, primer je shvatanje modernosti Erika Vogelina. Za Vogelina, ono što „povezuje“ marksizam i nacional-socijalizam – protiv kojih je Vogelina iz konzervativnog ugla polemisa – jeste povratak „patološkog gnosticizma“ u modernu politiku, čega su ovi fenomeni navodna manifestacija. Kroz čitav svoj opus, Vogelina je evocirao „genealogije tame“ samo da bi politički denuncirao aspekte prosvećenosti. Kako to Hanegraaf (Hanegraaff 1998, 28-36) pokazuje, on pritom jako dugo nije imao baš nikakvu predstavu o verovanjima antičkih grupa, već je na njih projektovao sve osobine modernosti sa kojima se lično ne slaže, koristeći izraz „gnosticizam“ kao polemički kišobran termin. Iako je kasnije stekao nešto adekvatniju sliku (samim tim protivrečnu njegovim tvrdnjama) Vogelina nije odustao, nego je spojio nove informacije sa starim greškama da bi opravdao svoje stanovište (za detaljniju diskusiju vidi Hanegraaff 1998, 28-36).

Međutim, ta nesrećna terminološka istorija nipošto ne treba da nas navede na zaključak da nije moguće ili poželjno uvesti pojam gnoze u savremenu politiko-teološku debatu. Čak i u vezi s političkim fenomenima koje Vogelina napada, smisljena diskusija možda bi bila moguća, ali naravno uz odbacivanje aistorijskog polemičkog pristupa. Prolazeći kroz moderne preobražaje gnoza igra važnu ulogu u istoriji cele zapadne kulture, do danas. Erik Dejvis tako posvećuje rad (Davis 2004) problemu uloge tekagnoze u zapadnoj tehnološkoj istoriji ili poimanju informatičke revolucije, dok se Aupers et al (Aupers et al 2008) bave kibergnozom, aspektom savremene (kontra)kulture koji izmiče postojećim analitičkim kategorijama poput „nauke“ i „religije“.

Hereziologija nije prestala s prosvetiteljstvom već je, kako Hanegraaff pokazuje, promenila oblik (Hanegraaff 2012). Poprilično skrajnuto u srednjem veku aristotelom tj. sholastikom, nasleđe platonskog orijentalizma vratilo se u intelektualnu kulturu renesanse, usled otkrića ili prevoda niza izvora, od Platona, preko hermezitma do kabale. Renesansni intelektualci (Pleton, Marsilio Ficino, Piko dela Mirandola, Lodoviko Lazareli, Kornelijus Agripa) prepoznali su platonski orijentalizam kao izgubljeno znanje koje treba obnoviti, zasnivajući time novi perenijalistički „nativ o drevnoj mudrosti“ i obnavljajući takmičenje oko pravog izvora. Ovaj nativ će nastaviti da se reprodukuje kroz modernu kulturu, te u njegovim raznoraznim preformulacijama današnje studije ezoterizma veoma često vide svojevrсну narativnu „osovinu“ modernog ezoterizma.

Za Hanegrafa je sve ovo, međutim, svojevrсна predistorija, jer su ključni činioци kroz koje će nastati ono što mi danas vidimo kao „ezoterizam“, bili tek reformacija i prosvetiteljstvo.

Genealogije tame eksplodiraće u vidu lova na veštice, da bi vrlo brzo, nadovezujući se na katoličku polemičku tradiciju, reformacija formulisala anti-apologetski napad na katoličku crkvu, zasnivajući, usput, moderni ezoterizam. Identifikujući Antihrista u Papi, reformacija je koncipirala celu istoriju katoličanstva kao genealogiju tame: istoriju upliva platonsko-hermetičkog paganizma u hrišćanstvo. Hanegraaf pokazuje da je u radovima protestantskih teologa „zapadni ezoterizam“ konačno sistematično proizveden u istorijsko/kulturno polje, što je koncepcija koja će biti direktno predata ranom prosvetiteljstvu (Hanegraaff 2012). Oriјentisanje o tome šta je ezoterizam kroz skup tradicija koje su protestantizam i prosvećenost isključili, za Voutera Hanegrafa ne znači pozitivnu „definiciju“ zapadnog ezoterizma, već pre određenje načina na koji je on isključen kao „unutrašnje Drugo“ zapadne kulture (tj. mejnstrim hrišćanstva i modernosti), kroz set koordinata unutar kojih

nešto može da se kreće, a da i dalje bude prepoznato kao ezoterizam (Hanegraaff 2012, 372).

Hanegraff pokazuje da je prosvetiteljstvo nekritički nasledilo protestantski pogled na to šta konstituiše skup opasnih tradicija u zapadnoj kulturi, ali je izvršilo presudan *konceptualni preokret* koji je determinisao sudbinu polja koje mi danas vidimo kao „ezoterizam“. Boreći se za sopstvenu epistemičku rupturu – uvođenje razuma kao glavnog izvora legitimiteta – prosvetiteljstvo nije na isti način tretiralo svaku religiju, već je prema protestantskom kalupu ceo ovaj arbitrarno odabran skup tradicija proglasilo za „zemlju gluposti“ kojom ozbiljni ljudi ne treba da se bave. Ono što je Veber razumeo kao nestanak misterioznih i neizračunljivih sila iz sveta (*racionalizaciju*), zapravo je bio pokušaj prosvetiteljstva da završi posao anti-paganskih polemika (Hanegraaff 2012, 371, 372).

Iz opasne jeresi, ezoterizam je pretvoren u polje koje nije ni „ozbiljna“ religija, ni legitimna (kartezijansko-njutnovska) nauka, ostajući stoga „bez kuće“. *Glavna posledica* tog preokreta, bilo je, međutim, pretvaranje toga što je ranije opažano kao skup problematičnih tradicija u *univerzalne kategorije ljudskog uma* poput recimo iracionalnog i sujeverja. Kategorije uma *nemaju istoriju* već su uvek tu, pojednako opasne ili smešne. Usled toga, enormno veliki i uticajan deo zapadne kulture je od 19. veka, do devedesetih godina 20. veka (kada su studije zapadnog ezoterizma ustanovljene), bio isključen iz akademskog izučavanja, a moderna akademija pribavila je sebi identitet *u odnosu na ezoterizam*, kao sopstvenu ogledalnu sliku. Usled toga, savremene studije zapadnog ezoterizma imaju transformativne posledice kad je reč o razumevanju zapadne kulturne i intelektualne istorije. Mogli bi reći, bez velikog preterivanja, da je iznova pišu.

Iako tu jeste reč o proizvoljnom brisanju istorijskog sećanja, koje je dovelo do akademske amnezije od 19. veka na ovamo, to ne znači da je to brisanje vršeno nasumično. Hanegraff pokazuje da se isključivanje vršilo putem dva povezana elementa: *kosmotezima* i *gnoze*.

Protestantski teolozi identifikovali su dva odlučujuća elementa „zablude“ koja je omogućila „prljanje hrišćanstva“: 1) verovanje da je svet „ko-večan“ sa Bogom, a naspram hrišćanske *creatio ex nihilo* ideje o stvaranju sveta, od strane Boga, ni iz čega. To je vodilo prema drugom elementu, 2) verovanju da su ljudska bića sposobna da postignu *gnozu*, kao iskustveno znanje svoje božanske prirode (Hanegraaff 2012, 370). To je, kako Hanegraff smatra, kroz istoriju značilo razne religijske forme, ali najčešće „panenteistički“⁷³ srednji put kosmoteizma. Kosmoteizam je najlakše razumeti kao shvatanje za koje je Bog kod kuće u svetu, a nasuprot dominantno-hrišćanskoj oštroj separaciji nevidljivog i večnog Tvorca, od vidljive i temporalne tvorevine. Prema tome, kosmoteizam i gnoza nikako nisu mogli biti bez problema integrisani u judeo-hrišćanski okvir (Hanegraaff 2012, 371).

Međutim, ti činoci su bili i ostali „nespojivo koje je neodvojivo“. Protestantizam prvi nije uspeo da ih protera jer se već unutar njega ezoterizam manifestovao kao pijetizam, te rascvetao u neočekivanim smerovima u spisima Jakoba Bemea čiji je uticaj na romantizam i klasični nemački idealizam neslućeno veliki i potcenjen, dok će od polovine 18. veka Emanuel Swedenborg doživeti svoja uticajna otkrovenja, a Franc Mesmer razviti teoriju životinjskog magnetizma, dok će nastati i ceo niz javnih i tajnih društava organizovanih oko narativa o drevnom znanju.

Kako to najčešće i biva sa svakim „Drugim“, ezoterizam je prisvojen i prevrednovan. Ova kulturna deponija, prepoznata je u 19. veku kao alternativa u zapadnoj kulturi, sada u sasvim novoj opoziciji prema *racionalnosti* i *mehanicizmu*, „bezdušne“ nauke, kao i „industrijskog društva“, koje je romantizam silovito napao kao izvore otuđenja, ili gušenja „skrivenih sila prirode i života“. Baš to je činilac koji je omogućio potonja izmišljanja ezoterijskih tradicija, od 18. veka pa do danas – *zamišljanje* ezoterizma kao unutrašnje, skrivene, zasebne, samosvesne opozicije zvaničnoj kulturi. Iz swedenborgijanizma, mesmerizma, somnambulizma razviće se nove struje tokom 19. i 20. veka – od spiritizma, okultizma ili Nove Misli, pa do „otkrića nesvesnog“ u tesnoj vezi s novim naukama

⁷³ Panenteizam podrazumeva da je Bog u svetu, dok panteizam podrazumeva da je sam svet Bog.

psihologije i psihijatrije. Mesmerizam i rana medicinska shvatanja o dva nervna sistema (zadužena za svesne i nesvesne aspekte ljudske duše), već kod nemačkih romantičara rascvetala su se u jednu pravu novu kontra-metafiziku u napadu na racionalnost prosvetiteljstva (Hanegraaff 2012, 263). Metafizika se ticala shvatanja o postojanju dublje skrivene realnosti dostupne „drugom nervnom sistemu“, a što je veza do koje dolazi u snu. Somnambulizam je zato shvatan kao pravo iskustvo ove „spiritualne realnosti“, koja je usled toga nazvana „noćnom stranom prirode“. Kada nam se čula „pogase“ ili se udubimo u iskustvo umetnosti i poezije, ovaj „organ duše“ bi se probudio i postajali bi svesni. Prosvetiteljski racionalizam je religija onih koji su zaista usnuli.

Ovaj romantičarski ugao u racionalizmu i modernoj nauci vidi *redukcionističko sujeverje*, koje nije sposobno da prepozna skriveni i *racionalnosti nedostupni* ljudski kvalitet i potencijal. U takvom obliku ezoterizam je polako počeo da se vraća u akademiju u međuratno vreme.

Pojava *ezoterijski motivisanog* akademskog izučavanja ezoterizma danas se označava kao „religionizam“ – „škola“ od koje su se studije zapadnog ezoterizma sa mukom emancipovale. Ova struja, povezana pre svega sa krugom Eranos, misaonim kolektivom pokrenutim u međuratnom periodu, koji je dominirao posleratnim izučavanjem religije, vršeci veliki uticaj i na kontrakulturu, je svoje interesovanje za komparativnu religiju zasnivala na pretpostavci o postojanju „ezoterične tradicije“, ali i „duhovnog jezgra svih religija“ kome je, kroz uporednu religiju i vezu s ezotrijskom tradicijom, moguće pristupiti. Pristup kruga Eranos je, prema tome, kao i *New Age*, zapravo emska *perenijalistička*⁷⁴ (tj. ezoterijska ili kripto-ezoterijska) perspektiva.

Ta akademska situacija pojačala je nelagodu koja okružuje izučavanje ezoterizma i znatno otežala put ka ustanovljavanju današnjih agnostičkih i historiografskih studija ezoterizma. Drugim rečima, usled te neobične istorijske dinamike, svako ko se interesuje za ezoterizam, automatski je sumnjičen za ne-naučnu motivaciju, što je problem koji je dan danas vrlo prisutan.

Paradigmatičan predstavnik religionizma jeste Karl Gustav Jung, koji je nakon pedesetih postao svojevrсна mitološka figura i čije su ideje izvršile konstitutivan uticaj kako na kontrakulturu šezdesetih, tako i na kasnije *New Age* oblike. Već čuven kao psiholog, Jung je svoju slavu stekao i kao najpoznatiji savremeni rehabilitator i tumač alhemije. Orgoman Jungov uticaj (koji će ubrzo postati nova ortodoksija) nije bio ograničen na alhemiju: „Akademska izučavanje 'okultnih nauka' izgledalo je gotovo mrtvim do kraja 19. veka, ali se Jungova psihologija činila sposobnom da učini da ova Zemlja Otpada oživi, uslovljavajući i 'magiju' i astrologiju da se takođe pojave u novom svetlu“ (Hanegraaff 2012, 294). Jung je iznimno snažno doprineo procesu psihologizacije religije i sakralizacije psihologije (a što se obično razume kao crta *New Age* duhovnosti), putem još jednog u nizu preobražaja modernog zapadnog ezoterizma – pretvaranja spornog skupa tradicija, koje su prosvetiteljstvo i romantizam već uveliko „psihologizovali“, u *nesvesno* zapadne kulture. Proizvod je bio nov i atraktivan narativ sa unutrašnjom logikom koja duboko prožima današnju kulturu:

„[O]snovni koncept jeste ezoterična 'kontra-tradicija', koja je oduvek bila prisutna kao skrivena – okultna – 'senka' mejnstrima: od gnosticizma i kultova misterije, alhemije i drugih 'okultnih nauka' [preko] rano-modernih mislilaca kakav je Paracelzus i sledbenici, romantična *Naturphilosophie*, mesmerizam i, konačno, moderna psihologija. U ovoj priči [...] hrišćanski teolozi, racionalni filozofi, moderni naučnici [...] su uvek pokušavali da

⁷⁴ *Philosophia perennis* je koncept koji mi razumemo onako kako ga uzima Oldus Haksli (Haksli 2020), na generalan način (tj. za nas operacionalno), pa je zato bitno naglasiti da u istoriji zapadnog ezoterizma ova odrednica može imati dosta distinktivniji smisao. Hanegraaf npr. dolazi do tipologije *prisca theologia, philosophia perennis, pia philosophia* gde svaka kategorija sa sobom nosi i poseban politički naboj (vidi Hanegraaff 2012) pa to može imati politiko-teološke posledice. Taj problem, međutim, prevazilazi okvire naše diskusije.

je potisnu, ali nikada sa trajnim uspehom, jer, baš kao i nesvesno, to je [...] vitalni izvor bez koga oni ne bi ni mogli postojati. [Spram toga] religije, posebno monoteističke, jesu 'spoljni' proizvodi [...] ispod njih oduvek je bio ovaj permanentni i univerzalni supstrat: vrsta objektivnog paganizma koji se samoispoljava u simbolima i mitovima, utemeljen u univerzalnoj ljudskoj potrazi za samospoznajom, ili gnozom“ (Hanegraaff 2012, 295).

Budući *philosophia perennis* i *New Age* duhovnost drži da svetske religijske ili filozofske tradicije imaju isti izvor, a što znači i da može postojati bezbroj različitih i podjednako legitimnih puteva ka istini. Ona se stoga odlikuje *kulturom tragalaštva*, odakle proističe pojavni eklekticizam koji je glavna meta (zapravo površnih) kritika. Sa stanovišta duhovne potrage poželjno je upoznati što više posebnih religija, jer svaka može dati neki uvid u suštinu. Širina uvida je upravo ono što nedostaje ljudima koji ne lutaju izvan svoje tradicije (Partridge 2004, 64). Kako Kristofer Partridž diskutuje problem: „Uz ovu bazičnu tezu da postoji samo jedna božanska realnost iza mnoštvenosti religija vezana je relativistička filozofija i, obično, eklektički sinkretizam koji prepoznaje validnost većine religijskih verovanja i izraza“ (Partridge 2004, 64). Perenijalizam *New Age* spiritualnosti je neposredan izraz kontrakturnog ezoterizma, koji ima izvore u samoj dinamici zapadne kulture ali su neki bitni kanali kroz koje je *New Age* perenijalizam formiran neosporno post-teozofija, krug Eranos (specijalno Jung), kao i vrlo uticajna knjiga *Večna filozofija (perennial philosophy)* Oldusa Hakslija, jednog od heroja kontrakture šezdesetig godina (Haksli 2020). Kako ćemo, međutim, u narednom poglavlju videti, *New Age lingua franca* ne svodi se na perenijalizam. Kontra-tradicija koju *New Age* konstruiše upućuje prilično konkretne zamerke „dominantnoj kulturi“.

Kroz ove istorijske procese, ezoterizam nije samo psihologizovan, već je, počev od naučne revolucije, a posebno nakon 18. veka, ulazio u razne odnose sa naukom, što nipošto nisu prosti ili jednosmerni procesi. Međutim, u 20. veku je i unutar same nauke došlo do iznenadnih pomeranja koja su bitna za naš argument. Najpre sa revolucijom u kvantnoj mehanici, od međuratnog perioda, a onda sa kibernetikom od Drugog svetskog rata, nauka je unutar sebe proizvela *kritiku njutnovske i kartezijanske racionalnosti*. Usled toga, ne samo da su ti novi naučni trendovi počeli da pokazuju određeni elektivni afinitet prema kritici kulture zasnovanoj na ezoterizmu, već su neoliberalističke i *New Age* kritike kartezijansko-njutnovskog racionalizma počele da pokazuju zajednički elektivni afinitet prema „novoj nauci“. To je bila bitna tačka njihovog dodira.

5.4 „Mehanika“ promene stvarnosti: *New Age* kritika (i metafizika)

New Age religija podrazumeva mnoštvo veoma različitih priča. Ipak, moguće je sažeti česte motive, kao i opštu „mehaniku promene stvarnosti“ koja obično karakteriše *New Age* logiku.

New Age stil mišljenja najčešće podrazumeva barem tri centrala motiva, odnosno, presudna verovanja: *holizam*, *evolucionizam* i *kokreaciju* – verovanje da je 1) realnost neprekinuta/celovita, verovanje da se 2) realnost nalazi u „procesu evolucije“, i verovanje 3) da ljudske misli proizvode realnost, tj. da ljudi, sa „Bogom“, „ko-kreiraju“ realnost, a što su činoci koji su proistekli istorijski iz dugih procesa pretvaranja svega što je po osi kosmoteizma/gnoze „isključivano“, u nov narativ koji funkcioniše kao *kritika dominantne zapadne kulture*.

Nijedan od ova tri motiva nije precizno formulisana dogma. Reč je o opštim težnjama koje se tumače na niz vrlo različitih načina. Međuodnos ovih motiva podrazumeva niz protivrečnosti, koje ćemo pomenuti, ali koje ne treba shvatiti kao simptom neke neuobičajene „nekoherentnosti“. Svaki religijski svetonazor u svom jezgru sadrži „misteriju“, tj. razumom neshvatljivu suštinu.

„Novu paradigmu“ koju je *New Age* pokret promovisao, prema tome, ne treba shvatiti kao

teoriju koju je moguće ukratko sumirati. Radije, reč je o „mutnoj predstavi“, koja svoje glavne ose crpe iz kontrakturnog ezoterizma. Mnoštvo vrlo različitih teorija se usvaja ili proizvodi, kako bi se potkrepila ova apriorna, generalna i neodređena predstava o „celovitosti stvarnosti“ – stvarnosti koja nije „gotova“, već obećava beskrajn razvitak, što obično uključuje i utisak o vrsti upletenosti individualnog duhovnog samorazvoja u takav enorman kosmički proces. Uz ta tri „univerzalno“ prisutna motiva, *New Age* diskurs obiluje i nizom vrlo čestih pojmova koji su organizovani u neke podjednako česte narativne strukture, iz kojih je moguće izvesti zaključke o glavnim obrisima *New Age* metafizike, koja je u pozadini većine popularnih *New Age* tekstova (ali i mnogo širih narativa koji prožimaju savremenu kulturu).

Kao i sa opisom bilo kog sistema ili narativnog poretka, nije lako izabrati početni „motiv“. Čini se da motiv Univerzuma može da posluži, budući da se obično smatra da on u *New Age* priči vrši funkciju Boga. Međutim, u slučaju *New Age* narativa, ovo je posebno nezgodno, jer *New Age* teologija ne dozvoljava oštro razlikovanje Božanstva, posredničkih entiteta, ljudi i sveta. Štaviše, to otežava i diskusiju u filozofskim terminima jer i sama razlika između ontologije i epistemologije kolabira. To je tako pre svega jer holizam⁷⁵ (izraz koji u zavisnosti od konteksta može figurirati i kao sinonim za *New Age*) podrazumeva skup shvatanja i teorija koji na različite načine pokušavaju da dokažu da je sve na ovaj ili onaj način *Jedno* ili barem *duboko povezano*.

Iako obično odbacuje hrišćanski pojam greha, *New Age* podrazumeva i nešto što je moguće nazvati koncepcijom otuđenja/religijskog pada, koja se tiče nedovoljne svesti o tom univerzalnom jedinstvu svega što postoji. Ovde je moguće govoriti, kako to čini, recimo, Hamer (Hammer 2004, 394), o izvesnom „zaboravu“ svoje prave suštine, tj. „zaboravnosti“ kao osobini ljudskih bića – u svakom čoveku, *uopšteno govoreći*, jer se to izražava na različite načine, postoji „božanska iskra“ ili „kap Boga“ (*New Age* religiji se zato često *pogrešno* pripisuje „gnosticizam“⁷⁶), makrokosmos sveta u mikroskosmosu ljudskog bića ili duše. To je vrlo važno, jer odatle proističe centralna *New Age* „mehanika“ – promena svesti (mikrokosmosa) nužno menja i materijalnu i društvenu stvarnost (makrokosmos), zato što između individue, Boga i sveta ni nema razlike u jakom smislu, što klizi između raznih tumačenja, ali je često shvaćeno sasvim doslovno.

Tu *New Age* ideologemu često srećemo u posebnom obliku *zakona manifestacije* ili *zakona privlačenja* kao verovanja da misli proizvode realnost ili privlače događaje, što je povezano i sa nasleđem Nove Misli. Zakon privlačenja prevazilazi striktno *New Age* kontekst i ezoterijski okvir i zato što su *New Thought* ideologeme izvršile uticaj na struje u hrišćanstvu koje se ne izučavaju u rakursu tradicija zapadnog ezoterizma, ukrštajući se sa generalnim harizmatskim hrišćanstvom, ali i jer se – a to se odnosi i na psihologiju – razne hrišćanske teologije prosperiteta sasvim nezavisno razvijaju oko „objektivnih misaonih formi“ kapitalizma i hegemonih obrazaca neoliberalizovanog društva. Princip privlačenja ili pozitivnog mišljenja posebno je popularizovan kroz pop-psihološke *self-help* bestselere, kao što je *Moć podsvesti* (Marfi 2003) sveštenika Nove Misli Džozefa Marfija, ali i u užem *New Age* kontekstu radove Lujze Hej, kao što je njena enormno popularna knjiga *Kako da izlečite svoj život* (Hej 2013) ili Ester Hicks, koja je poznata po kanalisanju entiteta „Abraham“ (Hicks and Hicks 2009) dok su u skorije vreme film (2006) i knjiga *Tajna (The Secret)* (Bern 2006) autorke Ronde Bern, koji promovišu ovaj princip, stvorili neobično veliku internacionalnu pompu i tržišni uspeh, a na šta je moguće gledati i kao na „ponovno kulturno otkriće“ zakona privlačenja koji, pritom, ni najmanje nije bio zaboravljen.

Zakon privlačenja, nije jedina varijanta *New Age* ideje da stvaramo svoju realnost. Kako je to Hanegraaf pokazao, postoje još dve varijante: verovanje da su ljudi duhovna bića (to se ponekad

⁷⁵ To je, videćemo, pojam koji daleko prevazilazi *New Age* kontekst, a što ga takođe čini osom elektivnog afiniteta.

⁷⁶ Čak i ako prihvatimo tradicionalno shvatanje „gnosticizma“, *New Age* nije dualistička doktrina.

poistovećuje sa vanzemaljcima⁷⁷) koja su stvorila ukupnu stvarnost, a onda zaboravila, te je sada u toku duhovna borba oko sećanja, i verovanje da smo mi sami izabrali svoje životne okolnosti pre rođenja (izabralo ih je naše „Više Sopstvo“), kao priliku za učenje i duhovni razvitak, što znači da je naš život doslovno naša kreacija (Hangraaff 1996, 230). To se često povezuje sa temama karme i reinkarnacije, ali cilj nije (kao u tradicionalnim istočnim religijama) pobeći iz lanca reinkarnacije, već vratiti se svom Višem Sopstvu s novim iskustvom koje mu je potrebno da bi nastavilo suštinski beskrajn poduhvat učenja i evolucije, procesa u koji je ceo kosmos „upleten“.

Verovanje da misli „stvaraju“ ili „privlače“, mahom se kritički povezuje sa tzv. *prosperity consciousness* miljeom, ili se pak svodi na svojevrsnu „biznis religioznost“ prema kojoj „pozitivno mišljenje“ tj. mentalna „otvorenost“ ili „spremnost“ za bogatstvo doslovno imaju moć privlačenja ili stvaranja novca i blagostanja. Zarad takvih ciljeva (naravno, ne isključivo zarad takvih ciljeva), ljudi se upuštaju u razne psihološke i/ili spiritualne tehnike – pozitivno razmišljanje, oslobađanje od emocionalnih/psihičkih „blokada“, *cognitive reframing*, razbijanje duboko usađenih negativnih misaonih obrazaca, u kompjuterskom žargonu preuzetom tokom osamdesetih i devedesetih godina re-programiranje uma, kreativne vizuelizacije i auto-sugestije kroz pozitivne afirmacije, mantre ili molitve, itd. Takve tehnike daleko prevazilaze striktno *New Age*, pa i *prosperity* kontekst uopšte, kao svojstvo generalne *self-help* kulture, te motivacione i bihevioralne (profesionalne) psihologije. Često ni nema oštrog razgraničenja između primene takvih tehnika u „religijskim“ kontekstima i kontekstima *life coaching*-a i savremene mainstream psihoterapije – od praksi svesnog prisustva (*mindfulness*), ili pozitivne psihologije Martina Selidžmena, do kognitivno-bihevioralnih terapija. Naravno, i tu se misaone forme kapitalizma i neoliberalističke ideologeme često reprodukuju kroz uobičajene psihološke reifikacije, u sasvim ili delimično sekularnom okviru.

Zakon privlačenja je nekad shvaćen putem mikro-makro kosmos „veze“ a nekad kao zakon fizike (u duhu okultizma 19. veka) putem shvatanja da se „slične vibracije“ uzajamno privlače. To se, međutim, kako ćemo nešto niže shvatiti, sliva u istu metafiziku. Shvatanje o privlačenju je laka meta kritike zato što često zaista funkcioniše kao „kapitalistička spiritualnost“, znajući da poprimi izuzetno vulgarne ideološke forme. Kako Margarita Milenković piše u knjizi *Energija novca: Reiki izobilja*, priručniku koji obrađuje temu privlačenja:

„Mi smo ono što privlačimo, a privlačimo ono šta jesmo. Šta je spolja, to je i iznutra; šta je iznutra, to je i spolja.⁷⁸ [...] Vaše Izobilje se pre svega stvara u vašoj glavi. Sve u šta verujete, ranije ili kasnije, postaće vaša stvarnost. Onaj koji veruje da zaslužuje život u oskudici, provešće život u oskudici. Onaj koji veruje da je dostojan života u Izobilju, dobiće život u Izobilju. [...] Prema statističkim podacima iz 2010. godine, u svetu se na svaka 2 minuta pojavljuje po jedan milioner [...] To nije samo pokazatelj toga da novca u svetu ima jako mnogo, nego i toga da u svetu ima mnogo osoba ispunjenih verom u sebe, u svoje mogućnosti i u svoj život u Izobilju“ (Milenković 2014, 146, 147).

Motiv „energije“, koji je ovde primenjen na „privlačenje novca“, u *New Age* narativu igra vrlo značajnu ulogu. Oslanjajući se na zaključke iz fizike koji relativizuju razliku između materije i energije, i tumačenja zaključaka kvantne mehanike po kojima posmatranje menja posmatrano, *New Age* putem motiva energije briše razliku između *materije* i *svesti*, podvodeći ih pod različite

⁷⁷ Čini se da kroz savremene konspiritalne trendove ova interpretacija poprilično vraća u prvi plan.

⁷⁸ Ovo je parafraza hermetičkog principa *As above so below* (a što je i samo parafraza originalne formulacije), koji je popularizovan kroz teozofiju, Novu Misao, ili druge moderne ezoterizme i koji se najčešće tumači kao aluzija na vezu „mikro i makro nivoa“ (npr. planeta i događaja/čoveka, u astrologiji) na šta se često nailazi u *New Age* diskursu.

tipove energije, a što daje legitimitet ideji o svesti koja menja stvarnost. To je obično izraženo kroz motive „vibracija“ i „frekvencija“. Materija se shvata kao „gusta“ energija koja vibrira na niskim frekvencijama, a svest kao brzo-vibrirajuća energija. Zato je moguće izvesti zaključak da se svest nalazi u osnovi cele materijalne stvarnosti a to uvodi novi participativni pogled na svet (za raspravu o tome na primeru shvatanja tela, iz ugla studija kulture, vidi Johnston and Barcan 2006).⁷⁹

Evolucija ljudske svesti (individualne i, kumulativno, kolektivne), shvata se, stoga, kao put ka Novom Dobu – lična transformacija može podići stvarnost na „višu oktavu“. *Transformacija* je zato jedna od ključnih *New Age* tema. Evolucionini proces kreće se ka sve većem i većem jedinstvu, ili tačnije, ka uviđanju već postojećeg jedinstva. „Raj“ u izvesnom smislu već jeste ovde i sada, pa treba promeniti percepciju, preći na „višu vibraciju“.

Tu se kriju dva (iz *racionalnog ugla*) paradoksa, koje ne treba shvatiti kao nekoherentnost koja je neuobičajena, budući da svaki religijski sistem sadrži razumom neshvatljivo jezgro ili bitnu „misteriju“ u centru sistema. Paradoks se tiče činjenice da se preobražaj stvarnosti često povezuje sa predstojećom astrološkom erom Vodolije (dakle sa automatskim procesom), dok se istovremeno drži da Novo Doba zavisi od individualnog rada na sebi. Drugo, holizam u *New Age* narativu skoro uvek podrazumeva ideju da je *vreme iluzija* tj. da je prava stvarnost *Večno Sada (Eternal Now)*, a cilj rada na sebi je, otuda, odbacivanje „iluzije vremena“, i svesno prisustvo u sadašnjem trenutku, jer „verovanje u vreme“ proizvodi fragmentaciju, iz koje proističu problemi savremenog sveta. To se, međutim, logički kosi sa *evolucionizmom* kao presudnim *New Age* verovanjem.

U originalnom jezgru *New Age* kulture to se očitavalo i kao razlika između dve najuticajnije naučne ideje koje još uvek određuju koordinate savremene spiritualnosti: „holografske paradigme“ fizičara Dejvida Boma, koja je statična, i „paradigme samoorganizacije“ hemičara Ilije Prigožina, koja ne samo da je dinamična, već vidi upravo *ireverzibilno vreme* kao odlučujuću kategoriju.

Možemo reći da se realnost transformiše 1) etički i 2) ontološki. Etički preobražaj proističe neposredno iz uvida o Jedinstvu. *New Age* se suprotstavlja „religiji kao grupi“ (Horie 2014, 109), i ne samo religiji, već izbegava sukob raznih identiteta, oštro kritikuje već i samu podelu na „sebe“ i „druge“, a što treba da odvede ka intersubjektivnoj i opšte-društvenoj harmoniji. Međutim, to je aspekt temeljnijeg verovanja koje se tiče ontološke promene – preobražaja u „strukтури stvarnosti“. Razvitak ljudske svesti, može da rezultuje i promenom fizičke stvarnosti, jer *New Age* postulira da je u temelju stvarnosti „svest“ tj. „energija“. Stvarnost se shvata kao „okean svesti“, božanski Um u kome su individualne svesti svojevrsna „ostrva“ (Hanegraaff 1996, 186).

„Zaboravnost“ tj. odbijanje „činjenice jedinstva“, gubitak veze s Višim Sopstvom, gašenje intuitivnih sposobnosti u korist „sve racionalnosti“, izvor je svih problema zapadnog sveta, poput neuroze, otuđenja, ratova, nacionalizma ili autoritarnih/totalitarnih režima, siromaštva, devastacije prirode tj. ekološke krize, bolesti, konzumerizma, neautentičnosti, i tako dalje. U izveznoj meri svi ti problemi svode se na psihološki vrlo nabijen motiv „lažnog sopstva“, koji je u *New Age* ušao iz raznih kontrakulturnih psihologija koje su se šezdesetih slile u „pokret ljudskog potencijala“.⁸⁰

5.5 Racionalizacija i „ego kao racionalnost“

Odavde proističu još dva česta *New Age* motiva: problem *ega*, i *prepuštanja (letting go)* ili

⁷⁹ Kako to formuliše poznata *New Age* autorka Šakti Gavejn: „Unutar materije postoji velika [energetska] varijacija. Živo tkivo je relativno fino, menja se brzo, i lako je pod uticajem mnogih stvari. Kamen je mnogo gušća forma, sporije se menja i teže je na nju uticati. Ipak, čak i kamen je naposljetku promenjen pod uticajem fine, lagane energije vode... Sve forme energije su međupovezane i mogu uticati jedne na druge“ (nav. u Johnston and Barcan 2006, 34).

⁸⁰ Ključna „komponenta“ *New Age* pokreta na koju ćemo se ubrzo vratiti.

surrender). Često, u *New Age* narativima, koren „zaboravnosti“ tj. „iluzije o odvojenosti“ je ljudski *ego*, koji je poistovećen sa *racionalnim delom ljudskog uma ili mozga*. Ego je, međutim, shvaćen na poseban način – kao istovremeni izvor i rezultat *racionalizacije*. Asocijacija racionalnosti i *ega* je prisutna već u freudovskoj psihoanalizi, ali u *New Age* narativu se preobražava u sebi svojstvenu *kritiku kulture*. Lidija Radulović u svom pionirskom istraživanju ističe da je reč o modelu „idealne spiritualne staze [koji] zagovara 'smrt ega', tj. 'smrt' svih ego konstrukcija, odnosno, predstava, koje pojedinac ima o sebi. Ego je racionalan [a to ovde znači da je] zadužen za formiranje jednog *racionalističkog stava* kojeg se treba osloboditi [naš naglasak]“ (Radulović 2007, 244).

Poistovećen s „racionalnim delom ljudskog mozga“⁸¹ tendencijom *nesavršenog ljudskog racionalnog uma* da osmišlja ili kontroliše stvarnost, da neurotično kopa po prošlosti i budućnosti, (što se neretko tumači kao „stvaranje vremena“, fragmentacija u kojoj ego projektuje identitet, kao odvojenost individualnog sopstva od univerzalnog Bića), „ego“ igra ulogu glavnog negativca *New Age* narativa. Kako Rasel primećuje, neophodno je probuditi pravo sopstvo (*true self*), što je zaista samo-ispunjenje u neuporedivo dubljem smislu od „egoizma“, i upravo manjak ovog neuporedivo bogatijeg samo-ispunjenja prouzrokuje razna traganja za ispunjenjem u spoljašnjem svetu (Russel 1995, 245). Slična shvatanja se veoma često iznose u *New Age* literaturi. To konstituiše i *New Age kritiku konzumerizma*, što se u kritičkim pogledima u duhu „supermarket hipoteze“ (koji *New Age* apriori povezuju s kapitalizmom na osnovu ideje o „spiritualnom konzumerizmu“) previđa. Na te probleme ćemo se, međutim, vratiti kasnije. Ovde nas zanimaju konture *New Age* kritike.

Problem koji Hamer razume kao „ljudsku zaboravnost“ (Hammer 2004), usled koje dolazi do spornog odvajanja od „univerzalnog bića“, zapravo slobodno „klizi“ između konotacija koje su bliže motivu „religijskog pada“, i konotacija koje naginju ka problemu „otuđenja“, kao *društvenom problemu*, a što je bitan post-kontrakturni kvalitet, još uvek prisutan u *New Age* diskursu.

Kao jedan od produžetaka kontrakturnih kritika „Drugog duha kapitalizma“ iz šezdesetih i sedamdesetih, *New Age* spiritualnost obiluje uprošćenim kritikama kulture, odnosno, opozicijom između *slobodne individue* i *kulturnih uslovljavanja*. Taj post-kontrakturni element istovremeno je odjek romantičarskog mesmerizma, provučen kroz prizmu analitičke i humanističke psihologije. Kulturna ili društvena „uslovljavanja“, povezuju se s nasleđenim „obrascima mišljenja“, usađenim kroz školu, porodicu, crkvu, ali se istovremeno psihologizuju i shvataju kao „trikovi ega“, odnosno egoističnog racionalnog dela ljudskog uma koji umišlja svemoć i samodovoljnost.

„Racionalnost ega“ i „racionalizovano društvo“, u *New Age* priči, uzajamno se stvaraju ili pojačavaju, kočeći duhovnu spoznaju i sabotirajući subjektivno primicanje Istini. Spram „usnule“ društveno uslovljene mase, duhovno saznanje se događa kao individualno „buđenje“ – razvitak ili iznenadno aktiviranje intuitivne sposobnosti za opažanje „bljesaka Istine“ koja prodire kroz, mogli bi (uz kvalifikacije⁸²) reći izvesnu „pseudo-stvarnost“ racionalizovanog društva. Dajer-Viteford tu čak prepoznaje svojevrsnu „averziju ka društvenom“ *kao takvom*:

„Neprijateljstvo prema strukturama autoriteta takođe izvire iz uverenja da je suštinska

⁸¹ To se često, u odjeku ranijih mesmerističkih shvatanja, razume kao podela na levu i desnu stranu mozga.

⁸² Kvalifikacije koje se tiču činjenice da *New Age* narativi veoma retko podrazumevaju dualizam, a posebno ne jaku transcendenciju koja bi postulirala beg iz pseudo-stvarnosti u „pravu stvarnost“. Kako je Hanegraaf pokazao, *New Age* razume život kao školu, a negativne strane života holistički, kao nužne aspekte Celine na bazi kojih učimo i razvijamo se, pa stoga i celina evoluiru (Hanegraaff 1996). „Maja“ ili „iluzije“ su stoga praktične, često *samostvorene iluzije*, ili kosmičke prilike za napredovanje. Hanegraaf je na skali (koja podrazumeva jaku i slabu transcendenciju, i slabu i jaku imanenciju), *New Age* većinski svrstao u *slabu imanenciju*. Jedini zaista jako uticajan izuzetak koji naginje dualizmu i transcendenciji jeste knjiga *A Course in Miracles* (Thetford and Schucman 2009). Trend koji je sklon *jakoj* imanenciji je tzv. *New Age* neo-paganizam.

unutrašnja priroda individue neminovno potisnuta od strane društva, što vodi ka bolesti. Averzija ka socijalnom takođe implicira [...] uverenost da se pravo sopstvo – duh – skriva ispod društvenog sopstva i da mora biti razotkriveno“ (Dyer-Witheford 2017, 61).

Ovde već jasno vidimo da „imamo posla“ sa *narativom* u jakom smislu, jer uvođenje prvih elemenata povlači i niz drugih elemenata koji su sa njima u tesnoj vezi.

Tako ovaj vrlo kratak komentar Dajer-Viteford neprimetno uvodi još dva *New Age* motiva: 1) motiv „bolesti“, koji kako ćemo videti ima jak religijski naboj, i 2) varijantu „cepanja sopstva“, koja je prisutna u raznim ezoterijskim narativima, ali je u *New Age* priči najčešće reč o podvajanju tj. binarnoj podeli na pravo, ili Više Sopstvo (suštinu) i svakodnevno, tj. društveno ili ego-sopstvo (formu). Kritika kulture se prelama kroz subjektivno podvajanje. Drugim rečima, ljudski „ego“ – „pseudo“ ili „lažno sopstvo“ – proizvod je racionalizovanog društva, a racionalizovano društvo je posledica ega. Kako jedan od danas najpopularnijih *New Age* autora Ekart Tol to objašnjava, ego nije prosto „lažno, umom izgrađeno 'ja'“, već je i rezultat „nasleđenih kolektivnih obrazaca uma“. (Tol 2004, 146, 20) Ovde je zgodno opširnije navesti baš Tola.

U knjizi *Moć Sadašnjeg Trenutka*, „Njujork Tajms bestseleru“, koji je takođe prezentovan kao „vodič za duhovno prosvetljenje“, Tol piše da je do tridesete godine živeo u strepnji, i prolazio kroz periode samoubilačke depresije, te opisuje trenutak svog prelaska na „viši nivo svesti“:

„Najprezrenija stvar od svih [...] bilo je moje lično postojanje. U čemu je ležao smisao daljeg življenja s takvim teretom nesreće? [...] 'Ne mogu više da živim sa samim sobom.' [...] A onda sam postao iznenada svestan kako je neobična ta misao. [...] Ako ne mogu da živim sa samim sobom, onda mora da postoje dvojica mene: »ja« i »onaj« sa kojim »ja« ne može da živi.' 'Možda je', pomislio sam, 'samo jedan od nas dvojice stvaran.' Ovo čudno uviđanje me je toliko zapanjilo da se moj um zaustavio. [...] Čuo sam reči: 'ne opiri se ničemu', kao da su izgovorene u mojim grudima. Shvatio sam da intenzivni pritisak patnje mora da je te noći naterao moju svest da odustane od poistovećivanja sa [...] uplašenim »ja« koje [...] predstavlja izmišljotinu uma. [...] Ono što je preostalo bila je moja prava priroda kao uvek prisutno Ja jesam: svest u svom čistom stanju koje prethodi poistovećivanju sa formom“ (Tol 2004, 17-19).

Napominjući da je znao da mu se desilo nešto od velike važnosti, ali da nije razumeo *šta*, sve dok nakon bavljenja duhovnim tekstovima, kao i vremena provedenog sa duhovnim učiteljima, nije shvatio da svi oni opisuju ono što se njemu već dogodilo, on kao jednu (privremenu) posledicu nabraja da mu se dešavalo da je ostajao bez ičega na „fizičkom polju“:

„Nisam imao veze, posao, dom, društveno određen identitet. [...] Možda je još bitnije [...] osnovno osećanje mira koje me od tada više nije napuštalo. [...] 'Vi to već imate. Samo ne možete da osetite jer vaš um stvara preveliku buku.' (Tol 2004, 19).

Po njegovoj ispovesti, Tol je skoro dve godine proveo na klupama u parku u stanju radosti. Ovo je opis *prepuštanja*, odnosno, oslobođenja od ega (racionalnosti kao ega) koji stvara utisak o izdvojenosti iz sveta, tj. sprečava nas da uvidimo univerzalno jedinstvo: „Razmišljanje je postalo bolest [koja nastaje kad] stvari izlete iz ravnoteže. [...] Vi verujete da ste isto što i vaš um. [Ovaj potencijalno koristan ali ograničen] [i]nstrument je preuzeo kontrolu nad vama“ (Tol 2004, 28).

Odavde Tol razvija kritiku instrumentalne racionalnosti. Uvodeći nas u smernice za rad na

sebi i razvijajući aspekte ovakve postavke, Tol iz nje izvodi sve individualne i kolektivne probleme i muke, devastaciju prirode, i krizu savremene civilizacije. Sve to je moguće izbeći – jasno je već iz naslova knjige – kroz prisustvo u sadašnjem trenutku, a što je lek za „buku“ racionalnog uma.

Vrsta odvajanja od sebe ili svojevrsnog subjektivnog „slobodnog plutanja“ bez vezivanja, a što je omogućeno uvežbavanjem osećanja „ontološke sigurnosti“, čest je *New Age* motiv koji je, međutim, zanemaren ili sasvim potisnut kritikama „egoistične subjektivnosti“, koje su svojstvene suprmaket hipotezi. U nastavku, Tol se zahvaljuje ljudima koji su mu pomogli tokom pisanja:

„Oni pripadaju još uvek neznatnoj, ali [...] rastućoj manjini duhovnih pionira: ljudi koji dostižu tačku na kojoj postaju sposobni da se probiju kroz nasleđene kolektivne obrasce uma koji su eonima držali ljude u okovima patnje“ (Tol 2004, 20).

Kod Tola kao i u mnogim *New Age* knjigama *protivnik* je na poseban način shvaćen ljudski um. Uspostavljena je jasna veza između ega, racionalnosti i društva, tj. konotacijama opterećenog motiva „racionalizacije“. Racionalni um je tu sam po sebi egoističan. U novoj metamorfozi starih religijskih motiva pada ili *gordosti*, um umišlja da može „sam iz sebe“ da reši baš svaki problem, ne uviđajući da je izvor većine problema u stvari *on sam*. Takvo pitanje uma „samoobmanjivača“ ili „varalice“ se u *New Age* narativu uliva i u kritiku moderne nauke, oslanjajući se tu i na, stariji i širi, romantičarski motiv „igranja boga“ ili „pobune protiv prirode“, koji duboko prožima modernu kulturnu imaginaciju, ali se ovde javlja u *psihologizovanom* religijskom obliku.

Aktivnost ega je u Tolovom tekstu shvaćena i kao neurotična (tj. prisilna je, i predstavlja vrstu zavisnosti) što je jedan izraz iz repertoara kvazi- ili post-psihoanalitičkih termina kojima Tol barata. Cela mitologizacija te teme se kod njega i u *New Age* kulturi uopšte, tim putanjama oslanja ili apeluje na stvarne sociopsihološke probleme, a što je podtekst koji uspostavlja već „otvaranje“ ove Tolove knjige – ispovest o ranijem lošem psihičkom stanju (Tol 2004).

Neurotična aktivnost uma koja je povezana sa usađenim obrascima, po Tolu, ima korene u vremenu pre Hrista ili Bude ali eskalira tek u savremenom *industrijskom društvu*. Takav fokus na „industrijskom društvu“ često karakteriše *New Age* kritike. *New Age* autorka Džin Hjuston⁸³ tako recimo smatra da je već tokom renesanse svest povezana s „dubinskom dimenzijom psihe“ najavila globalnu transformaciju, ali, kako Hjuston početkom osamdesetih piše,

„do devetnaestog veka [...] veštine koje su jednom bile uzemljene u uvidu koji dolazi od ritma buđenja [*awakening*] koji pulsira kroz totalno telo-um-biće, postale [su] mehanički artefakti čovečanstva sve više fragmentiranog i odsečenog od sopstvenih dubina unutar psihe. Ova opasna disocijacija nije se dogodila u drugim kulturama u istom tom stepenu, nego je bila generalno ograničena na post-renesansno evropsko iskustvo. [...] 'Uspesi' racionalistiko-materijalističke filozofije moći pridružene okrutnim evropskim politikama kolonizacije služile su ne samo da potčine velika područja planete već i da inhibiraju čak i veća područja ljudskog iskustva i načina saznavanja [*ways of knowing*]. Širom planete Zapadni psihološki imperijalizam je prevagnuo, takav kakav čini da drugi imperijalizmi izgledaju blede u poređenju. 'Isključiva vizija i Njutnova usnulost'⁸⁴ koji su dominirali Zapadnom svešču od osamnaestog veka donele su sa sobom ideal uma modelovanog po mehanizmu, rezultujući posledično materijalizacijom vrednosti, standardizacijom društva

⁸³ Džin Hjuston je u drugoj polovini devedesetih godina bila duhovna savetnica Hilari Klinton.

⁸⁴ Misli se na romantičarski anti-njutnovski stih Vilijama Blejka (u originalu: *May God us keep From Single vision & Newtons sleep*). Blejk je ciljao na kritku „uskoumnosti“ ili „usnulosti“ racionalizma i materijalizma.

kroz industrijalizaciju i nesposobnošću da se uzme u obzir išta drugo sem uzrok-posledica odnosa koji leži u osnovi događaja. U interesima izuzetno uskog pojma 'progres' kultura se dezintegriše, kompjuteri zamenjuju svesnost⁸⁵ a erozija ljudske stvarnosti odigrava se i reflektuje na pozornici prirode u eroziji planetarnog ekosistema" (Houston 1982, xiv).

Naspram egoistične racionalnosti, koja je sposobna isključivo za kartezijansko-njutnovski mehanicizam i mišljenje u terminima kauzalnosti, „prepuštanje“ u *New Age* narativu najčešće vodi i ka uviđanju svojevrsnog *skrivenog poretka*, koji upravlja kosmosom, a koji je obično poistovećen sa Bogom. Prepuštanje se veoma često povezuje i sa sposobnošću da se opazi splet *sinhroniciteta*, poruka koje su upućene baš nama, od strane univerzuma (odnosno, nekog zaštitničkog entiteta ili pak našeg pravog sopstva) kao prilika za učenje na putu duhovnog razvoja. Prepuštanje se jednako povezuje s aktiviranjem „zakona privlačenja“. Sinhronicitet i privlačenje/manifestacija se i temelje na ideji o višoj inteligenciji koja, ako joj se prepustimo, koordiniše događaje i komunicira smisao.

Stvar je konsenzusa da „tradicionalni ezoterizam“, kako god bio određen, ne podrazumeva sliku sveta zasnovanu na uzročno-posledičnoj racionalnosti, već na ideji „korespondencija“. To je način zamišljanja sveta kog smo se već dotakli kroz problematiku *korespondencije* mikrokosmosa i makrokosmosa, veze koja nije kauzalna. Karl Gustav Jung je, u sklopu Eranos-projekta ponovnog začaravanja sveta, poduzeo jedan od najuticajnijih para-religijskih poduhvata vraćanja legitimiteta mišljenju u korespondencijama. U tome je odlučujuću ulogu odigrala teorija sinhroniciteta.

Predstavljena kao alternativa instrumentalnoj kauzalnosti, Jungova teorija sinhroniciteta je napala osnovne postulate dva pravca ključna za samopoimanje modernosti: *kartezijanske filozofije* i *njutnovske fizike*, zamenjujući ih tumačenjem korespondencija (Hanegraaff 2012, 294).

U Jungovoj koncepciji događaji nisu obične slučajnosti, već slučajnosti ispunjene smislom. Sinhronicitet je povezanost događaja koja nije uzročno-posledična i koja, kako Jung smatra, baca novo svetlo na problem nesvesnog i njegovog simbolizma, što je baza kasnijeg *New Age* shvatanja o inteligentnom kosmosu i višem sopstvu, koji su poistovećeni sa „nesvesnim“, i šalju nam poruke. Kako to Šakti Gavejn izražava kao savet: „Bolest ili 'nesrećne slučajnosti' su često poruke da naši koncepti treba da se promene ili da neki unutrašnji problem treba da se razreši. Budite najtiši što možete, slušajte svoj unutrašnji glas, pitajte šta je poruka, ili šta treba da razumete u ovoj situaciji“ (Gawain 1998, 81). Jung je dugo tragao za naučnom bazom za tu ideju što ga je dovelo do saradnje s fizičarem Wolfgangom Paulijem (vidi Miller 2009). Prema Hanegrafovom mišljenju, to odražava Jungovu ambiciju da uspostavi psihologiju kao nauku-gospodara, relevantnu za celu humanistiku, a možda čak i za fiziku, dok je teorija sinhroniciteta omogućila da *magia naturalis* renesanse bude vraćena u život kroz pojmove moderne analitičke psihologije, usklađene s naprednom alternativom post-njutnovskoj nauci – *kvantnom mehanikom*; kako Hanegraaf ovo sažima: „Ukratko, avangardna fizika i dubinska psihologija bile su udružile svoje snage da razotkriju pozitivizam kao 'sujeverje' i najave povratak 'magije' kao nauke“ (Hanegraaff 2012, 294)! Jedna od važnih linija preobražaja ezoterizma, prema tome, vodi direktno od „noćne strane prirode“ romantičnog mesmerizma, preko Jungovog „nesvesnog“, do kontrakturnih perspektiva šezdesetih godina (Hanegraaff 2012, 374).

Svi *New Age* motivi, kroz koje smo do sada prošli, grade narativni poredak koji, u različitim verzijama, prožima savremenu popularnu spiritualnu literaturu. Motiv „sinhroniciteta“ se povezuje sa motivom buđenja „nove kulture“, što smo videli i u Tolovoj opasci o „rastućoj manjini duhovnih pionira“, motivom „evolucije čovečanstva“ ili baš motivom dolaska „Novog Doba“. Primer takve

⁸⁵ Iako Hjuston vrlo često pominje kompjuter u negativnom kontekstu, snažan otpor ka „kompjuterima“ nije tipična karakterisitka *New Age* narativa pa ovo treba shvatiti kao metaforu o „mehanizaciji života“ u sklopu post-kontrkulture kritike instrumentalne ili tehničke racionalnosti u kojoj nestaje „um“, ili „gvođenog kaveza“ koji guši „život.“

veze pronalazimo, recimo, u hit romanu *Celestinsko proročanstvo*, Džejsma Redfilda.

Celestinsko proročanstvo govori o navodnom otkriću prastarog dokumenta – misterioznog proročanstva koje opisuje „buđenje svesti“ i širenje nove kulture, koje treba da se dogodi na pragu smene milenijuma. Ovaj roman, koji je osmišljen i kao avantura iz prvog lica, prati grupu ljudi u čijim se životnim putanjama očitava ubrzavajuće javljanje „koincidencija“ u svetu baš takvo kakvo pronađeni dokument – koji državni i crkveni autoriteti žele da prikriju (a čije je otkriće, kako usput shvatamo, takođe jedan od sinhroniciteta) – proriče. Junakinja koja se sreća sa protagonistom kako bi ga obavestila o otkriću fragmenta proročanstva ovako objašnjava prvi „Uvid“ proročanstva:

„Da li si ikada imao slutnju ili intuiciju o nečemu što si želeo da uradiš? Neki pravac kojim si hteo da kreneš u životu? [...] A onda, nakon što si to skoro zaboravio i počeo da razmišljaš o nekoj drugoj stvari, iznenada si sreo nekoga, ili pročitao nešto, ili otišao negde gde ti se desilo ili razjasnilo ono što si onda zamislio. [...] Osećamo kao da je to sudbina, kao da nas kroz život vodi neka neobjašnjiva sila. Iskustvo izaziva osećaj tajnovitosti i uzbuđenja i, kao rezultat toga, mi se osećamo više živim. [...] Ponovo osećamo, kao u detinjstvu, da postoji i druga strana života koju tek treba da otkrijemo, neki drugi proces koji se odvija iza scene“ (Redfield 1998, 12, 13).

Kod „privlačenja“ najčešće i jeste reč o ovom širokom naglasku na „skrivenoj kooperaciji“ kosmosa, tj. na „ponovno-začaranom“ svetu, gde osoba na putu duhovnog razvitka, tj. potrage za „svrhom u ovom životu“ – u Koeljevom *Alhemičaru*, za svojom „Ličnom Legendom“⁸⁶ – privlači baš one znake, situacije, ljude ili događaje, koji su joj potrebni – koji je usmeravaju i ispostavljaju se kao prilike za učenje, tj. za razvoj intuicije, te za duhovno napredovanje.

U Celestinskom proročanstvu, stari dokument proriče dolazak nove ere, svesti ili kulture, opisujući dug (vrlo pojednostavljen) istorijski proces evolucije ljudske svesti, te pružajući „Uvide“ koji su potrebni za lični i kolektivni preobražaj. Sinhroniciteti, koji se, uprkos njegovoj racionalnoj skepsi, sve više i brže javljaju u životu glavnog junaka i upliću u tajanstveni proces njega i ljude s kojima on „slučajno“ dolazi u kontakt – a koji takođe tragaju za celovitim tekstom proročanstva – omogućavaju neposredno *iskustvo* „Uvida“ i izraz su šireg događanja koje proročanstvo najavljuje tj. „uzrok“ su nadolazeće nove kulture, koja će stvoriti kritičnu masu za preobražaj.

5.6 *New Age* „trendovi“ i Nova Paradigma

Vouter Hanegraaf je predložio i kategorizaciju „*New Age* trendova“ (Hanegraaff 1996), koja nije samo istorijski dokument, već je i danas heuristički veoma korisna.

Hanegraaf je kao „glavne tokove“ (koji su samo ideal-tipski odvojivi jer se u praksi prepliću) izdvojio: 1) kanalisiranje, 2) isceljivanje/lični razvoj, 3) *New Age* nauku, 4) *New Age* neopaganizam, 5) *New Age sensu stricto* i 6) *New Age sensu lato*, dok je pomenuo ali nije u analizu uključio i 7) *New Edge*, odnosno, brak duhovnosti i mrežnih tehnologija koji smo ranije pomenuli. Hanegraafovu punu kategorizaciju je, uz izvesno pojednostalvjivanje, moguće izraziti u vidu tabele.

⁸⁶ Dok je u *Alhemičaru* reč o individualnom duhovnom razvitku, tj. svojevrsnom „ezoteričnom putovanju“ kroz svet gotovo satkan od simbola, a koje prilično podseća i na *pursuit of happiness* američke Deklaracije nezavisnosti, i opisuje materijalne teškoće kao spiritualno napredovanje tj. tumači rad, gubitke, životnu neizvesnost kroz alhemijsku metaforu (Koeljo 1998), *Celestinsko proročanstvo* je nešto bliže temi „Novog doba.“

Tabela b. *New Age* „trendovi“, izrađeno na bazi Hanegraaf 1996.

1) KANALISANJE (<i>Channeling</i>)
2) ISCELJIVANJE I LIČNI RAZVOJ (<i>Healing and Personal Growth</i>) <ul style="list-style-type: none"> a) Pokret ljudskog potencijala (<i>Human Potential Movement</i>) <ul style="list-style-type: none"> i) Transpersonalna psihologija (teorijsko krilo „a“) i') Šamanska svest (ogranak „i“ koji se preklapa i sa „4“, neopaganizmom) b) Holističko zdravlje (<i>Holistic Health Movement</i>)
3) <i>NEW AGE</i> NAUKA („Nova Paradigma“) <ul style="list-style-type: none"> a) <i>Naturphilosophie</i> (Filozofija prirode) <ul style="list-style-type: none"> i) Holografska paradigma ii) Paradigma samo-organizacije b) (Pseudo-)naučne teorije sa filozofskim i metafizičkim implikacijama <ul style="list-style-type: none"> i) Hipoteza „formativne kauzacije“ ii) Hipoteza „<i>Gaia</i>“ c) Paralelizam (popularni književni žanr usmeren na poređenje nauke i „misticizma“)
4) <i>NEW AGE</i> NEOPAGANIZAM <ul style="list-style-type: none"> a) Vika (<i>Wicca</i>) (delimično činilac <i>New Age</i> pokreta, ali sa dužom istorijom) b) Ženska duhovnost (takođe, delimično) c) Pokret Boginje (<i>Goddess Movement</i>) (brak „a“ i „b“ u ovom polju tabele) d) Neošamanizam/Šamanska svest
5) <i>NEW AGE SENSU STRICTO</i>
6) <i>NEW AGE SENSU LATO</i>
7) „ <i>NEW EDGE</i> “

Diskusija svih ovih trendova ovde nije moguća i skrenula bi nas sa staze (za detaljan osvrt vidi Hanegraaff 1996, 23-104). Ograničićemo se samo na kratak osvrt u cilju stvaranja opšte slike, dok ćemo u hodu razmatrati trendove koji su posebno važni za problem elektivnog afiniteta.

Posleratni post-teozofski NLO „kultovi“, smatrali su neidentifikovane leteće objekte (oko kojih se tada stvorila pomama) za najavljiivače Novog Doba. Izrazito milenarističke/apokaliptične, ove grupe su očekivale novu fazu u evoluciji, koja treba da donese novu svest i, samim tim, bolju, produhovljeniju civilizaciju. To je značilo jako uverenje da je postojeća civilizacija nepopravljivo materijalistička, te da će u procesu biti uništena u prirodnoj ili društvenoj kataklizmi, dok će samo ljudi čija je svest dovoljno razvijena preći u Eru Vodolije. Nova civilizacija bi bila pokrenuta uz pomoć spoljne intervencije – pomoći ili vođstva veoma uznapredovalih duhovnih bića, što je način na koji u narativ ulaze i vanzemaljske civilizacije. Ove grupe iz pedesetih godina, koje Hanegraaf razume kao proto-*New Age* pokret, prenele su narative o „Novom Dobu“ u nov posleratni kulturni ambijent. Stiven Satklif drži da su takve pionirske subkulturne enklave circa između 1967. i 1974. godine, predale izraz *New Age baby boom* kontrakulturi (Sutcliffe 2003, 112).

Rane grupe nosile su snažno breme katastrofalnih proročanstava koje je karakteristično za međuratne generacije, i povezano sa stresovima ili materijalnim ograničenjima ranog posleratnog perioda i prve faze hladnog rata. To je po Satklifovoj proceni značilo suzdržan i formalizovan kod

ponašanja i estetike, dok su grupe mahom brojile ljude iz viših „ešalona“ – pripadnike i pripadnice one ozbiljne, ustegnute elite koju je nova kontrakulturna generacija prezirala (Sutcliffe 2003, 115). Godine 1967. „u kojoj se slavilo 'leto ljubavi' [...] većina pionira i pionirki Novog Doba, čekala [je] nuklearnu katastrofu i evakuaciju planete“, umesto poznate „hipi maksime 'nikada ne veruj starijima od trideset', dominirala je starija generacijska kohorta“ (ibid).

Budući da je apokalipsa izostala, vremenom je unutar mnoštva srodnih grupacija došlo do prelaska sa stava pasivnog očekivanja Događaja, na proaktivan stav, dok je istovremeno društvo preobraženo širokom (kontra)kulturnom revolucijom koja je snažno prodrila i u ove grupe. Škotsko spiritualno eko-selo, fondacija i edukativni centar Findhorn, najveća je *New Age* organizacija tog tipa, koja je u tom procesu odigrala važnu ulogu. Hanegraaf baš tu vidi prvu fazu *New Age* pokreta, *New Age sensu stricto*, dok Satklif smatra da se tokom sedamdesetih desio preobražaj od „javnog“ događaja do „privatne“ gnoze, i od apokalipse do samo-realizacije (Sutcliffe 2003, 107).

Za Hanegrafa (Hanegraaff 1996, 94-104), *New Age sensu stricto* – nastao kao prvenstveno britanski fenomen obeležen snažnim, centralnim milenarističkim verovanjem u Novo Doba i često sa izraženim neohrišćanskim elementima – značio je „vrstu pionirskog stava: ljudi u alternativnim komunama pokušavali su da žive 'kao da je Novo Doba stiglo' u nastojanju da budu prethodnica radikalno novog“; najvažnija tema, pored pitanja ličnog spiritualnog preobražaja, bila je temeljna transformacija sveta (Hanegraaff 1996, 97).

Sa kraja sedamdesetih, nastupila je druga faza – (tržišna) eksplozija *New Age* kulture, koju Hanegraaf označava kao *New Age sensu lato* i razume kao „klasičan *New Age*“ – glavni predmet i našeg istraživanja. Taj „događaj“ doneo je višestranu promenu. Usled kapilarnog širenja različitih alternativnih težnji, veliki broj ljudi počeo je da primećuje i da zamišlja podudarnosti među raznim alternativnim idejama i nastojanjima, a usled čega je *New Age* fenomen nakratko (samo)opažen i kao „pokret“ (cf. Hanegraaff 1996, 97). Vitgejnštajnovska „porodica diskursa“, prodrila je takvim tokovima u razne oblasti života, određujući dominantne motive današnje popularne spiritualnosti, ali i veoma važne teme (pop-)kulture uopšte.

Hanegraaf pokazuje da je *New Age sensu lato*, naspram ranijeg jačeg uticaja iz teozofije ili antropozofije, znatno više obeležen nasleđem američkog romantizma, Nove Misli i ideologijama kalifornijske kontrakture, gde je važnu ulogu odigrao Esalen, proslavljeni institut i *retreat* centar u Big Sur regionu (Anderson 2004; Kripal 2007; Goldman 2012). Upravo unutar niza sličnih *New Age* centara ostvareni su kontakti i razmene između starijih generacija i kontrakture. Početkom osamdesetih, *New Age* je prerastao u raspršenu, promenljivu formaciju polako postajući, ne samo kulturno-prožimajuća struktura osećajnosti, već i multi-milionski biznis. Satklif taj odnos između kontrakture i apokaliptičnih grupa, kao i transmisiju ka široj kulturi, vidi na donekle sličan način. Za njega, rane subkulturne post-teozofske (NLO) grupe bile su svojevrsna „pravdenička manjina“ unutar hegemonog, ali „ignorantnog“ mejnstrima, što se vrlo brzo promenilo.

„U srednjem periodu, [taj] stav postaje kontrakulturnan: disidentstvo se i dalje proglašava, ali procesi šire kulturne promene [...] imaju efekat uklanjanja pristalica iz socijalnog karantina i raspoređivanja u širem popularnom frontu društvenog i generacijskog otpora *status quo*-u. U poslednjoj fazi, velika naracija 'alternativne' kulture kao zasebne, čak i čiste, osporavajuće sile propada, jer su njena retorika razlike i preskripcije za promenu rekuperirane od popularne kulture za konzumiranje u samouslužnoj kafeteriji savremene spiritualnosti“ (Sutcliffe 2003, 111).

Ovo je stav koji *nije* sasvim pogrešan, ali čije prenaglašavanje vodi nizu „slepih tačaka“ u

pristupu *New Age* fenomenima, stavljajući prejak naglasak na njihovu mnoštvenost.

Hanegrafova podela na *stricto* i *lato*, to treba razumeti, podrazumeva da kasnija *sensu lato* forma *obuhvata* raniju *sensu stricto* formu koja je prisutna kao poseban trend unutar šire *New Age* formacije sve do danas (*sensu lato* obuhvata sve trendove navedene u tabeli), pa se čak čini i da se kroz današnje (često izuzetno apokaliptične) „konspiritalne“ trendove, koji spajaju teorije zavere i *New Age* narativ, možda i vraća u prvi plan.

Sem toga, termin *New Age*, kao akademska odrednica, može da bude koristan da opiše ne samo milenarizam tj. verovanje u Novo Doba u striktnom smislu, već *opšti etos kulturne promene ili evolucije koji karakteriše i današnju popularnu religiju, a koji je odigrao ideološku ulogu počev od osamdesetih godina*. Taj „etos promene“ uključuje razne ideje o novoj kulturi, paradigmi, svesti i nauci, gde je „akvarijansko“ shvatanje o Novom Dobu, samo jedna od mogućih varijanti.

Prakse kanalisanja (*channeling*) savremena su varijanta onoga što istorije religije izučavaju kao „otkrovenja“. *New Age* tekstovi nisu uvek rezultat kanalisanja ali kako veliki broj glavnih *New Age* ideja potiče od kanalisanih tekstova, Hanegraaf smatra (Hanegraaff 1996, 27) da je, iako *New Age* proklamuje „autoritet sopstva“, ispravno govoriti o *religiji otkrovenja*. Olav Hamer se slaže s takvom ocenom i označava kanalisanje kao *proroštvo* (Hammer 2004, 369-373). Reč je o razvitku srodnom medijumskoj praksi⁸⁷ i posebno teozofskoj praksi komunikacije sa „uzašlim učiteljima“.

Međutim, dok je teozofija ovo ograničavala na određen broj „uzašlih“ figura, što je značilo borbe oko prava na kontakt sa učiteljima, i oko tumačenja, stvarajući šizme, *New Age* je doneo ono što Hamer opaža kao „demokratizaciju“ (Hammer, 2004, 402). Kanalisanje se odnosi na uverenje da *svaka osoba* može da bude psihički medijum, tj. „kanal“, za informacije koje dolaze iz izvora koji nisu naše „normalno“ sopstvo (Hanegraaff 1996, 23). Ti izvori su najčešće identifikovani kao bestelesni entiteti čija je svest na mnogo višem nivou razvitka,⁸⁸ i koji nude informacije o prirodi stvarnosti, sa kojima se u komunikaciju stupa u cilju duhovnog savetovanja, tj. učenja.

„Demokratizacija“ se tiče i činjenice da su se kanalisani entiteti *veoma* umnožili.⁸⁹ Uprkos tom teško sagledivom haosu, Hamer smatra da je moguće izdvojiti kristijanizujuću, post-teozofsku i NLO grupaciju, iako se ove granice sve više približavaju, pa isti kanali dobijaju poruke od Hrista, uzašlih učitelja, ili svemirskih bića (Hammer 2004, 379, 380). Ovakva poroznost granica proističe

⁸⁷ Iako ona nije tipična za *New Age* kontekst, to može biti i komunikacija sa mrtvima (Džejn Roberts, koja je jedna od najuticajnijih *New Age* autorki i kanal entiteta Set održavala je radionice gde je koristila i vidža ploču), ali s tim što je svrha te „komunikacije“ najčešće sasvim drugačija od svrhe koja je bila određujuća za klasični spiritizam (koji je od druge polovine 19. veka popularizovao medijumske prakse). Kanalisanje čija na *učenje* od entiteta u cilju razvitka.

⁸⁸ „Viši nivo svesti“ u *New Age* metafizici nužno znači da su ovi entiteti *na višem nivou stvarnosti*, jer svest stvara stvarnost, što se različito interpretira, ali je reč o temeljnom postulat.

⁸⁹ Kanali mogu referisati prosto na Kosmos, Boga, Univerzalni Um, Višu Inteligenciju, ali i na duhove, elementale, deve, atlantidane, anđele, arhandele (oblast *New Age* literature usmerena je na ostvarivanje veze sa anđelom čuvarom), Hrista, delfine, kitove ili druge životinje i biljke (čuvana *New Age* zajednica Findhorn okupljena je oko baštovanskog projekta, koji je dao neočekivano gigantsko povrće što je pripisano devama), grupnu svest ili kolektivni identitet, svoje Više Sopstvo, svetlosna ili energetska bića, Uzašle Učitelje (recimo teozofski St. Germain) ili duhovne vodiče koji su živeli ljudski život/živote na planeti Zemlji, ali su putem duhovne evolucije tj. reinkarnacije prešli na viši nivo svesti, ali i one koji nisu živeli kao ljudi već dolaze iz drugih galaksija ili iz drugih dimenzija, i nebrojene druge entitete koji obitavaju na višem nivou svesti. Sreću se i čak entiteti opisani kao kombinacije geomertijskih slika i oblika. Nekad je reč i o kolektivnim subjektima, kao u slučaju čuvenog kolektivnog entiteta „Majkl“.

iz *New Age* metafizike koja podrazumeva da je sve, ovako ili onako, „Jedno“.

Usled toga, to što se opaža kao „entitet“ od koga dobijamo poruke, može se veoma približiti manifestaciji našeg Višeg Sopstva, a koje je, opet, shvaćeno kao produžetak sopstva koji, ako nije identičan Božanstvu, onda je sa njim u stalnoj vezi. „Vežbanjem intuicije“ subjektivno se otvaramo za vezu sa Višim Sopstvom ili pak za kanalisanje. Između prakse kanalisanja u striktnom smilu, i „obične“ intuicije, u *New Age* shvatanju zapravo postoji neprekinut kontinuitet.

Tokom osamdesetih kanalisanje je preraslo u svojevrsnu medijski propraćenu pomamu gde su *New Age* akteri i akterke kao što je J. Z. Najt (kanal entiteta Ramta) kanalisali uživo, na televiziji. Ključne *New Age* knjige, čije se ideje još uvek recikliraju, su kanalisane. Najbolji primer su knjige Džejn Roberts, koja je kanalisala entitet po imenu Set. Jedan primer koji je danas veoma popularan, (iako autor odbija da svoju praksu nazove kanalisanjem) je serijal knjiga *Razgovori s Bogom* autora Nila Donalda Volša (Volš 2007), a gde Volš vodi dijalog direktno sa Bogom. Kanalisanje je takođe skup internet praksi, koje su se vidno intenzivirale tokom COVID-19 pandemije.

Hanegraaf kanalisanje poredi sa talentom za muziku (Hanegraaff 1996, 31), a Urban (Urban 2015) drži da je izraz „kanalisanje“ zapravo nastao kao paralela sa televizijom. Baš kao i muzika, kanalisanje jeste „svojstvo ljudske prirode“. Kao i TV prijemnik, svi možemo biti „kanal“, za neku „višu frekvenciju“. Međutim, iako ga baš svaka osoba može naučiti – a za šta postoje i posebni priručnici i radionice – neki ljudi su (kao što je slučaj i sa muzikom) nadareni, a uticajni *New Age* tekstovi retko su rezultat „naučenog kanalisanja“. Danas se kao nova internet metafora sreće izraz *going online*. Pandemija 2020. je pokazala da je kanalisanje vrlo živ fenomen. On se povezuje sa različitim mitologijama, ali i sa novim korpusom identiteta (a koji dolaze i iz psihologije) gde ljudi „nadareni za kanalisanje“ ili „obdareni intuicijom“ sebe razumeju kao *empaths*, *lightworkers* (koji su na zadatku pomaganja drugima) ili, pak, ako je reč o narativu koji uključuje i vanzemaljce, kao *star seeds*. Sve to se na nejasne načine međusobno povezuje, a čini se i da je nova eksplozija ovih ili pak sličnih tema zapravo i prepakivanje starijeg *New Age* narativa o tzv. „indigo deci“ – novim generacijama koje se rađaju sa specijalnim sposobnostima, tj. najavljuju „Novo Doba“.

Kanalisane poruke nude cele kosmologije ili pravila življenja gde se izvori ne podudaraju, ali, za razliku od ranijih ezoterizama, *New Age* retko kada pokazuje znake ekskluzivističkog etosa, ili insistiranja na „ispravnoj poruci“.⁹⁰ To je tako jer *New Age* duhovnost život razume kao *školu* – a na šta ćemo se vraćati – odnosno, kao *evolutivni proces* u kome svaka individua dobija ono što joj je potrebno za duhovni razvitak, što je važno svojstvo *New Age* spiritualnosti. Hamer ilustruje takav stav izvodom iz priručnika za Aura-Soma tehniku lečenja bojama:

„Bilo bi nemoguće odgovoriti na pitanje „pravog“ sistema. Svi bi bili istiniti u onoj meri u kojoj ih ljudi na svom nivou razvitka podržavaju. Međutim, oni bi svi bili lažni ako nisu zaista iskušeni. [...] Simboli [...] su ograničeni vremenom i prostorom i, stoga, kulturnim iskustvima“ (nav. u Hammer 2004, 376).

Poruka može biti korisna u životima onih ljudi koji je prepoznaju kao istinitu, pa religijski sistemi postaju alat za razvoj, a ne Istine po sebi. Umesto oslanjanja na sisteme, saznanje se shvata kao „prodor“ aspekata Istine koji, korespondirajući s trenutnim potrebama individue, zapravo vode

⁹⁰ Pogrešna poruka se u stvari prepoznaje u samom *ekskluzivizmu*, jer je u *New Age* kulturi insistiranje na ekskluzivnoj ispravnosti neke dogme obično ismevano i shvaćeno kao znak manjka spiritualnosti.

daljim preobražajima subjektivnosti.⁹¹

Baš motiv *preobražaja* nalazi se u centru *New Age* trenda koji je Hanegraaf kategorizovao kao „isceljivanje i lični razvoj“, a koji se preobrazio u današnju holističku medicinu, *self-help*, *life coaching* i *wellness* industriju (iako nije na te oblasti svodiv). Kao dva sasvim uslovno odvojiva kraka trenda „isceljivanja i ličnog razvoja“ Hanegraaf je izolovao *pokret ljudskog potencijala* (sa *transpersonalnom psihologijom* kao teorijskim krilom), i *holističko zdravlje*.

Jedno od bitnih svojstava *New Age* duhovnosti je pripisivanje religijskog smisla zdravlju, usled čega je opravdano *New Age* pojam „isceljenja“ (*healing*) razumeti u terminima *spasenja* ili *izbavljenja* kao „standardnih“ religijskih tema. Iako je ta veza religije i zdravlja itekako prisutna u tradicionalnim religijskim, tj. medicinskim sistemima, Hanegraaf primećuje da je stepen u kome se ozdravljenje i „spasenje“ poistovećuju ovde mnogo veći (Hanegraaff 1996, 46). Lični razvoj treba da rezultuje jedinstvom sa „božanskim delom sopstva“, što znači i savršeno zdravlje, i što u nekim slučajevima podrazumeva eksplicitnu ideju da nije neophodno umreti (Hanegraaff 1996, 47).

U kontekstu holističkog zdravlja, izraz „holistički“ odnosi se na jedinstvo duhovne, psihičke i telesne dimenzije u shvatanju zdravlja, ali i „ekopsihološku“ vezu spiritualnog razvitka individue (i kumulativno, čovečanstva ili kritične mase) i „zdravlja planete“.

Bolest i devastacija prirode imaju isti koren u ne-holističkoj slici sveta, na kojoj je zapadna medicina (kartezijanko-njutnovska nauka) zasnovana, a koja umesto u terminima organskih celina ili veza misli u terminima „seciranja“ – rastavljanja na delove, odnosno, u terminima mehanicizma i fragmentacije pa, stoga, lečenja simptoma a ne „uzroka“ bolesti, koju je potrebno lečiti holistički, polazeći od stanja „um-telo-duh veze“, i težeći preobražaju „integralne“ individue.

Dok se holističko zdravlje razvilo iz tzv. pokreta slobodne klinike šezdesetih godina, pokret ljudskog potencijala, koji je, uslovno govoreći, bio više usmeren na psihičko nego fizičko zdravlje, ima koren u tzv. treningu senzitivnosti povezanom s humanističkom psihologijom Karla Rodžersa i Abrahama Maslova, koji se kroz rane *New Age* centre (poput Esalena osnovanog od strane Majkla Marfija i Ričarda Prajsa 1962. u kalifornijskom Big Sur regionu) razvio u izraženije religijski skup psiholoških praksi i tehnika. Usmeren na oslobađanje individue od kulturnog uslovljavanja, pokret ljudskog potencijala se ticao ideje o beskrajnom potencijalu skrivenom u ljudskom biću koji, usled otuđenja od naše „stvarne prirode“, nije ni zagreban. Kao i iz ugla holističkog zdravlja, za pokret ljudskog potencijala zdravlje i „celovitost“ su prirodno stanje, dok je bolest društveni proizvod.

Transpersonalna psihologija koja se razvila iz humanističke i analitičke psihologije bila je ključan doprinos u uspostavljanju takve ideje o ljudskom potencijalu. Usmerena na izmenjena stanja svesti i na proizvodnju „kartografija svesti“ koje se bave različitim nivoima psihe, transpersonalna psihologija je nastojala da zameni staru njutnovsko-kartezijsku paradigmu, novom paradigmom zasnovanom na perenijalizmu (Hanegraaff 1996, 51). Uz *pojednostavljivanje*, možemo reći da se bazično shvatanje tiče ideje o postojanju „transpersonalne sfere“, negde unutar ljudskog nesvesnog na nivou dubljem od Jungovog „kolektivnog nesvesnog“ ljudske vrste. Ta sfera je transpersonalna jer su kroz nju svi individualni umovi povezani u jedan *supersvestan Um*, poistovećen s Bogom.

Šamanske tokove i *New Age* neopaganizam⁹² ćemo preskočiti, budući da su to pravci koji dele većinu ključnih elemenata *New Age* slike sveta sa tokovima koje smo do sada opisali, dodajući svoje specifične elemente i tumečenja koji su za naš problem elektivnog afiniteta manje važni.

Polje u Hanegrafovoj kategorizaciji koje je, međutim, za naš problem prilično važno jeste

⁹¹ „Koji god bio mehanizam njegovog dolaska, *New Age* preobražaj celog društva bio bi najavljen ličnim preobražajem individua i usvajanjem [od strane tih individua] životnog stila kontinuirane transformacije u totalno spiritualno biće. Takvi transformisani ljudi bi obezbedili vođstvo za dolazeće Novo Doba“ (Melton 2007, 87).

⁹² Neopaganizam se samo delimično ukršta sa *New Age* religijom jer postoje duže istorije i nezavisni oblici.

New Age nauka, odnosno, tendencija ka izgranji *Nove Paradigme*, a što je termin koji su *New Age* autori i autorke preuzeli od čuvenog filozofa nauke Tomasa Kuna.

Naše dosadašnje diskusije *New Age* kritike kulture koja se zasniva na kritici ljudskog uma, odnosno, njegovog aspekta koji smo shvatili kao ego-*cum*-racionalnost i povezane kritike moderne nauke i industrijskog društva, ne impliciraju da *New Age* odbacuje racionalnost, posebno ne *nauku*. Naprotiv, ako je u *New Age* narativu racionalnost shvaćena kao neophodna i svakodnevno korisna, ali samo ako zauzima ograničeno mesto u širem „poretku bića“ koji nije ni racionalan ni razumom shvatljiv, nauka je obično *glorifikovana* ali iz specifičnog razloga. Naime, *New Age* autori i autorke su u određenim aspektima novih naučnih disciplina prepoznali pomenuti elektivni afinitet, tačnije, potencijal za opravdanje svoje predstave o „začaranom“ svetu.

Štaviše, *New Age* sebe veoma često prezentuje kao *leading edge* nauku „Nove Paradigme“. Organizovana oko radova grupe u manjoj ili većoj meri priznatih⁹³ naučnika, odnosno, njihovih popularizatora i popularizatorki, kao što su npr. Karl Pribram, Dejvid Bom, F. Dejvid Pit, Merilin Ferguson, Rupert Šeldrejk, Ilija Prigožin, Gregori Bejtson, Francisko Varela, Fritjof Kapra, Majkl Talbot, Erih Janč, *New Age* nauka je poslužila kao izvor legitimiteta za ezoterijsku sliku sveta koju je *New Age* pokret uneo u mejnstrim kulturu.

Iako su mnogi od ovih aktera imali naučnu praksu u striktnom smislu, „*New Age* nauka“ je zapravo tip *filozofije*. Hanegraaf s pravom u *New Age* nauci prepoznaje izraz mnogo duže tradicije filozofije prirode (*Naturphilosophie*⁹⁴) kao *interpretacije* naučnih nalaza koju srećemo u zapadnoj kulturi kod nemačkih idealista (poput Hegela), u romantizmu (recimo kod Getea) a gde je međutim stigla iz renesansnog ezoterizma (npr. od Paracelzusa). Putem tumačenja filozofije prirode, razvili su se tokovi poznati kao *Lebensphilosophie*, odnosno, filozofija života (ponekad vitalizam⁹⁵), koji su eksplodirali u međuratno vreme (Hanegraaff 1996, 64-67, 497-499).

Često u potpunosti iracionalistička, filozofija života, koja je po Đerđu Lukaču dominantna ideologija celog nemačkog imperijalističkog perioda (Lukács 1981, 403), progutala je međuratno nemačko govorno područje, i stoga bila bitan (obično zanemaren) činilac kulturnog miljea u kome su se formirali protagonisti ove disertacije – od Junga, do ključnih neoliberala. Filozofija života je integralan činilac kulturnog miljea u kome je Bejli formulisala svoj post-teozofski narativ.

Štaviše, po jednom od najčjuvenijih tekstova u sferi istorije nauke, „Formanovoj hipotezi“, iracionalistička klima filozofije života uslovlila je rođenje *kvantne mehanike* (Forman 2011). Kako je Pol Forman nastojao da pokaže, odbacivanje kartezijanskog determinizma, odnosno, njutnovske kauzalne filozofije – uzročno-posledične slike sveta za koju je celokupna stvarnost razumljiva kroz „par“ matematičkih zakona i gde poznavanje uzroka, *u principu*, implicira izračunljivost posledica, bilo je toliko snažno u međuratno vreme, da su naučnici, koji su revolucionisali međuratnu fiziku, bili „prisiljeni“ da (čak i karijere radi) usvoje nekauzalnu sliku sveta. To se, po Formanu, odrazilo na način na koji su postavili problem, što ih je doveo do novog poimanja fizičke stvarnosti.

Debata o „kvantnom misticizmu“ koja je danas, čini se, u mejnstrim nauci razrešena u korist ne-mističnih interpretacija (zaista često *izuzetno* kontra-intuitivnih) nalaza kvantne mehanike, ima stoga zakulisaniju kulturnu istoriju nego što se na prvi pogled čini. „Kvantni misticizam“ je pogled koji se burno vratio kao centralni motiv *New Age* religije, što se danas u novim kulturnim ratovima

⁹³ Ilija Prigožin je, recimo, dobitnik Nobelove nagrade.

⁹⁴ *Naturphilosophie* je, istorijski, uvek bila religijska interpretacija.

⁹⁵ Kada u ovom radu govorim o „vitalizmu“ ne mislimo na raspravu o tome da li je život moguće objasniti mehanički ili je potrebno dodati neku nadnaravnu „vitalnu“ silu, već pre na razuđen skup ideja koje su eksplodirale u međuratno vreme a koje se tiču nesvodivosti ili racionalne nesaznatljivosti „života“ shvaćenog recimo u biološkom, društvenom, subjektivnom ili nekom drugom smislu. Takve „filozofije“ života, povezane su sa kritikama „mrtvog“ racionalnog ili mehaničkog društva, kulture ili nauke i, iako imaju veze i sa vitalizmom u prvom smislu, reč je o *mnogo* široj pojavi.

oko tumačenja nauke često, sa prakasama poput parapsihologije, podvodi pod pogrdan izraz *Woo*.

Poređenja kvantne mahanike (a kasnije i sistemskog mišljenja), i istočnjačkog misticizma, razvijene su u najjkonkretnijem i najuticajnijem obliku u radovima Fritjofa Kapre. Kaprini radovi, a pre svega knjiga *Tao Fizike* (Kapra 1989), su u široj *New Age* kulturi primljeni kao novi dokaz da nauka potvrđuje drevnu istočnjačku religiju, međutim, Kapra je, opreznije, postulirao isključivo „paralelizam“ tj. *homologiju* između fizike i misticizma predlažući, na *Naturphilosophie* način, da je misticizam adekvatan okvir za interpretaciju naučnih nalaza, što nije zanemarljiva razlika, iako je naravno, kako i Hanegraaf primećuje, paralela vrlo sugestivna (Hanegraaff 1996, 129).

Sem Kaprinog paralelizma, *New Age* naukom su dominirale teorija „disipativnih struktura“ ili samoorganizacije Ilije Prigožina, te „holografka paradigma“ Karla Pribrama ili Dejvida Boma (tj. Bomova teorija implicitnog poretka) (što su dva najvažnija modela filozofije prirode), plus dve (pseudo)naučne teorije, Šeldrejkova „morfička polja“ koja spadaju u parapsihologiju, kao i za nas znatno važnija, hipoteza *Gaia* Džejmisa Lavloka, koja ima kontroverzan ali „naučan“ status.

Svi ovi pogledi su u različitom stepenu i na različit način nastojali da zamene kartezijansku i njutnovsku nauku Novom Paradigmom koja je 1) holistička, 2) u nov unifikovan holistički pogled na stvarnost vraća religijsku dimenziju, sa namerom 3) prevazilaženja „otuđenja“ što se shvata kao povratak ljudskog bića u prirodu, kao njenog aktivnog i integralnog činioca. Ovi elementi, posebno „religijska dimenzija“, nekada su eksplicitni, a nekada oprezniji, para-religijski tj. implicitni, najviše verovatno kod Ilije Prigožina. Iako za razliku od autora kakav je npr. Kapra ne zalazi u razmatranja „misticizma“, Prigožin je značajan učesnik u *New Age* kulturi, čije su knjige štampane od strane *New Age* izdavača, i čiji je uticaj na *New Age* sliku sveta bio *formativan*, iako najčešće u obliku tumačenja koje se ne podudara sa svim Prigožinovim stavovima (ta vrsta razlike između originalne zamisli i tumačenja generalno karakteriše širu recepciju *New Age* nauke). U svojim brojnim javnim nastupima Prigožin je nedvosmisleno isticao ne samo cilj prevazilaženja otuđenja, nego i povratka ako ne religije, onda nečega *poput* religije u savremenu sliku sveta u čemu je prepoznavao značajan aspekt sopstvenog doprinosa. Važno je zapaziti i da je Prigožin bio učesnik kruga Eranos.

Bom i Pribram, razvili su dva homologna pogleda. Bomova teorija implicitnog poretka tiče se shvatanja univerzuma (između ostalog po analogiji sa hologramom) u kome svaki delić kosmosa u sebi implicitno sadrži celinu kosmosa (Bohm 2002), dok teorija koju je Pribram razvio predlaže shvatanje ljudskog mozga u kome su, po sličnom principu, delići sećanja distribuirani kroz celinu mozga, na takav način da svaki delić mozga sadrži informacije o celini (Pribram 1991).

U centru Prigožinovog naučnog doprinosa, pak, nalazi se ideja ireverzibilnog vremena, dok je njegova teorija o samoorganizujućem kosmosu (Prigogine and Stengers 2017) nova *evolutivna* vizija prirode. Glavna motivacija kojom se Prigožin rukovodio bilo je prevazilaženje jaza između humanistike i prirodnih nauka, koji, prema Prigožinu, dovodi do otuđenja. Dok je filozofija prožeta *pojmom vremena* (Prigožin je između ostalog bio inspirisan i Bergsonom), klasična kartezijansko-njutnovska nauka pretpostavlja da je vreme nevažno, odnosno, da su procesi u načelu reverzibilni.

Prigožin takođe nudi novu viziju kosmosa, u kojoj nema determinizma, već vladaju haos, entropija (ireverzibilno vreme), neizvesnost, sistemi izvan ekvilibrijuma. Prigožinova uloga u *New Age* kulturi tiče se činjenice da njegova teorija uvodi *pojavljivanje kompleksnog poretka iz haosa*, a do čega dolazi putem nasumičnih fluktuacija, dok poredak evolutivno proizvodi sve veće i veće nivoe složenosti. U rekonceptualizaciji haosa kao složenog poretka leži privlačnost teorije sistema kako za *New Age* sliku sveta usmerenu na potragu za harmonijom u univerzumu, tako i za političke projekte usmerene na pobijanje kritika iracionalnosti ili haotičnosti kapitalizma. Takođe, sve ovo znači novu predstavu o prirodi i nov dijalog čoveka sa prirodom, što, između ostalog, podrazumeva prihvatanje ograničenosti našeg saznanja, zbog čega je Prigožin od Herberta Sajmona uzeo pojam

ograničene racionalnosti (npr. Prigogine et al 1997). Sudeći ne samo prema javnim izjavama, već i po naslovu zaključnog poglavlja knjige *Order out of Chaos*, sve to vodi i ka novom „začaravanju prirode“ (Prigogine and Stengers 2017, 291-315), iako Stengers i Prigožin u samom tekstu nikada ne sugerišu nadnaravne interpretacije.⁹⁶

Gregori Bejtson, sam često kritičan prema tumačenjima svojih teorija, sve jedno je bio vrlo upleten u *New Age* kulturu, a njegove teorije su jedan od primarnih izvora inspiracije za *New Age* narative. Fritjof Kapra je u svojim kasnijim radovima prešao sa paralelizma na Bejtsonovu teoriju sistema, inspirisan Bejtsonovom primedbom da Kapra nije normalan, jer veruje da su svi ljudi u stvari elektroni (Hanegraaff 1996, 131). Kapra je usled toga shvatio da je njegovo svođenje svega na kvantnu mehaniku zapravo prikriveni kartezijski redukcionizam.

Bejtson je zainteresovan za živu materiju koju shvata kao područje „uma“. U svojoj knjizi *Steps to an Ecology of Mind* (Bateson 1987), Bejtson putem kibernetike razume individue, društvo i prirodne ekosisteme kao skup sistema različitog obima, koji imaju kapacitet da se samokoriguju kroz sistem povratnih sprega (*feedback loops*). Ugrađeni jedni u druge, svi ovi sistemi su povezani u jedan sveobuhvatan kibernetički nadsistem koji kontroliše sve. Bejtson o tom sistemu govori kao o „umu“, ali on faktički u Bejtsonovom sistemu ima funkciju Boga. Iako među svim ovim idejama ima mnogo značajnih razlika, u širem diskursu one daju legitimitet predstavi o stvarnosti kao vrsti samoorganizujuće, žive, inteligentne, svesne celine, koja se razvija.

Džejms Lavlok, čija je *Gaia* hipoteza priznata kao naučna ali je vrlo kontroverzna, uveo je ideju da živi organizmi na planeti Zemlji formiraju kompleksan sistem sa neorganskim okruženjem koji omogućava obnavljanje života, što znači da se, kad je reč o kriterijumu samoorganizacije, cela planeta ponaša kao jedan živi organizam (Lovelock 2000). Ta ideja se u *New Age* kulturi rascvetala u mitologije o „buđenju Gaje“, živog bića koje kroz evolutivni proces, koji vodi ka informacionoj (Russel 1995) ili – kao kod jednog od osnivača sistemskog mišljenja Ervina Lasla u njegovoj knjizi *Quantum Shift in the Global Brain* (Laszlo 2008) – eko-tržišnoj globalizaciji, postaje *svesno sebe*. U raznim gaja-mitologijama ubrzano tržišno-informaciono „umrežavanje“ planete shvaćeno je kao formiranje cerebralnog korteksa u kome su ljudi neuroni.

U tom procesu „rascvetavanja“, *New Age* autori i autorke na tragu Nove Paradigme, našli su tlo za primenu ovih ideja u menadžmentu, korporativnom savetovanju, „studijama budućnosti“ i drugim „vizionarskim“ (odnosno, *mitograditeljskim*) disciplinama. Istovremeno, pronalazeći niz srodnosti sa neoliberalističkim idejama, različiti akteri i akterke upuštali su se u hibridizacije. Ono što je iz toga proizlazilo, nekad su bile i sasvim nove figure, čija uloga u Novom duhu kapitalizma tek treba da se ispita, a za šta mi nastojimo da postavimo koordinate.

Ovde treba dodati i tendenciju koja je izmakla Hanegrafu, iako je on spominje, odnosno, ranije pomenuti tzv. *New Edge* – trend koji se tiče preokreta od prvobitnog kontrakturnog otpora prema tehnologiji (pa i kompjuterima), ka novom braku između kibernetičkih/mrežnih tehnologija i spiritualnosti, a u čemu je presudnu ulogu odigrala kontrakturna mreža razvijena oko časopisa *Whole Earth Catalog*, tj. aktivnosti Stjuarta Brenda. Relativno zapostavljena u samim *New Age* studijama, ova tendencija je opisana u radu Freda Tarnera o sajberkulturi (Turner 2006).

Treba pomenuti današnje evolucije popularne duhovnosti, gde je reč o dva razvitka. S jedne strane, spiritualnost koja se razvila iz ranijih *New Age* formacija postala je deo „zvanične“ kulture,

⁹⁶ Izabela Stengers, Prigožinova saradnica, autorka je u oblasti filozofije nauke koja radi na tragu Žila Deleza, Alfreda Nortta Vajtheda i Done Haravej i takođe je saradnica Bruna Latura, a knjigu sa Prigožinom je objavio londonski Verso.

što je autoru Anu Dajer-Viteford navelo da uvede termin „neospiritualnost“, da opiše te visoko sekularizovane forme duhovnosti. Primer je, recimo, današnja eksplozija praksi *svesnog prisustva* (*mindfulness*), čija se kulturna geneza prati do ranih radova Džona Kabat-Zina, ali koja danas nije isključivo aspekt religijskih ideja, već i sekularne neuronauke (Dyer-Witheford 2017).

Paradokasno, skupa sa tim razvitkom dolazi i do nove snažne aktivnosti kulturnog miljea, koja je označena pojmom „konspiritalnosti“ kao „braka“ *New Age* narativa i teorija zavere, što je svojstvo fašistoidnog fenomena kakav je *QAnon*. Oba ova trenda prevazilaze ono što mi u ovom radu razumemo kao *New Age* pokret. Dok neke akterke i aktere (npr. Sema Harisa) koji promovišu „neospiritualnost“ nije adekvatno razumeti kao *New Age* figure, i *QAnon* jeste šira formacija, koja oko apokaliptičnog narativa organizuje *New Age* milenarizam, ekstremno desne i fašističke grupe, i američki evangelizam, stapajući ih i sa narativom o zaveri elita, organizovanoj oko iskorišćavanja dece, a što često uključuje i teorije o „reptilijancima“ – vanzemaljskoj rasi koja je zaposela svet.

„Neospiritualnost“ i „konspiritalnost“, međutim, nipošto nisu izgubile vezu sa *New Age* formacijom kojom se mi bavimo, a još manje sa zapadnim ezoterizmom. S konspiritalnošću to je jasno već na primeru jednog Dejvida Ajka – aktera koji je lansirao teoriju o reptilijancima, a koga je sasvim ispravno opisati kao *New Age* autora.

5.7 Smisao *New Age* holizma?

Izraz „holizam“ je tokom dvadesetih uveo južnoafrički filozof, vojnici i državnik (pobornik rasne segregacije, ali pre aparthejda) Jan Smats. Za Smatsa, holizam je značio spontanu tendenciju u prirodi ka formiranju celina. Zanimljivo je da je Smats bio i pobornik globalizacije i generalnog ukрупnjavanja političkih struktura, od ujedinjenja južnoafričkih provincija, preko ideje britanskog Komonvelta, pa do agitacije za Ligu naroda, a po jednom njegovom biografu, između te Smatsove vizije i njegovog filozofskog holizma postoji jasna veza (Crafford 1943, 140). Smats se u mladosti zanimao za Volta Vitmana, severnoameričkog pesnika inspirisanog i transcendentalizmom, odakle je takođe crpeo inspiraciju za svoju filozofizaciju holizma. Ovo međutim, nije najčešći smisao reči „holizam“ čije značenje veoma varira u zavisnosti od konteksta.

U opštoj upotrebi, „holizam“ sa sobom obično povlači smisao „intimne“ međupovezanosti delova i celine, a gde je delove uvek neophodno razumeti sa stanovišta celine, a nipošto obrnuto, jer prema takvom shvatanju *priroda celine nije svodiva na zbir svojih delova*.

Ovo shvatanje, prema kome procesi nižeg reda proizvode složenije procese višeg reda koji poseduju svojstva koja njihovi sastavni delovi nemaju, možemo nazvati *emergentističkim smislom holizma*. Takva emergentistička shvatanja često figuriraju kao argumenti u raspravama o složenim fenomenima poput života ili pak svesti. Tako shvaćen, holizam je suprotan *mehanicizmu*, shvatanju koje celinu svodi na mehanički skup delova, a koje je svojstveno modernom *racionalizmu*.

Ovako shvaćen holizam je jedan centralni element *New Age* diskursa, ali *New Age* holizam, iako obuhvata emergentizam, ipak daleko prevazilazi takvo određenje. Usled toga, po Hanegrafu, moguće je definisati ga jedino negativno, putem definicije onoga što on nije, i čemu se *New Age* suprotstavlja. To, međutim, upravo i jeste *kontrakulturni način* na koji taj motiv funkcioniše u *New Age* narativu. Drugim rečima, činilac koji ujedinjuje sve izraze *New Age* holizma, jeste zajedničko suprotstavljanje pogledima koji su opaženi kao ne-holistički tj. povezani sa starom kulturom koju *New Age* pokret nastoji da preobrazi. Kako Hanegraff to sažima:

„Takva ne-holistička usmerenja svode se na dve kategorije koje možemo da opišemo kao *dualizam* i *redukcionizam*. Glavni oblici dualizma za koje *New Age* pokret pokušava da

razvije holističke alternative su: 1) Temeljna razlika između Tvorca i stvorenog tj. između Boga i prirode, i Boga i čoveka; 2) Razlika između čoveka i prirode, koja je tradicionalno bila zamišljena kao odnos zasnovan na dominaciji prvoga nad drugim; 3) Dualizam duha i materije u njegovim različitim izvođenjima, od hrišćanskog asketizma do kartezijanskog dualizma. U *New Age* pokretu se obično pretpostavlja da su ovakve dualističke tendencije u koncu zasnovane na judeo-hrišćanskim korenima zapadne civilizacije. Redukcionizam je razvitak mnogo novijeg datuma, povezan sa naučnom revolucijom i duhom modernog racionalizma. Njegovi glavni oblici su: 1) Tendencija prema fragmentaciji, koja organske celine tretira kao mehanizme koji mogu biti svedeni na njihove najmanje sastavne delove, te objašnjeni u tim terminima; 2) Tendencija da se duh svede na materiju [tj. na] ne više od kontingentnog 'epifenomena' suštinski materijalnih procesa" (Hanegraaff 1996, 119).

Hanegraaf klasifikuje *New Age* holizam u četiri najčešće grupe 1) holizam zasnovan na ideji o *ultimativnom izvoru* stvarnosti, 2) holizam *univerzalne međupovezanosti* svega u univerzumu, 3) holizam *komplementarnih polarnosti*, 4) holizam u kome su stvarnost/njeni podsistemi shvaćeni *po analogiji sa organizmima* (Hanegraaff 1996, 120). Sve grupe se u praksi prepliću i mešaju, iako najčešće, od primera do primera, jedan tip snažno dominira. Prva dva tipa su najzastupljenija. Kod prvog, najčešće je reč o holizmu *generativnog izvora* iz koga svet emanira (kao i u tradicionalnom platonističkom konceptu). U toj verziji holizma sve je *međupovezano* jer sve učestvuje u, ili doalzi iz jednog izvora. Holizam generativnog izvora najčešće stvara slike o složenoj ili hijerarhijskoj stvarnosti. Holizam univerzalne međupovezanosti razlikuje se po tome što u njemu nema nikakvog privilegovanog centra/izvora.

U nastavku disertacije nastojaćemo se da pokažemo, između ostalog, da je vrlo veliki broj elemenata koje smo do sada diskutovali kao odlučujuće za *New Age* duhovnost, uključujući i bitne elemente Hanegrafovog negativnog određenja holizma, prisutan u samom neoliberalizmu.

III *NEW AGE* DUHOVNOST I KULTURNA LOGIKA NEOLIBERALIZMA

6. Para-religijski pristup mitogradnji

'Religija je opijum za narod' – pisao je Marx u 'Deutch-Französische Jahrbücher' – 'uništenje religije kao prividne sreće znači zahtjev njegove stvarne sreće... Kritika religije zato je kritika naše doline suza.' Takav se jezik, naravno, nije mogao sviđati ne samo onim buržoaskim filistrima, kojima je potreban religiozni 'opijum' zato, da osiguraju samima sebi malo prividne sreće, nego također onim, mnogo darovitijim i smjelijim ideolozima buržoazije, koji, oslobodivši sami sebe od religioznih predrasuda, časte, ipak, prividnom srećom narodnu masu jedino zato, da bi od njenih napada osigurali stvarnu sreću imućnih klasa.

G. V. Plehanov, Cant protiv Kanta

M. Bjukenon: *'I ne vidite li potrebu za nečim poput religije ili za povratkom religiji da*

bi se ovi moralni principi usadili [instill]?’

F. Hajek: *‘Pa, to prilično zavisi od toga šta neko podrazumeva pod religijom. Svako verovanje u moralna načela, koja nisu racionalno opravdana, mogli bi nazvati religijskim verovanjem. U širokom smislu, da, individua mora biti religiozna. Da li to zaista treba da bude povezano sa verovanjem u natprirodne duhovne sile, nisam siguran. Može biti. Nipošto nije nemoguće da za veliku većinu ljudi ništa manje od takvog verovanja neće biti dovoljno.’⁹⁷*

Kako u članku *Mutual Interests? Neoliberalism and New Age During the 1980s* primećuje jedini autor koji je pokušao da poveže težnje stvarnih neoliberala sa *New Age* pokretom, Lars Alin:

„*New Age*’ i *neoliberalizam*’ bili su, i još jesu, naizgled izuzetno različiti koncepti, koji pripadaju veoma različitim socijetalnim sferama. Prvi je nešto što javnost po svoj prilici povezuje s *’blago čudnim ljudima*’, *’zelenim ljudima*’ i bizarnim religijskim verovanjima; drugi se povezuje sa svetom biznisa i sa desničarskim političkim partijama. Uprkos tome, ova dva koncepta, bar intelektualni tip *New Age* duhovnosti i neoliberalizam, imaju [...] poprilično mnogo zajedničkog“ (Alin 2013, 182, 183).

Alin analizira časopis *Svenska Dagbladet*, koji je osamdesetih odigrao ulogu istovremene diseminacije neoliberalističkih i *New Age* ideja u opoziciji spram švedske socijaldemokratije, i pita se, rezonujući u terminima elektivnog afiniteta, kako objasniti takav neobičan brak?

Međutim, Alin elektivni afinitet ipak svodi na (neosporno veoma prisutnu) tenedenciju obe ideologije da društvo razumeju kao represivno tj. organizavajuće po individuu. Tu se po njegovom mišljenju afinitet iscrpljuje: „Nerazumno je zamisliti da je korporativni svet želeo da stvori *’centar svetlosti koji će kroz posvećen rad stvoriti globalnu mrežu svetlosti – Hristovo živo telo na zemlji. Teokratiju koja pokušava da inkarnira svetsku dušu’*“, kako je čuvena *New Age* zajednica Findhorn s kraja sedamdesetih godina opisivana u časopisu koji Alin analizira (Alin 2013, 183).

Ova Alinova primedba je, naravno, savim razumna, jer diskurs poznatih neoliberala nipošto ne obiluje „*New Age* proklamacijama“ o inkarnaciji Boga na zemlji kroz posvećen rad.

Zato vredi naglasiti da ni u jednom trenutku ne želimo reći da su neoliberali „okultisti“, ili pak da je DMP „okultno društvo“, naprotiv, NMK je organizovan oko naučnih ideologija, i mnogi njegovi pripadnici i pripadnice „okultizam“ razumeju onako kako ga naučna zajednica generalno i razume, kao smešan i/ili opasan opskurantizam, o kome „ozbiljni ljudi“ ne bi trebalo da misle, a kamoli da se s njim „petljaju“ (problema takvog neobičnog vrednovanja skupa religijskih tradicija koje su enormno uticajne u zapadnoj istoriji smo se već dotakli).

⁹⁷ Intervju Bjukenona sa Hajekom, nav. u Leeson 2017, 55, 56.

Međutim, jedna od karakteristika ezoterizma je neobična činjenica da je on uvek tu⁹⁸ ali se retroaktivno, u narativima koje modernost izrađuje o samoj sebi, ne pominje ili se gura na marginu. Kulturna/intelektualna istorija „Zapada“ izgleda u potpunosti drugačije jednom kada se ezoterizam prizna kao ravnopravan deo zapadne prošlosti tj. kao legitimno polje akademskog istraživanja, što je počelo vrlo sporo da se događa tek od devedesetih godina 20. veka. Sem toga, naša namera nije da svedemo *New Age* na neoliberalizam *vice versa* već da utvrdimo šta je u njima isto a šta različito. Elektivni afinitet, po Leviju, i nije „afinitet inherentan u različitim varijantama jedne iste društvene i kulturne struje“, nego radije „implicira prethodnu distancu, duhovni jaz koji mora biti popunjen, izvesnu ideološku heterogenost“ (Löwy 1992, 12). Međutim, čini se da „kritičkim“ studijama *New Age* religije, ipak mnogo češće izmiče bitan deo onoga što je u ovim fenomenima „isto“.

Tako recimo ipak stičemo drugačiji utisak kad Alinov izvod iz časopisa *Svenska Dagbladet* uporedimo sa rečima kojima Majkl Polanji, ko-osnivač društva Mont Pelerin, zaključuje tj. sumira svoju knjigu *Science, Faith and Society* (Polanyi 1946). Po Polanjijevom mišljenju:

„Ako intelektualni i moralni zadaci [tasks] društva u krajnjoj liniji počivaju na slobodnim savestima [free consciences] svake generacije, a one u kontinuitetu prave suštinski nove dodatke našem spiritualnom nasleđu, mogli bi opravdano da pretpostavimo da su one u kontinuiranoj komunikaciji sa istim onim izvorom koji je dao ljudima njihovo društveno-obrazujuće znanje trajnih stvari [society-forming knowledge of abiding things]. Koliko je taj izvor blizu Boga ja neću probati da pretpostavljam. Ali bih izrazio svoje uverenje da će se moderni čovek naposljetku vratiti Bogu putem razjašnjenja svopstvenih kulturnih i društvenih svrha. *Poznavanje stvarnosti i prihvatanje obaveza jednom kad budu čvrsto ostvoreni otkriće nam Boga u čoveku i društvu*“ [naši naglasci] (Polanyi 1946, 69, 70).

Ovaj Polanjijev zaključak sugerira da je ceo njegov intelektualni projekat motivisan vrstom „holizma generativnog izvora“, tj. idejom o izvesnoj perenijalnoj suštini kojoj se čovečanstvo u jednom progresivnom evolutivnom procesu vraća.

Ovaj Polanjijev epilog, nije ta ista vrsta spiritualnosti na koju nailazimo u Alinovom izvodu iz švedskog časopisa. Dok je Polanji opisivan kao konzervativan egzistencijalistički katolik (Nye 2011), izvod iz časopisa je uobičajen post-teozofski narativ, u stilu Elis Bejli, tipičan za raniju fazu

⁹⁸ Hermeticizam, koji je centralna „priča“ zapadnog ezoterizma, ima snažno prisustvo u filozofiji, kod Hegela (Magee 2001) ili pak Žila Deleza (Ramey 2012). Nemački klasični idealizam nastao je pod značajnim uticajem paracelzijanske teozofije Jakoba Bemea. Kako Nemanja Radulović (Radulović 2018) pokazuje, nasleđe tradicija poput mesmerizma pronalazimo u književnosti, npr. kod Novalisa, Hofmana, Poa, Balzaka, Meri Šeli, Mana ili, pak, Njegoša. Apstraktno slikarstvo jedna je od nuspojava teozofije/antropozofije – od Hilme af Klint, do Kandinskog i Mondrijana (cf. Bauduin 2013). Umetničke neoavangarde su nastale na ezoterijskim osnovama, od spiritualnih aspekata Fluksusa, preko Jozefa Bojsa koji je zasnovao svoj opus na idejama Rudolfa Štajnera, pa do npr. okulture u poetici Marine Abramović (Pešić 2017). Moderna psihologija je rođena kroz razne preplete ezoterizma i empiricizma (Hanegraaff 1996; Asprem 2014). Karlhainc Štokhauzen, „izumitelj“ elektronske muzike, bio je ezoterista. Kako smo diskutovali, najuticajniji misaoni kolektiv u posleratnom izučavanju religije, krug Eranos, bio je ezoterijsko udruženje, usmereno na problem „gnoze“ ali čija je prva istorija napisana tek nedavno (Hakl 2014). Zapadni ezoterizam je konstitutivan, ako ne i glavni činilac romantizma (Hanegraaff 2012). Štaviše – to smo već spomenuli – sam glavni metodološki koncept ove disertacije – *elektivni afinitet* – istorijski proističe iz tradicija zapadnog ezoterizma (Löwy 1992). Neoliberali stoga mogu da budu nesvesni sopstvenog „ezoterizma“. Ezoterizam je strukturna karakteristika zapadne kulture zbog čega politiko-teološka diskusija (baš kao i u slučaju hrišćanske teologije) ne zahteva dokazivanje „religijske prirode“ analiziranih fenomena. Kako to Adam Kotsko komentariše, politička teologija se ne tiče tvrdnje da je neoliberalizam „u tajnosti ’religiozan’ u smislu da... se ni ne oslanja na razum“ (Kostko 2018, 6).

New Age pokreta, tj. za to što je Vouter Hanegraaf nazvao *New Age sensu stricto* (Hanegraaff 1996). Međutim, videćemo da tu postoji niz podudarnosti koje su, od početka, afinitet između Polanjijevih shvatanja i kontrakulture/*New Age* teorija, učinile aktivnim. Kod neoliberala ne nailazimo često na eksplicitno spominjanje „Boga“, ali nailazimo na diskusije religije. Mi ćemo, kako bi razumeli taj neoliberalistički odnos sa religijom, predložiti koncept *para-religijskog pristupa mitogradnji*.

„Mitogradnjom“, referišemo na semiološki koncept „mitskog govora“ koji je, u tekstu *Mit danas* (Bart 2008), razradio Rolan Bart. „Mit“, prema Bartu, podrazumeva način na koji ideologija „parazitski“ koristi raznorazne raspoložive kulturne „resurse“ – kakav je recimo religija – tako što u njih „upisuje“ sopstveni drugostepeni ideološki smisao, ali pritom pozajmljujući nešto od njihove spontanosti, „prirodnosti“, ubedljivosti i, pre svega, *nevinosti* (Bart 2008). Postojanje svesne para-religijske namere kod neoliberala je, stoga, integralna komponenta naše hipoteze.

Pod „para-religijskim“ podrazumevamo: diskurs koji *nije* religijski (u smislu nadnaravnih elemenata), ali koji svojom bitnom logikom: 1) teži vezama sa religijskim mišljenjem (ili svesno nastoji da relativizuje granice između „racionalnog/naučnog“ i „moralnog/religijskog“), da bi, 2) adresirao psihosocijalne probleme na koje religija odgovara, a što se postiže i potragom za 4) nečim *što je moguće naučno braniti* ali što je modelovano po uzoru na religiju i, stoga (budući *homologno religijskim pojmovima*), može da vrši funkcije religije, i da se sa religijom kombinuje.

Jedan od primera je često potcenjivan značaj neoliberalističke *rekonceptualizacije tržišta* za ono što se u SAD naziva „fuzionizmom“, a što podrazumeva brak hrišćanskog konzervativizma i ideologije „slobodnog tržišta“.

S jedne strane, napori neoliberalističkog političko-intelektualnog kolektiva od početaka bili su usmereni na usaglašavanje liberalizma i hrišćanstva, koji su shvatani ili kao nekompatibilni ili, pak, kao (*bez valjanog razloga*) zavađeni, a čiji su „brak“ mnogi neoliberali videli kao jedan važan ideološki ili taktički real-politički faktor. Istovremeno, neoliberali „su se od početka borili za to da njihove političke i ekonomske teorije obave i dodatni posao moralnog koda“ (Mirowski 2014, 66).

Kako Valpen i Pleve navode prema spisku ustanove *Liberaal Archief*, među temama na 32 skupa DMP od 1947. do 1998. našli su se: obrazovanje, moralna pitanja, hrišćanstvo/religije, slika o preduzetnicima, strategija i taktika, diskusije uticaja, politike i rada trustova mozгова (odnosno, tink tenkova), političkog razvitka i uticaja komunizma, te radničke klase, sindikata i kejnzijanizma, a pod rubrikom naslovljenom „neprijatelji tržišta“, i ekologija, feminizam i teologija oslobođenja (misli se na katoličku *liberation theology* u Latinskoj Americi) (Plehwe and Walpen 2006, 38).

Međutim, koliko god bio čest ili slično izražen, neoliberalistički naglasak na moralu/religiji nipošto nije unifikovan, niti jednostavan, kao što to, uostalom, nisu ni drugi aspekti ovog kolektiva. Takav naglasak ne podrazumeva ni saglasnost oko oslanjanja na hrišćansko-liberalni amalgam, ni bilo koji drugi poseban oblik religije, niti saglasnost oko oslanjanja na religiju uopšte.⁹⁹ Naglasak, ni nije, nužno, motivisan ličnim religijskim ubeđenjima, ili su ta ubeđenja veoma različita a što je, sasvim izvesno, doprinelo izmeštanju „religijskog pitanja“ unutar DMP na opštiji nivo.

Osim izraz načelne kritike modernog kartezijanskog racionalizma i uverenja da je istorijski

⁹⁹ Već 1947. godine, tokom prvog okupljanja DMP, održana je sesija „hrišćanstvo i liberalizam“ koja je proizvela dve sukobljene frakcije. Prva frakcija insistirala je na nepomirljivosti, dok je druga, pak, smatrala da je pomirenje ovih doktrina ne samo prirodno ili moguće, već i presudno (Beddeleem 2017, 412-414). Međutim, iz toga nipošto ne treba zaključiti da prva „frakcija“ nije držala do potrebe za dopunskim moralnim okvirom. To nije tačno čak ni u slučaju jednog Frenka Najta koji je poznat po svojim napadima na religiju. Kako Emet (Emmet 1994, 103-120) ističe, Najtovo veoma snažno protivljenje hrišćanskoj socijalnoj misli imalo je kontratežu u uverenju da su svi problemi liberalnog društva u krajnjoj liniji etički, zbog čega, po Najtu, zahtevaju osećaj za kritičko prosuđivanje koje leži negde izvan okvira same ekonomije. Po nekim mišljenjima, koja su značajna i zato što dolaze iz NMK-a, Frek Najt je rezonovao u terminima političke ili ekonomske teologije (vidi: <http://www.quebecoislibre.org/14/141115-8.html>).

brak liberalizma i ateizma otuđio nebrojene pristalice,¹⁰⁰ tj. političke potrebe za ujedinjenjem teo-konzervativne i ekonomski liberalne desnice, ovakav (*čupav* i *eksperimentalan*) odnos sa moralom i religijom, aspekt je (protivrečne, i stalno mutirajuće) potrage za sociokulturnim aranžmanom koji bi pružio terapijsku/disciplinsku kontratežu auto-destruktivnim posledicama „tržišne ekonomije“, što su neoliberali prepoznali kao jedan od glavnih problema koji *laissez faire* liberalizam 18. i 19. veka nije adresirao (zbog čega ni nije mogao da se odupre plimi socijalizma). U tom poduhvatu,

„neoliberali su često ostajali bez sluha za nijanse transcendentnog, stapajući ga sa svojim epistemičkim doktrinama koje se tiču ljudske krhkosti [...]

Sofisticiraniji neoliberali su razumeli da je ovo poprilično tanka cicvara za mnoge od njihovih saveznika na desnici; pa su zato povremeno nastojali i da povežu neoliberalizam sa nekom posebnom religijom, iako su se smelili da ovo čine samo *sotto voce* u njihovim internim publikacijama [...]. Bilo je potrebno puno napora i hodanja po jajima kako bi se umanjila opasnost od otuđenja pobornika jedne denominacije (često u drugom delu sveta) zbog koketiranja sa drugim denominacijama ili verzijama religije“ (Mirowski 2014, 67).

Različiti neoliberali različito „hodaju“ para-religijskom linijom, baš kao i različiti *New Age* naučnici. Tako bi recimo Fridriha Hajeka i Iliju Prigožina mogli da svrstamo u grupu koja izuzetno pazi da ne pređe liniju i zakorači u „religijsko“ ali uvek otvarajući prostor za afinitet, dok Polanjija i posebno Drakera, prelaženje granica ponekad manje brine. Draker to ponekad radi na način koji se faktički ne razlikuje od popularnijih oblika *New Age* nauke. To je važan primer, neobičan iz niza razloga, pa Drakera ovde vredi šire navesti. Kao prvo, Draker je, u drugoj polovini pedesetih, dakle pre autora kao što su Čarls Dženks i Žan-Fransoa Liotar, u svojoj knjizi *Landmarks of Tomorrow: A Report on the new 'post-modern' world*, proglasio „post-moderno doba“ (Drucker 1959 [1957]).

Ne može se reći da se Draker i podudara sa kasnijim autorima oko karakterisitka tog „post-modernog doba“ (iako jeste interesantno da je u centru Drakerove pažnje problem odnosa „znanja“ i „moći“ koji su po njemu u postmodernom društvu, npr. sa atomskom bombom, izbili u prvi plan). Ipak, ako uzmemo *promenu u nauci* kao jedan od simptoma „postmodernosti“ (promenu koju su neoliberalizam i *New Age* jednako prepoznali) onda se čini da Drakerov izraz „post-moderno“ ipak jeste nešto više od prazne tj. beznačajne slučajnosti. Kako Draker piše, njegova knjiga bavi se

„filozofskom promenom od kartezijskog univerzuma mehaničkog uzroka a ka novom univerzumu paterna, svrhe i procesa [sve u cilju ispitivanja] naše nove moći da sa svrhom inoviramo, jednako tehnološki i socijalno, i rezultujuće nove šanse, rizika i odgovornosti. [To što je] bitno za nas – prvu post-modernu generaciju – je promena *temeljnog pogleda na svet* [originalan naglasak]“ (Drucker 1959).

Draker piše da je svetonazor modernog Zapada moguće nazvati kartezijskim pogledom na svet jer je Dekart odredio „koji problemi će delovati važnim ili čak relevantnim [te] opseg vizije modernog čoveka, njegove bazične pretpostavke o sebi i unvierzumu, i iznad svega, njegov koncept o tome šta je to racionalno i plauzibilno“ (Drucker 1959, 2). Sve to, po Drakeru, proističe

¹⁰⁰ Kako Hajek insistira na sastanku društva Mont Pelerin: „Upravo je taj netolerantan i okrutni racionalizam... najviše odgovoran za beznađe koje je često odvodilo religiozne ljude iz liberalnih pokreta u reakcionarne tabore... ako se ovaj raskid između istinski liberalnih i religioznih uverenja ne zaleči, ubeđen sam da nema nade za ponovno oživljavanje liberalnih snaga“ (Hajek 1992b, 244).

iz Dekartovih postulata o poretku stvarnosti, o tome da možemo znati isključivo ono što možemo izmeriti, saznanju na bazi uzroka, ideji *da ni nema celine nezavisne od njenih delova*. Draker zatim prelazi na opis novog revolucionarnog naučnog otklona od te paradigme:

„Svaka disciplina u svom centru danas ima koncept celine koja nije rezultat svojih delova, nije jednaka skupu svojih delova, i nije prepoznatljiva, merljiva, predvidljiva ili smisljena kroz prepoznavanje, saznanje, merenje, predviđanje, pomeranje ili razumevanje delova. Centralni koncepti [danas su] paterni i konfiguracije“ (Drucker 1959, 4).

On nabroja razne koncepte (npr. „mendžment“, „sistem“, „kvantno“, „geštalt“ ili „ego“) i zaključuje da su to sasvim novi koncepti koji su svi *kvalitativni*, dok kvantitativne kategorije više nisu od kulturnog značaja. Umesto toga, nov i još uvek ne aksiomatski princip je da „*delovi postoje u kontemplaciji celine* [originalan naglasak]“ (Drucker 1959, 6). U poglavlju *Smislen univerzum*, Draker piše da se ispod svih ovih novih koncepata, uključujući tu i fiziku, nalazi „unifikujuća ideja poretka. *To nije kauzalnost, međutim, već svrha* [svi koncepti izražavaju svrhovito jedinstvo i čak je moguće tvrditi da je] generalni princip svih ovih post-modernih koncepata to da će se naći da elementi [...] aranžiraju sebe tako da služe celini [originalan naglasak]“ (Drucker 1959, 7). Draker zaključuje da za razliku od slike sveta srednjeg veka ili renesanse, to nije svrha univerzuma, nego svrha *u* univerzumu. Drugim rečima – *kosmoteistička* svrha, jer Draker, iako napominje da to nije metafizička nego fizička svrha, sve jedno uvodi teleologiju, i želi da kaže da svrha nije negde izvan čoveka ili sveta, već u njima. To ilustruje na primeru fizike:

„Čitao sam pre nekog vremena tekst vodećeg fizičara gde on govori o 'karakteristikama subatomske čestice'. Slučajna greška, sigurno; ali koja razotkriva. Tek pola veka ranije bilo bi nemoguće za bilo kog fizičara, nema veze koliko nemarnog, da piše o bilo čemu sem o 'svojstvima' materije. Da bi atomske čestice imale 'karakteristike', atom – ako ne i sveukupna materija – mora imati 'karakter'; a to pretpostavlja da materija mora da ima svrhovit poredak unutar sebe“ (Drucker 1959, 8).

Uz to, novi pogled na svet pretpostavlja proces, rast, razvitak, ritam i *postajanje*, a što su sve „*ireverzibilni procesi* – dok su svi događaji u kartezijanskom univerzumu bili reverzibilni [...] Nigde, sem u bajkama, odrasao čovek ne postaje ponovo dečak [...] te promene su ireverzibilne jer proces menja sopstveni karakter; to je drugim rečima samo-generišuća promena“ (ibid).¹⁰¹

Šta god sve ovo bilo, čini se da to nije samo slučaj „post-modernosti“ pre post-modernosti, već i slučaj popularne *New Age* nauke, pre popularne *New Age* nauke. Iz svega toga, Draker izvodi kritiku planske ekonomije, jer je, po njemu, centralno planiranje manifestacija kartezijanstva koja „*vidi svet kao mašinu*“ (Drucker 1959, 58). Umesto toga, on predlaže inovaciju i konkurenciju, te primećuje da „planiranje pokušava da uredi našu potragu za novom vizijom i novim kapacitetom za postignuća po modelu mehaničkog poretka, mera kog je efikasnost. Ali produktivno planiranje mora da bude modelovano po uzoru na viši poredak – onaj *života, mera koga je kreativnost* [naš naglasak]“ (ibid). Slične ideje o „*životu*“ srećemo kod niza neoliberala.

I kod Polanjija nalazimo na formulaciju „para-religijskog programa“, koju vredi pomenuti. Naime, Polanji je držao da je presudno važno obnoviti ljudski kapacitet za religijsko mišljenje koji

¹⁰¹ Pitamo se da li taj fizičar možda ipak nije hemičar i da li taj hemičar možda nije Ilija Prigožin? Prigožin je međutim stvarno stekao kulturnu slavu tek usled Nobelove nagrade krajem sedamdesetih. Slične ideje su, naravno, cirkulisale, ali Draker je njima očigledno bio privučen izuzetno rano.

je modernost po njemu razorila. Međutim, ovo religijsko mišljenje, kakvo bi on želeo da vidi, po Polanji mora da podrazumeva *mitološke elemente* (Polanyi and Prosch 1975).

U kolaborativnoj knjizi sa Harijem Prošom, u poglavlju *Prihvatanje religije*, Polanji piše da je problem u tome što mitski elementi u religiji podrazumevaju priče poput raspeća ili uskrsnuća koje savremeni ljudi vrlo teško mogu da prihvate (Polanyi and Prosch 1975, 158). Usled toga, cele teološke škole pokušavaju da de-mitologizuju religiju ne bi li je učinile prihvatljivom, a što je, po Polanjijevom mišljenju, greška koja vodi u totalni nestanak religije. Polanji i Proš se zato pitaju šta bi bio put napred, i zaključuju da to ne može biti prihvatanje religijskih priča kao događaja koji su se odigrali u temporalnoj, sekularnoj stvarnosti, nego događaja iz „Velikog Vremena“ izvan ove stvarnosti tj. njene vremenitosti, o čemu govori Mirča Eljadje (Polanyi and Prosch 1975, 159). Oni stoga rešenje nalaze u analogiji sa umetnošću u kojoj smisao osećamo, iako znamo da to nije nešto činjenično, i smatraju da mitološki elementi u religiji mogu da se prihvate kao nešto što je sasvim neplauzibilno, ali što izražava čitav značaj univerzuma i života, tako da možemo reći: „Nije važno. Ako ne ova priča bukvalno, onda *nešto poput ovoga* je nekako istinito – zapravo, nekako je najviša istina o svim stvarima [naglasak u originalu]“ (ibid). Autori se zatim pitaju, šta danas leži na putu sticanja takvog smisla kroz religiju, i zaključuju da to zavisi od toga da li sam svet opažamo kao taj svet koji religijski mit reprezentuje: kao svet ispunjen smislom ili kao besmisleni gomili stvari. Po njima, prihvatanje „smislenog sveta“ nije moguće usled naturalističke i scientističke slike sveta, koja stvarnost svodi na atome i jednačine, i time sprečava ljude da usvoje *fin oblik teleologije*, koji postulira da postoji bar neki tip usmerenosti u kosmosu, ali ne određuje baš sve, izbegavajući na taj način alternative determinizma i egzistencijalizma (kao apsloutne slobode bez smisla) (Polanyi and Prosch 1975, 160-163). Nagoveštaj „fine teleologije“, po njima je prisutan npr. kod Platona, Vilijama Džejsa ili Alfreda Norta Vajtheda. U narednom poglavlju, sa naslovom *Poredak*, Polanji i Proš, unutar same nauke, traže shvatanja koja bi mogla da igraju uogu baze za taj povratak smisla u svet. Čini se da je i *New Age* nauka bila na prilično sličnom zadatku.

7. Kritika mehanicizma

Majkl Polanji je bio prijatelj Fridriha Hajeka, koji je uticao i na Hajekovo shvatanje tržišta kao nadracionalnog spontanog poretka koji generiše „znanje“. Hajek nije voleo reč „društvo“ (još manje „društveno“), pa je svoju ideološku predstavu o kapitalizmu naposljetku nazvao „prošireni poredak“ (Hajek 1992). Hajekov pojam proširenog poretka je paradigmatički primer *emergencizma*.

Žan-Fransoa Dipi prilično kriptično primećuje da Hajek nije „holista“,¹⁰² ali da je istina da „za njega ima više u celini od skupa delova“ i pritom naglašava da je to Hajekovo shvatanje postalo „čest sapunik 'autopoetskih' sistema Maturane i Varele, kao i 'disipativnih struktura' Prigožina“ u današnjim interdisciplinarnim raspravama (Dupuy 2002, 76).¹⁰³ Pol Luis smatra da je Hajek razvio emergencističko shvatanje ljudske psihologije i ekonomije kako bi se suprotstavio redukcionizmu, kao objašnjenju koje svodi fenomene poput ekonomije ili psihologije na zbir mehaničkih delova (Lewis 2017). Kako Luis primećuje, Hajek je osciliralo između kompjutacionih i emergencističkih

¹⁰² Tu je verovatno reč o tome da postoje razne varijante holizma (koji je prilično fleksibilan pojam), tj. o tome da je Hajek, u duhu austrijske škole, bio *metodološki individualista*, koji se stalno rvaao da pomiri tu poziciju sa idejama o celini i njenom primatu. Međutim, emergencizam je upravo pozicija koja dozvoljava takve kombinacije, a *New Age* je takođe naizmenično proglašavan za holizam i metodološki individualizam (vidi npr. Partridge 2007). Pokušaj takvog protivrečnog mirenja je zapravo centralna karakteristika obe doktrine i treba je videti kao elektivni afinitet.

¹⁰³ Francisko Varela, biolog, kibernetičar i neuronaučnik, bio je *New Age* naučnik, na tragu sličnom na kakvom je bio Prigožin. Varela je osnovao veoma uspešan *Mind & Life Institute*, organizaciju za dijalog budizma i nauke usmerenu na saradnju sa Dalaj Lamom, a poznat je i po terminu *autopoiesis*, koji je uveo zajedno s Umbertom Maturanom.

shvatanja i pokušavao je da ih pomiri (Lewis 2017, 1351). Slobodian smatra da je za Hajeka, iako je njegovo shvatanje tržišta kao „jedinstveno onipotentnog procesora informacija“ presudno, čak i ta metafora suviše mehanička i podložna reprezentaciji, jer stvara utisak o „komadu hardvera“ tj. „superkompjuteru u koji je moguće pogledati“ (Slobodian 2020, 75). Umesto toga, Hajek je uveo metafore tržišne ekonomije kao opiljaka gvožđa koji reaguju na magnetnu silu, formiranja kristala u petrijevoj šolji, ili rekonfiguracije neurona u mozgu: „[N]ije jedna supstanca to što se kreće kroz neuralne kanale već energija, ili znanje“, koji se oslobađaju u neuronima u svakom čvoru u mreži, i za Hajeka predstavljaju „otključavanje lokalnog znanja čoveka na terenu“ o uslovima koje možda ni on ne bi mogao da prevede u reči“ (ibid). U Polanjičevim terminima, znanja koje je *tacitno*.

Hajekovo viđenje tržišta i jeste homologno njegovom shvatanju uma/mozga koje je razvio u svojoj teorijskoj psihologiji u knjizi *The Sensory Order* (Hayek 2017). Emergentizam je usvojio iz radova *organicističkih biologa*, kakav je Ludvig Bertalanfi (Lewis 2017, 1348). Luis naglašava da je organicizam razvijan tokom dvadesetih kao alternativa *mehanicizmu* i *vitalizmu*¹⁰⁴ gde je prvi razumeo fenomen života u terminima bazičnih fizičkih procesa, dok je drugi pokušavao da izbegne takav redukcionizam, ali putem uvođenja nadnaravnih elemenata.¹⁰⁵

Organicizam umesto tih alternativa uvodi shvatanje o „emergentnim svojstvima“ po kome je svet hijerarhski tj. sačinjen od „entiteta koji postoje na različitim nivoima organizacije“, a što je značilo ne-redukcionistički okvir u kome biološki zakoni nisu svodivi na zakone fizike ili hemije (Lewis 2017, 1349). Na bazi ove „ontologije“ Hajek je od šezdesetih godina razvio emergentistički pogled na kapitalizam kao „spontani poredak“ višeg reda, koji nepredvidivo teži sve višim nivoima kompleksnosti, i koji ima svojstva kojih njegovi sastavni delovi (tj. akteri i akterke) nisu svesni.

Od pedesetih do sedamdesetih godina ta Hajekova informatičko-emergentistička ideologija postala je generalna crta NMK-a. U ključu takve ideologije je tokom sedamdesetih i osamdesetih, prateći Naftnu krizu i promenu u operaciji kapitalizma, reinterpretirana i međuratna Šumpeterova teorija preduzetništva kao „kreativne destrukcije“, a kojoj će „teorije haosa“ u Prigožinovom duhu dati novu¹⁰⁶ auru veze sa načinom na koji je ceo kosmos uređen. U ovom periodu, repertoar termina preuzetih iz „kibernetičkih nauka“: kompleksnost, kaos, fluktuacije, *feedback loop*, organizaciona ekologija, pa i *kvantni skok*,¹⁰⁷ zapljusnuo je rečnik menadžmenta. Danas u knjigama kakva je *The Oxford Handbook of Creativity, Innovation and Entrepreneurship* (Shalley et al 2015) nailazimo na diskusije srodnosti Prigožinove teorije poretka koji nastaje iz „fluktuirajućeg haosa“, i teorije o nepredvidivim i skokovitim talasima „preduzetničke kreativnosti“, kakvu je neo-šumpeterijanizam osamdesetih postulirao, a gde preduzetnik ima centralnu ulogu u „objašnjenju ekonomskog razvitka, koji radi kroz sukcesivne rupture 'ekonomskih stanja' (Dardot and Laval 2013, 118). Dok je tokom međuratnog perioda Šumpeter razvio svoju teoriju kao vid sete za izgubljenim vremenom pravog kapitalizma u kome vlada konkurencija i preduzetnička kreativnost spram „gvođenog kaveza“ ili gigantizma monopolističkog kapitalizma njegovog vremena, koji je za pesimističnog autora kakav je Šumpeter bio opažen kao neizbežna sudbina, neoliberalistički neo-šumpeterizam je optimističan i bio je usmeren na menadžerski projekat konstrukcije vitalizovanog preduzetničkog društva:

¹⁰⁴ Džeri O'Sha navodi da je Bertalanfi zahvalio Hajeku na njegovom „zapažanju da mistični 'koncept holizma' [*der mystische »Ganzheitsbegriff«*] u sociologiji 'logički korespondira sa 'vitalizmom' [*Vitalismus*]“ i primećuje da nije jasno na bazi korespondencije da li je Hajek kritikovao ili hvalio „holizam“ ali takođe naglašava da je Hajek bio suviše vitalistički i holistički orijentisan za Bertalanfija, koji u korespondenciji Hajeku odgovara: „esencija vašeg sistema je holistički [*ganzheitliche*] pogled mnogo radikalnije prirode nego što je slučaj u Geštalt teoriji, po tome što ne referiše samo na povezivanje elementarnih uslova ili senzacija, već su isti u poptunosti obrisani“ (nav. u O'Shea 2020, 16).

¹⁰⁵ Primer takvog vitalizma je, recimo, mesmerizam (životinjski magnetizam), jedna tradicija zapadnog ezoterizma.

¹⁰⁶ Mada ne treba zanemariti stepen u kome je sama Šumpeterova teorija uslovljena međuratnim „vitalizmom“.

¹⁰⁷ Vidi recimo: <https://www.dijaspora.gov.rs/nova-vizija-ekonomije-quantni-skok/>.

„Peter Draker, vodeća figura menadžmenta, rehabilitovao je herojsku figuru, najavljujući uspon novog društva preduzetnika, i pozivajući na difuziju duha preduzeća kroz društvo. Menadžment je trebalo da bude pravi izvor progres; novi tehnološki talas bi uskomešao i podigao ekonomiju. Po Drakeru, u većoj meri nego informacione tehnologije, presudna 'šumpeterovska' inovacija je menadžment: 'Menadžment je nova tehnologija (radije nego bilo koja nova nauka ili izum) koja pretvara Ameriku u preduzetničku ekonomiju. On je takođe na pragu da preobrazi Ameriku u preduzetničko društvo'" (Dardot and Laval 2013 [Drucker 1985]).

Ove metatržišne kibernetičke intervencije tj. skup „tehnologija sopstva“,¹⁰⁸ generišu uslove za pojavljivanje spontanog poretka iz haosa. Vitalizovani preduzetnički subjekti stvaraju poredak kroz spontane fluktuacije iako nisu svesni njegove strukture, opsega, dinamike ili načina operacije.

Baš to i jeste značaj primera poput kristalizacije ili gvozdene piljevine koja stvara „spontani poredak“,¹⁰⁹ jer „pravila“ koja ovi elementi prate, elementima ne moraju da budu „poznata“. Ovo je upravo verzija holizma, budući da za Hajeka u „takozvanim celinama, grupe elemenata koje su strukturno povezane“ jesu preduslov za ostvarivanje želja, pa čak (poput misteriozne sobe u filmu *Stalker* Andeja Tarkovskog¹¹⁰) – za spoznavanje individualnih želja (Hayek 2010, 102, 103, 144). Istovremeno, kod Hajeka je reč i o vrsti neo-organicizma. Drugim rečima, od četiri tipa holizma koji karakterišu *New Age* religiju, u neoliberalizmu ne pronalazimo samo jedan (jedinstvo polova).

Ističući da je analogija društva i biologije potencijalno opasna ako taj organizam shvatamo kao skup fiksnih delova, a ne kao stalnu promenu, fluktuaciju ili kombinatoriku, Hajek zaključuje:

„Ipak, iako moramo izbeći preopterećivanje [te] analogije, izvesna generalna razmatranja primenjiva su u oba slučaja. Kao i u biološkim organizmima često opažamo u spontanim društvenim formacijama da se delovi kreću kao da je njihova namena prezervacija celina. Nalazimo iznova i iznova da kad bi bio nečiji nameran cilj da očuva strukturu tih celina, i kad bi imao znanje i moć da to učini, morao bi to da učini izazivajući precizno te pokrete koji se zapravo odigravaju bez ikakvog takvog svesnog pravca. U sferi društva spontani pokreti koji održavaju određenu strukturnu vezu između delova, štaviše, povezani su na specijalan način sa našim individualnim svrhama: društvene celine koje su na takav način održavane su uslov za postignuće mnogih stvari ka kojima kao individue težimo, sredina koja čini mogućim da uopšte zamislimo većinu naših individualnih želja i koja nam daje moć da ih ostvarimo“ (Hayek 2010, 144).

Jedino što možemo da učinimo suočeni s tom „celinom“, jeste da joj se *prepustimo*. Pokušaj uplitanja, budući da za njega nemamo znanje i moć, vodi razaranju celine, do čega dolazi pre svega zbog precenjivanja moći ljudskog razuma, ili kako je to Hajek nazvao *fatalne taštine* nauke (Hayek

¹⁰⁸ Interesantan je način na koji Draker opisuje „nevladin sektor“: „Ne-profitno, ne-biznis, ne-vladino su negativni. Ne možemo, međutim, definisati nešto putem onoga što to nešto nije. Šta je onda to što sve ove institucije *rade*? Njima je svima zajedničko... da je njihova svrha da promene ljudska bića [originalan naglasak]“ (Drucker 1989, 192). Draker u ovaj sektor uključuje izuzetno širok spektar ustanova: bolnice, crkve, armiju spasa (*salvation army*), ženske skaute, crveni krst, i zaključuje da bi odgovarajuće ime bilo „institucije ljudske promene [*human change institutions*]“ (ibid). Draker glavnu severnoameričku vrednost i specifičnost vidi u tome što centralizovana vlada prebacuje svoje funkcije na lokalnu zajednicu tj. na institucije koje su „samoupravne“ i „autonomne“ (ibid).

¹⁰⁹ Ne zaboravimo, uz intevrenciju magneta, ili vlasnika laboratorije u kojoj se petrijeva šolja za kristalizaciju nalazi.

¹¹⁰ Moglo bi se čak tvrditi da su taj film i neoliberalizam zasnovani na istoj, široj, binarnoj *kritici modernosti*.

1992). Neoliberali zato tragaju za faktorima ograničavanja racionanosti. Takav faktor je veliki broj članova DMP pronašao u fenomenima poput tradicije, morala ili religije.

Dok drže da su mehanizmi „spontanog poretka“ nesaznatljivi i da mešanje¹¹¹ u ekonomiju donosi progresivno skliznuće ka razaranju poretka, ono što po neoliberalima jeste saznatljivo, jesu *preduslovi* nastanka ili opstanka poretka – njegove „opšte koordinate“ koje je potrebno uspostaviti, a u šta spada enorman niz „metatržišnih“ činilaca: od prava, preko religije, do recimo *prirode*, kao u slučaju projekata geoinžinjeringa, promovisanih od strane *American enterprise* instituta.

Prilično čest motiv, koji pronalazimo kod Hajeka, Valtera Lipmana, ili Luja Ružijea, a koji, zanimljivo je primetiti, prilično podseća na shvatanje o „društvima kontrole“ Žila Deleza (Deleuze 1992), jeste motiv *koda za autoput* (Dardot and Laval 2013, 57). Po Ružijeu,

„biti liberal nije, kao ’mančesterijanac’,¹¹² dozvoliti kolima da se kreću u svim pravcima prema sopstvenoj ćudi [ni kao] ’planer’, odrediti svakim kolima vreme polaska i maršutu. To je nametnuti *kod autoputa* [„pravilnik“, *highway code*] uz prihvatanje da on nije nužno isti u eri brzog transporta kakav je bio u doba kočija [naglasak u originalu]“ (nav. u *ibid*).

To je ključna razlika između neoliberala i konzervativaca, jer neoliberali vrednuju tradiciju i religiju kao okvir za očuvanje poretka, ali za razliku od konzervativaca ne vide vrednost u tradiciji kao takvoj već su neprestano upušteni u proces rekonstrukcije tradicije, u potrazi za odgovarajućim elementima, koji će vršiti funkciju održanja poretka i ograničenja racionalnosti, ali će se prilagoditi dinamizmu kapitalizma, bez rizika da će se okrenuti protiv njega.

U tome je moguće videti čak i jednu od osa elektivnog afiniteta, jer *New Age* religija i jeste vrsta fleksibilne promenljive formacije koja sve jedno u svom jezgru sadrži *kritiku neograničene ljudske racionalnosti*, kao i druge potencijalno „korisne“ elemente, na koje ćemo se vraćati. Tako npr. Hajek, na pitanje da li njegovo mišljenje u terminima neophodne moralne strukture dolazi bar do bazičnih religijskih načela, odgovara:

„Ja mislim da dolazi do pitanja na koje ljudi pokušavaju da odgovore putem religije: da u okolnom svetu postoji veoma mnogo uređenih fenomena [*orderly phenomena*] koje ne možemo da razumemo i koje moramo da prihvatimo. Na izvestan način, ja sam nedavno otkrio da me politeističke religije budizma dosta više privlače nego monoteističke religije Zapada. Ako ograniče sebe, kako to neki budisti čine, na duboko poštovanje za postojanje drugih uređenih struktura [*orderly structures*] u svetu, koje priznaju da ne mogu do kraja da razumeju i interpretiraju, ja mislim da je to stav koji je vredan divljenja. Ako osećam neprijateljstvo prema religiji, ono je protiv monoteističkih religija jer su tako zastrašujuće netolerantne. Sve monoteističke religije jesu netolerantne i pokušavaju da sprovedu svoju posebnu veru [*creed*]. Baš sam se bio pomalo interesovao za japansku poziciju, gde čak ne morate da pripadate jednoj religiji. Skoro svaki Japanac je šintoista u jednom pogledu, a budista u drugom, i to je prepoznato kao izmirljivo“ (Hayek 2005).

Ovo nije ništa drugo nego taj *unutrašnji sanktum* zaštićen od uplitanja ljudske inteligencije,

¹¹¹ „Mešanje“ je, naravno, stvar rasprave i proizvodnje niza uzajamno sukobljenih predloga. Monetarizam recimo jeste monetarna intervencija u ekonomiju kroz podešavanje količine novca. Drugim rečima, ne može biti jasno gde zapravo metatržiše počinje a gde se završava, a neoliberalizam je projekat koji to pokušava da utvrdi.

¹¹² Misli se na mančestersku ligu protiv zakona o žitu, a koja je pod vođstvom Ričarda Kobdena sredinom 19. veka u praksi lansirala *laissez faire* pristup kao politiku imperije.

odnosno, hibrisa neograničene racionalnosti o kome, opisujući Hajekov ideološki zahvat izgradnje nove predstave o tržištu, govori Jan Rehman (Rehmann 2013, 284).

Drugim rečima, to što Slobodian vidi kao projekat ugrađivanja (*encasement*) neizrecivog tržišnog poretka u okviru koji će ga zaštititi (Slobodian 2018) podrazumeva i potragu za kulturnim elementima koji će, po principu homologije (tj. elektivnog afiniteta), postaviti granice koje ljudska racionalnost nikada ne sme da pređe. Benefit tog „transfera“ je u tome što – kako Bartova teorija mita predviđa – on parazitski koristi „religijsko“ kao alibi za političku nedodirljivost kapitalizma.

Kako to komentariše ko-osnivač DMP Vilhelm Repke, „gubitak religioznosti [*dislodging of religion*] znači kompletnu 'politizaciju' postojanja“ (nav. u Burgin 2012, 114), a baš politizacija je to što neoliberalistička metatržišna intervencija nastoji da spreči. Repke je međutim išao mnogo dalje od toga. Kako Engus Burgin komentariše, za Repkea je ljudski rod, „u njegovim terminima, *Homo religiosus*, i bilo bi neophodno pomiriti tržište sa dubokim spiritualnim čežnjama kakve je taj identitet podrazumevao“ (Burgin 2012, 115). Repke je, kako to Burgin vidi, bio najverovatnije najoštrij kritičar bezbožničkog kapitalizma u DMP a to je (u duhu konzervativnih pisaca kakav je Leo Štraus) značilo napad na razne „izme“ modernosti: „utilitarizam, progresivizam, sekularizam, racionalizam, optimizam“ baš kao i osudu modernog „kulta čoveka, njegove profane čak bezbožne nauke i umetnosti, njegovih tehničkih dostignuća, i njegove Države“ (nav. u Burgin 2012, 115).

Problem ograničenosti ljudskog saznanja/razuma, tj. hibris koji potiče od neprihvatanja ove činjenice je politiko-teološki problem *par excellence*. Iz hrišćanskog ugla, to je problem *gordosti*, odnosno, *igranja boga*. Taj motiv se reprodukuje u raznim oblicima npr. kao kritika scijentizma i racionalizacije, kao romantična opozicija između civilizacije i prirode, ili motiv granice koju čovek ne sme da pređe, tendencija ljudskog uma da stvara lažni raj, da imitirajući Boga proizvodi nakaze, a gde je *Frankenštajn*; ili, *Moderni Prometej* Meri Šeli (koja je referisala i na Miltonov *Izgubljeni Raj*) izvestan „arhetip“ čije preformulacije i danas hrane književne, filmske i političke fabule.¹¹³

Neoliberalističko shvatanje racionalizacije, funkcioniše baš na takav način, što je još jedna osa elektivnog afiniteta sa *New Age* kritikom kulture (tj. racionalnog uma). Kao i *New Age* kritika, neoliberalizam prepoznaje krivca u gordosti (mogli bi reći egoizmu) ljudske racionalnosti.

U neoliberalističkom narativu država (grupa ljudskih umova) je *de facto* poistovećena sa ljudskim umom koji je *nemerljivo slabiji procesor od tržišta*. Usled toga, kao i u *New Age* narativu, neoliberalizam postulira vezu između „taštine“ racionalnog uma i *racionalizacije*, koja je shvaćena kao samopojačavajući ciklus širenja inferiorne ljudske racionalnosti. Kao agent „racionalizacije“, država (odnosno, intelektualni hibris pokušaja da se zna ono što samo tržište može da zna), aktivira ciklus u kome „racionalnost povlači intervencije, intervencije povlače napredak države, napredak države povlači uvođenje admonistracije (sic) koja i sama funkcioniše u skladu sa tehničkom racionalnošću“ (Fuko 2008, 163). U pokušaju da poprave svoje greške intervencije se umnožavaju i nagrizaju poredak poput kancera, stvarajući masovnog čoveka kao svoj korelat. To je ekonomska invarijanta koja, prema neoliberalističkom shvatanju, završava u potpunom uništenju kompleksnih smooorganizujućih poredaka, tj. u lažnom raju „totalitarizma“. U pokušaju da nadmaši „strukture koje ne može da razume ni interpretira“ racionalni um, kao u svakoj priči o izigravanju boga, stvara monstrume koji se okreću protiv njega, čime razara preduslove sopstvenog postojanja.

¹¹³ Kako Filip Mirovski primećuje: „Hajek je bio romantičan pisac... Ceo njegov opus može se uporediti sa *roman à clef* koji veoma liči na *Frankenštajna* Meri Šeli. Tu je ludi naučnik, i čudovište, i 'konstruktivistički' projekat koji je osuđen na propast jer niko ne može do kraja da predvidi nenameravane posledice upadanja [*trespassing*] tamo gde ni anđeli ne smeju da kroče [*where angels fear to tread*]. Sve je smešteno u zamak negde u Istočnoj Evropi, iako je heroj britanac. Naravoučenije priče je da postoji znanje koje je po sebi [*intrinsically*] zabranjeno voće; postoje stvari koje je boje ostaviti nepoznatim. Cela stvar zadobija Gotički preokret kada shvatimo da ovde ima puno mesta za bilo koji broj nastavaka, svih sa ugrubo istim zapletom“ (Mirowski 1999, 38).

„Razum je bez sumnje čovekov najvredniji posed. Naš argument je zamišljen da pokaže tek da on nije svemoćan i da ga verovanje da može postati svoj gospodar i kontrolisati sopstveni razvoj može u budućnosti uništiti. Ono što smo pokušali jeste odbrana razuma, od njegove zloupotrebe od strane onih koji ne razumeju uslove njegovog efektivnog funkcionisanja i kontinuiranog rasta. To je apel čoveku da vidi da mi moramo koristiti naš razum inteligentno i da, kako bi mogli to da činimo, mi moramo očuvati ovu nužnu [indispensible] matricu ne-kontrolisanog i ne-racionalnog, koja je jedina sredina unutar koje razum može da raste i operiše efektivno“ (Hayek 2011, 130, 131).¹¹⁴

Kako istu tu poentu, u *New Age* rakursu, u svom bestseleru formuliše Eckart Tol:

„Postoji mesto namenjeno umu i znanju uma [...] u praktičnom carstvu svakodnevnog života. Međutim, kada preuzme kontrolu nad svim aspektima vašeg života, uključujući vaše veze sa drugim ljudskim bićima i prirodom, on postaje monstruozni parazit koji je bez nadzora, i u stanju je da završi uništavajući kompletan život na planeti ubijajući na kraju samog sebe, tako što uklanja domaćina“ (Tol 2004, 62).

I Polanji je dao doprinose emergentističkim shvatanjima. Po obrazovanju hemičar, Polanji je bio perspektivan naučnik. Međutim, poseta Sovjetskom savezu 1935. godine, pri kojoj je Polanji razgovarao i s Nikolajem Buharinom koji ga je obavestio da je u SSSR-u nauka u službi društvenog planiranja, prema Polanjijevoj ispovesti (Polanyi 2009, 3), na njega je ostavila potresan utisak koji ga je naveo da se preorijentiše primarno na ekonomska i epistemološka pitanja. Polanji je posvetio život borbi protiv svega što je opažao kao „izvore socijalizma“ u nauci, ali i kao opasnost po nauku koja dolazi od „ideje planiranja“, i jedan je od najznačajnijih ranih neoliberala.

Polanji je poznat po svojoj epistemologiji koja nastoji da prevaziđe raskol između nauke i religije, ali je proizveo i prilično banalnu politiko-teološku kritiku modernosti zbog koje je uticajan i u klasično-konzervativnim krugovima. Naime, Polanji drži da je kombinacija sekularizovanog hrišćanskog moralnog etosa, s naučnim idealom objektivne istine, svojevrsna „kobna mešavina“ u srcu modernosti, za šta je uveo neobičan neologizam nazvavši taj „fenomen“ dinamo-objektivnom spojnicom (*dynamo-objective coupling*) (Gelwick 1977, 4-12) „Spojnica“, po Polanjiju, proizvodi „moralnu inverziju“, jer moralni dinamizam usmeren na popravljavanje društva, dobija auru naučne istine, koju nije moguće sa moralnog stanovišta kritikovati, gde Polanji vidi izvor socijalizma, kao *nihilizma* izazvanog modernošću. Na taj način potpuno zaslepljena, moralna strast usmerena prema realizaciji utopije, slepa je za svoje slabosti i greške, a to vodi ka nemoralnim postupcima. Polanji vidi problem u navodnoj nemogućnosti da se „nemoralni postupci“ ospore u moralnim terminima, jer su umesto kao moralne strasti, prepoznati kao naučna objektivnost (Polanyi 2005). Izvor takve nesreće Polanji pronalazi u „racionalističkoj zabludi“ po kojoj legitimno znanje nema nikakve veze sa fenomenima poput vere, ili lične upletenosti naučnikovog bića u istragu.

¹¹⁴ To naravno zahteva pažljiva razgraničenja: „Antiracionalistička pozicija koju ovde zauzimamo ne sme se pobrkati sa iracionalizmom ili bilo kakvim apelovanjem na misticizam. Ono za šta se zalažemo ovde nije abdikacija razuma već racionalno ispitivanje polja u kome je razum na odgovarajući način stavljen pod kontrolu“ (Hayek 2011, 131).

Kako to diskutuje Ričard Gelvik, Polanjijev biograf, problem nastaje tako što jednom kada zahvati moderni um, naučni ideal impersonalnog objektivnog znanja više nema kočnice, već stvara sumnju koja razara sve istine zasnovane na tradiciji i ličnom iskustvu jer postulira da je istina samo ono što je moguće objektivno demonstrirati, rečju: „objektivni ideal znanja [je] bolest, jer sprečava zdravo i normalno funkcionisanje individue i društva“ (Gelwick 1977, 8, 9). Objektivnost nauke, primenjena na društvo, razara vrednosti koje znamo ali ne možemo da definišemo, ideale koji su transcendentni, ali u koje moramo verovati, jer od njih zavise moral i saznanje (Gelwick 1977, 12-14). Kako bi prevazišao tako definisan problem, Polanji je razvio anti-redukcionistički pristup koji stavlja naglasak na lično znanje (*personal knowledge*), i na emergentni poredak. Njegovom idejom ličnog (i tacitnog) znanja, bavićemo se kasnije, kada budemo diskutovali pojam gnoze.

Kad je reč pak o kritici mehanicizma. Polanji je predložio emergentističko shvatanje o više nivoa realnosti koji nisu svodivi jedni na druge. U svom tekstu *Life's irreducible structure* (Polanyi 1968), on daje primer DNK, molekula koji zavisi od zakona fizike i hemije, ali nije određen njima već principima stvaranja poretka višeg reda. Polanji drži da je izvor „moralne inverzije“ zapravo mehanicistička slika sveta usled koje dolazi do redukcionizma, tendencije da se realnost višeg reda objasni u terminima realnosti nižeg reda, tj. kao kartezijansko-njutnovski mehanizam svodiv na prost skup svojih delova. Polanji smatra da problem s naukom ne leži toliko u samoj nauci, koliko u činjenici da je ideal naučne objektivnosti postao dominantna ideologija i generalna karakteristika zapadnog mišljenja, koja razara realnosti koje nisu svodive na mehanički skup delova. Polanji jeva knjiga *Science, Faith and Society* (Polanyi 1946) posvećena je potrazi za izvorima te racionalistike greške u zapadnoj tradiciji. Slične *kritike modernog racionalizma*, koje često srećemo kod članova DMP, glavna su tačka elektivnog afiniteta. Polanji je bio konzervativan i (čini se iskren) konvertit u katoličku veru, ali njegova logika ima pandan u najčešćim motivima *New Age* diskursa. Kako to diskutije Fritjof Kapra, jedan od najuticajnijih *New Age* autora:

„Mehanicističko kartezijansko poimanje sveta je snažno uticalo na sve naše nauke, te na opšti zapadnjački način mišljenja. Metoda svođenja složenih pojava na osnovne građevne elemente i pronalaženja mehanizama pomoću kojih ti elementi međusobno deluju, toliko je duboko usađena u našu kulturu da se neretko i poistovećivala sa naučnom metodom. Gledišta, zamisli ili pojmovi, koji se nisu uklapali u obrazac klasične nauke, nisu ni bili ozbiljno shvaćeni i generalno su prezirani, a često i ismejavani. Posledica ovoga snažnog naglašavanja redukcionističke nauke očitava se u progresivnoj fragmentaciji naše kulture i razvijanju izrazito nezdravih tehnologija, ustanova i načina života“ (Capra 1982, 234).

8. Kišne šume: Kosmoteizam Fridriha Hajeka

Iako među njima ima značajnih razlika kojima se ovde ne možemo baviti, sve ovo su tačke u kojima se Hajek i Polanji u potpunosti slažu. Za Hajeka, baš kao i za Polanji, progres i razum moraju da budu zasnovani na *tržištu* i *tradiciji*,¹¹⁵ a što su poreci koji su koncipirani kao emergentni fenomeni. Kako to Hajek formuliše: „Um može da postoji samo kao deo druge nezavisno postojeće posebne strukture ili poretka, mada taj poredak traje i može da se razvija jedino zato što milioni umova stalno apsorbuju i modifikuju njegove delove“ (Hajek 2002, 393). Za Hajeka, „prošireni poredak“ zasniva se na poštovanju pravila, čija nam stvarna funkcija nije poznata, a svaki pokušaj

¹¹⁵ Jedan od glavnih Hajkovih ideoloških zahvata bilo je upisivanje *tržišta* u stari konzervativni narativ o iracionalnom jezgru *tradicije*, kakav srećemo kod konzervativaca poput Edmunda Berka, ali na temelju kibernetičkih/informacionih nauka (vidi: https://css.cua.edu/humanitas_journal/liberalismconservatism-burke-hayek-critical-comparison/).

razuma da se osamostali od tih pravila vodi ka razaranju „osnove civilizacije“ i padu u primitivnije društvo. Drugim rečima: „Čovek nije usvojio nova pravila ponašanja zato što je bio inteligentan. On je postao inteligentan pokoravanjem novim pravilima ponašanja“ (Hajek 2002, 398).¹¹⁶

U ovom procesu agenti nisu svesni poretka, on izranja kao proizvod ljudske akcije, ali ne i ljudskog dizajna (Slobodian 2018, 239).¹¹⁷ Drugim rečima, za Hajeka razum je proizvod „pravila“, koja sama *nisu* proizvod razuma. Kako on primećuje: „Ne smemo biti iznenađeni što su ova pravila često imala oblik magije ili rituala“ (Hajek 2002, 396-397). To što modernost napada kao sujeverje, iracionalno, religiozno, Hajek vidi kao „simboličke istine“ koje imaju funkciju društvenih sankcija koje omogućavaju da se „prošireni poredak“ razvije (Hayek 1992, 137). Kako on to sažima:

„Nema spremne [...] reči koja precizno karakteriše prošireni poredak, ili kontrast između načina na koji on radi i zahteva racionalista. Jedina prikladna reč, 'transcendentno', bila je toliko zloupotrebjavana da oklevam da je koristim. U doslovnom značenju, međutim, ona se ipak tiče onoga što *daleko prevazilazi naše razumevanje, želje i svrhe, i naše čulne opažaje*, a što inkorporira i generiše znanje koje nijedan individualni mozak, ili bilo koja pojedinačna organizacija, ne bi mogla da poseduje ili izumi. Ovo je upadljivo tako u svom religijskom značenju, kako recimo vidimo u Oče naš, gde se traži: 'Da bude volja *Tvoja* [tj., ne *moja*¹¹⁸] i na zemlji kao na nebu'; ili u Svetom Pismu, gde se govori: 'Vi mene ne izbraste, nego ja vas izbrah i postavih vas da vi idete i rod rodite; i da vaš rod ostane'“ (Hayek 1992, 72, nav. prema prev. V. Stef. Karadžića, Evangelje po Ivanu 15:16).

Ovo direktno poređenje hrišćanskog Boga i tržišta (u Hajekovoj terminologiji „proširenog poretka“ koji, ukoliko se prepustimo njegovoj volji, omogućava to biblijsko „množenje čoveka na zemlji“), ne znači da se Hajek u svojoj argumentaciji oslanja na natprirodno tumačenje. Naprotiv, on uvek pažljivo hoda tankom linijom, oslanjajući se striktno na homologije.

Potreba za *prepuštanjem* poretku koji nije moguće racionalno spoznati ali i pozitivna uloga religije kao homologije tog poretka, usled čega je prepuštanje religiji činilac očuvanja kapitalizma, relativno je česta tema u radovima neoliberala. Kako recimo Slobodian primećuje, Vilhelm Repke „video je savršenu homologiju između kvaliteta preduzetništva, civilizacijske kategorije Zapada, i funkcionisanja slobodnog tržišta, kamatne stope nisu bile samo ekonomski već spiritualni indeks, indeks Duha [*an index of Geist*]“ (Slobodian 2018, 170). Hajek je najjasnije razvio to viđenje.

Hajek naglašava izuzetan značaj monoteističkih religija za nastanak „proširenog poretka“, u kome, kako kaže, „sada uživamo“, i naglašava da čak i on koji nije spreman da prihvati koncept personalnog božanstva, mora da prizna da bi „prerani gubitak onoga što smatramo za ne-činjenična verovanja lišio čovečanstvo moćne potpore“, koja je dovela do kapitalizma, te da i danas „gubitak ovih verovanja, bila ona istinita ili lažna, stvara velike teškoće“ (Hayek 1992, 137).

Međutim, Hajek smatra da je prednost njegove koncepcije kapitalizma u tome što je ona u čistijem smislu „transcendentno stvaranje poretka“ (*transcendent ordering*), koje nije natprirodno,

¹¹⁶ Kako Martin Bedelem primećuje, Hajekova formula je eliptična, Hajekovim rečima: „Esencijalno je za rast razuma da se kao individue sagnemo pred silama i povinujemo se principima koje se ne možemo nadati da ćemo u potpunosti razumeti, ali od kojih napredak pa čak i održanje civilizacije zavisi“ (nav. u Beddeleem 2017, 316).

¹¹⁷ Hajek opisuje svoj projekat kao projekat „konstitucionalnog dizajna“ (Slobodian 2018, 239). „Naš glavni predmet zanimanja biće stoga ona pravila koja, *zato što ih možemo namerno menjati*, postaju glavni instrument putem koga možemo uticati na rezultujući poredak [originalan naglasak]“ (nav. u *ibid*).

¹¹⁸ Hajekova originalna napomena (svi naglasci su Hajekovi, a prevod izvoda iz Biblije je preuzet iz hrvatskog Svetog Pisma u izdanju Britanskoga i inostranoga biblijskoga društva).

već je osmišljeno po analogiji sa biološkom evolucijom, i stoga napušta „animizam“¹¹⁹ koji je još uvek prisutan u religiji: „ideju da jedan mozak ili volja (kao na primer, ta svemogućeg Boga) može da kontroliše i kreira poredak“ (Hayek 1992, 72, 73). Drugim rečima, Hajek ukida razliku između Tvorca i stvorenog u korist sekularne verzije kosmoteizma. U tom pogledu, ne čudi da je veorvatno najčuveniji izraz koji je Hajek izabrao da opiše svoj samoorganizujući „spontani poredak“ upravo reč *cosmos*, što je suprotstavio reči *taxis*, koja se odnosi na svesno kreiran poredak.

Hajekov transcendentni poredak bar po tome nije transcendentan jer je onostran, već jer je razumom neobuhvativ, ili, po Slobodiano, nije moguće reprezentovati ga – *neizreciv je* (Slobodian 2018). Tržište je neverbalan način komunikacije, koji omogućava vezu sa neizrecivim znanjem.

Merilin Ferguson, jedna od vrlo značajnih *New Age* autorki, opisuje Boga, između ostalog, i kao „organizujuću matricu koju možemo iskusiti ali ne možemo reći [*organizing matrix we can experience but not tell*], to što oživljava materiju“ (Ferguson 1981, 382). Kako smo ranije primetili, *New Age* autor Piter Rasel, Boga opisuje i kao princip uspostavljanja poretka (*ordering principle*) (Russel 1995, 36). Hanegraaf primećuje i da je za *New Age* svetonazor „očigledno da postoji dublja duhovna dimenzija koja daje značaj i koherenciju kontingencijama života na zemlji. Ta dimenzija, koja je garant *smisla* jeste neproblematično tretirana kao sinonim za Boga [originalan naglasak]“ (Hanegraaff 1996, 183). Hanegraaf smatra da nije ispravno zaključiti da ovo znači zbunjenost oko toga šta je Bog, već da su neodređenosti u opisu Boga tendenciozne, i tiču se verovanja da „suština Boga transcendirira inherentna ograničenja ljudskog jezika i konceptualnih okvira“ ali što, međutim, opet ne znači da uopšte nema pravila u načinu na koji je Bog opisivan (Hanegraaff 1996, 186).

New Age Bog je najčešće opisivan holistički kao *Um* ili *samoorganizujući Um*, ali takođe i kao *energija, životna sila, kreativnost i ljubav* (Hanegraaff 1996, 186, 187).

Treba naglasiti da se usled para-religijske prirode Hajekovog diskursa u vreme pisanja ove disertacije javlja i određena rasprava, u kojoj neki autori ne prihvataju da je Hajekova logika uvek operisala samo u sekularnim kategorijama. To vredi pomenuti, iako razlika između „religijskog“ i „sekularnog“ iz politiko-teološkog ugla, kao ni iz ugla elektivnog afiniteta, nije posebno bitna.

Sa jedne strane, Hajekova ideja o religiji kao „simboličkoj istini“ može se shvatiti i u duhu klasične sociologije, npr. Emila Dirkema (jednog od Hajekovih arhi-neprijatelja). Prema Dirkemu, religija nije „lažna“, već uvek „istinita“, ne u smislu da su nadnaravne religijske projekcije istinite, već jer, po Dirkemu, religija izražava realnost, njen „pravi sadržaj“ je *društvo* (Durkheim 1995).

Po Janu Rehmanu samosvestan korak ka izgradnji sanktuma kao osobenost neoliberalizma preokreće i Marksove analitičke uvide tj. polazi od svojevrsnog usvajanja opštih koordinata kritike političke ekonomije, ali izvrćući ih naglavačke – neoliberali su, kako Rehman primećuje, zamenili Marksovu kritiku fetišizma „srećnim fetišizmom“ (Rehmann 2013, 284). Mogli bi zaključiti da je težnja NMK-a da se otvori ka vezi sa religijom na to dodala još jedan začaran sloj.

Džeri O’Šia, međutim, smatra da je Hajek razvijao „spiritualnu nauku“ (O’Shea 2020). To za ovog autora znači da po Hajeku „superiorni entitet poput uma determiniše pravila putem kojih um i društvo operišu [...] ne fizički ili prirodni svet već nešto odvojeno što nas daruje ’posebnim mestom’ u ’poretku stvari,’ i time ’smislom’“ (O’Shea 2020, 14, 19). Kako to O’Šia vidi, fokus na kibernetičkim i psihološkim aspektima Hajekovog opusa navodi na pogrešan zaključak da je Hajek zastupao emergentističku ali ipak *naturalističku*¹²⁰ ideju, odnosno,

¹¹⁹ Hajek je reč animizam koristio, čini se, u pokušaju da imitira Marksov „fetišizam“, a kako bi njime opisao navodno „socijalističko“ verovanje da je društvo nekakav antropomorfn subjekt koji ima jedan zajednički interes, te ideju da je društvom moguće upravljati putem „jednog uma“ ili „volje“.

¹²⁰ Hajeku jeste uvek stalo da naglasi da njegovo tumačenje nije nadnaravno već naturalističko, slično kao i Prigožinu.

„naturalizam koji dozvoljava 'emergentne' odnose [i] označava situaciju gde čisto fizičke interakcije stvaraju entitet sa svojstvima koja nisu svodiva na delove koji ga konstituišu. Međutim [...] za Hajeka su 'emergentni' procesi iza spontanijih poredaka uma i ekonomije distinktivni i operativno nezavisni [*separated*] od konstitutivnih delova. *Um i ekonomija imaju sopstvene živote* [naš naglasak]" (O'Shea 2020, 6).

Kako god s tim stajalo, ono što je neosporno jeste da je ovakvo para-religijsko „hodanje po ivici“ tendenciozno, politički motivisano i predstavlja izvesnu crtu NMK-a. Iz istog razloga iz kog postoji prostor za ovu raspravu o (super)naturalizmu, postoji i prostor za aktivaciju raznih afiniteta. Takav jedan afinitet tiče se pitanja „života“.

Hanegraaf primećuje da *New Age* nauka, a posebno linija autora kao što su Prigožin, Fritjof Kapra i Erih Janč, uvodi nov kriterijum za prepoznavanje „života“, po kom to da li je nešto „živo“ ili nije, pa čak da li ima „um“, ne zavisi od toga da li je to nešto organsko ili nije, već od toga koliki stepen samoorganizacije demonstrira (Hanegraaff 1996, 136). Kako to Hanegraaf sažima:

„Da li je nešto *živo* ili nije sada zavisi od toga da li zadovoljava skup formalnih kriterijuma za samo-organizaciju. Najvažniji od njih su sledeći. 1) Dok je mašina (recimo mehanizam u satu) suštinski zatvoren sistem koji ne mora da bude u interakciji sa sredinom kako bi funkcionisao, živi sistemi su *otvoreni* sistemi. Kako bi ostali živi oni moraju da održavaju stalnu razmenu materije i energije sa okruženjem. 2) Ovaj proces razmene (metabolizam) održava sistem u permanentnom stanju *neekvilibrijuma*. Sistemi koji su u ekvilibrijumu, spram toga, jesu mrtvi sistemi. 3. Ipak, živi sistemi pokazuju visok stepen stabilnosti. To nije statička vrsta stabilnosti koju pokazuju sistemi u ekvilibrijumu već, radije, *dinamička stabilnost*. 4) Živi sistemi su sposobni za *samo-obnavljanje*: mogu da poprave oštećenja, prilagode se promenljivim okolnostima, i mnogi su čak razvili metode „super-popravke“ kako bi se izborili sa smrću. To je, naravno, ono na šta mi referišemo kao na seksualnu reprodukciju u organskom svetu.

Radikalne implikacije tih kriterijuma za definisanje 'živih sistema' postaju očigledne u trenutku kada shvatimo da, na primer, društvene organizacije kao gradovi, ili apstraktni sistemi kao 'ekonomija', sada moraju da se smatraju 'živim'. Deluje kao da je ovo sasvim prihvatljivo Prigožinu, Janču, Kapri i drugima koji misle duž sličnih osa. Prateći Kaprino povezivanje Prigožina sa Bejtsonom, moramo da izvučemo čak još radikalniji zaključak: gradovi, ekonomije, itd. nisu samo živi, oni takođe poseduju 'um' [naglasci u originalu]" (Hanegraaff 1996, 136, 137).

Jedno od osnovnih svojstava hajekovskog neoliberalizma je napuštanje ideje ekvilibrijuma i prelazak na shvatanje ekonomije kao evolutivnog procesa; *toka koji se prilagođava promenama u okolnostima*,¹²¹ dok Hajek smatra da sistemi o kojima on govori *nipošto nisu zatvoreni*.¹²² Sem toga, Hajek na sličan način razmišlja o kriterijumu kompleksnosti:

¹²¹ „[M]i moramo uzeti u obzir kurs toka [*flowing stream*], koji se konstantno samoprilagođava kao celina promenama u okolnostima od kojih učesnik može znati samo malu frakciju, a ne hipotetičko stanje ekvilibrijuma determinisanog setom dokučivih podataka“ (Hayek 1998 159).

¹²² „Nema, striktno govoreći, zatvorenih sistema u univerzumu. Sve što možemo da se pitamo je da li su u određenoj instanci tačke kontakta kroz koje ostatak univerzuma deluje na sistem koji mi težimo da izdvojimo [...] malobrojne ili mnogobrojne“ (Hayek 1967, 27).

„[S]ve veća kompleksnost kad se krećemo od neživih [*inanimate*] ka (’organizovanijim’) živim [*animate*] i društvenim fenomenima postaje prilično očigledna.

Zaista je iznenađujuće koliko prosto deluju [...] svi zakoni fizike, posebno mehanike, kada gledamo kroz kolekciju formula koje ih izražavaju. U drugu ruku, čak takvi relativno jednostavni sastojci bioloških fenomena kao povratni [*feedback*] (ili kibernetički) sistemi, u kojima određena kombinacija fizičkih struktura proizvodi obuhvatnu strukturu koja ima posebna karakteristična svojstva, iziskuju za svoj opis nešto puno složenije [...] Zapravo, kad upitamo sebe po kakvom kriterijumu izdvajamo određene fenomene kao ’mehaničke’ ili ’fizičke’ verovatno ćemo naći da su ovi zakoni jednostavni [...] Nefizički fenomeni su kompleksniji jer zovemo fizičkim to što može biti opisano putem relativno jednostavnih formula“ (Hayek 1967, 25, 26).

Putem tog novog emergentističkog shvatanja tržišta neoliberalizam je napustio njutnovsku neoklasičnu koncepciju tržišta kao ekvilibrijuma ponude i tražnje a u korist novog shvatanja tržišta kao procesa *kreativne evolucije*, što je genealoški moguće povezati sa različitim *filozofijama života* i shvatiti kao tip vitalizma. Sem toga, neoliberalističko tržište je shvaćeno epistemološki, a to znači da se tiče *uma*. Dok su Hajek i Polanji, kao i mnogi drugi neoliberali, tržište shvatili kao emergentni poredak, Hajekova bitna inovacija bilo je pripisivanje komunikacionih, saznajnih i kompjutacionih svojstava tržištu, prema analogiji sa ljudskim umom/mozgom. U svojoj teorijskoj psihologiji, gde predlaže shvatanje *uma* (homologno shvatanju tržišta), Hajek napominje da je stigao do identičnih zaključaka do kojih je, drugim putem, stigao i vitalistički filozof Anri Bergson (Hayek 2017, 333).

Ovo nipošto nije nekakva apstraktna analogija, već vrlo konkretan elektivni afinitet između *New Age* spiritualnosti i neoliberalizma koji je istorijski postao veoma aktivan. Kako to već tokom devedesetih godina diskutuje Erik DeJvis u svojoj studiji *TechGnosis: Myth, Magic, and Mysticism in the Age of Information*, koja se bavi „gnostičkim“ potencijalima tehnologije:

„Jedna ironija uspona ekološke misli je u tome da su organski modeli i holističke metafore takođe korišćeni da opravdaju slobodne ekscese globalnog tržišta i njegovih tehnoloških motora. Mnogi tehnolibertarijanci i proponenti ’nove ekonomije’ zalažu se za varijantu ’tržišnog animizma’ koja se uobličava duž neo-darvinističkih linija. Eksploatišući jezik teorije sistema i emergentnih svojstava [...] ovi entuzijasti predviđaju samo-organizujuću i beskrajno šireću ekonomiju građenu na bazi *feedback loop*-ova, simbiotskih tehnologija, decentralizovane kontrole, organskih tokova informacija, i, naravno, odsustva ’veštačkih’ državnih intervencija [...] Kako je Džon Peri Barlou¹²³ [to formulisao]: ’Priroda je i sama slobodno-tržišni sistem. Kišna šuma je neplanirana ekonomija, kao što je i koralni greben. Razlika između ekonomije koja uređuje informacije i energiju u fotonima i one koja [ih uređuje] u dolarima je vrlo tanka u mome umu. Ekonomija je ekologija.’ [...] Možda su tržišni animisti u pravu. Možda globalna ekonomija u nekom pogledu jeste živa [...] ali još se možemo pitati kakve sorte čudovišta gajimo među nama“ (Davis 2004, 371-373).

Taj elektivni afinitet je postao aktivan i u Hajekovim radovima. Hajekova vizija tržišta kao

¹²³ Barlou je poznat po dokumentu *A Declaration of the Independence of Cyberspace* (<https://www.eff.org/cyberspace-independence>). Kako Turner pokazuje, Barlou je, sa ličnostima kao što su Stjuart Brend i Kevin Keli, među značajnim figurama koje su uvele *kontrakulturnu viziju o internetu* kao revolucionarnom sredstvu koje će transformisati društvo u horizontalističku „libertarijansku“ utopiju. Njihovo organizovanje oko sistema za kompjuterske konferencije *Whole Earth ’Lectronic Link*, rezultovaće časopisom *Wired* koji je u ovim procesima igrao ključnu ulogu (Turner 2006).

evolutivnog toka/ne-ekvilibrizacije (tj. dinamičkog ekvilibrizacije) inspirisana je, između ostalog i radovima Ilije Prigožina (recimo Hayek 1998, 158), a sa kojim je, prema navodu Džona Barklija Rosera, Fridrih Hajek ostvario „značajnu komunikaciju“ (Rosser 1999, 185). Kao i Roser, Džejms Vibl smatra Hajeka za preteču teorije kompleksnosti, dok kao značajne i „mahom kompatibilne“ koncepcije kompleksnosti izdvaja baš one koje su razvijane od strane Hajeka, Prigožina i Santa Fe instituta (Wible 2000, 15), organizacije koja je uspostavljala plodne saradnje sa *New Age* naukom.

Jedan primer takve saradnje bile su tzv. *Learning conferences* (od kojih je jedna održana u pustinji u Arizoni u *Biosphere 2*, najvećem postojećem vivarijumu tj. zatvorenom ekosistemu za sistemsko-teorijsko izučavanje života na zemlji) (Turner 2006, 182).

Kako Fred Turner navodi, ove konferencije, koje su sponzorisali *Shell*, *AT&T* i *Volvo*, bile su organizovane od strane Stjuarta Brenda, ključne figure u procesu povezivanja kontrakturne spiritualnosti sa ideologijom mrežnih tehnologija (tj. tome što se svrstava pod *New Edge* rubriku). Brend je upotrebio rane mešavine „kontrakturne i kibernetičke retorike, prakse i društvene teorije da pomogne korporativnim rukovodiocima da modeluju i savladaju [*manage*] sopstvene poslovne živote u post-fordističkoj ekonomiji“ (Turner 2006, 182).

Ove konferencije, a koje su modelovane po uzoru na čuvene *Macy conferences* (koje su od 40ih do 60ih godina bile jedno od rodnih mesta kibernetike) organizovane su uz podršku verovatno najpoznatije *New Age* organizacije, kalifornijskog instituta Esalen (jedna konferencija je i održana u Esalenu) i, kao mnogi drugi slični *New Age* događaji/dokumenti, bile su usmerene ka onome što smo mi razumeli kao mitogradnju – Brend se „nadao da će povezati predstavnike raznih zajednica sa naglaskom ne na generisanju formalnih proizvoda koliko intelektualnih uvida i novih retorika, te socijalnih mreža da ih podupru“ tj. „sistema za učenje“ (Turner 2008, 182, 183). Konferencije su, kako Turner navodi, okupile figure kao što su Meri Ketrin Bejtson (ćerka Gregorija Bejtsona i Margaret Mid) ili *New Age* naučnik Francisko Varela, koji su bili Brendovi dugoročni prijatelji, i prerasle su u *Global Business Network*, kompaniju, tj. konsultantsku grupu, osnovanu od strane Stjuarta Brenda, Pitera Švarca i Džeja Ogilvija, koja radi sa najkrupnijim korporacijama i nudi im mrežne vizije i kibernetičke proizvode. Prateći ove mreže, mogli ba da napišemo knjigu o procesu istorijske realizacije raznih elektivnih afiniteta.

Ogilvi se, pre toga, kretao između *SRI International* (organizacije koja ima značajnu ulogu u vojno-industrijskom kompleksu, a koja je još jedan bitan lokalitet ostvarivanja veze sa *New Age* pokretom) i Esalena u kome je osnovao program *Center for Theory and Research*¹²⁴ koji se razvio u stotine konferencija posvećenih „novom pogledu na svet“, koji su Ogilvi i Džon Meki, osnivač firme *Whole Foods Market*, nazvali „Svesnim Kapitalizmom“ (*Conscious Capitalism*).

Kako Džejms Denis LoRuso objašnjava, Svesni Kapitalizam je nova „biznis filozofija [...] artikulisana 1990ih [a koja se] rascvetala u organizovan pokret biznis elita srodnog mišljenja, koje promovišu ideju da su etički osećajni [*ethically attuned*] vlasnici preduzeća najbolje opremljeni da adersiraju osiromašeno temporalno i spiritualno stanje sveta“ (LoRusso 2017, 13). Meki je tu ideju razvio inspirisan čuvenim *New Age* knjigama, kakva je *A Course in Miracles* (LoRusso 2017, 111), dok u svojoj knjizi *Conscious Capitalism: Liberating the Heroic Spirit of Business* (Mackey and Sisodia 2014), Meki objašnjava da je prešao životni put od nekadašnjeg pripadnika kontrakture, upletenog u pokret kooperativa (samoupravnih preduzeća), do osvešćenog kapitaliste.

„Postajanje preduzetnikom [...] kompletno je promenilo moj život. Gotovo sve što sam verovao o biznisu se pokazalo pogrešnim. Najvažnija stvar koju sam naučio [...] bila je da biznis uopšte nije zasnovan na eksploataciji ili prisili. Umesto toga, otkrio sam da je

¹²⁴ <https://www.esalen.org/ctr-main>.

biznis zasnovan na kooperaciji i na dobrovoljnoj razmeni. [...] Takođe sam otkrio da je uprkos mojim najboljim namerama i želji da stvorim dobar biznis, bilo mnogo izazova. Naše mušterije su mislile da su nam cene previsoke; članovi i članice našeg tima da su premalo plaćeni; lokalni neprofitni sektor [...] je neprekidno tražio donacije; a raznorazne vlade su nas pljeskale sa naplatama, licencama, kaznama, i različitim poslovnim taksama. [...] Uprkos gubicima i dalje smo bili optuženi od strane antibiznis ljudi da eksploatišemo [...] I pored mojih dobrih namera, nekako sam postao sebičan i pohlepan biznismen. Za moje prijatelje iz kooperativa, bio sam jedan od loših momaka. Ipak, znao sam u svome srcu da nisam bio pohlepan, sebičan ili zao. Još uvek sam veoma bio jedan idealista koji je želeo da učini svet boljim mestom, a mislio sam da to najbolje mogu da učinim kroz upravljanje radnjom koja prodaje zdravu hranu ljudima i obezbeđuje dobre poslove [...] kada sam ovo shvatio, postepeno sam počeo da napuštam socijaldemokratsku filozofiju svoje mladosti, jer više nije adekvatno objašnjavala kako je svet zaista radio.

Kako sam postojano gutao desetine i desetine biznis knjiga [...] slučajno sam ušao u čitanje slobodno-tržišnih ekonomista i mislilaca, uključujući tu Fridriha Hajeka, Ludviga fon Mizesa, Milтона Fridmana, [...] Henrija Hezlitu [...] Tomasa Sovele, i mnoge druge. Mislio sam u sebi, 'Vau, sve ovo ima smisla. Svet zapravo ovako radi.' Moj pogled na svet prošao je kroz masivan preokret“ (Mackey and Sisodia 2014, 3, 4).

Postoje čak svojevrsni „uplivi u drugom smeru“ (uostalom, uticaj Prigožina na Hajeka već konstituiše takav jedan „upliv“). Iako je reč o anegdotama, one su dovoljno bitne da bi ih pomenuli.

Tako npr. treba pomenuti da je Fridrih Hajek zadužio filozofa Vilijama Vorena Bartlija da rukovodi projektom sastavljanja Hajekovih sabranih dela. Bartli je u tom procesu od manuskripta sastavio i poslednju Hajekovu knjigu, vrlo uticajan anti-socijalistički tekst *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism* (Hayek 1992), u kojoj se nalaze i redovi iz Biblije koje smo ranije naveli.

Generalno, vlada mišljenje da je Bartli u tolikoj meri intevenisao na Hajekovom tekstu, da je ispravno smatrati da je ova knjiga dopisivana, ako ne i u značajnoj meri pisana, od strane Bartlija zarad provere čega su čak rađane i kompjuterske tekstualne analize (vidi Caldwell 2004, 317-319; Theroux 2015, kao i *Hayek: A Collaborative Biography Part 1: Influences, from Mises to Bartley* [Leeson 2013] gde je Bartliju posvećena poprilična pažnja). To je iz našeg ugla intetesančno jer je Vilijam Bartli, sem član DMP, bio akter u pokretu ljudskog potencijala, simpatizer sajentologije, koji je vršio funkciju u savetodavnom telu jedne od najkontroverzinih organizacija koja se vezuje za pokret ljudskog potencijala – *Erhard Seminars Training (EST)* Venera Erharda (Theroux 2015, 205; Ankerberg and Weldon, 1996, 283).¹²⁵

Nakon što je napustio porodicu i krenuo u novi život koji će ga odvesti do osnivanja *EST*, organizacije koja je držala ogomne serije intenzivnih programa za lični preobražaj, Erhard (čije je rođeno ime Džon Pol Rozenberg) je, sedeći u avionu, promenio ime. Erhard je u časopisu *Esquire* čitao o uticajnim nemicima, fizičaru Verneru Hajzenbergu, i nemačkom ordoliberalnom premijeru, članu DMP, Ludvigu Erhardu, te je upotrebio njihova imena (Bartley 1978, 57, 58). Kao slučajaj izbor ili usled fascinacije, to ne znamo.

Kasnije, Erhard se preorijentisao na ekonomiju, i danas vodi rasprave sa akterkom NMK-a, Didre MekKloski (Erhard and Jensen 2017; McCloskey 2017; Erhard and Jensen 2017b). Verner

¹²⁵ Za *EST* sesije: www.transformationfilm.com/. Za lični ugao: https://www.guernicamag.com/kadetsky_11_15_11/.

Erhard je i autor teksta o Bartliju u Hajekovoj kolaborativnoj biografiji (Erhard 2013).

Sam Bartli je manje poznat kao filozof, a više kao biograf koji je napisao biografije Vernera Erharda i Ludviga Vitgenštajana (Hajekovog daljeg rođaka), ali i nezavršenu Hajekovu biografiju i biografiju Karla Popera (čiji je Bartli bio blizak student). Robert Lison, koji je urednik Hajekove kolaborativne biografije, opisuje Bartlija kao „Hajekovog zvaničnog biografa“ (Leeson 2013).

9. Problem lične odgovornosti

Iako su bliski već po kritici mehanicizma i potrazi za racionalističkom greškom u zapadnoj tradiciji, pa i po kosmoteizmu, a videćemo i nizu drugih tačaka, treba naglasiti da između *New Age* duhovnosti i neoliberalizma postoje značajne razlike. Neoliberalizam je konzervativnija ideologija čiji su očevi osnivači bili zainteresovani za očuvanje tradicionalnog poretka, za odbranu struktura nejednakosti, patrijarhata i dominacije zapada (Cooper 2017; Bonefeld 2017; Slobodian 2018), što je uslovalo izrazito negativan stav mnogih članova DMP ka kontrakulturi, studentskim masovnim pokretima šezdesetih, ili otporu ratu u Vijetnamu. Usled toga, Fridrih Hajek je vrlo često shvaćen kao arhi-neprijatelj kontrakture, za šta postoji opravdanje i u Hajekovim izjavama:

„Ti nepripitomljeni divljaci koji predstavljaju sebe kao otuđene [*alienated*] od nečega što nikad ni nisu naučili, i čak se upuštaju u poduhvat konstrukcije 'kontra-kulture', su nužan proizvod permisivnog obrazovanja koje ne uspeva da prenese teret kulture [*the burden of culture*] i veruje prirodnim instinktima koji su instinkti divljaka“ (Hayek 1998, 174).

New Age, ne po pravilu, ali vrlo često, podrazumeva kritiku patrijarhata, čak insistiranje na androgenosti, izvesno vrednovanje jednakosti, kao i post-kontrakturnu ideju o oslobođenju od „društvenih stega“ i kulturnog uslovljavanja koje guši individuu. Međutim, jedna od poenti ove disertacije jeste da, uprkos tome, postoji dublja struja elektivnog afiniteta, koja je često neopažena. Hajekov spor sa kontrakturom moguće je shvatiti i kao rezultat specifičnog problema – činjenice da je Hajek opažao kontrakturnu kao mešovitu *psihoanalize* i *marksizma*, Hajekova dva glavna teorijska neprijatelja, dok će se srodnosti kasnije ispoljiti.

Osim toga, neoliberalizam *nije gotov recept*, nego rasprava oko skupa problema, pre svega oko toga šta je ispravna strategija u borbi protiv političke moći „masa“, kao i za uklanjanje države socijalnog staranja, na šta neoliberali daju različite odgovore predlažući različite saveze. Tako npr. austro-američki neoliberal Draker ima drugačiji pogled. Po Drakeru, počevši sa Dekartom, ljudska *spiritualna egzistencija*¹²⁶ bila je skrajnuta kao irelevantna, usled čega je Zapad usmerio pažnju na spoljašnje interesovanje za prirodu ili društvo, umesto na unutrašnja pitanja individualnog smisla, svrhe i slobode, a što se, kako Draker smatra, možda menja u pozitivnom smeru sa kontrakturom: „Narkotici i izbegavanje sapuna nisu posebno relevantni odgovori. Ali otuđenje mladih širom sveta danas makar garantuje da će [ova] pitanja morati da se razmotre“ (Drucker 1970, 231, 232). Draker drži da će samo postavljanje duhovnih pitanja, možda dovesti do *odgovornosti*, kao „cene slobode“ (Drucker 1970, 231, 232 cf. 1993, 12). Tema veze između odgovornosti i re-spiritualizacije društva prožima Drakerove radove, a čini se i da Draker ima poseban afinitet ka reči „spiritualno“.

Drakerovo proročanstvo se u izvesnom smislu obistinilo, budući da je „lična odgovornost“ (*self-responsibility*) prožimajuća tema *New Age* diskursa (Hanegraaff 1996, 233-237).

¹²⁶ Omiljeni Drakerov filozof je Kjerkegard, o kome je on napisao esej koji je „afirmacija egzistencijalne, spiritualne, *individualne* dimenzije Kreature. Napisan je da istakne da društvo nije dovoljno – ne čak ni za društvo. Napisan je da afirmiše nadu [originalan naglasak]“ (Drucker 2012, 426).

Problem „odgovornosti“ kao morlanog, duhovnog, spiritualnog pitanja, leži u samom srcu svetonazora NMK-a. Ta karakteristika neoliberalizma, koju je Vendi Braun (Brown 2015) nazvala „responsibilizacijom“ stanovništva, a koju su neki autori, poput npr. Mauricija Lazarata (Lazarato 2012) ili Adama Kotska (Kotsko 2018) konceptualizovali kao politiko-teološki problem (Lazarato kao problem *krivice/duga*, Kotsko kao problem *demonizacije* populacije), važna je osa elektivnog afiniteta, budući da i *New Age* narativ sadrži jak potencijal za responsibilizaciju.¹²⁷ Taj potencijal proističe iz jednog od najčešćih *New Age* verovanja, naime, verovanja da *misli proizvode stvarnost*, iz koga gotovo prirodno logički sledi da je sve što nam se događa, ne samo naša lična odgovornost, već i naša kreacija! Ima čak autora koji smatraju da je kriterijum za demarkaciju *New Age* subjekata baš verovanje da ostvarenje veze s „Višim Sopstvom“ dovodi do kombinacije osećanja bezuslovne ljubavi i *lične odgovornosti* (Frisk 2007, 115). Kako to vidi Sanaja Roman čije su knjige osmišljene kao priručnici za kanalisanje tj. ostvarivanje veze sa Višim Sopstvom: „Ako bilo koja oblast vašeg života ne radi, jedno od vaših verovanja u toj oblasti treba da se promeni“ (Roman 1986, 95). Kako to formuliše kanalisani entitet Ramta¹²⁸ (J. Z. Najt):

„Ukoliko ne razumete da svest i energija stvaraju realnost, uvek ćete imati rečenice – ali, zašto, ne mogu, previše je teško, neuspeh, manjak [...] imaćete teškoće sa onime što vam govorim jer ja vam govorim da sami stvarate svoju realnost. I ako ste žrtva, to je zato što ste to takvim napravili. I neće vam se to dopasti jer želite da neko drugi bude odgovoran za vaš bol, vaša ograničenja, i vaš manjak. [...] Takođe ćete imati teškoće sa konceptom da ste svi vi Bog, jer ima nekih među vama koji još vole da veruju da je Bog u nekretnini zvanom raj i da on – radije, ona – vuče sve konce“ (J. Z. Knight 2004, 42, 135, 136).

Kimberli Lau smatra da *New Age* logika „generiše obligaciju“, jer u *New Age* narativu od ličnog duhovnog razvoja individue zavisi ne samo individualno zdravlje, već i zdravlje celokupnog društva i planete (Lau 2000, 13, 121). Po njenom shvatanju, kroz potrošnju *New Age* robe političko se pretvara u lično (Lau 2000, 21). Responsibilizacija je i prema Vendi Braun (Brown 2015) aspekt *depolitizacije*, a što je, eksplicitno, meta neoliberalističkih težnji.¹²⁹ Kako smo to videli na primeru Vilhelma Repkea, neoliberali su izjednačavali napuštanje religije i politizaciju egzistencije.

U verzijama pokreta ljudskog potencijala, kakav je recimo *EST* Vernerera Erharda, ideologija lične odgovornosti je bila u samom centru terapijske doktrine, i popimala je neverovatne razmere, zbog kojih se ocena da je Erhard „Jovan Krstitelj reganizma“ čini sasvim opravdanom (Schulman 2001, 99). Erhardova brutalno-individualistička poruka koja je pratila procese neoliberalizacije, ili je pak bila jedan njihov aspekt nije, međutim, izuzetak već specifičan izraz šireg narativa.

Lična odgovornost je jedna od integralnih crta Hilasovog određenja *New Age* duhovnosti i

¹²⁷ Ovde treba zapaziti da je tu uvek reč o *potencijalu*, a ne nužnom izvođenju zaključka iz premise, jer je uvek moguća drugačija artikulacija. Ipak, neosporno je da u stvarnosti ovaj potencijal deluje kao *tendencija* i predstavlja bitnu tačku elektivnog afiniteta koja čini *New Age* narativ jednim od instrumenata hegemonije.

¹²⁸ Ramta je ratnik sa Atlantide koji je postigao viši nivo svesti i posledično egzistira u drugoj stvarnosti tj. na drugoj „frekvenciji“ na koju „kanal“, kao što je Najt, može da se intuitivno „našteluje“.

¹²⁹ Kada je reč baš o potrošnji, to je vidljivo pre svega u pojmu *suvereniteta potrošača*, koji je uveo član DMP Vilijam Hat, a što je NMK usvojio kao nov način da predstavi tržište kao mehanizam homologan demokratiji – stalni plebiscit (Slobodian 2018, 45, 118) tj. „glasanje“ kroz potrošačke izbore kojima „komandni visovi“ kapitalizma moraju da se prilagođavaju. „Visovi“ stoga ni ni nisu uistinu komandni. Drugim rečima, rekonceptualizacija tržišta kao naprave za opštenje dematerijalizuje kapitalizam tj. svodi ga na agregaciju individualnih etika. Usled toga, odgovornost, tj. krivica pada na individuu i na populaciju. To je ideološki činilac neoliberalizma koji je moguće pratiti i do današnjih praksi etičke potrošnje (*ethical consumerism*), koje su promovisane i od strane religijskih zajednica, i često su prožete *New Age* idejama o promeni individualne svesti kao mehanizmu promene sveta.

kao duhovnosti sopstva (Heelas 1996) i kao duhovnosti života (Heelas 2008). Već je osamdesetih zbog toga *New Age* narativ opisivan kao „politizovana holistička mitogradnja“ u službi hegemonije (Tighe and Butler 2007, 420), dok su Karet i King u tome videli individualizaciju, što za njih znači da su patnja i represija uvek iz društvenog preobražavani u ličan problem, kroz naglašavanje moći individue da „rekreira stvarnost na koju nailazi“ (Carrette and King 2004, 107).

Ovo lako može biti baš taj odgovarajući moralni okvir koji smanjuje pritisak gubitnika, za kakvim je jedan od predsednika DMP, otac ekonomije „javnog izbora“, Džejms Bjukenon tragao. Kako to Lazarato, komentarišući Veliku recesiju iz 2008. godine, formuliše:

„Subjektivna postignuća koja je neoliberalizam obećao (’svako deoničar, svako vlasnik, svako preduzetnik’) sručila su se u egzistencijalno stanje zaduženog čoveka, istovremeno odgovornog i krivog za svoju naročitu sudbinu. [...] Posvećenost, subjektivna motivacija, i rad na sopstvu propovedani od strane menadžmenta od 1980ih postali su nalog da se na sebe preuzmu troškovi i rizici ekonomske i finansijske katastrofe“ (Lazarato 2012, 8, 9).

U nekim retkim slučajevima, članovi DMP su i eksplicitno referisali na *New Age*, ponekad upravo u kontekstu prebacivanja odgovornosti i troškova na stanovništvo, tj. radničku klasu.

Interesantan slučaj je kratak tekst *Towards a New Paganism: The Family, the West and the Rest* (Lal 2010) Dipaka Lala, indijsko-britanskog neoliberala i predsednika DMP od 2008 do 2010. Pored Luja Ružijea koji je sazvao kolokvijum Valter Lipman, Lal je drugi bitan neoliberal koji se zalagao baš precizno za *paganizam*. Kako Lal piše:

„Odricanje Zapada od kosmoloških verovanja svoje klasične paganske prošlosti, dovelo je do različitih socijalnih patologija, a među kojima država socijalnog staranja (*Welfare State*) ostaje blistav primer. Povratak paganizmu mogao bi biti baš pravi melem da izleči sve više usamljenu i rastrzanu [*fractured*] Zapadnu dušu“ (Lal 2010, 1).

Argumentacija koju Lal razvija na nekih sedam strana je nabijena i neverovatno egzotična. On polazi od zapažanja da je velika zapadna pagnaska civilizacija propala pod naletom germanskih varvara s jedne i semitskih religija (judeo-hrišćanstva, islama) sa druge strane. Ovo je za posledicu imalo gubitak kosmoloških verovanja u kojima je bila ukorenjena evroazijska *proširena porodica*. Zbog proširene porodice (koja je karakterisala pre-semitsku Evroaziju) ono što Lal zove „*the Rest*“ (savremene ne-zapadne zemlje) ostalo je trajno „otporno“ na uvođenje države socijalnog staranja, jer su porodične veze nastavile da igraju ulogu mreže sigurnosti (*private familial social safety net*), koje odmenjuju državu (Lal 2010, 4). Umesto toga, zapad je prešao na nuklearnu porodicu.¹³⁰

Od 11. do 14. veka je ono što Lal naziva „papskim revolucijama“ (pod time Lal misli na intervenciju u pravni poredak od strane dvojice Papa), proizvelo svojevrsnu dvostruku dinamiku. S jedne strane, Papske intervencije su, po Lalu, stvorile kapitalizam ili makar pokrenule dinamiku koja će dovesti do globalnog kapitalizma, a sa druge strane su pokrenule dinamiku koja je razorila proširenu porodicu, tako što su zabranile usvajanje dece, dok su, umesto ranijeg ugovornog braka, promovisale brak iz ljubavi (Lal 2010, 3). Lal veruje da je crkva tim postupkom uništila „društveni cement“ zapada jer, prema njegovom mišljenju, „hominidi“ imaju urođen evolutivni instinkt da u ljubavnoj zajednici ne ostanu duže od četiri godine. Crkva je uspela ponovo da uspostavi društveni cement samo nametanjem „moralnog osećanja krivice“, tj. stvorila je „kulturu krivice“ putem ideje

¹³⁰ Lalovo razmatranje porodice deo je šire rasprave unutar NMK-a koja je, kako je Melinda Kuper pokazala, centralna za neoliberalne, koji probleme poput *inflacije* tumače kao moralnu krizu i krizu porodice (Cooper 2017).

prvobitnog greha, a koja će se od renesanse do 18. veka, po Lalovom shvatanju, pretopiti u (najpre aristokratske, a zatim buržoaske) dobre manire i moralni osećaj stida.

Zanimljivo je, u kontekstu politiko-teološkog problema krivice koji je Lazarato (Lazzarato 2012) uveo, da Lal pridaje centralni značaj osećanjima *krivice* i *sramote* (Lal 2010, 2-7). Međutim, Lalovim rečima: „Smrt Hrišćanskog Boga i uspon Demosa – sa njegovim napadom na društvene hijerarhije i na poštovanje – zadali su dupli udarac i jednoj i drugoj formi socijalizacije, erodirajući društveni cement Zapada“ (Lal 2010, 4). To je, po Lalu, dovelo do programa socijalnog staranja i do kulturne revolucije šezdesetih koji su razorili buržoaska ponašanja i stavove, stvarajući manjak motivacije i „kontra-inicijativu“ kada je reč o individualnoj borbi za popravljjanje svoje ekonomske situacije, a to je naposljetku doveo do formiranja demoralizovane i samo-perpetuirajuće „podklase“ (*underclass*) (Lal 2010, 5). Umesto toga, ne-zapadne zemlje usvojile su ekonomsku dinamiku koju su „papske revoucije“ pokrenule, ali nisu napustile tradicionalna kosmološka verovanja koja su po Lalu metafizička osnova čvrstih društvenih hijerarhija i proširene porodice, naspram atomizacije i egalitarizma koje je hrišćanska reforma unela u zapadnu kulturu.

Lal smatra da postoje određene naznake da bi Zapad mogao da očuva „materijalni dobitak“, ali da ga kombinuje sa društvenim vrednostima klasičnog sveta (Lal 2010, 6). Takve naznake Lal pronalazi u *New Age* duhovnosti. Kako Lal zaključuje:

„Prvi znak je napredujuća sekularizacija gde hrišćanske crkve sve više bivaju pretvarane u kafiće, hindu hramove, čak u kuće (makar u Londonu) dok se mladi udaljavaju od vere svojih očeva ka raznim *New Age* religijama rezonantnim sa politeizmom klasičnog sveta. Dok u svojim seksualnim običajima, baš kao i drevni ljudi [*the ancients*], sve više odbijaju hrišćanske prohibicije protiv homoseksualnosti i drugih naizgled devijantnih seksualnih ponašanja, oni vide brak ne kao nužnost i sveti savez, već kao ekonomsku transakciju da očuvaju zajedničko vlasništvo kada budu imali decu. Budući da stabilne porodice [*settled families*] više nisu potrebne, jer ni sedentarna agrikultura [*settled agriculture*] više nije uobičajen način za preživljavanje, serijalna poligamija, koja ima isti efekat kao i drevna poligamija u stvaranju velikih proširenih porodica, sve više se prihvata“ (Lal 2010, 6).

Po Lalovom predviđanju, može se desiti da će unučad *baby boom* generacije videti da stari ljudi postaju članovi „podklase“ koju je proizvela država socijalnog staranja i da će, zato, želeti da izbegnu istu sudbinu, zbog čega će odlučiti da imaju više dece koju će socijalizovati kroz osećanje stida (Lal 2010, 6). Deca će brinuti brinuti o starima, stičući „manire esencijalne za funkcionisanje civilizovanog društva“ (ibid). Međutim, iako vidi ovu prednost u *New Age* duhovnosti, Lal veruje da je „ekofundamentalizam“ strašna opasnost, koja proističe iz nasleđa hrišćanskog utopizma, koji još od Svetoga Avgustina traga za ostvarenjem raja na zemlji, i koji će, insistirajući na umanjenju emisija štetnih gasova u atmosferu, navesti Zapad na „ekonomski hara-kiri“ (Lal 20120, 7).

Baš kao i svoje socijalno-epistemološko shvatanje tržišta ili shvatanja porodice, neoliberali su religiju videli i kao korisno oruđe, ili zgodan okvir, kako za menadžment sreće ili produktivnosti i, još mnogo važnije, „kognitivnog *a priori*“ – ili možda *političkog nesvesnog* (Džejmson 1984) – stanovništva tako i za sputavanje racionalizma, ili Hajekove „taštine nauke“. Iako jeste prožet istim kontradikcijama kakve liberalizam prate još od prosvetiteljstva, ovaj dijalog sa religijom, trajna je karakteristika neoliberalizma (Mirowski 2014, 67).

Teško je ne povući paralelu između ovakvih neoliberalističkih ideja o „remoralizaciji“ ili potrebi za iznalaženjem nekog načina za reedukaciju populacije, i *New Age* pokreta – a posebno u nekim varijantama pokreta ljudskog potencijala kakav je bio *Erhard Seminars Training*, koji je

već od sedamdesetih za populaciju „na terenu“ podrazumevati nešto što je ispravno opisati upravo kao poprilično masovnu reedukaciju. U tom svetlu, *New Age* pokret je moguće videti i kao razvitak koji je bio podudaran sa programima „celoživotnog učenja“ koji su pratili neoliberalizaciju, kao ideološko opravdanje prekarizacije rada, tj. sve veće životne nesigurnosti, te neprestane potrebe za prilagođavanjem, fleksibilnošću i rezilijentnošću, te stvarne državno ili tržišno-organizovane prakse reedukacije radne snage, recimo, u domaćim procesima „tranzicije“.

Ta osa elektivnog afiniteta izuzetno je relevantna u politiko-teološkom pogledu, budući da je religijsko shvatanje o „životu kao školi“, tj. *okruženju za učenje (learning environment)*, jedan od centralnih aspekata *New Age* metafizike i evolutivne etike (Hanegraaff 1996, 116-118).

Varaćajući se na fragment Marije Funes (Funes 2016, 2), primetićemo da postuliranje takve vrste afiniteta nije poenta o uzročno-posledičnoj vezi, makar ne u smislu da je NMK „planirao“ razvitke kakav je bio Pokret ljudskog potencijala. Radije, NMK je značajan kao glavni lokalitet za razumevanje porekla i anatomije „nove vladavinske logike“, koja je već sedamdesetih godina ušla u opticaj kao ideološki/vladavinski činilac prelaska ka post-fordizmu, čiji su jednako konstitutivan činilac bili i fenomeni kao što je *EST*. Ta postavka zahteva kraći ekskurs.

10. Post-fordizam, neoliberalizam i Novi duh kapitalizma

Dok postojeći radovi o (*New Age*¹³¹) duhovnosti barataju pojmovima poput „kapitalizma“, „post-fordizma“, „duha kapitalizma“, „neoliberalizma“, „globalizacije“, takvi pojmovi se najčešće nejasno prelivaju jedni u druge, dok je neoliberalizam *kao misaoni kolektiv* mahom odsutan iz ove rasprave. Kako bi „vratili“ stvarni istorijski neoliberalizam u ovu raspravu, i istovremeno izbegli konceptualnu zbrku koju sporno „prelivanje“ stvara, mi ćemo predložiti heurističku podelu na tri tesno povezana ali ipak distinktivna fenomena: *post-fordizam*, *neoliberalizam* i *duh kapitalizma*.

„Neoliberalizam“ je dugo koncipiran, suštinski, ili kao „duh“, ili „oblik društva“. Međutim neoliberalizam to *nije*. Kako bi već trebalo da je jasno iz dosadašnjih diskusija, neoliberalizam je 1) intelektualno-politički pokret, koji je razvio i rasprostranio 2) novu filozofiju društva i povezanu političku/upravljačku racionalnost, prerastajući u tom procesu u specifičnu 3) mrežu institucija za održavanje sopstvene hegemonije. On je, svakako, nakon sedamdesetih brzo postao i normativnost (i politička praksa) koja reguliše razne politike, duboko se upisujući u opažaje i svakodnevni život, poput „samoispunjavajućeg proročanstva“.

Međutim, razumeti neoliberalizam prvenstveno kao „duh“ ili još gore kao „oblik društva“, znači prizivati konceptualnu zbrku, pa čak i naturalizaciju, što mi želimo da izbegnemo.

Oblik društva bio je i ostao *kapitalizam* sa svojom automatskom i protivrečnom dinamikom koja se kreće ka neminovnoj krizi. Baš kriza je, sredinom sedamdesetih godina, uslovlila politički uspon neoliberalizma koji je, kroz veoma zamršene i protivrečne procese neoliberalizacije, zauzeo mesto „ideološke kičme“ novonastajuće hegemonije kulture. Shodno tome, neoliberalizam je *samo jedan* – iako centralni! – *činilac Novog duha kapitalizma*, kao neuporedivo šire kulturne formacije. Oko neoliberalizma su kao oko osovine/matrice ideološki uposleni mnogi drugi kulturni elementi pa, prema tome, i (*New Age*) duhovnost.

¹³¹ Od monografija, jedino Vud (Wood 2007) u naslovu koristi termine *neoliberalizam* i *New Age duhovnost*. Dajer-Viteford (Dyer-Witheford 2017) koristi neologizam *neospiritualnost*, koji se odnosi na naš predmet, povezujući ga sa *post-fordizmom*. Hilas (Heelas 2008) i Lau (2015) u naslovu koriste izraz *New Age* uz *kapitalizam*, dok LoRuso (Lo Russo 2017) u naslovu referiše na *neoliberalizam* koji poistovećuje s izrazom *globalizacija*, dok uzima širu koncepciju *spiritualnosti*, tj. uključuje i ne-ezoterijske hrišćanske oblike, kao i Karet i King (Carrette & King 2004), ili Gonzales (González 2015), koji diskutuju *spiritualnost* i *kapitalizam*. Svi radovi, ovako ili onako, pominju neoliberalizam.

Koncepti *post-fordizma* (više socio-ekonomski) i *novog duha* (više socio-kulturni), tiču se pak istorijske forme kapitalističkog društva i njegovog ideološkog opravdanja. Post-fordizam tako označava danas dominantan mod proizvodnje i regulacije, dok duh kapitalizma označava kulturnu formaciju, normativnost, tj. samorazumevanje individue i zajednice. To može biti kontraintuitivno, budući da se tako često govori da mi danas živimo u „neoliberalizmu“. Međutim, „neoliberalizam“ se tu zapravo odnosi na „neoliberalni kapitalizam“ što je u tom značenju, *sinonim za post-fordizam*. Zato je bolje, kako ne bi morali stalno da naglašavamo mislimo li na neoliberalizam u prvom ili u drugom smislu, za taj drugi smisao koristiti izraz „post-fordizam“, tim pre što već postoje razvijene analize (*New Age*) duhovnosti iz ugla post-fordizma (Dyer-Witthford 2017), a mogli bi reći i „duha kapitalizma“ (npr. González 2015, iako ne koristi tu terminologiju), pa ovo heurističko rzlikovanje koncepta u budućnosti može služiti i kao dobra osnova za dijalog i poređenje nalaza.

Boltanski i Šijapelo prepoznaju tri duha kapitalizma tj. distinktivne faze hegemone kulture: *prvi duh* (do kraja 19. veka, najdalje do 30ih), *drugi duh* (od c. 1935, sve do, okvirno, 80ih), i *treći* ili pak *Novi duh* (od 80ih, još uvek na snazi). Drugi duh kapitalizma nastao je u odgovoru na kritike prvog duha kapitalizma, koje je neutralizovao (isto važi za rođenje trećeg duha, iz kritika drugog).

Mnogi aspekti koji se rutinski uključuju u pojam „neoliberalnog kapitalizma“ ili „duha“ ni nemaju veze sa namerama neoliberala, ponekad su im i suprotstavljeni. Sa druge strane, neoliberali su mnogo pre odlučujuće krize iz 70-ih (još od „raspadanja“ prvog duha kapitalizma u međuratno vreme) veoma predano radili na proizvodnji trećeg duha, kao i na razbijanju političke kompozicije (fordističke) radničke klase nagovestivši u raspravama čak i obrise „post-fordizma“. Uz to, mnogi aspekti savremenog društva *itekako* korespondiraju sa izvornim idejama neoliberala, a politike su, neretko *u iznenađujućoj meri*, uslovljene (in)direktnim intervencijama kolektiva.

Odnos neoliberalizma, post-fordizma i trećeg duha kapitalizma, veoma je složeno teorijsko i istorijsko istraživačko pitanje koje tek treba zaista da bude postavljeno. Ovu našu podelu, stoga, treba shvatiti kao poziv na otvaranje ovog problema iz politiko-teološkog ugla.

Ovo je, naravno, samo stvar naglaska tj. čisto ideal-tipska podela. „Škola regulacije“, jedna od najuticajnijih teorija post-fordizma, na koju se oslanja i Dajer-Viteford (Dyer-Witthford 2017), a koja je uticala i na Boltanskog i Šijapelo (Boltanski and Chiapello 2007) uvela je koncepte *režima akumulacije* i *moda regulacije* (Aglietta 1979; Lipietz 1985, 1987). Mod regulacije tako uključuje institucionalne oblike, procedure, ili navike, kroz koje se agenti prilagođavaju režimu akumulacije, što znači da mod regulacije uključuje „političke aranžmane, kulturne i umetničke senzibilitete, svet ideja i korpuse znanja, svakodnevno življena iskustva, i koncepcije o individui u društvu“ (Dyer-Witthford 2017, 127, 128). To navodi Anu Dajer-Viteford na zaključak da je *New Age* duhovnost (koju ona zove neospiritualnost) *komponenta post-fordističkog moda regulacije*.

Neoliberali, međutim, nipošto nisu „stvorili“ post-fordizam ili treći duh kapitalizma, jer to bi nas odvelo prema smešnom rezonovanju o grupi intelektualaca/političara koja prema sopstvenoj volji može da determiniše svetsku društveno-materijalnu dinamiku, a što je, više-manje, stanovište teorija zavere ili makar podjednako neozbiljne teorije o „velikim ličnostima“ koje pokreću istoriju. Nasuprot tome, neoliberalizam je u datom istorijskom trenutku „izabran“ kao adekvatan politički, kulturni, ideološki odgovor na posleratne kritike kapitalizma, na krizu kapitalizma kao „povod“ za preobražaj, na probleme koje je pred kapital ispostavljao politički sastav fordističke radničke klase.

Neoliberalistički misaoni kolektiv je kroz svoj razvitak rastao, menjao se, sa preobražajima društva ulazio u različite artikulacije. Mi na takve probleme, jasno je, ne možemo da odgovorimo. Ipak, heuristički može biti produktivno razlikovati ova tri fenomena, jer bi to u *New Age* studijama omogućilo novu vezu sa inetelektualnim istorijama, ali i formulisanje pitanja o ulogama elektivnih afiniteta neoliberalizma i *New Age* pokreta u rođenju trećeg duha kapitalizma, kao i o vezi političke

teologije, koju elektivni afinitet implicira, sa transformacijama koje post-fordizam podrazumeva.

10.1 Novi duh

Ono što je Fuko razumeo kao rekonstrukciju života po „modelu preduzeća“, Lik Boltanski i Ev Šijapelo su razumeli kroz svoj koncept „projektnog grada“: gramatike ideološkog opravdanja kapitalizma, koja je specifična za kulturnu formaciju koju su Boltanski i Šijapelo nazvali Novi duh kapitalizma (Boltanski and Chiapello 2007). Kako to sažimaju Đorđe Pavićević i Ivana Spasić:

„Za Boltanskog i Šijapelo [...], 'projektni grad' [*project-driven city*] je najskoriji dodatak skupu gramatika opravdanja operativnih u složenim društvima, onaj koji je najspecifičniji za savremeni kapitalizam. Oni tvrde da „novi duh kapitalizma“ reflektuje inkorporaciju prethodnih artistskih kritika usmeranih na hijerarhijski, disciplinarni i standardizovan karakter indutrijskog kapitalizma, pa nove (kapitalističke) vrednosti postaju autonomija, spontanost, pokretljivost, otvorenost, kreativnost, intuicija, poštovanje za različitosti, itd. Ključna reč je *mreža*, a *konektivnost* je njegov glavni princip; projekat je sekcija mreže, aktivirana kroz relativno kratak vremenski period, ali tako da omogućava uspostavljanje trajnijih veza koje se mogu reaktivirati u budućnosti“ (Pavićević and Spasić 2016, 108).

Ta formacija uspostavljena je počevši od sredine sedamdesetih godina, zbog čega premisa ove disertacije i jeste da neoliberalizam i *New Age* religiju treba sagledati i kao *izomorfne činioce, proizvođače, preduslove, komponente Novog duha*. Ova „nova gramatika“ podrazumeva shvatanje života kao projekta ili „preseka“ projekata, ali naspram nove retikularne vizije društva/kosmosa – kao neuralne/informacione mreže, što sasvim korespondira sa Hajekovim shvatanjem tržišta.

„Možda dominantna verzija [tržišta] u DMP (i kasnije, dominantna kulturalna doktrina) emanirala je od Fridriha Hajeka lično gde je *'tržište' postulirano kao procesor informacija moćniji od bilo kog ljudskog uma. Ali suštinski modelovan po moždanim/kompjucionim metaforama* [originalan naglasak]“ (Mirowski and Nik-Khah 2017, 54, 55).

Boltanski i Šijapelo svoj neo-veberovski pojam duha kapitalizma shvataju kao kompleksno ideološko opravdanje kapitalizma, koje nastaje kroz „dijalektiku“ *kapitalizma i kritike* (Boltanski and Chiapello 2007) i kroz koje kapitalizam, prilagođavajući se u izvesnoj meri kritici, obnavlja svoj poljuljani legitimitet. Svaki novi duh kapitalizma uspostavlja se kao odgovor na ranije kritike kapitalizma koje su mu istorijski prethodile. Usvajajući neke od aspekata kritike, novonastajući duh uspeva da „zbuni“ i privremeno neutralizuje kritiku, pribavljajući kapitalizmu novi prestiž.

Prvi duh je bio karakteristika Marksovog vremena i formacija o kojoj je Maks Veber pisao. Drugi duh, razvijen je u odgovoru na snažan talas socijalističkih kritika i uspeo je da ih privremeno utiša. Povezan sa tejlorizmom-fordizmom, i kejnzijanstvom, drugi duh je najrazvijeniji oblik dobio u posleratnim (zapadnim) društvima. Ova formacija, kako smo i ranije diskutovali, podrazumevala je klasni kompromis – državu socijalnog staranja i uspon masovne potrošnje, institucionalizaciju klasnog pregovaranja. Karakterisale su je glomazne organizacije, ideologija društvene harmonije, kvijetistički ustegnut moral, ritam fabričke trake, i standardizacija i uniformizacija. Kontrakultura, koja se razvijala od kraja pedesetih i iz koje je *New Age* pokret iznikao, deo je šireg fenomena koji Boltanski i Šijapelo vide kao *kritike drugog duha kapitalizma*. U odgovoru na kritike drugog duha, razvijen „treći“ ili „Novi“ duh kapitalizma – projektno-retikularna kultura, u kojoj se život razume

kao mreža preduzetničkih jedinica, i koja je danas još uvek na snazi.

Boltanski i Šijapelo u svom shvatanju činilaca trećeg duha ne referišu ni na neoliberalizam ni na *New Age* pokret. Napominjući da uspostavljanje duha podrazumeva složene spontane procese usaglašavanja (na nivou preduzeća, nauke, svakodavnog života, ponude i tražnje, javnog mnjenja, itd.) Boltanski i Šijapelo ističu da se ta gramatika ideološkog opravdanja formira putem inskripcije tema iz političke filozofije u realnost socijalnog sveta, te se očitava i kroz tradiciju egzegeze dela koja su bila najuticajnija u datom istorijskom periodu (Boltanski and Chiapello 2007, 50).

Međutim, prema njihovom obrazloženju (Boltanski and Chiapello 2007, 24, 50), Boltanski i Šijapelo su koncipirali „projektni grad“, tj. gramatiku koja karakteriše Novi duh, na bazi tekstova koji su namenjeni upravljačkim kadrovima (*cadres*), tj. praktičnom menadžmentu, a ne na temelju političke teorije. To je po njima bilo nužno jer je Novi duh kada su oni pisali (tokom devedesetih) bio savremen konstrukt, u čijem su uspostavljanju učestvovala cele društvene nauke pa ni nije bilo moguće snaći se. Za razliku od klasičnih tekstova političke filozofije, nije bilo moguće osloniti se na bilo kakvu jasnu tradiciju egzegeze, pa bi i izbor paradigmatičnih tekstova savremene političke filozofije bio vrlo osetljiv, odnosno, lako bi mogao da bude sasvim arbitraran.

Međutim, budući da je danas u dovoljnoj meri razvijen historiografski proces rekonstrukcije egzegeze neoliberalističkih motiva i razvitka kolektivnog entiteta koji ih je proizveo, već postoje preduslovi da se koncept „Novog duha“ poveže i sa odgovarajućim čitanjem radova neoliberala.¹³² Sličnim postupkom, u shvatanje „Novog duha“, moguće je uvesti i *New Age* narativ.

Boltanski i Šijapelo su pojam „duha kapitalizma“ razumeli kao ideološko opravdanje koje nije autonomno, nego se razvija u relaciji spram kulture u kojoj se kapitalizam razvija. Kapitalizam po njihovom shvatanju nužno mora da proizvede „duh“ kao normativnu kulturnu formaciju koja *povezuje* imperativ akumulacije kapitala s masovnim aspiracijama/senzibilitetima stanovništva.

Boltanski i Šijapelo kreću od za kapitalizam specifične činjenice da je akumulacija kapitala *sama sebi svrha*, usled čega kapitalizam, u svojoj stalnoj potrazi za *legitimitetom*, mora da se osloni na izvore izvan sebe tj. na „verovanja koja u datom trenutku poseduju značajne moći uveravanja, upečatljive ideologije, čak kad su neprijateljske prema njemu, upisane u kulturni kontekst u kom se [kapitalizam] razvija“ (Boltanski and Chiapello 2007, 20). Aksiomi (neoklasične) ekonomije nude apstraktnu odbranu imperativa akumulacije, ali su razvedeni od istorijskih specifičnosti, pa ne mogu da budu izvor subjektivne mobilizacije. Dopunska, istorijski vrlo posebna „apologetika“ koja (povezujući se sa masovnom/popularnom a, pre svega, *kritičkom*) imaginacijom, prevazilazi apstraktnu i a-istorijsku šematiku buržoaske ekonomije, nužan je, kako bi i Rolan Bart (Bart 2008) rekao, *alibi* za akumulaciju, pa svi narativi koji pravdaju kapitalizam moraju da pribave i spoljašnje opravdanje tako što mobilišu novi skup „etičkih motivacija“ čiji je legitimitet u datom istorijskom trenutku zagarantovan (Boltanski and Chiapello 2007, 8, 9, 20, 25).

Glavni doprinos rakursa koji su Boltanski i Šijapelo razvili je novi naglasak na ulozi *kritike* u preobražajima duha kapitalizma. Prema ovom shvatanju, kritike kapitalizma su presudni činilac „kulturnog okruženja“ iz kog kapitalizam crpe materijal za svoje istorijski specifično opravdanje, jer kritike igraju ulogu svojevrsnog „motora“ koji prisiljava kapitalizam da se transformiše.

Boltanski i Šijapelo ne razumeju kritiku samo kao pitanje uskih intelektualnih ili političkih

¹³² Vilijam Dejvis o ovom problemu vrlo slično razmišlja: „Nije dobro samo kritikovati bez razumevanja uloge kritike u kapitalističkom društvu i njene sposobnosti da bude usvojena od strane dominantne moći... nije dobro jednostavno osuditi 'neoliberalizam'... bez razumevanja genealogije, normativnosti i suptilnosti ideja koje ga podupiru... moj cilj jeste bio da [taj novi] istorijski pristup neoliberalizmu povežem sa sociološkim pristupom Boltanskog... [nadam se da ću time] de-naturalizovati neke pretpostavke koje je neoliberalna misao propagirala, ali koje su prozele našu političku i moralnu imaginaciju postajući određujuće za horizonte ljudske aktivnosti“ (Davis 2014, xiii).

grupa. Kritika izvire iz masovnog nezadovoljstva. Indignacija, ima „generalnu validnost“, ali uvek iskrsava u sasvim konkretnim, istorijski situiranim formama, drugim rečima, razvija se *kao kritika posebnog istorijskog oblika kapitalizma* (Boltanski and Chiapello 2007, 491). Masovne aspiracije sudaraju se s opaženim perspektivama za ostvarenje ljudskih potencijala u tom datom konkretnom društveno-istorijskom aranžmanu (koji je i sam nastao kao sredstvo neutralizacije prethodne klasne borbe i kritika usmeravanih na prethodni „duh“), pronalazeći izraz u kritikama tog okvira. Kritika je zato uvek usmerena na istorijsku formu kapitalizma i formu njegovog ideološkog opravdanja.

Kritika, po njima, utiče na kapitalizam na tri načina (Boltanski and Chiapello 28, 29). Prvo, ona delegitimizuje prethodno opravdanje kapitalizma tj. njegov duh, koji usled toga gubi efektivnost, drugo, ona prisiljava grupe koje zastupaju kapitalizam da formulišu opravdanje u teminima opšteg dobra – budući da ove grupe mogu poslušati denuncijacije, kapitalizam to izbegava tako što u sebe ugrađuje vrednosti u ime kojih je kritikovan – i treće, kapitalizam time izbegava najbitnije zahteve kritike tako što kroz inkorporaciju elemenata kritike „zamagljuje stvar“, čineći sebe *neprozirnim* i stoga mnogo težim za razumevanje i kritikovanje, usled čega kritike gube tlo pod nogama.

„Prema ovom scenariju, odziv na kritiku ne vodi uspostavljanju pravednijih mehanizama, već promeni u modovima stvaranja profita, takvoj da je svet momentalno poremećen kad je reč o predhodnim referentima, i nalazi se u stanju koje je izuzetno teško za dešifrovati. Suočena sa novim aranžmanima čije pojavljivanje nije bilo slučajno, i za koje je teško reći da li su više ili manje povoljni za nadnično radništvo od ranijih društvenih mehanizama, kritika biva razoružana na neko vreme. Stari svet koji je osudila je nestao, dok ljudi ne znaju šta tačno da misle o novom“ (Boltanski and Chiapello 2007, 29).

To je rezultovalo snažnim kolapsom kritike tokom osamdesetih i devedesetih godina, čime je istraživanje koje su Boltanski i Šjapelo sproveli i bilo inspirisano, odnosno, što su oni ovakvim postavljanjem problema pokušali da objasne. Ukoliko je naša pretpostavka o formativnom značaju *New Age* pokreta za rođenje trećeg duha kapitalizma (pa samim tim i dezorijentaciju kritike) tačna, opravdano je pretpostaviti da će kritički pristupi imati problema pri pokušaju da objasne fenomen poput *New Age* duhovnosti, tj. da će teško opaziti koordinate njegovog javnog značaja.

Boltanski i Šjapelo primećuju da je fascinantna karakteristika intelektualnog okruženja u kome su oni pokrenuli svoj istraživački projekat (Boltanski and Chiapello 2007), bila činjenica da su tokom osamdesetih i dvedesetih godina reference ka pojmovima poput „kapitalizma“ i „klase“, nestale iz faktički svih glavnih struja sociologije. Izraz „kapitalizam“ koji je tokom sedamdesetih godina bio centralna analitička kategorija, sveden je „preko noći“ na blago neprikladnu psovku (Boltanski and Chiapello 2007, xi). Govoreći rečnikom Rolana Barta, Boltanski i Šjapelo su pokušali da objasne zašto je kapitalizam tako naglo eksnominovan (Bart 2008).¹³³

Bart teoretizuje sličnu dinamiku putem svog koncepta eksnominacije, što on razume kao generalnu karakteristiku mitskog govora u savremenom buržoaskom društvu. U tekstu *Mit danas*, Bart je definisao buržoaziju kao „anonimno društvo“ (Bart 2008, 269), čime je nastojao da označi tendenciju mitskog govora da iz jezika briše, obesmišljava, čini neprozirnim, sve reference koje upućuju na vladajuće interese. Naturalizujući kapitalizam/njegove ideologije mit ukida sposobnost da ih mislimo kao istorijske političke pojave.

¹³³ Neoliberali su istovremeno aktivno radili na rekonstruisanju jezika tj. eksnominaciji. Hajek je u tome išao mnogo dalje od izbacivanja „kapitalizma“ (koji recimo u američkom kontekstu nikada ni nije toliko izbegavan jer tamo nema asocijaciju sa „marksizmom“) i odbijao je reč „društveno“ (Hayek 1992, 114-119). To je inspirisalo baronesu Margaret Tačer (čiji je Hajek bio *companion of honour*) za njenu čuvenu izjavu da ne postoji nešto poput „društva“.

Ono što Boltanski i Šijapelo, naglašavajući ravan kulture, razumeju kao procese kroz koje duh kapitalizma neutrališe kritiku/otpor, italijanski operaistički sociolozi¹³⁴ razumeju kao procese kroz koje novi *tehnički sastav radne snage* (npr. post-fordizam, kao inovativna organizacija radnog procesa oko novih vrsta tehnologije) razbija stari *politički sastav radničke klase* (npr. način na koji je fordistički proletarijat bio politički organizovan) (Močnik 2010). Kao što novi duh donosi kolaps kritike, tako novi tehnički sastav donosi krizu levice.

Ovo su dve strane, ili dva fokusa na komponentama *jedinstvenog istorijskog preobražaja*. Sama kulturna formacija, koju Boltanski i Šijapelo zovu „duhom“, itekako ima ulogu u razbijanju političkog sastava radničke klase. „Ideologija“ za njih nije nešto što se svodi na „sistem ideja“ koje pravdaju ekonomsku stvarnost. Naprotiv, oni razumeju ideologiju i kao aktivni činilac *proizvodnje poretka*, čime se pojam „novog duha“ približava pojmu post-fordizma. Kako oni napominju,

„duh kapitalizma ne samo da legitimizuje proces akumulacije; on ga i ograničava [...] on i može da mu pruži legitimitet, samo zato što ga ograničava. A to je tako jer mi pridajemo ljudima istinske kapacitete za kritiku, a kritika ima uticaj na svet. Mi polazimo od principa da su ljudi sami sposobni da izmere raskorak između diskursa i sopstvenog iskustva, a do tačke u kojoj kapitalizam mora, na neki način, ponuditi – u praksi – razloge za prihvatanje svog diskursa“ (Boltanski and Chiapello 2007, xx).

Kritike kapitalizma, prema tome, *preobražavaju i istorijsku formu samog kapitalizma*. Ovo nekad može da podrazumeva „trampu“, kao u slučaju uspostavljanja trećeg duha, a u odgovoru na kritike drugog duha, gde je radnička klasa dobila izvesne ustupke (ispunjenjem *dela* zahteva kritike od strane nastajuće forme kapitalizma), a što je kapitalizmu omogućilo da privremeno neutralizuje otpor, pa i da (a zato ovde i jeste reč o trampu) te nove ustupke (u slučaju trećeg duha, *autonomiju*) sprovede ukidajući druga postignuća koja je radnička klasa istorijski izborila (*sigurnost* tj. izborna socijalna prava, iz vremena drugog duha, povezanog sa fordizmom-kejnzijanzmom).

To znači da je problem javnog značaja *New Age* spiritualnosti razumljiv kao *problem njene uloge u konkretnom istorijskom procesu razbijanja političkog sastava fordističke radničke klase, i povezanom procesu uspostavljanja nove hegemonije kulture tj. Novog duha*.

U teoriji italijanskih operaista, politički sastav podrazumeva način na koji je radnička klasa konstituisana kao organizovan politički subjekt kroz niz različitih postignuća na nivou „ideoloških i organizacionih napora, pregovaranja i sukoba među radnicama i radnicima, i sukoba i saveza sa drugim društvenim grupama“ (Močnik 2010, 229). Sa druge strane, tehnički sastav označava vrstu tehnologije i način na koji je, u skladu sa njom, radni proces organizovan.

„Politički sastav radničke klase“ i „tehnički sastav radne snage“ međusobno su uslovljeni, i proističu iz istorijskih klasnih borbi. Politički sastav tako rezultuje iz klasne borbe radničke klase pod uslovima koji su determinisani trenutnim tehničkim sastavom radne snage, dok i sam tehnički sastav nastaje kao odgovor tj. klasna borba kapitala protiv istorijski prethodećeg političkog sastava radničke klase (Močnik 2010, 230). Kako to u praksi izgleda?

Krajem 19. i početkom 20. veka, dominantan tip radničke klase bili su profesionalni radnici u preciznim industrijama, a čija se moć pregovaranja sa gazdama oslanjala, pre svega, na njihovu

¹³⁴ Operaisti su grupa italijanskih sociologa (Serđo Bolonja, Romano Alkvoli, Mario Tronti, Ranijero Panzieri), koji su tokom šezdesetih/sedamdesetih, i kasnije, teoretizovali istu dinamiku koju opisuju Boltanski i Šijapelo, ali iz sasvim drugačijeg ugla. Boltanski i Šijapelo operaističke koncepte ne pominju i čini se da opažaju kasniju evoluciju operaizma (tzv. post-autonomizam) kao primer „mrežene paradigme“ koja učestvuje u novim ideologijama kapitalizma, a u čemu imaju pravo. Uporediti izvorne operaističke koncepte sa uglom Boltanskog i Šijapelo čini se vrlo produktivnim.

stručnost. Fordizam je početkom 20. veka razvijen kao novi „alat“ industrijskog kapitala za borbu protiv političkog sastava te kvalifikovane radničke klase. Fabrička traka – inovacija koju je Henri Ford uveo – omogućila je naglu de-kvalifikaciju, atomizaciju, podređivanje rada mašinskom ritmu (Močnik 2010, 237), čime je i stari politički sastav radničke klase uspešno razbijen, jer je fordizam kao novi tehnički sastav radne snage naglo omogućio upošljavanje nestručnih ljudi koje je moguće na licu mesta brzo obučiti, i još brže otpustiti, i koji čak ne moraju ni da govore isti jezik. Inovacija je neutralizovala pregovaračku moć stare radničke klase, naspram koje je istorijski i razvijena.

Na isti način, prelazak ka post-fordizmu, počevši od sedamdesetih, bio je odgovor kapitala na klasnu borbu (odnosno na politički sastav) fordističke radničke klase – novog dominantnog tipa radničke klase u periodu nakon Drugog svetskog rata. Uspostavljanje trećeg duha i prelazak prema post-fordizmu (a zatim 'novoj ekonomiji' silikonske doline) podrazumevali su deindustrijalizaciju, finansijalizaciju, izmeštanje proizvodnih kapaciteta na periferiju svetskog kapitalističkog sistema, razbijanje sindikata (i snažnu dezorijentaciju levice), novi sistem kredita, novu mobilnost kapitala i nesigurnost rada, odnosno, prekarizaciju, kao i izdizanje regulativnih tela na supranacionalni nivo – proces koji Kvin Slobodian razume kao „ugradnju“ tržišta u neo-imperijalni institucionalni okvir, tj. slamanje otpora dekolonizovanih naroda i neutralizaciju demokratije na nacionalnom nivou (ili po Vendi Braun pražnjenje demokratije od sadržaja), gde su članovi DMP (tačnije, ženevske škole neoliberalizma u WTO) odigrali odlučujuću ulogu (Brown 2015; Slobodian 2018). Predstavljajući sve ove procese kao *saglasne zahtevima kulturnih kritika*, odnosno, kao prelazak na „novu formu društva“ koju su neoliberalizam, *New Age* narativi i njihove mešavine romantizovano najavljivali, treći duh je razbio otpor i obezbedio kapitalizmu (novom modusu akumulacije) novi legitimitet.

To je bilo moguće putem istorijskog sadejstva novih kompjuterskih tj. mrežnih tehnologija i neoliberalističke političke ofanzive. Ovi procesi, „koincidirali“ su i sa eksplozijom „spiritualnog tržišta“, i snažnim talasom *New Age* literature, odnosno, preseljenjem kontrakulturalnog ezoterizma iz „kultičkog miljea“, u novu hegemonu kulturu. Niz kulturnih grupa, čije istorije tek treba da budu napisane, sprovele su hibridizaciju neoliberalističkih i *New Age* motiva, stvarajući „novu figuru“, rečju: *politiko-teološku logiku Novog duha*. Ukoliko elektivne afinitete neoliberalizma i *New Age* duhovnosti shvatimo kao jedan od činilaca koji su omogućili rođenje Novog duha, onda je problem javnog značaja *New Age* religije razumljiv kao problem uloge *New Age* pokreta u tom preokretu.

Brak *New Age* religije, informacionih tehnologija (i neoliberalizma), posebno u *New Edge* formaciji, bio je, prema tome, *ideološka forma prelaska na post-fordizam*. Stvarni sadržaj te forme bila je klasna dekompozicija fordističkog proletarijata. Problem javnog značaja *New Age* religije shvatljiv je jedino u svetlu ovakve koncepcije kulturnih promena, koja omogućava da „brak“ *New Age* spiritualnosti i neoliberalizma razumemo kao centralni činilac u procesu uspostavljanja trećeg duha kapitalizma, tj. „konačnog“ razbijanja dvadesetovekovnog otpora kapitalizmu.

Budući da je njegova metodologija upletena u savremenu raspravu o neoliberalizmu i *New Age* religiji, možda je poželjno istu ovu poentu izraziti i konceptualnim repertoarom Mišela Fukoa. Tako bi mogli reći i kako svaka nova etapa klasne borbe, okončavajući novim „slavnim porazom“ demokratskih snaga, proizvodi i novi dispozitiv. Fuko kao dispozitiv razume upravo kompleksnu formaciju koja zapravo „ima dominantnu stratešku funkciju“ [...] „da u datom istorijskom trenutku odgovori na hitnu potrebu“ (Foucault 1980, 195). Kao kompleks znanja, institucija, materijalnih činilaca, tehnika, praksi, itd. „dispozitiv“ predodređuje subjektivnosti i aranžira odnose moći kao uvek nov istorijski sistem veza među ovim disparatnim elementima. Hitna potreba na koju je brak *New Age* religije i neoliberalizma odgovorio bila je *politizacija radničke klase*. Boltanski i Šijapelo i razumeju Novi duh kao odgovor na krizu vladavine/upravljanja populacijom („governabiliteta“), sa kojom se vladajuća klasa c. od 1968. godine suočavala.

Boltanski i Šijapelo su pokušali da objasne jak kontrast između perioda 1968-78 i 1985-95 (Boltanski and Chiapello 2006). Prvi period je bio okarakterisan agresivnim društvenim pokretima, izuzetno aktivnim sindikaizmom, te promenama u alokaciji vrednosti u korist nadničnih radnica i radnika, i usvajanjem socijalnog zakonodavstva koje jeste garantovalo izvesnu sigurnost radničkoj klasi. Drugi period je okarakterisan odsustvom društvenih pokreta (ako se izuzme humanitarizam), sindikatima koji su dezorijentisani i reaktivni a ne, kao do tad, proaktivni, relokacijom vrednosti u korist kapitala, rastom razlika u prihodu, radnim odnosima koji su sve nesigurniji i represivniji, tj. sve jačim podređivanjem rada kapitalu. Boltanski i Šijapelo su koncept „duha kapitalizma“ razvili kao objašnjenje te ogromne promene, do koje je došlo bez preteranog otpora (dodaćemo, uz veliki spiritualni optimizam, čiji je glavni ideološki moto bilo rađanje novog i boljeg sveta).

U tom pogledu, aspekt Hanegrafove definicije *New Age* pokreta, koji odudara od shvatanja svojstvenih „drugom talasu“ *New Age* studija, a koji se tiče ideje o kulturnom miljeu koji je *postao svestan sebe*, ne treba olako odbaciti. Čak i ako ostavimo pod ogromnim znakom pitanja pojmove „svesti“ i „pokreta“, na prelazu iz sedamdesetih u osamdesete zaista je počeo da se popularizuje novi talas literature (i praksi) koji spaja kulturnu kritiku sa ezoterijskim temama i koji je obeležen entuzijazmom vezanim za pitanja novog tipa ličnosti, nove svesti ili kulture, kao i kulturnih mreža koje se rađaju i koje će, kad-tad, transformisati planetu. Osim u vidu *self-help* „priručnika“, ovakve teme su izražavane i u posebnoj formi kulturološkog ili futurističkog eseja ili popularne (videli smo u presudno važnim slučajevima i visoke) nauke. Štaviše, došlo je i do formiranja novih grupa i spiritualnih organizacija, međusobno umreženih i sa jakim uplivom u novonastajući menadžment i raznorazne prakse mitogradnje ponekad čak i za potrebe insituta/država.¹³⁵ Baš to je pokret koji je odigrao ključnu ulogu u masovnoj popularizaciji ezoterijskog diskursa.

Granhholm primećuje da se masovno popularizovan opšti ezoterijski diskurs, a ne posebna struja, danas istražuje pod oznakom *New Age* (Granhholm 2013, 60). Ipak, ovde moramo naglasiti da bi bilo vrlo pogrešno staviti znak jednakosti između celokupne okulture i *New Age* religije, jer okultura označava nepregledno mnoštvo organizacija, verovanja, žanrova, veoma udaljenih, čak i međusobno oštro isključivih, fenomena. To bi nas vratilo na taksativno-pozitivistički pristup *New Age* religiji – značilo bi da u shvatanje *New Age* duhovnosti moramo uključiti redom antropozofiju, satanizam, NLO istraživanja koja ni nemaju veze sa duhovnošću, *witch house* muziku, telemu ili ortodoksni Budizam, TV seriju *Twin Peaks*, emisije o paranormalnom, radiestezijsku, kiropraktiku, magiju haosa, sajentologiju, ispiranje debelog creva. Ne bi ni zagreballi površinu, a skrenuli bi sa staze. *New Age* je pre *lingua franca* okulture, koji je – zasnovan na zapadnom ezoterizmu i nošen masovnim senzibilitetima *baby boom* generacije – postao aspekt Novog duha kapitalizma. Kako i Kristofer Partridž koji je uveo pojam okulture primećuje, „nekoliko bitnih karakteristika *New Age* misli [...] operišu kao glavni unificirajući okulturni meta-narativi“ (Partridge 2004, 72). Jasno je, prema tome, da su „spiritualnost“ i „okultura“ *mного razuđeniji predmeti istrage*, ali otvranje šire kulture za *New Age* narativ je upravo ono što Kristofer Partridž koncipira kao „korak“ od kulturnog miljea ka okulturi. Kao što je *baby boom* kontrakultura odigrala ulogu „filtera“ koji je obezbedio kulturnu transmisiju ezoterijskih tema na specifičan način, tako su sa integracijom u dominantnu kulturu ideje i prakse iz kulturnog miljea birane po utilitarnosti, komercijalnom potencijalu, psiho-socijalnim potrebama, ideološkoj podesnosti i afinitetu ka hegemonim obrascima, a sticanje svesti

¹³⁵ Vidi npr. knjigu *Changing images of Man* (Harman and Markley 1982), fascinatan dokument mitogradnje.

o „novim mrežama“ i „buđenju nove kulture“ bilo je aspekt stvarnih društvenih promena.¹³⁶

Prelaz od kulturnog miljea ka okulturi (čak i ulazak zapada u post-hrišćansko doba!) proces je koji se podudarao sa rađanjem post-fordizma i usponom neoliberalizma.

Hanegraff taj proces koncipira kao prelazak sa *New Age* pokreta *sensu stricto*, na *New Age* pokret *sensu lato*, dok Stiven Satklif govori o promeni u hermeneutici izraza *New Age* (Hanegraff 1996, 94-104; Sutcliffe 2003). Brojni komentari tu prepoznaju komercijalizaciju ili komodifikaciju spiritualnosti, njeno pretvaranje u individualizovan „duhovni supermarket“. Međutim, svesti stvar na individualne *bricolage* potrošačke prakse, bez bitnog normativnog sadržaja, nije ništa drugo do naturalizacija političke teologije trećeg duha kapitalizma.

U dominantnu kulturu izbio je specifičan žanr kontrakulturnog ezoterizma izraženog, često visoko sekularizovanim, meta-religijskim jezikom – jezikom koji ni nije vezan za neku omeđenu i definisanu tendenciju, već je obeležen odbacivanjem organizovane religije, kao i snažnim elanom usmerenim na probleme *naučne, individualne i kulturne* „transformacije“ po sebi. *Tu formaciju, s njenom ulogom u rađanju novog moda proizvodnje, regulacije i ideološkog opravdanja, potrebno je izučavati istorijski, kao New Age „pokret“.* Tako dobijenu sliku, koja je ukorenjena u istorijskoj transformaciji kapitalizma kao i istoriji zapadnog ezoterizma iz koje proističu narativi koji su u toj transformaciji ideološki mobilisani, treba uporediti sa nalazima etnografskih i drugih mezo i mikro studija „drugog talasa“. To tek počinje da se događa, a takvo zakašnjenje, baš kao i zakašnjenje u rekonstrukciji istorije NMK-a, sugeriše *ideološku dinamiku*, rečju: džejmsonovsko „slepo mesto“.

11. Tehnokratija i njena mladalačka opozicija

Ultimativni izvor bolesti naše civilizacije je spiritualna i religijska kriza... [Naš] zadatak je zapravo napad na izvor zla i uklanjanje samog proletarijata... Radničko pitanje je problem života kao celine [naša] terapija... obnavlja celu konstituciju i cilja na rekondicioniranje.

Wilhelm Röpke, A Humane Economy

Baby boom generacija onoliko je heterogena koliko se akteri kao što su npr. Andreas Bader, Dipak Čopra i Džordž Buš mlađi međusobno razlikuju. Ipak, s obzirom da je sebe snažno odredila spram opaženih konformističkih, konzervativnih i/ili materijalističkih senzibiliteta svojih roditelja, ona je relativno zahvalan predmet kada je reč o generalizacijama.

Imenovana po demografskom skoku nakon Drugog svetskog rata, ova generacija stasala je tokom Hladnog rata u periodu rastuće materijalne sigurnosti (ali i nuklearne nesigurnosti) iznesene na temelju ratnim razaranjem konačno privremeno obnovljene akumulacije kapitala. U kulturnom ambijentu koji smo operacionalizovali kao *Drugi duh*, sva posleratna politika organizovana je oko novog internacionalnog imperativa „planske“ obnove koja je rukovođena geopolitičkim interesima

¹³⁶ Shodno tome, možemo govoriti o organizacijama koje se kreću u *New Age* okvirima, o graničnim slučajevima, ali i o raznim vrstama savremenog ezoterizma koje ne bi bilo adekvatno okarakterisati kao *New Age*. To hoćemo li neku pojavu uvrstiti u *New Age*, stvar je stepena u kome se ona drži tog zajedničkog jezika (ili podrazumeva jake veze sa istorijskim „sazvežđem“ iz kog je taj jezik potekao), ili se od njega pak udaljava obrazujući svoj poseban stil mišljenja. Upravo zato i jeste lakše govoriti o jezgu, dominantni ili logici nego o granicama. Mutne granice i jesu način na koji uspostavljanje hegemonije na bazi procesa elektivnog afiniteta funkcioniše.

SAD, novog hegemon (Arrighi 2010, 277-309) unutar svetskog kapitalističkog sistema.

Istovremeno, i novi blok zemalja (sa socijalističkim projektom) vršio je prilično jak uticaj, dok su organizacije fordističke radničke klase na zapadu bile razvijene, pa su, stoga, zapadne elite, u sve većem strahu od širenja komunističkih ideja, bile prisiljene da usvoje politiku kompromisa.

Novi ciklus materijalne ekspanzije, privremena stabilizacija kapitalizma, kao i nagli porast produktivnosti, praćeni su, zbog toga, kejnzijskom ekonomijom potražnje, odnosno, politikama redistribucije dela vrednosti ka radničkoj klasi kroz oporezivanje, politikom što veće zaposlenosti i socijalnog staranja, što je vodilo, do tada neviđenom, usponu masovne potrošnje. Ojačan i jasnom svešću o ulozi krize kapitalizma u izazivanju svetske katastrofe u prvoj polovini veka, ekonomski konsenzus značio je diskreditaciju *laissez faire* politike.

Ideje Džona Mejnarda Kejnisa, primenjivane od sredine tridesetih kao pokušaj inovativnog odgovora na krizu, između 1950. i 1973. bile su prihvaćene skoro pa univerzalno. Rasprostranjeno verovanje da su kejnzijske tehnike uspele da obuzdaju krizu, osnažilo je već postojeći sentiment protiv jakih ideoloških suprotnosti, te doprinelo opštem uverenju da su nova tehnokratska i naučna rešenja sposobna da otklone većinu civilizacijskih problema. Ojačala je ideologija meritokratije, porastao je društveni prestiž i uticaj tehnologa ili stručnjaka, rođene su nove akademske discipline, poput kibernetike, došlo je do razvoja kompjutera i, sovjetskih, a vrlo brzo zatim i zapadnih preteča interneta, zamišljenih kao kontrolnih sistema i pomagala u upravljanju.

S različitim političkim zaključcima, razne „teorije konvergencije“, tvrdnje o prevazilaženju „kapitalizma“, ideje o „kraju ideologije“ – od Danijela Bela ili Ričarda Hofštadtera, preko Herberta Markuzea, pa do Alana Turena – proglasile su nestanak „starih“ društvenih konflikata ili suštinskih razlika između „državnog kapitalizma“ i „državnog socijalizma“, ističući uz to uspon tehnokratije i/ili birokratije, koje su s-vremena-na-vreme proglašavane i za sasvim nove vladajuće grupe. Kako to Ljubomir Tadić vidi, nove okolnosti inspirisale su i novu konzervativnu sociologiju

„da izvede zaključak kako je era nauke i tehnike dokrajčila ideologiju i uspostavila sasvim nov poredak [drugim rečima] da su sensimonističke anticipacije o industrijskom društvu [...] eksperata i planera, konačno postigle svoje ostvarenje [iz čega sledi i da] je 'država blagostanja' u stvari tehnička država [...] [Ova nova] konzervativna sociologija načelno pozdravlja takvo 'stanje stvari' [i time] sledi put sociologije Maksa Vebera u konstrukciji novog modela autoriteta. Samo ono što je [on] video u birokratiji [ona zapravo] nalazi u tehnokratiji: državom treba da upravljaju stručnjaci koji poznaju 'stvari' [...] ovde se susrećemo sa [...] modernizovanim pojmom elite“ (Tadić 1972, 171-173) .

Zapadne komunističke partije, koje su (a posebno u zemljama poput Francuske ili Italije) porasle i dobile na moralnom prestižu usled vodeće uloge u borbi protiv fašizma, i same su usvajale „progresivističku“ politiku ubrzanog razvitka proizvodnih snaga, nastojeći, pritom, da se što dublje integrišu u parlamentarni sistem, što će biti jedan od mnogih preduslova spram kojih će (naizgled malo verovatne) eksplozivne pobune sa kraja šezdesetih godina graditi svoj identitet.

U tom istorijskom kontekstu, kulturni senzibiliteti *baby boom* generacije bili su na složene načine povezani sa ekonomskim i političkim borbama fordističke radničke klase i u ovom periodu sveprisutnim marksističkim pravcima. Preplićući se i sa usponom Nove Levice, kontrakultura je u svojim nepreglednim manifestacijama sa njom ulazila u različite, pa neretko i izuzetno protivrečne odnose. Kritike kapitalizma usmeravane su na aktuelnu „socijalnu“ formu kapitalizma tj. na njegov „Drugi duh“ – država socijalnog staranja, uspon konzumerizma, televizija, „spektakl“ tumačeni su kao sredstva pasivizacije radnih klasa i rekuperacije svakog otpora.

U sve većoj „racionalizaciji“ – širenju tehničko-instrumentalne racionalnosti, medijskom posredovanju, ozvaničenju kolektivnog ugovora (tj. institucionalizaciji klasnog pregovaranja), te (navodnom) planerskom ili dirižističkom rešenju ekonomskih kontradikcija (tj. krize kapitalizma), prepoznata je (više ili manje totalna) instrumentalizacija i tehnokratizacija života koja, prodirući u njegova najdublja područja, garantuje da će *status quo* ostati netaknut.

Prožeta ovim ideacionim tokovima i formirana delovanjem društveno-materijalnih efekata posleratnog klasnog kompromisa, kontrakultura *baby boom* generacije je na Drugi duh kapitalizma odgovorila pomeranjem osa popularnih kritika društva ka pitanjima psihologije, svesti ili kulture, ili je takvo pomeranje u njenim aspiracijama dobilo *feedback loop* i postalo evidentno.

Pomeranje fokusa kritike prema pitanju svesti ili kulture bilo je uslovljeno novim „šokom“ razvitka industrije kulture. Međutim, unutar zapadnog marksizma (Anderson 1985), koji je snažno uticao na problematiku kritike nakon Drugog svetskog rata, ono je postalo očito već u međuratno vreme. Kako Peri Anderson pokazuje, naglasak na nadgradnji bio je uslovljen porazom radničkog pokreta dvadesetih godina, čime je otvoren put za fašizam, a zatim staljinizacijom internacionale. Usled takvih okolnosti marksizam je (gubeći vezu sa političkom praksom) akademizovan, dok su njegove preokupacije potpuno pomerene sa tradicije kritike političke ekonomije ka (u okruženju tada veoma prisutnim) pitanjima epistemologije ili kulture. Sem diskusija o epistemologiji i nauci, između ratova cvetale su i (neretko izuzetno reakcionarne) filozofije života, odnosno, „vitalizmi“ i korespondirajući *Kulturkritik* na razne načine povezan kako sa akademskim, tako i sa „kultičkim“ miljeom (Hanegraaff 2001, 5-37; Hakl 2014; Lebovic 2013; Staudenmaier 2014) Sve ove različite, ali povezane, tendencije će se, sticajem okolnosti, prelomiti kroz posleratnu kontrakulturu.

Nuklearni „klinč“ u kome se ceo svet – nakon prvobitnog snažnog optimizma zbog pobede nad fašizmom – tada zatekao, često je izvođen direktno iz psihologije roditelja koji su, boreći se za bolje sutra (iz razloga koji je trebalo pronaći) sve jedno završili u hijerarhijskoj i konzervativnoj, potencijalno nezamislivo destruktivnoj „tehnostrukтури“. Osloboditi um ili razbiti kulturne barijere je, baš zato, u svesti mlađih generacija, sve više značilo konačno osloboditi društvo iz starih okova.

Istorijski pozicionirana na relativnoj udaljenosti od najgorih ekscesa, haosa i kontradikcija kapitalističke ekonomije, koji su tako duboko obeležili živote starijih generacija, ali ipak suočena sa njenim starim, ali i novim, kontradikcijama, ova povelika grupa ljudi – okarakterisana kao anti-tehnokratska (Roszak 1969), post-materijalistička (Inglehart 1977), tragalačka (Roof 1994), ili pak hedonistička (Bell 1978) – razvila je nov kritički obrazac i rasplamsala nove strukture osećajnosti.

Uprkos konceptualnoj manjkavosti njegove socijalne psihologije, Ronald Inglehart je delom u pravu u svojoj uticajnoj hipotezi o intergeneracijskom prelomu od „materijalističkih“ ka „post-materijalističkim“ vrednostima, do koga je došlo šezdesetih i sedamdesetih. Nastale na društveno-materijalnoj osnovi stvorenoj istorijski vrlo posebnom i relativno kratkom kombinacijom snažnog ekonomskog buma i određenog klasnog pritiska, kontrakturne aspiracije *baby boom* generacije (recimo, sklonost kulturnoj eksperimentaciji ili spiritualnoj potrazi) razlikovale su se od aspiracija prethodnih generacija, čije su iskustvo i kritički pogledi, kojima je uspon Drugog duha kapitalizma bio uslovljen, obeleženi Velikom depresijom i svetskim ratovima, i zato povezani s idealima poput društvene stabilnosti, materijalne sigurnosti, stalnog zaposlenja, planiranja i kolektivne potrošnje.

Posebno izražajan primer senzibiliteta ovih starijih generacija je, danas gotovo zaboravljen, Pokret za tehnokratiju (*Technocracy movement*). Kao vrsta milenarističke i „kontovske“ (August Kont) „religije nauke“, ovaj severnoamerički pokret koji je formiran u međuratno vreme, je zbog Velike depresije ostvario popularnost, te još brže nestao sa scene sa *New Deal*-om.

Centralna ideja ovog pokreta, na tragu Sen Simona i Veblena (vidi *The Engineers and the Price System*, 2001 [1919]), bio je pokupšaj povezivanja svih naučnih i tehničkih lica, u pripremi

za očekivani društveni kolaps usled sloma mehanizma cena. Za takav događaj spremne, tehnostrate bi u odsudnom trenutku zamenile poslovne i političke elite, i umesto iracionalne tržišne ekonomije bi uvele racionalnu tehničku ekspertizu. Kako je to formulisano u jednoj od internih izjava iz 1935. godine, koja diskutuje politiku tehnokratske organizacije *Technocracy Inc.*, „Tehnokratija“

„nije politička partija, Tehnokratija je 'Tehnološka Armija Nove Amerike', i kao takva, ona mora da bude vertikalno ustrojenje svih funkcionalnih kapaciteta neophodnih da se rukovodi čitavim društvenim mehanizmom [...] [Ona] može poduzeti političku akciju ali će to učiniti samo onda kada organizacija *Technocracy Inc.*, bude dovoljno utrenirana, disciplinovana i rasprostranjena da dozvoli izvršenje takve akcije u svim sekcijama ove zemlje istovremeno. Mora se razumeti da ako Tehnokratija preduzme političku akciju, to će morati da bude poslednja politička akcija, jer će ova akcija biti preduzeta za prelazak sadašnje ekonomije prema Tehnatu, i da će ova akcija biti preduzeta jedino radi ukidanja ovog cenovnog sistema i njegove prateće političke administracije“ (Adair 1970, 55).

Iako nije zanemarljiv, ovaj fenomen se ne može uzeti kao reprezentativan za ukupno javno mnjenje severnoameričkih ili drugih tridesetih. Ipak, on jeste simptom „scijentističkih“ težnji, koje će u drugačijim oblicima, ojačati nakon Drugog svetskog rata.

Spram ovakvog (za današnji ukus vrlo neobičnog) „prosvetiteljskog“ milenarizma, zgodno je kontrastirati „nov“ kontrakulturni senzibilitet koji će eksplodirati oko tri decenije kasnije.

Teodor Rožak, koji se – kao jedan od tvoraca ideje „ekopsihologije“ (Roszak 2001) – može smatrati (proto)New Age misliocem, u svojoj knjizi *The Making of a Counter Culture: Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition* (Roszak 1969), koja se obično uzima kao svojevrsan „manifest“ kontrakulture, programski opisuje ovu novu senzibilnost:

„Precizna sistematizacija koju je Adam Smit jednom slavio [...] širi se na sve oblasti života, dajući nam ljudsku organizaciju koja odgovara preciznosti naše mehanističke organizacije [...] preduzetnički talenat proširuje svoju provinciju da bi orkestrirao totalni ljudski kontekst koji okružuje industrijski kompleks. Politika, obrazovanje, dokolica, zabava, kultura u celosti, nesvesni nagoni [...] postaju predmet [...] čisto tehničke manipulacije [...] koreni tehnokratije sežu duboko u našu kulturnu prošlost i na kraju se upliću u naučni pogled na svet koji je karakterističan za Zapadnu tradiciju [...] Krivicu [...] republikanci prebacuju na demokrate (*vice versa*), toriji na laburiste (*vice versa*), francuski komunisti na goliste (*vice versa*), socijalisti na kapitaliste (*vice versa*), maoisti na revizioniste (*vice versa*). Međutim, levica, desnica i centar, to su nesuglasice među tehnokratama [koje] se dotiču svega izuzev same tehnokratije, zato što tehnokratija nije generalno viđena kao politički fenomen [...] ona pre zauzima mesto velikog kulturnog imperativa koji nije moguće preispitivati i diskutovati“ (Roszak 1969, 5-9).

Ovakvo kontriranje Drugom duhu kapitalizma, koje *kritiku kapitalizma* sasvim supsumira pod *kritiku tehnokratije*, uvodeći je, naposljetku, u dubine kulture/nesvesnog, može se smatrati pak, za dovoljno reprezentativan primer kontrakulturnog etosa. Upravo tu vidimo *transfer*¹³⁷ od logike

¹³⁷ Treba ponovo naglasiti da je tu reč o *generalnoj problematici građanske kritike* koja se zahuktala usled međuratne krize kapitalizma. U tom pogledu, pre nego dva nesamerljiva trenda, Pokret za tehnokratiju tridesetih, i kontrakultura šezdesetih, su zapravo različito izvedne konsekvence *iste logike* kritike društva iz ugla (i)racionalnosti. Prema tome, i neoliberalizam možemo shvatiti kao treće izvođenje.

kontradikcije (Marks), ka logici kritike (u ovom slučaju tehničko-instrumentalne) racionalnosti, za koji je Fuko tvrdio da leži i u srcu neoliberalističke rekonstrukcije (Fuko 2008, 151). To će i biti jedna osa afiniteta putem koje će se fuzija neoliberalizma i *New Age* religije odigrati.

Orijentisana spram tog kritičkog (i opisanog sociokulturnog miljea), *baby boom* generacija postala je poznata po individualizmu i komunitarnom eskapizmu, idejama o povratku prirodi, Hipi „nomadizmu“ i putovanjima na Istok, popularizaciji kritika masovnog društva ili konzumerizma, pokretu za građanska prava i feminizmu drugog talasa, eksploziji „Teorije“, i anti-psihijatrijskim ili raškolovanim (*deschooling*) tendencijama, pacifizmu i pokretu za razoružavanje (tj. otporu ratu u Vijetnamu), raznim oblicima političkog radikalizma, kao i libertinstvu, seksualnoj i *rock 'n' roll* revoluciji i – *ali nipošto na poslednjem mestu* – „kulturnoj revoluciji“ u religijskog svesti.

Ova promena, istraživana i pod rubrikom „novih religijskih pokreta“ (NRP), kao jednu od svojih primarnih manifestacija, donela je interesovanje za ezoterizam. Kontrakturni naglasak na problemima psihe i/ili kulture, podrazumevao je novu skepsu prema hrišćanskim i racionalističkim pretpostavkama zapadne civilizacije a, u tesnoj vezi s njom, interesovanje za psihodelična iskustva – „proširenje svesti“ tumačeno je kao subverzivan politički čin. Trendovi iz kojih će se razviti *New Age* spiritualnost, organizovani oko humanističke, kasnije transpersonalne psihologije, holističkih shvatanja „ljudskog potencijala“, i spiritualnih tumačenja kibernetike, bili su žiža i najradikalnija tačka opšte tendencije kritike da se preorijentiše na pitanja „svesti“.

Osim što je pogodovao psihodeličnoj kulturi, odnosno, popularizaciji novih psihoaktivnih supstanci, takav milje doveo je do konvergencije raznoraznih alternativnih težnji (interesovanja za indijsku, „indijansku“ i kinesku duhovnost, veštičarenje, satanizam, „paganizam“). Međutim, iako su mnogi ljudi usvajali omeđenija verovanja, ili na tragu *Beat* generacije, gravitirali zen budizmu i vedanti, orijentalne religije i NRP ostali su ipak opcija za veoma usku manjinu, dok je eklektična, eksperimentalna i većinski ezoterijska duhovnost privlačila neuporedivo veći broj ljudi usmerenih ka duhovnom tragalaštvu (Hammer 2014, 378). Kontrakturni ferment je, prema tome, obezbedio plodnu podlogu za transmisiju, pretumačivanje i širenje, starijih ezoterijskih i okultističkih tema.

Razrađivane od strane međuratnih i posleratnih post-teozofskih organizacija ili, posle rata vrlo uticajnog, kruga Eranos, ezoterijske teme stigle su do kontrakture i ranih *New Age* skupina i kroz post-teozofske (NLO) grupe, gde je ideja Bejli o Novom Dobu shvatana na apokaliptičan način, koji je bio svojsven starijim generacijama (kako to vidimo kod „Pokreta za tehnokratiju“ i njegovog očekivanja „velikog događaja“), ali i ranijem periodu hladnog rata, obleženom traumom i oskudicom. U isto vreme, Jungova analitička psihologija vršila je snažan uticaj na imaginaciju.

Nbrojeni drugi pobornici enteogenih supstanci i/ili varijanti perenijalne filozofije, kao što je guru *Beat* generacije Alan Vots, ili istraživači religije, kao Mirča Eljadje ili Henri Korbin (kroz dominaciju religionizma u posleratnom izučavanju religije), inovatori „vizionari“ kao Bakminster Fuller, ili pak Oldus Haksli, figura u kojoj se motiv psihodeličnog širenja svesti pomoću meskalina, u kulturi povezao sa kritikom izrazito tehnokratske anti-utopije, doprinosili su širenju ezoterijskih shvatanja ili su pak usvajani kao heroji kontrakture.¹³⁸ Ilustrativna „sinkretička“ figura, ne kao direktan uticaj na *New Age*, već kao svojevrsan prototip kontrakturne ličnosti, bio je svakako

¹³⁸ Hakslijeva poslednja knjiga *Ostrvo* (1962) koncipirana je kao utopijska opozicija totalitarnomj anti-utopiji iz *Vrlog* novog sveta, gde su kontrakturni motivi budizma, nenasilja, psihodeličnih droga ili rada na sebi, pozitivno intonirani u indihenističkoj sintezi tehnologije po ljudskoj meri i univerzalne duhovnosti. U predgovoru *Vrlog*om novom svetu, Haksli nagoveštava motive koje će razviti u *Ostrvu*, govoreći o zajednici gde bi ekonomija bila organizovana kao „decentralistička i Henri-džordžistička, politika Kropotkineska i kooperativna, nauka i tehnologija bi se koristile kao da su... napravljene za čoveka, a ne... kao da čovek treba da im se prilagodi i da njima bude porobljen. Religija bi bila svesna i inteligentna potraga za čovekovom Krajnjom Svrhom, ujedinjujućim znanjem imanentnog Daoa ili Logosa, transcendentnog božanstva ili Bramana“ (Huxley 2005, 7).

Vilhelm Rajh čija su interesovanja kroz njegove razne faze uspela da obuhvate teme u rasponu od seksualne revolucije, frojdo-marxizma, preko teorije „orgona“ (sile uporedive sa magnetizmom jednog Franca Mesmera), do NLO okultizma. Uticaj koji je Rajh izvršio (a posebno kada je reč o posleratnom tumačenju fašizma kao fenomena ili problema masovne svesti/psihologije) gigantski je doprinis pomeranju kritike u smeru kontrakulturalizma.

Sažimajući takav ambijent, Rožak citira opis kursa na jednom od mnogih „slobodnih“- ili „anti-univerziteta“ iz šezdesetih godina, koji je naslovljen *Od Stripova do Šivine Igre: Spiritualna Amnezija i Fiziologija Samo-Otuđenja*:

„Slobodno-krećuća sukcesija otvorenih situacija. Tekuće vibracije su veoma relevantne. Istraživanje Unutrašnjeg Prostora, de-kondicioniranje ljudskog robota, značaj psihosupstanci i preobražaj zapadnoevropskog Čoveka. Originalni materijali: Artaud, Cimer, Gurđijev, V. Rajh, K. Marks, gnostički, sufistički i tantrički tekstovi, autobiografski prikazi ludila i ekstatičkih stanja svesti – Pop art i proza 20. veka“ (Roszak 1969, 58).

Takav ambijent Rožak poredi sa „kultičkim rasadnikom helenističkog perioda“ u kome su se bez isključivosti preplitali „misterija i poza, ritual i obred“ (Roszak 1969, 141). Ovakva snažna kontrakulturalna eksplozija i preobražaj kultičkog miljea u drugoj polovini šezdesetih godina, činilac je koji je uslovio upliv kontrakulturalnih shvatanja u niz post-teozofskih NLO i drugih grupa.

Međutim, drugačiji tok, sa korenom u mnogim istim međuratnim temama i problemima, i na po mnogo čemu *sličan način* suprotstavljen Drugom duhu kapitalizma bujao je ispod površine.

Štaviše, afiniteti između ideologije neoliberalističkog misaonog kolektiva i kontrakulturalnih težnji počele su da se ispoljavaju već tokom šezdesetih. Tako, recimo, kod Teodora Rožaka vidimo reference ka Majklu Polanjiu, ko-osnivaču DMP, koji je tada već počeo da se udaljava od DMP i prišao (svome primarnom lokusu delatnosti), organizaciji *Congres for Cultural Freedom*, projektu *Centralne obaveštajne agencije SAD*, za borbu protiv komunizma u sferi kulture. U kritici nauke koju je Rožak razvijao, oseća se jasan Polanjijev uticaj. Rožak referiše npr. na Herberta Markuzea ili na mnoge druge izvore koji mogu da pruže potporu njegovoj kritici tehnokratije kao fenomena ukorenjenog u naučnoj slici sveta, međutim, na mestima na kojima Rožak objašnjava da je „naučna objektivnost“ postala moderna „mitologija“, referenca nije *Dijalektika prosvetiteljstva* (Adorno i Horkheimer 1989 [1947]) Teodora Adorna i Maksa Horkhajmera, već tekst *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy* (Polanyi 2005 [1958]), Majkla Polanjića.¹³⁹ Kako Rožak piše: „Možda, kako je Majkl Polanji tvrdio, ne postoji nešto kao što je objektivnost, pa čak ni u fizičkim naukama. Zacelo njegova kritika je ozbiljan izazov naučnoj ortodoksiji“ (Roszak 1969, 215, 216). U svojoj vrlo naivnoj kritici „pretvaranja čoveka u robota“ Rožak se takođe poziva na Polanjijevo shvatanje o višim nivoima stvarnosti koje nauka preti da razori, i šire citira Polanjića:

¹³⁹ Rožak nabroja različite autore i autorke koji „kritikuju nauku“, kao što su Luis Mamford, Suzana Langer, Abraham Maslov, Alfred Nort Vajthed (čija je procesualna teologija uticala i na Hajeka. Dok se, kao i Hajek, Rožak poziva i na Bergsona, Hajek češće pominje Vajtheda, čak i u svom najpoznatijem tekstu *Korišćenje znanja u društvu* [Hajek 2006, 182]), ili, pak, Artur Kestler, organizator, ranije pomenutog, anti-redukcionističkog *Alpbach* simpozijuma, u kome je učestvovao i Hajek, braneći svoju tada mutnu hipotezu o „primatu apstraktnog“ u društvu, dok je takođe interesantno da Rožak navodi i figure koje „slave objektivnost“, kojima se on suprotstavlja, gde je uvrstio i objektivizam Ejn Rend, a koju zove „ideološkinjom desnice“ (Roszak 1969, 300, 302). Ovo je zanimljivo zapaziti zato što je Rend, s njenom privrženošću strogoj „racionalnosti“ i naivnim ekstremizmom, ostala izvan parametara NMK-a, iako u službi njegove hegemonije, dok ključne organizacije NMK-a kakva je npr. Atlas fondacija, danas finansiraju i mnoge objektivističke organizacije (npr. <https://www.atlasnetwork.org/partners/global-directory/ayn-rand-center-europe>).

„Neurologija [...] zasniva se na pretpostavci da nervni sistem – funkcionišući automatski prema poznatim zakonima fizike i hemije – determiniše sva delovanja koja mi normalno pripisujemo umu individue. Psihologija pokazuje paralelnu tendenciju ka redukciji svog predmeta na eksplicitne odnose između merljivih varijabli; odnosa koji uvek mogu biti reprezentovani kao performanse mehaničkog artefakta“ (nav. u Roszak 1969, 230).

Reference ka Polanjiju pronalazimo i kod Dejvida Boma, tvorca „holografske paradigme“ jedne od dve najuticajnije *Naturphilosophie* „škole“ *New Age* nauke (Bohm 2005, 18, 80). Bom Polanjija pominje u kontekstu svoje teorije soma-značajnosti (*soma-significance*), čija se namena podudara sa ciljem kom je Polanji posvetio život – *vraćanjem „smisla“ u materijalnu stvarnost*.

Bom je generalno prihvaćen od strane naučne zajednice zbog svojih doprinosa fizici (ono što ga je lansiralo bio je dijalog sa Ajnštajnom), ali je u kasnijim fazama svog rada proizveo skepsu u naučnoj zajednici, delom zbog svojih „filozofizacija“, ali pre svega usled samog uplitanja u *New Age* krugove i saradnje sa bivšim teozofskim mesijom Krišnamurtijem. Bom je razvijao shvatanje o implicitnom poretku (*implicate order*) po kome se naš svet fenomena zapravo razmotava, otkriva ili razvija (*unfold*) iz fundamentalnog implicitnog („upletenog“) poretka čija je glavna osobina to što podrazumeva „dinamičku celovitost“, što je Bom zvao „holopokret“ (*holomovement*¹⁴⁰) (Bohm 2002). Kao što je slučaj i sa svim drugim *New Age* naučnicima (i s Majklom Polanjijem¹⁴¹), cilj je bila nova predstava o čoveku i svetu, koja prevazilazi *fragmentaciju* i *dualizam* slike sveta koja je zasnovana na kartezijanskoj i njutnovskoj filozofiji. Na tom tragu je Bom formulisao teoriju soma-značajnosti, koja pokušava da prevaziđe pojam psihosomatike, koji implicira postojanje odvojenih entiteta „uma“ i „materije“ koji onda ulaze u uzajaman odnos (Bohm 1999). Umesto toga, ideja o soma-značajnosti postulira jedinstvo tela i značenja, a kroz šta vraća pojam „smisla“ u fizički svet. Diskutujući sva ta svoja shvatanja, Bom nas upućuje na Polanjijev pojam „tacitnog“ znanja.

„Postoji još jedan primer, koji je ponudio Majkl Polanji, taj vožnje bicikla. Kako bi ostali stabilno uspravno, moramo da skrećemo u smeru u kome padamo. Polanji je istakao da ta prosta kalkulacija zasnovana na zakonima fizike pokazuje da su, ako se bicikl vozi kako treba, njegov ugao i nagib, i ugao pod kojim se volan okreće povezani određenom formulom. Ali naravno, svaki pokušaj da pratimo ovu formulu, zapravo bi stao na put vožnji bicikla. Ono što je od ključnog značaja jeste da je celokupni pokret koji rezultuje i ostvaruje se približno prateći formulu ishod skroz drugog nivoa aktivnosti koji uključuje mišiće, nerve i mozak. On je ekstremno kompleksan i suptilan, i evidentno ga ne možemo opisati na bilo koji eksplicitan način. Polanji je ovo zvao 'tacitnim znanjem', pre nego eksplicitnim znanjem. Ja bih želeo da predložim da se to može smatrati vrstom implicitnog

¹⁴⁰ Metafora „holograma“ koju je Bom koristio tiče se činjenice da je hologram tehnika koja podrazumeva da svaki deo u sebi sadrži informacije o celini, a što je način na koji je Bom pokušavao da objasni univerzum.

¹⁴¹ Iako je Polanji bio konzervativna figura, čini se opravdanim zapitati se da li bi, da Polanji nije umro 1976. godine, danas i njega diskutovali u grupi „*New Age* naučnika“. Polanji, recimo, prelazi granice para-religijskog koje Prigožin (kog sledeći Hanegrafa [Hanegraaff 1996], svrstavamo u *New Age* nauku), nikada ne bi prešao. Tako Polanji, u svom radu *Personal Knowledge* (Polanyi 2005), piše kako homeopatija definitivno nije nešto što je moguće pravdati naučno dok je ekstra-senzorna percepcija (vidovitost) otvoreno pitanje, odnosno, on brani stav da para-psihologija nije nešto što treba bez detaljnih ispitivanja odbaciti, što nije nužno podrška nalazima parapsihologije već način odbrane naučnog principa po kome ne treba ništa odbaciti unapred, bez dokaza. Međutim, Polanji takođe ima stav o „hipnozi“ koju ne shvata kao tehniku auto-sugestije već kao tehniku potune kontrole nečijeg uma i smatra da je hipnoza zapravo potvrdila da su teorije mesmerizma i životinjskog magnetizma otkrile nešto „stvarno“. Štaviše, Polanji smatra da su i veštice (iz lova na veštice) radile nešto stvarno, a što je tek kasnije hipnoza objasnila (Polanyi 2005, 25, 53, 146, 167, 168, 177).

poretka koji se razvija u eksplicitni poredak pokreta bicikla kako je opisan jednačinom. Zakon eksplicitnog poretka otuda izranja [*emerges*] kao apstrakcija onoga što je zapravo izvesna odlika mnogo većeg implicitnog poretka“ (Bohm 1999, 18).

Ono što se „univerzalno“ predviđa, jeste da Novi duh kapitalizma nije doneo *jednosmernu* „ko-optaciju“ kontrakulturnih motiva. „Kontrakulturni“ motivi (odnosno, motivi koji su zasnovani na veoma srodnoj kulturnoj kritici, ali formulisani sa suprotnim političkim ciljevima), prisutni su već u samom neoliberalizmu. Primer je sociološki ordoliberalizam Vilhelma Repkea, Aleksandra Ristova i Alfreda Miler-Armaka, koji je uspostavio ko-ordinate današnje nemačke politike – tzv. „socijalne tržišne ekonomije“ kojoj je Miler-Armak dao ime – dok je značajan trag (skupa s drugim pravnički orijentisanim ordoliberalima kakvi su Franc Bem ili Valter Ojken) ostavio i na evropsku i svetsku politiku uopšte. „Fragmentiran i dezintegrisan čovek“, kako rezonuje, recimo, Vilhelm Repke, jeste proizvod

„rastuće mehanizacije, specijalizacije i funkcionalizacije, koja vodi prema dekompoziciji jedinstva ljudske ličnosti i rastače je u masi, abortiran oblik *homo sapiens*-a stvoren od strane mahom tehničke civilizacije, rasa spiritualnih i moralnih pigmeja pozajmljuje sebe dobrovoljno – zaista rado, jer tu leži iskupljenje – da bude korišćena kao sirov materijal od strane moderne kolektivističke i totalitarne masovne države“ (Röpke 1960, 12).

Kao i kontrakulturni anti-univerzitet, Repke i Ristov su želeli da de-kondicioniraju takvog čoveka, odnosno, pre, da ga re-kondicioniraju. Program koji su razvijali Ristov je zvao politikom života (*Vitalpolitik*), a Repke deproletarizacijom (Röpke 1960, 7; Rüstow 1942, 267-283).

U njihovim tekstovima nailazimo na dvostruku dinamiku koja je generalno karakteristična za NMK. S jedne strane, oni kritikuju *laissez faire* i *marksizam* na isti način, proglašavajući ih za „teologiju“ ili za „religijske ostatke“. Posebno Ristov poziva na novi „naučni liberalizam“ koji bi se oslobodio „religijskog verovanja“ u automatske zakone koji će odvesti društvo ka „harmoniji“ i probudio za sociološku pažnju usmerenu na konstruisanje uslova za takvo društvo. Međutim, oni istovremeno kao vrlo značajan deo tih uslova često vide religiju i moral, a značajan aspekt njihove „sociološke“ kritike je identifikovanje problema na način na koji ga je kontrakultura identifikovala (ali sa mnogo konzervativnijim zaključcima¹⁴²).

Centralna tema njihovih promišljanja je splet uslova koji je potreban kako bi se „proletarijat uklonio“. Po Repkeovom mišljenju *laissez faire* je zbog svoje slepe vere stvar prepustio reformama koje su pogoršale problem proletarizacije, tako što su uvele državu socijalnog staranja, probale da fiksiraju minimalnu zaradu ili skrate radni dan, a u čemu on vidi nešto pomalo pozitivno, ali mnogo više negativno, jer te reforme *pogrešno konceptualizuju problem sa proletarijatom*. Repkeov opis neophodne neoliberalističke politike je fascinantna pa ćemo ga široko navesti:

„Ipak, ne samo da takva politika socijalne reforme lako postje težak teret za druge sekcije stanovništva koje su eto manje organizovane [...] već – i ovo je stvarni problem – ona je

¹⁴² Iako je kritikovao fašizam i konzervativnu revoluciju, Vilhelm Repke je bio jedan od ključnih aktera u podržavanju južnoafričkog aparthejda čije su knjige od strane režima aparthejda „rasturane“ po Južnoafričkoj Republici u hiljadama primeraka. Njegovo udaljavanje od DMP, tokom šezdesetih, i osnivanje drugih neoliberalističkih organizacija (što je šizma kroz koju se NMK proširio) bilo je izazvano unutrašnjom aferom u DMP (tzv. *Hunold affair*). Jedan od nekoliko aspekata te afere bio je i spor sa Hajekom oko toga da li zapadnu civilizaciju treba braniti u terminima kulture ili rase (vidi, recimo, Slobodian 2018).

povećala, pre nego umanjila, preteće nezadovoljstvo radnika i nudi samo palijative, mesto rešenja izazovnog problema proletarijata, koji je, u krajnjoj instanci, ljudski (vitalni) pre nego ekonomski [problem,] stvarni uzrok nemira radnih klasa treba tražiti u devitalizaciji njihove egzistencije [ni] veće plate ni bolji bioskopi [ne mogu] da je izleče. Biti sakupljen u krdo u gigantskim fabrikama kao ovce ili vojnici; posvećivati vitalno važne sate života radu pod heteronomnim režimom bez stvarne realizacije osećanja i ponosa individualnog rada; biti iskorenjen iz prirodnih veza; vratiti se sumornim sirotim kvartovima i tragati za rekreacijom i plitkim zabavama besmislenim, mehanizovanim i devitalizovanim kao sam njihov rad; biti zavisn u svakom minutu od anonimnih društvenih sila; živeti od plate do plate – ove i mnoge druge činjenice konstituišu stvarni problem proletarijata [ovo treba kontrastirati sa vitalnom situacijom] seljaka, zanatlija ili čak mnogih ruralnih 'radnika od kuće' koji svi generalno zarađuju manje, ali žive ispunjenije, dostojanstvenije i humanije živote nego proleterski radnici pod trenutnim uslovima. Ova dijagnoza bolesti [*disease*] koja se zove 'proletarijat' otvara ogromno polje istraživanja u kome treba uraditi najveći deo posla. Vitalno izblansirane forme rada i egzistencije moraju da budu klasifikovane, činjenice o razmerama bolesti studirane, uzroci proletarizacije i devitalizacije analizirani, sredstva deproletarizacije i prezervacije ne-proleterskih formi života razmotrena, funkcije sitnog vlasništva i neophodnosti *de lege ferenda* [vezano za budući zakon] ocenjene [...] [to podrazumeva] decentralizaciju u najobuhvatnijem smislu i u svim zamislivim poljima; poitiku ohrabrivanja svih onih prirodnih tendencija koje rade u korist manjih proizvodnih jedinica [...] razvoj novih ne-proleterskih formi industrije; redukovanje svih dimenzija i odnosa od monstruoznog i nadljudskog na ljudski nivo [...] restoracija vlasništva gde god i kako god da je moguće [...] ovo su bar neki nagoveštaji koji nam daju konkretnu ideju o generalnom smeru u kome treba da marširamo [možda čak još] važniji od svih striktno ekonomskih programa i akcija jeste gigantski zadatak moralnog, psihološkog i političkog 'rekondicioniranja' društva (Röpke 1942, 3, 4, 265, 266).

Odnos ovakvih neoliberalističkih programa i stvarnog istorijskog „rekondicioniranja“ koje se dogodilo – prelaza na post-fordizam i uspostavljanja „Novog duha“ – je neispitano istraživačko pitanje. Homologiju međutim nije moguće zanemariti. Post-fordizam donosi izdizanje kapitala na transnacionalni nivo (to je, Slobodian pokazuje, i bio primaran cilj Repkeovog „ordoglobalizma“ [Slobodian 2018]), uz istovremen prelazak na uslužne ili intelektualne poslove u centru svetskog kapitalističkog sistema i pojačanje imperijalizma/kontrole periferije. To je podrazumevalo i manji obim korporacije koja je svoje ranije funkcije izmestila na periferiju, i usitnjavanje preduzeća koja su se našla u novom modusu discipline, koji podrazumeva takmičenje za pažnju korporacije, tj. za poziciju njenih podugovarača. Nove tehnologije i industrije koje je kapital razvio u klasnoj borbi protiv organizacija fordističke radničke klase, izmakle su pregovaračku polugu sindikatima, usled čega je radnička klasa ostala politički atomizovana tj. zarobljena u novoj re-vitalizovanoj situaciji u kojoj je neophodno neprekidno biti spreman za traženje novog posla, i gde je posao moguće naći u novim malim preduzećima u kojima sindikalizacija nije ni zamisliva i gde se disciplina vrlo često zasniva na mreži međuljudskih odnosa – prijateljstva ili kumstva, etničkih ili rodbinskih veza. Sve to, naravno, podrazumevalo je rad od kuće, odnosno, prekarizaciju. Programi političkih partija *duž spektra*, zasnivali su se na novoj ideji demokratije sitnih vlasnika. Intenziviranje eksploatacije koje su ti uslovi omogućili, dovelo je do nadnica koje su nedovoljne za reprodukciju radne snage (npr. stanovanja ili obrazovanja, koji su rapidno komodifikovani), a kamoli za dovoljnu potrošnju koja je uslov realizacije viška vrednosti (tj. profita). To je rešeno kroz deregulaciju banaka, uvođenjem

novog disciplinskog mehanizma – sistema kredita (bez pokrića), odnosno, odlaganjem krize.

Glavna hipoteza Lika Boltanskog i Ev Šijapleo, tiče se činjenice da je dominantna ideologija koja je pratila ove procese (pri čemu za njih ideologija nije samo „priča“, već mora biti opravdana određenom stvarnom reorganizacijom radnog mesta), razvijena kao odgovor kapitala na zahteve kulturne kritike iz šezdesetih i sedmadesetih godina (Boltanski and Chiapello 2007). Forme „ove kritike bile su često pozajmljivane iz repertoara festivala, igre, 'oslobođenja govora' i nadrealizma. [Komentarisane su između ostalog] kao 'provala mladosti' (Edgar Morin), manifestacija 'želje za životom, izražavanjem sebe, slobodom', kao 'spiritualni zahtev' (Maurice Clavel), 'odbacivanje autoriteta' (Gerard Mendel), ili kontestacija buržoaske porodice“ (Boltanski and Chiapello 2007, 170). Takva vrsta kritike artikulirana je sa socijalnom kritikom: „Radnici koji sekvestiraju gazdu, homoseksualci koji se ljube u javnosti, ili umetnici koji izlažu trivijalne predmete prenesene iz njihovog uobičajenog konteksta u galeriju ili muzej – kada se stvari svedu, nisu li sve ovo forme jedne iste transgresije buržoaskog poretka“ (Boltanski and Chiapello 2007, 39)? Međutim, takva artikulacija kulturne i socijalne kritike nije nužna. Zajedno sa kontrakulturom šezdesetih razvijao se NMK – mreža koja je kulturnu kritiku artikulirala sa reakcionarnim tržišnim programom.

„Okrećući leđa socijalnim zahtevima koji su dominirali u prvoj polovini sedamdesetih treći duh bio je receptivan za kritike koje su karakterisale isti period, ali koje su pokazale mehanizaciju sveta“ (Boltanski and Chiapello 2007, 201). Kako Boltanski i Šijapelo ovo vide, projektujući post-industrijsko društvo koje je suprotstavljeno zastarelom, skućenom, ograničavajućem industrijskom kapitalizmu, koji ubija „oblike života koji pogoduju ostvarivanju specifično ljudskog potencijala“ treći duh je, usisavajući aspekte kulturnih kritika, stvorio sliku o libertarijanskom načinu za sticanje profita koji omogućava „realizaciju sopstva“, zbog čega je treći duh mogao da bude zamišljen čak kao da transcendiraju kapitalizam pa, samim tim, i anti-kapitalizam (ibid).

New Age kritika, tiče se problema mehanizacije sveta, i povezuje taj problem sa gubitkom autonomije i gušenjem ljudskog potencijala (često od strane „industrijskog društva“), za koji se u *New Age* narativu drži da je beskarajan i jedva zagreban. *New Age* eksplozija je, počev od sredine sedamdesetih, i koincidirajući sa prelaskom na post-fordizam i s usponom neoliberalizma, *de facto* stvorila rasprostranjen utisak da je civilizacija na pragu epohalne transformacije, koja će raskrstiti sa svim tim štetnim aspektima starog doba, postulirajući pritom, veoma često, i ideju po kojoj nova kultura transcendiraju stari politički spektar, odnosno, promena svesti vodi ka društvu „s onu stranu kapitalizma i socijalizma“. Baš zato je potrebno razumeti *New Age* spiritualnost kao činilac trećeg duha kapitalizma (pitajući se o njenim afinitetima ka neoliberalizmu).

Za Boltanskog i Šijapelo to znači trampu, u kojoj je radnička klasa dobila ustupak u vidu relativno veće *autonomije* (kliznog radnog vremena, „drugarskih“ odnosa na poslu ili „kreativnog“ rada) na uštrb razaranja svih do tada izbornih mehanizama *sigurnosti*, a što je bio klasni zahvat koji je razorio i političku moć proletarijata, što i jeste stvarni sadržaj „deproletarizacije“ i „politike života“. Proletarijat nije moguće ukloniti bez uklanjanja kapitalizma, što znači da je tu zapravo reč o skupu kulturnih pristupa, i ekonomskom restrukturiranju koji ciljaju na radničku subjektivnost – čine radničku klasu sebi neprepoznatljivom, i manje sposobnom za prethodne vrste organizovanja. Kako je to Margaret Tačer slavno formulisala, ekonomija je metod, cilj je promeniti srce i dušu.¹⁴³ Takvim zahvatom (koji je bio, između ostalog, omogućen elektivnim afinitetima kojima se bavimo u ovoj disertaciji) kapitalizam je obnovio svoju ubedljivost (čak i *nevidljivost*, budući da je u jeku neoliberalizacije i reč „kapitalizam“ nestala iz rečnika) razbijajući otpor. Usled svega toga, vredno uporediti *New Age* logiku sa logikom neoliberala poput Repkea.

Kako to vidi Mark Satin, u svojoj knjizi *New Age Politics: The Emerging New Alternative*

¹⁴³ Na: <https://www.margareththatcher.org/document/104475>.

to *Liberalism and Marxism* pisanoj u drugoj polovini sedamdesetih, „*New Age* politika“ koju je on nastojao da formuliše, ne obraća primarno pažnju na ekonomski sistem jer kao „ekonomski sistemi kapitalizam i socijalizam imaju svoje jake tačke“ dok je jedan od problema zapravo „razmera naših društava: ljudska razmera je lepa i skoro sve što sada imamo je preveliko“ (Satin 1977, 11). To je problem koji po Satinu, međutim, proističe iz nas samih, tj. iz predstava u našim glavama koje on naziva „Zatvor“. Taj Zatvor se sastoji od nekoliko činilaca: patrijarhalnog stava, ega, isključivosti naučnog pogleda na svet, birokratskog mentaliteta, nacionalizma i naglaska na velikim gradovima (ibid). Tek kada se dovoljan broj ljudi oslobodi Zatvora, doći će do stvarnih društvenih promena, tj. institucije koje su uspostavljene da održe Zatvor će se srušiti – u te institucije Satin ubraja radnu nedelju od 40 sati, nuklearnu porodicu, masovnu proizvodnju, institucionalizovano zdravlje, kao i obavezno obrazovanje (Satin 1977, 11, 12). „Mi smo ultimativno odgovorni jer u našim umovima kreiramo Zatvor [i zbog toga] postoje liberalizam i marksizam“ (Satin 1977, 12). U kritici naučnog pogleda na svet, on se nadovezuje na Teodora Rožaka, i takođe smatra da Zatvor nije samo u našim umovima ili srcima, već i u „monolitnom modu proizvodnje“ koji je stvarni problem za razliku od Marksovog „kapitalističkog moda proizvodnje“ jer je taj „monolitni mod proizvodnje“ podjednako svojstven kapitalizmu i socijalizmu, tj. stvara sintezu (Satin 1977, 30).

„Po Marksu (kako grozan način da se počne poglavlje!), socijalizam je bio nešto za šta se bori 'proletarijat', [...] svi oni čije su potrebe frustrirane predatorskim kapitalizmom. U Severnoj Americi, najveći broj članova radničke klase nije bio spreman da se bori za socijalizam, ali jesu promenili kapitalizam dovoljno tako da je mogao da ispuni njihove bazične potrebe, njihove fiziološke potrebe i potrebe za sigurnošću“ (Satin 1977, 41).

Ali postoje potrebe višeg reda koje uzled Zatvora *nijednoj klasi* nisu dostupne. Satin zato smatra da su novi revolucionarni subjekt individualna bića u svim klasama. Umesto klasne analize potrebna je „psihoklasna analiza“ koja deli ljude na one koji rade na sebi, i ostale (ibid). Pozivajući se na *Whole Earth Catalog* Stjuarta Brenda (epicentar *New Edge* tendencije), koji je promovisao sličnu vrstu anti-gigantizma, mešavine individualizma i holizma, te prelazak na tehnologije ljudske veličine (što su trendovi iz kojih će se razviti lični računari), Satin nabroja karakteristike nastajućeg *New Age* društva – institucije veličine primerene ljudskim bićima, u društvu koje je skoncentrisano na ljude a ne na proizvodnju, koje je depolarizovano tj. oslobođeno političkog konflikta jer bi svaki dualizam na kome se „Zatvor“ zasniva bio odbačen, te povratak individualizmu, ali ukorenjenom u zajednici, ekonomija koja se zasniva na razmeni informacija (Satin 1977, 48).

Nekadašnji pripadnik *Studenata za demokratsko društvo*, Satin će razviti ideologiju trećeg puta koju će nazvati „radikalnim centrom“, a koja će se veoma približiti neoliberalizovanoj socijal demokratiji, kroz koju će neoliberalistička ideologija trećeg puta, devedesetih, monopolizovati ceo parlamentarni politički spektar.

12. Od NLO post-teozofije do kulturne logike neoliberalizacije

Iako je kontrakultura podrazumevala eksploziju raznih alternativnih vidova duhovnosti u sinesteziji sa (neretko progresivnim) političkim temama, taj razvitak je ipak bio ograničen njenim društvenim i starosnim profilom. Ta situacija se brzo radikalno izmenila sa eksplozijom duhovnog tržišta, počevši već od kraja sedamdesetih godina.

Ovaj zemljotres „pop okulture“, jednovremen je sa epohalnim klasnim preokretom ili mu sasvim neposredno prethodi. Kraj posleratnog ekonomskog buma i ciklusa ekspanzije tj. povratak

krize kapitalizma već pred kraj šezdesetih godina – ozvaničen 1973. „Naftnom krizom“ – i, ubrzo, kolaps kejnzijanskog kompromisa i vladavinskog modela (koji ovu krizu nije mogao da podnese, a zbog fenomena stagflacije¹⁴⁴ ni da objasni), otvorio je puteve za neočekivano silovit uspon, do tada faktički nevidljive, neoliberalističke intelektualno-političke avangarde nove ofanzive kapitala (Duménil and Lévy 2004; Harvi 2012). Naličje i cilj (ili, tačnije, uslov mogućnosti) ove klasne ofanzive i ideološko-političke konsolidacije neoliberalizovanog „bloka moći“, bilo je *razbijanje političkog sastava fordističke radničke klase*. Neoliberalizacija politike, s huntom Augusta Pinočea (1974), prvom epizodom u nizu praksi koje je Naomi Klajn popularizovala pod rubrikom „doktrine šoka“, te administracijama Margaret Tačer (1979) i Ronalda Regana (1981) dovela je – artikulišući se sa prelaskom na post-fordizam najavljivanom (u romantizovanom obliku) u neoliberalističkim, fururističkim ili *New Age* radovima, podjednako – do neslućeno duboke dezorijentacije, slabljena i elitizacije radničkih i demokratskih partija. Uz brzu i agresivnu politiku razbijanja sindikata, ovaj proces je doneo i gašenje progresivnih pokreta, te slabljenje do tada delom anti-kapitalističkog lica kontrakture. „Maj šezdeset osme“, najveći štrajk u istoriji, ali i simbol međunarodnog radničkog, studentskog i libertinskog ustanka, izbledeo je – tzv. „dugi marš kroz institucije moći“, predlagan u pobunama sa kraja sedme decenije, danas je razumljiv jedino kao „dugi marš neoliberalizacije“. Poduprta nizom autoritarnih političkih akcija – u kojima su neoliberali i sami odigrali važnu ulogu – od Volkerovog šoka (Paul Volcker), preko Vašingtonskog konsenzusa, do prerastanja *GATT* u Svetsku trgovinsku organizaciju (*WTO*) neoliberalistička hegemonija ukinula je sve supstancijalne razlike među parlamentarnim opcijama, svodeći ih na pitanje političkog marketinga.

Nove neoliberalističke organizacije, kakva je *Heritage foundation*, su sedamdesetih počele da niču kao pečurke posle kiše, granajući se iz DMP i njegovih satelita, i pružajući pomoć novim vladama koje su tragale za nekim „novim idejama“ u potrazi za alternativom starom vladavinskom konsenzusu koji je propadao. Sve to je bilo moguće jer je NMK, vredno građen još od međuratnog vremena, sedamdesetih dobio novu enormnu materijalnu potporu, usled onoga što je Dejvid Harvi razumeo kao ustanak kapitala (Harvi 2014).

Sa evrokomunizmom, perestrojkom i, ubrzo zatim, nestankom socijalističkog projekta kao geopolitičkog aktera (uz izuzetak Kine koja će ući u tržišne reforme), popustila je i ranija potreba za socijaldemokratskim politikama, koje su obeležile posleratni svet. To je već tokom devedesetih godina krunisano „novom“ Gidens-Bler-Klinton-Šreder... politikom (socijal)demokratije „trećeg puta“ koja je sama bila prožeta nekadašnjim kontrakturnim akterima i akterkama. Predstavljajući izvorni neoliberalizam kao novu socijaldemokratiju, suprotstavljenu „neoliberalizmu“ (što je bilo moguće na bazi definisanja neoliberalizma kao *laissez faire* politike) politika Trećeg Puta potvrdila je epohalni poraz dvadesetovekovnih progresivnih težnji.

Akumulacija putem razvlašćenja, tj. zahuktali procesi razaranja države socijalnog staranja, dobili su još veći zamah, dok je kriza ponovo privremeno odložena, ovog puta širenjem tržišta na nova geografska i društvena područja, a ubrzo i ekonomskim „balonima“ kompjuterskih i mrežnih tehnologija. Novo „postmoderno“ širenje kapitala u oblasti koje ranije nisu bile podređene robnoj formi, „kulturni kapitalizam“, nastao sa gašenjem Šezdeset osme, kompjuterizacija ili globalizacija – silovit ideološki *hype* osamdesetih i devedesetih – interpretiran kao rađanje novog „umreženog društva“, neodvojivi su, u tom pogledu, od projekta obnove klasne moći podržanog dugo i pažljivo građenom logikom podređivanja života novom tipu tržišne racionalnosti, tj. novom ekonomskom, političkom i kulturnom logikom koja je emanirala iz NMK-a.

Ovaj preobražaj, podudario se s rađanjem nove spiritualne ekonomije – procesom kroz koji je religijski pejzaž kapitalističkih društava preobražen u eksploziji motivacionog, terapijskog, *self-*

¹⁴⁴ Istovremena inflacija i stagnacija, što je prema tadašnjem kejnzijanskom modelu bilo nemoguće.

help i spiritualnog tržišta. Kako se to ponekad tvrdi, svi nerealizovani politički ideali (pa i kulturni senzibiliteti) *baby boom* generacije preobrazili su se u „religijsku svest“ ili su u nju kanalisani – u Boltanski i Šijapelo rakursu: aspekti kulturne kritike integrisani su u Novi duh kapitalizma koji se rađao, nauštrb, ne samo novih zahteva socijalne kritike, već i starih socijalnih prava i progresivnih postignuća, osvojenih kroz više od sto godina radničkih i demokratskih borbi.

Kako god ovo tumačili, do tada poprilično skrajnuti, elitizovani ili izolovani oblici religije, napuštajući kontrakturne krugove, margine društva i alternativne institute, uselili su se u glavni tok kulture, zauzimajući sve centralnije mesto u svakodnevnom životu miliona ljudi. Generišući potražnju, dolazeći na mesta moći ili, naprosto, prihvatajući situaciju, kontrakturna generacija prilagodila je svoje osećajnosti i povezane spiritualne „ontologije“ i „tehnike“ novim imperativima akumulacije kapitala, upisujući ih u Novi duh kapitalizma koji se u tom procesu diferencirao.

Odlučujuću ulogu u uspostavljanju politiko-teološke logike tog „duha“ odigrale su mreže različitih aktera i akterki „uposlenih“ na procesima mitogradnje: od „novog menadžmenta“ do tzv. „studija budućnosti“, neispitane oblasti¹⁴⁵ koja je imala centralnu ulogu u hibridizaciji nasleđa *New Age* religije sa neoliberalističkim ideologemama. Dok su neke figure u ovoj oblasti bile posrednici, kakvi su Alvin Tofler ili Džon Nezbitt (a u oblast bi mogli da svrstamo i Pitera Drakera), značajan broj aktera i akterki bili su krupne figure iz samog *New Age* pokreta, kao što su Hejzel Henderson, Vilis Harman (koji se kretao između organizacija *SRI International* i *Institute of Noetic Sciences*, a gde je vršio i funkciju direktora) ili Barbare Marks Hubard.

Ove mreže su jedan od bitnih lokaliteta u povezivanju kibernetičkih, retikularnih mrežnih vizija, sa predstavom o ekonomiji, i sa ezoterijskom/orijentalnom spiritualnošću. Zanimljiv primer je, akademski nedovoljno zapažena, konferencija *Art Meets Science and Spirituality in a Changing Economy*, održana 1990. godine, koja je organizovana u Stedelijk muzeju u Amsterdamu, od strane holandske umetnice Lorin Vajers kao njena „mentalna skulptura“. Konferencija je imala pet panela (sa temama: *From Fragmentation to Wholeness; The Chaotic Universe; Crisis of Perception; The Transforming World; The Shifting Paradigm*). Skup je zanimljiv dokument koji demonstrira tačke tenzije između duhovnosti i tržišne ekonomije, ali i tačke elektivnog afiniteta. Opšti utisak koji su paneli proizveli jeste da se svet nalazi u centru epohalnog preobražaja (ekonomski, i u pogledu na stvarnost), konvergirajući ka zaključku o značaju duhovnosti i etike u poslovnim praksama, a kao korektivima konzumerizma i konkurencije koje „zapad“ u paketu sa „demokratskim vrednostima“ transplantira širom planete. U konferenciji su učestvovali čuveni *New Age* akteri (Fritjof Kapra, Ilija Prigožin, Francisko Varela, Dejvid Bom, Rupert Šeldrejk) čuveni umetnici i umetnice (Robert Raušenberg, Marina Abramović, Džon Kejdž, Lorens Viner), istraživači religije i figure usmerene na inter-verski dijalog (Hjuston Smit, Raimon Panikar, Cogjal Rinpoče, Dalaj Lama, Tesa Bilecki), ekonomisti (Johan Vitevin, Stanislav Menšikov, Vilhelm Kristiansen, Žoze Pinjero Neto).¹⁴⁶

Takav „elan“ oko veza „nove nauke“, duhovnosti i ekonomske transformacije je pre pravilo nego neki izuzetan događaj. To je jasno baš na primeru „studija budućnosti“. Moglo bi se reći i da autori i autorke u ovoj oblasti nisu formulisali neoliberalističke ideje, već su proizveli, u Levijevim terminima – *novu figuru*. U potrazi za holističkim, emegrentističkim, ekološkim, anti-kartezijanski orijentisanim ekonomistima, *New Age* pokret pronalazio je heterodoksne figure kao što su recimo E. F. Šumaher ili Kenet Bolding. Ove figure su, međutim, ostale usamljene figure, dok su shvatanja NMK-a sistematično distribuirana kroz enormno veliku mrežu.

Mogli bi napraviti i bitnu razliku između shvatanje pojedinačnih *New Age* autora i autorki

¹⁴⁵ Prva studija ove oblasti pojavila se nedavno (Andersson 2018).

¹⁴⁶ Na konferenciji dolazi čak i do sukoba između Fritjofa Kapre i Johana Vitevina oko problema ekonomskog rasta. Vitevin je poznat ne samo kao predsedavajući MMF-a već i po svom dubokom interesovanju za sufizam.

i *objektivne istorijske ideološke uloge New Age* pokreta. U dugim procesima elektivnog afiniteta učestvovao je enorman broj činiaca i subjekata, sa vrlo različitim političkim stavovima. Međutim, u radovima samih *New Age* autora i autorki, nezavisno od njihovih političkih stavova, moguće je pronaći mesta dodira. Tako racimo Hejzel Henderson, ekonomski verovatno najinformativnija *New Age* autorka, u svojoj knjizi *The Politics of the Solar Age* (Henderson 1988), naširoko prečešljava istoriju ekonomskih ideja, a u potrazi za novim formulacijama koje će „distribuirati“ kroz studije budućnosti. Njeni zaključci se kreću prema ideji o neadekvatnosti ekonomije *kao takve* (shvatanju koje je, čini se, vrlo pogodovalo eksnominaciji), i njenom konačnom samoukidanju.

Međutim, u toj knjizi, koja još uvek veoma snažno odiše duhom kontrakulture, i prošarana je pamfletima/fanzinima raznih alternativnih civilnih grupa, takođe čitamo sledeće redove:

„Rani decentralisti, sa njihovom dubljom ekološkom i društvenom logikom, borili su se protiv plime i ostavili su nam svoje dragoceno nasleđe spremno za današnje *new-age* decentraliste da ga primene uspešno u povlačećim vodama sad iscrpljene industrijske ere. [...] Možemo videti kako nove „malo je lepo“ politike izviru iz najstarijih tradicija naše nacionalne istorije, i mi stoga možemo interpretirati današnju konvergenciju prividnih polarnih opozita i [...] čudnih saputnika [*bedfellows*]: uključujući mnoge libertarijance [...] inovatore adekvatnih tehnologija, male preduzetnike, ekološke aktiviste, promotere holističkog zdravlja [...] skupa s novim sindikatima radnika na framama i u domaćinstvu, zagovornicima radničkih kooperativa i komšijskog ekonomskog razvitka. Možemo čak videti kako i ekstremna *laissez faire* tradicija 'slobodno tržišne' ekonomije, tipifikovana od strane Fridriha fon Hajeka i austrijske škole [...] ima zajedničke korene sa idejama libertarijansko-anarhističkih ekonomskih predloga o 'privatizaciji' novca tj. kreiranju slobodnog tržišta u kom mnogi monetarni sistemi postoje u konkurenciji bez insitucije, a posebno države, kojoj bi bio dozvoljen monopol [...] Ovo dozvoljava na odgovarajući način ograničeno širenje sistema trampe, bez današnjeg totalitarnog preteranog naglasaka na [...] ekonomskim sektorima Velikog Brata“ (Henderson 1988, 371, 372).

Henderson kroz celu knjigu zaključuje da je problem u kartezijskom pogledu na svet, da je *laissez faire* neadekvatan, kao i da moramo da se „suočimo sa paradoksom ako ćemo ikad početi da mapiramo 'treći put' (Henderson 1988, 91). Interesantno je pomenuti da jedno jedino postojeće istraživanje o studijama budućnosti pokazuje da je osnivačka figura te tradicije u koju će se kasnije *New Age* autori i autorke uključiti, tokom šezdesetih bio Bertran de Žuvenel, koji je zasnovao ovu oblast kroz projekat *Futuribles* u sklopu rada u *Kongresu za kulturu slobodu* (Andersson 2018).

Žuvenel je bio prijatelj Remona Arona i član DMP, a u Kongresu je učestvoavo zajedno sa Majklom Polanijem. Kako Dženi Anderson navodi, Žuvenela okružuje kontroverza, budući da je nekada shvaćen kao neoliberal, a nekada kao ključan intelektualac francuskog fašizma (Andersson 2018, 58). Sudeći po ovoj autorki, Žuvenel je prevaleo put od međuratnog aktivnog fašiste, preko monarhiste/kripto-fašiste u Kongresu za kulturnu slobodu, do pomeranja u levo prema nekoj vrsti ekološke politike, u kasnijem periodu svog života. Žuvenel je bio aristokrata koji je izgubio svojinu i njegova misao se ticala problema ograničenja „eksesa“ masa, koje kao jato „riba, mogu krenuti u neočekivanim pravcima, ako se iznenada uplaše“ (Andersson 2018, 64).

Razne mrežne interakcije, na kojima se ovde nećemo više zadržavati, generisale su politiko-teološku bazu nove kulture kapitalizma, koju ćemo u nastavku pokušati još bliže da razumemo.

IV POLITIČKA TEOLOGIJA SAVREMENE KULTURE?

13. Nov pojam političke teologije?

Termin *politička teologija* ima vrlo dugu istoriju, podudarnu s istorijom prepleta *političkog* i *religijskog* što su područja koja je tek prosvetćenost smerala da razdvoji. Ta prosvetiteljska namera je, međutim, predmet rasprave, jer je prosvetiteljstvo razvijalo svoje civilne religije, a ta rasprava upravo i jeste jedan od mogućih primera politiko-teološke problematike.

U „klasičnom“ određenju koje proizilazi pre svega iz radova Karla Šmita,¹⁴⁷ danas čuvenog političkog filozofa, a jedno vreme vrhovnog pravnika Trećeg rajha, politička teologija je „metod“ povlačenja paralele između figure vladara (kasnije narodnog suvereniteta) i Boga a gde se politički koncepti razumeju, jednostavno, kao sekularizovane religijske ideje preobražene ili prevedene na prelazu u moderno doba. Kako glasi Šmitova veoma navođena deklaracija: „Svi značajni koncepti moderne teorije države su sekularizovani teološki koncepti“ (Schmitt 2005, 36). Šmitova politička teologija razvijana je kao „političko oružje“, a nastala je kao „polemika“ protiv shvatanja Mihaila Bakunjinina (Bakunjin je svojim izrazom „politička teologija“ napadao ono što je opažao kao štetan brak religijskih i političkih shvatanja u državnoj politici). Šmit je tu svoju polemiku razvijao u vrlo specifičnom međuratnom političkom kontekstu raspada starih vidova vlasti tj. krize tradicionalnih autoriteta, kraja imperija, uspostavljanja demokratskih buržoaskih država i revolucionarnog talasa evropske radničke klase. To je kontekst koji je za nas važan, budući da Šmit to društveno iskustvo i mnoga politička shvatanja, deli sa neoliberalima (Cristi 1998; Bonefeld 2018; Slobodian 2018).

Svuda oko sebe, Šmit je prepoznavao „Bakunjinov anarhizam“ tj. materijalizam koji cilja na ukidanje države, i stoga napada njena idealistička opravdanja. Šmit je takvu opasnost pronalazio na raznim mestima, između ostalog u „modernim sociološkim i pozitivističkim objašnjenjima, koja su shvatala društvene odnose u terminima čiste imanencije bez tačaka metafizičke transcendencije ili svetog“ (Newman 2019, 6). Nasuprot tome, Šmit je političkom teologijom hteo da pokaže da u političkim i teološkim konceptima postoji nešto što je suštinski isto, bez čega ljudska zajednica ni nije moguća. Kako bi obnovio tu „suverenu instancu“, Šmit je stao u službu Adolfa Hitlera.

U drugačijoj tradiciji, koja potiče iz latinoameričkih i mnogih drugih teologija oslobođenja (*liberation theology*), „politička teologija“ može da podrazumeva politički angažovanu religiju tj. upotrebu teoloških koncepata u političkoj teoriji ili praksi (za uvod u teologiju oslobođenja vidi Löwy 1996). Ovo su dva (šmitovsko, i u značenju teologije oslobođenja) najčešća značenja izraza „politička teologija“, gde je šmitovsko značenje mnogo češće.

Na to je moguće dodati još dva međusobno povezana značenja, koja se ponekad smatraju za problematiku političke teologije, i u nju se spontano upliću: 1) pojam „civilne religije“ koji ima koren u idejama francuskog prosvetiteljstva ali ga je u savremene rasprave zaista uveo Robert Bela (Bellah 1991), i 2) pojam „političkih religija“, koji je proizvod intervencije velikog broja aktera i akterki, ali u formulisanju (i političkoj upotrebi) kog je NMK odigrao odlučujuću ulogu.

„Političke religije“ su propagandna ideja koja je razvijana od strane čitavog niza političkih i intelektualnih grupa (često sveštenika koji su nastojali da formulišu kritiku fašizma i komunizma) a popularizovana je kao hladnoratovska politička taktika povezana s teorijama totalitarizma. Treba izdvojiti, eventualno, ranije (u kontekstu „gnosticizma“) pomenutog Erika Vogelina.

¹⁴⁷ Drugi tekst koji se često pominje kao fundament političke teologije uz Šmitovu *Političku teologiju* (Schmitt 2005) jeste knjiga *Dva kraljeva tela* Ernsta Kantorovica (Kantorovic 2016).

Vogelin nije bio neoliberal, ali jeste bio značajan saputnik NMK-a. Nakon što je bežeći od nacista emigrirao iz Austrije u SAD Vogelin je prihvaćen od strane *Hoover Institution*, organizacije pri Stanford univerzitetu u Kaliforniji, gde je pohranjena dokumentacija društva Mont Pelerin. Iako pokazuje da pojam „političke religije“ ima dužu istoriju, Emilio Dentile navodi Vogelina, ako ne baš kao tvorca, onda kao jednog od prvih pokretača diskursa o „političkim religijama“ (Gentile 2005). Međutim, kako sam Vogelin napominje: „Kada sam govorio o *politischen Religionen*, činio sam to prema [*I conformed to*] upotrebi u literaturi koja je tumačila ideološke pokrete kao varijetet religija. Reprezentativan za ovu literaturu je uspešan tom Luja Ružijea o *Les Mystiques politiques*“ (nav. u Gontier 2013, 26). Kad se na to doda i veoma uticajna upotreba od strane Remona Arona (Gentile 2005) člana DMP, ranije razmatrana ideja o dinamo-objektivnoj spojnici Majkla Polanjija, i niz srodnih neoliberalističkih shvatanja, jasno je da uloge i funkcije pojma „političke religije“ nisu odvojive od istorije NMK-a.

Dentile je autor koji nastoji da sačuva analitičku upotrebljivost tog propagandnog pojma, koji sparuje s „civilnom religijom“, pa tako dobija sliku u kojoj je „civilna religija“ vrsta generalne spontane „religije“ koja prožima jedno društvo, a što može da podrazumeva i sekularna verovanja (poput nacionalizma), a „politička religija“ sekularno političko verovanje koje je postalo državna dogma (Gentile 2005). To međutim, samo dodatno ojačava utisak o postojanju „političkih religija“ kao patologije (najčešće *nacizma* i *komunizma*), što i jeste bio originalan propagandni smisao ovog pojma, koji je trebalo da poveže marksizam sa desnicom i suprotstavi taj par „normalnom stanju“, u kome je i religija „prava“ i „normalna“, usput izvitoperavajući istoriju. Kritike političkih religija često povlače oštru granicu između religijskih i sekularnih sfera, kako bi dokazivale da je politika njihovih protivnika zapravo „religija“ u smislu himere ili zablude. Sa druge strane, one često, bilo eksplicitno ili implicitno, sadrže vrstu odbrane „prave vere“ ili odbrane „religijskog“ kao takvog. Politika s kojom se ove kritike ne slažu, prikazuje se kao povratak nekog starog opasnog religijskog verovanja – u slučaju Vogelina „gnosticizma“ (Voegelin 2000) – ili, mnogo češće, kao sekularna zamena za tradicionalnu religiju. Prema takvim shvatanjima moderno doba karakterišu pojave koje sebe razumeju kao *političke pojave*, iako su zapravo prikrivena religija. Pošto religiju nije moguće potisnuti, modernost proizvodi „opasne supstitute“ koje nije moguće ograničiti, budući da nije ni obznanjeno da je u stvari reč o „religiji“. To se vidi kao totalitarna sklonost inherentna modernosti.

Mi se od takve vrste analize distanciramo, jer ona pre može da bude *predmet* naše analize, nego smislen analitički okvir. Nasuprot takvim shvatanjima, mi držimo da se sekularna i religijska područja uvek snažno prelivaju jedna u druga, dok nas pitanje razlikovanja „dobre“ i „loše“ religije ne interesuje. Politička teologija za nas označava primarno: analitičku relaksaciju granice između religijskih i sekularnih aspekata kulture, a uz pitanje o problemu međudejstva religijskih, političkih (ekonomskih) i drugih sekularnih narativa u široj kulturi. Naša namera nije dokazivanje „religiozne prirode neoliberalizma“, nego potraga za *homologijama* i stvarnim neoliberalističkim shvatanjima o religiji. U tom svetlu je interesantno primetiti da se u savremenoj akademskoj kulturi više-manje neproblematično prihvata shvatanje da su pojave poput komunizma 20. veka (obično ateističkog) na neki način religijske, dok su *stvarne* para-religijske inklinacije NMK-a, bez razumevanja kojih ni politička teologija 20. i 21. veka ne može biti ispravno shvaćena, *mahom nepoznate*. Vogelino shvatanje o „političkim religijama“, i Šmitova politička teologija, su veoma bliske ideje, ali među ovim autorima nije bilo nekih ozbiljnijih dodira.

Možemo da dodamo još, kako to Adam Kotsko zove, „impresionističke“ političke teologije (Kotsko 2018, 22, 62), gde se kaže da je nešto *kao teologija*, misleći npr. da je to nešto „odvojeno od stvarnosti“, pa je teologija tu metafora. Tu spadaju recimo novinarski komentari o neoklasičnoj

ekonomiji kao modernoj astrologiji ili o neoliberalizmu kao kultu Mamona. Bez ulaženja u pitanje opravdanosti takvih ocena, njima najčešće promiče bitan para-religijski smisao neoliberalizma.

Iako nam Šmitova perspektiva nije sama po sebi značajna, složićemo se s Kotskom (Kotsko 2018) u uvidu da već u Šmitovom shvatanju postoji važan aspekt pojma političke teologije koji je u kasnijim radovima zanemaren. U manje navođenom nastavku pasusa u kome tvrdi da su politički koncepti sekularizovane teološke ideje, Šmit zaključuje da je to slučaj

„ne jedino zbog njihovog istorijskog razvoja – u kome su preneseni iz teologije u teoriju države, pri čemu je, recimo, omnipotentni Bog postao omnipotentni zakonodavac – već i zbog njihove sistematične strukture, koju je radi sociološkog razmatranja ovih konceptata neophodno prepoznati [naš naglasak]“ (Schmitt 2005, 36).

Ovo je problem *homologije* teološkog i političkog prema kome smo se – kao ka početnom nivou elektivnog afiniteta – do sada kretali. Homologija, međutim, i jeste osa duž koje noviji radovi proširuju politiko-teološku problematiku. Pre nego idealistički intonirana tvrdnja po kojoj politički koncepti nisu ništa drugo do „teološke ideje“,¹⁴⁸ interesuje nas ta *sličnost u strukturi* religijskih i političkih (tj. ekonomskih) shvatanja, koja omogućava njihova mitologizujuća, ambivalentna, ili druga, dejstva u kulturi, oko kojih se grupe bore u cilju artikulacije/hegemonije. Metodološki okvir organizovan oko koncepta elektivnih afiniteta se otuda logički otvara ka politiko-teološkoj analizi. Kako Kotsko primećuje:

„Jedan benefit ove šire vizije političke teologije je u tome što bi ona dozvolila širi pogled na to šta su centralni tekstovi discipline. Doista, jedan neobičan aspekt političke teologije, kako se ona trenutno shvata, je to da Veberova *Protestantska etika i duh kapitalizma* nije prepoznata kao osnivački dokument uz radove Šmita i Kantorovica“ (Kotsko 2018, 129).

Kotsko smatra da tako shvaćena politička teologija može u analizu da uključi i dva slepa mesta tradicionalne politiko-teološke rasprave: *ekonomiju* i *ne-monoteističku religiju*.

Politička teologija jeste polje koje politiku shvata kao stvar države a homologije genealoški izvodi iz zapadnih dispozitiva formiranih kroz istoriju hrišćanstva. Ona je usled toga tradicionalno nesenzitivna kako za prošireno viđenje politike svojstveno studijama kulture, tako i za ekonomska pitanja. Sa druge strane, politička teologija ne detektuje imanentističke vrste duhovnosti, pa otuda ni zapadni ezoterizam. Ezoterizam je organizovan oko osa *kosmoteizma* i *gnoze* (tj. imanentističke „obrnute slike“ crkvene *cretaio ex nihilo* dogme), dok se ekonomija jednako često razume baš kao imanentno, odnosno, samodovoljno područje „tržišnih mehanizama“. Drugačije rečeno, *New Age* religija, s poslovičnim „mutnim predstavama“ i, mahom, „imanencijom“, i neoliberalizam shvaćen (izuzetno često) kao *laissez faire* ideja, ni nisu opaženi kao problematika političke teologije, obično orijentisane oko motiva vladara/države/boga i zajednice konstituisane oko te „transcendencije“.

Politička teologija ezoterizma, čini se, ni ne bi bila toliko ezoterična da nije nevidljiva. Baš je zato u duhu džejmsonovske „arheologije“ *političkog nesvesnog*, političku teologiju koja zahvata ovu skrajnutu problematiku (koja pritom leži u srcu ideološke dinamike današnje kulture) moguće shvatiti kao jedan dodatak repertoaru tehnika kritike ideologije. Po Kotsku,

„narativi velikih dimenzija koje politička teologija konstruiše nisu ni istiniti niti lažni na striktno empirijskom temelju. Politička teologija teži ne da dokumentuje prošlost, već da

¹⁴⁸ *Spooks*, kako bi to rekao Maks Štirner (vidi Stirner 2017 cf. Marx i Engels 1974).

je učini dostupnom kao alatku za mišljenje. Ona ne teži prosto da interpretira sadašnjost, već da je *očudi*, razotkrivajući njenu kontingentnost [naš naglasak]“ (Kotsko 2018, 8, 9).

Vrednost politiko-teološkog poređenja krije se, prema tome, upravo u tome što je Frederik Džejmson nazvao „defamilijarizacijom“ tj. očuđavanjem (Jameson 1991). Džejmson tim pojmom misli na nemogućnost istorijskog razumevanja sadašnjosti. Uloga kritičke teorije je, stoga, upravo da *očudi sadašnjost*, da nam pomogne da fenomene koji su nam bliski sagledamo sa istorijskom distancom. U tom pogledu, i naš pokušaj da shvatimo *New Age* religiju u ogledalu neoliberalizma, *vice versa*, treba da rezultuje takvim stvaranjem distance: političkom teologijom koja omogućava da neoliberalizam i *New Age* spiritualnost pojмимо kao istorijske (političke) pojave pa, stoga, i da pojмимо javni značaj *New Age* religije.

Preduslovi za to se, čini se, stvaraju, jer poslednjih godina je evidentan i trend proširivanja politiko-teološke problematike (vidi Agamben 2011; Critchley 2014; Konings 2015; Ramey 2016; Leshem 2016; Latour 2017; Kotsko 2018; Raschke 2019; u nekom pogledu, de Vries and Sullivan 2006; de Vries 2008; Lazzarato 2012; Laine 2014; a kao proširen pregled i Newman 2019). Deo ovih radova konstituiše izvestan „ekonomski obrt“ u savremenoj političkoj teologiji, koja sve više teži da obuhvati i neoliberalizam, dok neki od ovih autora razvijaju i „ekonomsku teologiju“.

Iako politička teologija ezoterizma ne postoji, prošireno shvatanje političke teologije kakvo je u obliku koji je za nas prilično važan (na to ćemo se brzo vratiti) predložio Adam Kotsko (Kotsko 2018), dozvoljava nam da prepoznamo „latentne politiko-teološke tendencije“ u radovima koji po samoodređenju nisu politiko-teološki, budući da broj izuzetno raznovrsnih istraživanja (od kojih se neka bave i *New Age* spiritualnošću) otvara probleme *homologije* tj. sličnosti u strukturi, na način koji može biti (ne)posredno relevantan za naše istraživanje, tj. za program koji ono sugerise.

Sličnosti u strukturi je tako moguće razumeti kao rezultat ili činilac društveno-ekonomskih promena (Wood 2007; Dyer-Witheford 2017; a takođe i Comaroff and Comaroff 2001), istorijskih veza (Gerlach 2019) ili, na način tzv. istorije problema¹⁴⁹ (Hunter 2009; Aspren 2014), kao rezultat činjenice da veoma udaljeni religijski, politički, naučni, ezoterijski narativi, pružaju odgovore na iste sociokulturne probleme. Koncept homologije igra ulogu u marksističkim radovima, počev od uticajnog shvatanja Lisijena Goldmana razvijenog u njegovoj sociologiji romana (Goldman 1967), i u studiji *Skriveni Bog* (Goldman 1980), koji teži da dokaže prisustvo „homologije između klasnih situacija, pogleda na svet, i umetničkih [tj. književnih ili religijskih] formi“ (Džejmson 1984, 48). To otvara političku teologiju i ka dugoj i bogatoj tradiciji kritike ideologije, a kroz koju mi u ovom radu i nasotijmo da reinterpretiramo političku teologiju. Istovremeno, istraživanja konstitutivna za

¹⁴⁹ Na to ćemo se vratiti.

ontološki obrt¹⁵⁰ u savremenoj antropologiji (npr. Pedersen 2011, 34, 35 cf. Simić 2018), i neke od političkih teologija novijeg datuma (Kostko 2018, ili Ramey 2016), interpretiraju homologije kao stvar *immanentnog stanja*, gde problem izomorfizma religijskih i ekonomskih pojava, nije problem „prevoda“ jednog dela stvarnosti u neki drugi, odnosno, *reprezentacije* (ili još gore metafore), već su analizirani fenomeni u nekom bitnom (ontološkom) smislu zapravo *jedna-te-ista pojava*.

Način na koji Kotsko razmišlja o političkoj teologiji kao potrazi za „homologijama“, otvara se prema mogućnosti dijaloga, ili mobilizacije svih ovih nalaza (Kotsko 2018).

Iz našeg ugla pristup političkoj teologiji koji razvija Adam Kotsko sadrži još neke značajne tačke. Pre svega, Kotskovo shvatanje preusmereno je na probleme „sistema legitimnosti“ kroz koji razni „društveni poreci“ održavaju svoju moć. Kotsko se u tom shvatanju direktno nadovezuje na pristup neoliberalizmu koji Vilijam Dejvis (Davis 2014) razvija upravo na tragu sociologije kritike Lika Boltanskog, koji „duh kapitalizma“ razume kao *ideološko opravdanje* kapitalizma. Kotsko tu koncepciju *opravdanja*, dovodi u vezu sa teološkim konceptom *teodiceje* (Kotsko 2018). Prema tome, sem jer je eksplicirao to shvatanje političke teologije koje u centar pažnje stavlja homologije, Kotsko je istovremeno preosmislio političku teologiju kao raspravu zainteresovanu ne za probleme suvereniteta (kao kod Karla Šmita), već za probleme legitimiteta (kao kod Boltanskog i Šijapelo). Ono što je u politici problem legitimiteta, u teologiji je, prema Kotskovom shvatanju, problem *zla*, zbog čega politički, ekonomski, religijski, teološki i drugi narativi, proizvode *homologne teodiceje* (Kotsko 2018, 31). Teodiceja je „odgovor na problem zla“: zašto zlo postoji ukoliko je Bog dobar, i zašto se čini da je tako nepravilno distribuirano u svetu?

Kao objašnjenje koje utvrđuje izvore zla tj. pruža ideološki odgovor na pitanje: „odakle zlo potiče i ko je za to kriv?“ teodiceja je *uvek politička*. Pravedajući Boga (pribavljajući mu legitimitet) ona vrši hegemonu funkciju, jer u meri u kojoj je Bog (i svet koji on stvara/održava) nepravedan, potrebno je prkositi mu. Kako to Laš Svensen jezgrovito izlaže:

„Reč teodiceja potiče od Lajbnica i sastavljena je od grčkih reči koje označavaju Boga i pravednost, teos i dike. Teodiceja je opravdavanje Boga, argument u korist njegove pravednosti. Obično se povezuje s hrišćanskom filozofijom, ali većina argumenata postoji već u grčkoj, prehrišćanskoj filozofiji. Osnovna ideja nalazi se u fragmentu koji se pripisuje Heraklitu, gde se kaže da je za bogove sve lepo, dobro i pravedno, dok ljudi,

¹⁵⁰ Marina Simić (Simić 2018) skreće pažnju na zanemarenu činjenicu da je ontološki obrt u savremenoj antropologiji delom nastao i kao reakcija na uticajnu paradigmu koju su u antropologiju uveli Džin i Džon Komarof (Comaroff and Comaroff 2001). Problem koji bi mogli da nazovemo „inherentnom spiritualnošću (neoliberalizovanog) kapitalizma“ otvoren je najpre u antropološkim (i istorijskim) radovima u pradaigmi *okultnih ekonomija* ili *modernosti veštičarenja* (Geschiere 1997; Moore and Sanders 2001; Meyer and Pels 2003; Whitehead and Wright 2004; Federici 2009; 2008) a, u dijalogu i/ili sukobu s njima, nastavljen u istraživanjima konstitutivnim za ontološki obrt u antropologiji (Pedersen 2011; vidi takođe Viveiros de Castro 2014; Pedersen and Holbraad 2017). Međutim, dijalog *New Age* studija i ovakvih antropoloških rasprava gotovo je nepostojeći, a pre svega jer se „okultno“ u ovim radovima najvećim delom ne odnosi na fenomene koje *New Age* studije zahvataju, nego na problematizaciju prividne opozicije modernosti i tradicionalnih i/ili „okultnih“ pojava, gde se misli na istovremenost ili isprepletanost pojava poput šamanizma, veštičarenja, magije ili divinacije sa neoliberalizacijom, državnim politikom, akumulacijom kapitala, najviše u post-kolonijalnim ili post-socijalističkim kontekstima. *New Age* studije su mnogo više usmerene na centar (a danas, sve više, i na polu-periferiju, kao u slučaju istraživanja/konferencija koje su u Rumuniji pokrenuli Sorin Gog i Anka Simionka, vidi Bell et al 2020; Gog 2016) svetskog kapitalističkog sistema, odnosno, na ono što se najčešće shvata kao „spiritualnost srednjih klasa“. Međutim, zato bi dijalog ovih rasprava možda mogao da se pokaže kao produktivan. Za diskusiju novih dodira studija zapadnog ezoterizma sa antropologijom vidi Crockford and Asprem 2018; a za osvrt na zakašnjenje sociologije kada je reč o izučavanju ezoterizma i diskusiju potencijala za istorijsko-sociološki pristup savremenom ezoterizmu, pa stoga i *New Age* religiji, vidi Granholm 2015).

nasuprot tome, nešto shvataju kao pravedno, a nešto kao nepravedno. Osnovna premisa svih kasnijih teodiceja jeste da nepravda ili zlo predstavljaju zlo ili nepravdu samo za *čovekovu ograničenu spoznaju*, dok je sve – bilo sve pojedivosti ili njihova celina – dobro iz božje perspektive [naš naglasak]“ (Svensen 2006, 42).

Već na bazi ovog opisa sasvim je jasno da neoliberalističko shvatanje tržišta ima strukturu teodiceje. Iz ugla ljudske ograničene racionalnosti nije moguće znati da li je nešto zaista dobro ili zlo. Štaviše, problem tako i nastaje: uvereni da su suočeni sa zlom, neobazrivi ljudi (npr. socijalisti) pokušavaju da poprave situaciju. Međutim, u svojevrsnom ekvivalentu mitologije pada, to pokreće lanac intervencija u kome ljudska racionalnost – počinivši prvobitni greh u želji da zna ono što ne sme da se zna – uništava samu sebe, stvarajući zlo kao krah tj. odsustvo „proširenog poretka“. Ako u svojim pokušajima da uklonimo ono što našoj ograničenoj spoznaji izgleda kao zlo ne bi uništili poredak, on bi težio sve većoj kompleksnosti, prevazilazeći probleme u ime kojih smo ga uništili.

Moglo bi se čak tvrditi da je kod neoliberalala često reč o specifičnom tipu teodiceje, naime tzv. *teodiceji privacije*, koja zlo razume ne kao pozitivno definisan entitet, već kao *odsustvo dobra* tj. kao otuđenje od Boga. Problem sa socijalizmom kao racionalizacijom je u tome što razum stvara odsustvo poretka, zlo koje nije supstancijalno, već je shvaćeno kao odsustvo tržišnih procesora.

To korespondira sa svojevrsnim „ničanskim“ kvalitetom neoliberalizma koji je, čini se, privukao i Mišela Fukoa teoriji Gerija Bekera. Kod Bekera nema nikakvih moralnih kriterijuma,¹⁵¹ odnosno, pojave poput kriminaliteta nisu definisane *antropološki* niti *humanistički*. Kriminalitet je definisan isključivo kao kršenje *toga što zakon propisuje*, i obrađivan kao problem *isplativosti* tog kršenja (Fuko 2008), čime je Beker *de facto* obrisao ideju o posebnoj psihologiji, moralnom sklopu krimogene osobe, ili skupu etičkih načela koja ta osoba krši. Neoliberalizam je zato rasprava koja, iako vrlo uspešno kolonizuje konzervativan pojam „moralnog poretka“, ima i subverzivan kvalitet teorije koja je „iznad dobra i zla“ i koja, kao takva, sledeći isključivo tržišne kriterijume, razotkriva hipokriziju lažnih moralista (npr. socijalista).¹⁵² „To je tako udaljeno od perfekcionizma [kao i od] žurbe i nestrpljenja strastvenog reformatora, koga njegova indignacija oko pojedinačnih zala tako često zaslepljuje za povrede i nepravde koje će realizacija njegovih planova verovatno proizvesti“ (Hayek 2011, 54). Umesto tih razornih aktivnosti individua koje smatraju da poseduju „superiornu mudrost i stoga pravo da nameću svoja uverenja drugima [što je tako često] uništilo koji god stepen pristojnosti da su društva dostigla“, potrebno je prepustiti se evolutivnom procesu transcendentnog tržišnog poretka, kroz koji se moralnost i razum evolutivno pojavljuju (ibid). Odatle neposredno proističe i neoliberalističko shvatanje *neodgovornosti* kao „racionalizujućeg“, tj. „moralizujućeg“ odbijanja da se podnesu žrtve koje su nužne zarad prepuštanja tom evolutivnom procesu. Kako to već devedesetih godina komentariše Erik Dejvis, „tržišni animisti veruju da će, jednom kad bude oslobođeno progresivnih verovanja i iluzija društvenog inženjeringa, tržište samo od sebe delovati kao enorman mehanizam selekcije, prirodno razlučujući inovativna ljudska bića od neambicioznih, superbistra od lenjih, transljudska od onih koja nemaju sreće i previše su ljudska [*all-too-human*]“ (Davis 2004, 374).¹⁵³ Kako ćemo nešto niže videti, *New Age* narativ na to dodaje i mehanizam za ideološku društvenu distribuciju Krivice.

Osim teodiceje kao motiva koji otvara probleme legitimiteta/opravljanja, zla i krivice, ono

¹⁵¹ Ovo, naravno, nije tačno, jer je reč samo o tankoj ljušturi matematike, iza koje se krije masivna normativna agenda.

¹⁵² To je ujedno način da se socijalizam predstavi kao stvar „naivne etike“, a ne društveno-materijalnih odnosa.

¹⁵³ Po Dejvisu, činjenica da su te ideje prisutne (Dejvis piše tokom devedesetih godina) ukazuje na potrebu da se oživi društvena imaginacija što, po mišljenju ovog autora, lako može da zahteva pridavanje pažnje „bazičnim 'religijskim' uverenjima o svrsi života i vrednosti individualnih duša“ (Davis 2004, 374).

što je iz našeg ugla podjednako interesantno u rekonstrukciji koju Kotsko predlaže jeste otvaranje ka „veberovskoj“ problematici, jer ono direktno uključuje koncept *elektivnog afiniteta* koji Majkl Levi razvija u problemsko područje političke teologije.

Pored svih tih bliskosti, Kostko, međutim, političku teologiju i kritiku ideologije opaža kao „suparničke pristupe“, a opredeljuje se baš za političku teologiju jer je kritika ideologije, po njemu, inherentno redukcionistički pristup, koji religijsko uvek svodi na ekonomsko. Dok se slažemo da u istorijskom materijalizmu mora biti prisutan rizik redukcionizma mi držimo da se bez analitičkog okvira istorijskog materijalizma javlja opasnost apstrakcije tj. reifikacije politiko-teološkog, a što potvrđuje i Kotskov rad (Kotsko 2018), jer Kotsko izbegava te probleme upravo tako što u bitnim trenucima pribegava istorijskom materijalizmu, iako najavljuje da će raditi suprotno.

Mi pre smatramo da politiko-teološka metodologija koju smo u ovom radu razvijali, a koja kombinuje rakurse *misaonog kolektiva*, *hegemonije*, i *elektivnog afiniteta*, može produktivnije da se shvati kao koristan dodatak repertoaru džejmsonovskih očuđavajućih tehnika kritike ideologije. Štaviše, takva perspektiva, koja „skače“ između konkretne istorijske analize, i apstraktne diskusije homologija, može izbeći sklonost reifikaciji/idealizmu, inherentnu političkoj teologiji.

14. Homologne teodiceje: Evolutivna etika i mali ljudi u projektnom gradu

Je li ovaj đavo manihejski ili avgustinovski? Je li to protivnička sila suprotstavljena poretku, ili je to samo odsustvo poretka, po sebi?

Norbert Wiener, The human use of human beings

Kapitalizam je slavljenje kulta sans rêve et sans merci. Ovde nema 'vikenda,' ni jednoga dana koji ne bi bio praznik u groznom smislu izlaganja sve svete pompe – ekstremnog napora obožavanja... to je kult koji izaziva krivnju. Kapitalizam je verovatno prvi primer kulta krivice, pre nego kulta iskupljenja.

Walter Benjamin, Capitalism as Religion

Teodiceja privacije je u neoliberalizam ušla putem kibernetike. Za Norberta Vinera, koji je kibernetici dao ime, odsustvo poretka u stvarnosti je ono što „bez preterano figurativnog govora, možemo smatrati zlom“ (Wiener 1954, 11). Informacioni sistemi su, kako to formuliše Fred Turner, primer organizacije: „Štaviše, zbog njihovog *feedback* mehanizama, Viner je verovao da oni teže da održe poredak unutar sebe. U oba ova smisla, Viner je video informacione sisteme kao izvore moralnog dobra“ (Turner 2006, 24). Fridrih Hajek je video Vinera kao izvor inspiracije.

U *New Age* narativu, i u neoliberalističkom narativu, otuđenje od dobra (koje „emanira“ iz samoorganizovanih struktura) je izazvano egoističnim ali duboko inferiornim, raciom koji u svojoj gordosti odvaja sebe od tog protoka sile koja sve povezuje u kompleksnu dinamičku nadržacionalnu celinu. U najboljem slučaju, separacija završava u (možda bezbednom) mrtvom i statičnom, kvaziracionalnom lažnom raju, mestu iz kog se inteligencija spontanog poretka povukla.

Neoliberalistika teodiceja privacije nužno podrazumeva problem *Krivice* jer zlo – shvaćeno kao odsustvo inteligentnog poretka – potiče od *tipa osobe*, koja nije spremna da se *prilagodi*, jer, kao i u *New Age* narativu, pojavljivanje poretka u svetu/društvu/životu, zavisi od naše spremnosti

da mu se *preпустimo*. „Hajekova kognitivna teorija opisuje, na primer, adaptivni sistem čiji uspeh zavisi od sposobnosti individue da se prilagodi spoljašnjem okruženju“ (Butos 2010, 15). Odatle proističe i ono što Boltanski i Šijapelo razumeju kao podelu na velike i male ljude u „projektnom gradu“ Novog duha kapitalizma (Boltanski and Chiapello 2007).

Veliki čovek u projektnom gradu ubira moralno poštovanje, zato što je – kako na bazi svog korpusa menadžerskih tekstova to nabrajaju Boltanski i Šijapelo – fleksibilan, aktivan, tolerantan, prisutan, prilagodljiv, angažovan ili uvek dostupan, mobilan, autonoman, entuzijastičan, svestran, nestalan, ali uliva poverenje, preuzima rizike, nije preskriptivan, zna da se ophodi sa drugima, ali ume i da locira izvore informacija, ima potencijal, prirodno komunicira i zaposliv je, njegov um je znatiželjan, socijalne uloge ne ispunjava mehanički već itekako zna da odstupa od njih, a to ga čini zanosnim, vrši samo-nadzor i ume da modifikuje ličnu prezentaciju, poštuje razlike, i želi da daje, lako multiplikuje konekcije i još lakše ih napušta, oslanja se na intuiciju, talenat, i na lično iskustvo, otvoren je, ima šarm, harizmu i ličnu viziju, neprestano se menja i razvija, od projekta do projekta (Boltanski and Chiapello 2007, 111-115). Štaviše, on ili ona, ni nije ništa više od preseka projekata, neuron u mreži koji stvara sinapse kao podugovaračka preduzetnička jedinica spremna da se upusti u fleksibilnu specijalizaciju u re-inženjerskoj mreži (Boltanski and Chiapello 2007, 118). A samo proširenje te žive mreže jeste efekat retikularne multiplikacije projekata.

Poslodavac Velikih ljudi nije šef već integrator, facilitator, nosilac vizije i izvor inspiracije, unifikator energija, pojačavač života, smisla i autonomije (Boltanski and Chiapello 2007, 115). On ili ona ima poverenje u tim, kao njegov konektor ili vektor, koji ne drži informacije ili kontakte za sebe, već ih pravedno distribuira kroz celu mrežu, tako da one duboko teku kroz firmu.

„Širenje mreže je sam život, dok je bilo koji zastoj u njenom širenju uporediv sa smrću: [...] Oni bez projekta, koji više ne istražuju mreže, su pod pretnjom isključenja – to jest, efektivno, smrti u retikularnom univerzumu. Oni rizikuju da neće naći način da zakače sebe na projekte, i pretaće da postoje. Razvitak sebe i sopstvene zaposlivosti ('biti agent sopstvene evolucije' [...] što je dugoročni lični projekat koji je u osnovi svih drugih, neće biti uspešno ostvaren (Boltanski and Chiapello 2007, 111).

Sličnu sliku dobijamo iz *New Age* narativa, učeći da se nosimo sa negativnim osećanjima na odgovoran način, da se fokusiramo na ciljeve i razvijemo pozitivan pogled na svet, instrumentalno koristimo um tj. ne dozvolimo da nas njegova „neurotična aktivnost“ kontroliše, kontrolišemo ego ili usvojimo holistički uvid po kome je fiksni identitet iluzija, povežemo se sa univerzalnom svešću ostvarujući menadžerski odnos prema sebi omogućen novim osećanjem ontološke izvesnosti, kao antidota svakodnevnoj neizvesnosti. Da se preпустimo misterijama spontanog poretka, odgovorno prihvatajući realnost tj. reagujući na životne teškoće prepoznajući u njima karmičke darove, prilike za učenje i rad na sebi – poruke upućene baš nama od strane inteligentnog univerzuma, žive mreže koja se razvija (iz same naše aktivnosti), i upliće nas u evolutivnu igru, mnogo lepšu, misteriozniju i prostraniju od (razumom shvatljivog) skupa njenih sastavnih delova. Ili, pak, da prestanemo da kopamo po prošlosti ili budućnosti, shvatajući da je sreća (čak i prosvetljenje) jednaka prihvatanju Večnog ovde i Večnog sada, za čiji kvalitet smo odgovorni mi, kao kap Boga u okeanu svesti – jedan um u samoorganizujućem retikularnom Umu umova, čiji evolutivni razvitak (pa samim tim sudbina stvarnosti) možda čak zavisi od naše lične „spremnosti“ da se preпустimo, prestanemo da kukamo, samosažaljevamo se, pričamo o politici ili kritikujemo, rečju: spremnosti da *preuzmemo odgovornost za svoj život i time stvorimo novu i bolju realnost*.

Tržiše je neupitno i vodi moralnom dobru, a kako smo svi preduzetnici i preduzetnice svog

ljudskog (i spiritualnog) kapitala, lične nevolje mogu biti samo poslovni neuspeh, koji proističe iz manjka odgovarajućeg psihološkog ulaganja. Kako je Univerzum benevolentan u svojoj igri koja teži sve većoj evoluciji/kompleksnosti (moralnom dobru), i s obzirom da misli proizvode stvarnost, problemi mogu biti samo stvar ličnog izbora, manjak rada na sebi, rezultat negativnosti. Kosmos i tržište su homologni (a videli smo da se kod Hajeka čak isto i zovu), a što rezultuje proizvodnjom Krivice, koju na sebe preuzima *mali čovek u projektnom gradu*.

Veliki ljudi u retikularnom kosmosu su tragaoci i tragateljke probuđenog preduzetničkog sopstva, predvođeni harizmatičnim liderima, novim i minijaturnim Mao Cedungovima (ali koji su usvojili zen budizam), koji u kvantnim skokovima kreativne destrukcije i kulturne revolucije vode čovečanstvo ka nivoima postojanja koji se udaljavaju od sporih vibracija niske guste materije. Mali čovek je pak običan dosadni gusti materijalni teg – projektujući svoju racionalizovanu negativnost kroz vreme i prostor, mali čovek vuče čovečanstvo za noge. On je pripadnik ili pripadnica nesvesne mase, starog mehaničkog skupa autoritarnih ličnosti, zarobljenih u izopačenom ljubavnom odnosu sa njihovom državom-dadiljom. Ne samo da je materijalno stanje ovakvih malih ljudi, koji ne žele da se suoče sa sobom, *njihova krivica*, već je društvena stvarnost njihova odgovornost jer

„ne možemo da krivimo Boga ni sudbinu. 'Prezeti odgovornost' za svoj život znači, u ovom slučaju, ne buniti se više protiv nijednog aspekta naših života, već prihvatiti sve to kao puno smisla i koristiti ga konstruktivno kao ponuđenu priliku za lični rast. Edgar Kajs referiše na ovaj generalni princip kao na 'menjanje kamena spoticanja u stepenište'. Često i konzistentno, s obzirom na bazične premise, sličan argument se primenjuje na stvari kao što su proridne katastrofe, genocid, itd.: žrtve, čitamo, sa svrhom su izabrale da 'imaju to iskustvo' da budu ubjene na takav način, zbog svrha koje možda nisu očigledne njihovoj ograničenoj ličnosti, ali su transparentne njihovom Višem Sopstvu.

Ne mora ni da se napominje da *New Age* doktrina 'lične odgovornosti' nema mnogo strpljenja za svoj logički opozit, samosažaljenje: 'Vi niste ovde da bi plakali oko mizerija ljudskoga stanja, već da bi ih promenili'. Džordž Trevelian govori o 'snažnom i hrabrom pogledu': 'Mi nećemo cvileti ili žaliti se ako na plećima nosimo punu odgovornost za sve što jesmo i sve što nam se događa'. Samosažaljenje je čisto negativna emocija koja nema konstruktivnu vrednost. Ona odaje detinjasti stav krivljenja univerzuma umesto činjenja najboljeg što možeš od sopstvene situacije“ (Hanegraaff 1996, 235, 236).

Mali čovek je rigidan, neprilagodljiv, ima fiksni status, nepokretljiv je, autoritaran, previše se vezuje, preferira sigurnost, nije zaposliv na projektu i nije sposoban da menja projekte, ne uliva poverenje i nema relacije kvalitete, nepristupačan je, nepropustljiv i nepopustljiv, ima fiksirane ideale, nije tolerantan niti spreman na kompromis, on ili ona je najveća kancelarijska mizerija, bez fleksibilnosti, ali uvek rado žrtvuje autonomiju, ovo je tip osobe čija psihologija uvodi patologije projektnog grada, korupciju, privilegije, burazerske odnose, mafiju, zatvorene mreže koje koče tok informacija, tada mreža više ne služi javnom dobru, formiraju se hijerarhijske strukture, retikularni kosmos umire (Boltanski and Chiapello 2007, 119, 120).

Holizam kao shvatanje o iluzornosti svake dualnosti, nužno povlači shvatanje o iluzornosti

dualnosti dobra i zla. Međutim, Hanegraff pokazuje da je ovo shvatanje duboko povezano sa *New Age* shvatanjem da je ovozemaljski život *škola* – okruženje za učenje koje omogućava evoluciju (Hanegraaff 1996). Baš kao i neoliberalizam, *New Age* spiritualnost, po Hanegraffu, podrazumeva *evolutivnu etiku* (Hanegraaff 1996, 279). Drugim rečima, najčešća *New Age* distinkcija između ljudskih akcija koje su poželjne i koje nisu poželjne, zasniva se na tome da li data akcija potpomaže proces evolucije. *New Age* naučnik Erih Janč tako drži da etika ne treba da se zasniva na ljudskim pravima¹⁵⁴ nego na *odgovornosti*, i objašnjava:

„Vrlo uopšteno, možemo odrediti etično ponašanje kao ponašanje koje jača evoluciju. Ali To implicira da etika nije data *a priori*, već se pojavljuje [*emerges*] sa evolucijom i prati razvitak koji je, u principu, široko otvoren [...] Kao integralni aspekt evolucije, etika nije podložna otkrovenju, kao što je etika religija sa personalnim bogom. Radije, ona se može iskusiti direktno kroz dinamiku samo-organizacije i kreativnog procesa [*evolutivna etika*] ne bi transcendirala samo individuu nego i čovečanstvo u celosti, i eksplicitno bi uključila osnovne principe evolucije, kao otvorenost, ne-ekvilibrijum, pozitivnu ulogu fluktuacija, *angažovanost* i *ne-vezivanje* [naš naglasak]“ (nav. u Hanegraaff 1996, 279).

U objašnjenju nekih posledica takve etike, koristeći „baštensku metaforu“ koja podseća na Hajekove kibernetičke metafore u „uzgoju društva“, ali koju (gde moguće je, postoji i veza), uzima od de Žovenela, ranije pomenutog fašistoidnog člana DMP i Kongresa za kulturnu slobodu, a koji je osnivačka figura ranih „studija budućnosti“, Janč zaključuje:

„Možda, evolucija neće biti suviše duboko uznemirena turbulentnim razvicima mogućim u skoroj budućnosti, sa gubitkom (ili, da budemo precizni, preranim gubitkom) mnogih života. Organizam koji je reprodukovao sebe, može da bude pošteđen od strane evolucije. Možda najveće katastrofe na planeti Zemlji ne znače evoluciji preterano više od čupanja korova [*iskorenjivanja; weeding out*] u bašti koje dozvoljava lepšem cveću da raste. Ako, smo mi, kako to Bertran de Žovenel [...] drži, baštovani planete Zemlje, mi treba da razumemo ovu ambiciju evolucije“ (Jantsch 1980, 273).

Za Janča, ovo je homeoreza – sklonost sistema da se vrati u *isti tok* (naspram homeostaze, sklonosti sistema da se vrati u *isto stanje*), a to je isti raskid koji vidimo i u Hajekovom raskidu sa neoklasikom, koji od ideje kartezijansko-njutnovske homeostaze (balansa ponude i tražnje) prelazi upravo na homeorezu (ekonomiju shvaćenu kao tok, u stalnom prigožinovskom disekvilibrijumu, koji ga gura ka sve većoj i većoj kompleksnosti).¹⁵⁵ U oba ta slučaja, odbrana evolutivnog razvitka celine opravdava sve žrtve. Prema tome, brak neoliberalističkih i *New Age* narativa u stvari često oscilira između teodiceje privacije i tzv. *teodiceje celine*. Kako Svensen objašnjava:

„Tvrdi se da je ono što deluje kao zlo, zapravo dobro, samo ako se posmatra na pravi

¹⁵⁴ Jedna od velikih zabluda je da je neoliberalizam „ideologija ljudskih prava“. On je to, eventualno, strateški postao, ali uvek u izuzetno kontradiktornom odnosu sa tom kategorijom u kojoj je prepoznata ogromna opasnost od stalnog proširenja opsega ljudskih prava koje je u kontradikciji sa kapitalizmom (vidi Whyte 2019 i Slobodian 2018).

¹⁵⁵ Interesantno je da Brus Kaldvel smatra da je Vilijam Voren Bartli, akter iz *EST*, koji je navodno dopisivao Hajekovu poslednju knjigu, zapravo u knjigu umetnuo novu „evolutivnu epistemologiju“ i „evolutivnu etiku“ koje je Bartli na Poperovom tragu razvijao, kao i novu ideju da moral nije moguće racionalno opravdati (Caldwell 2004, 317). Čini se ipak da je to *ozbiljno* preterivanje, jer su ovi motivi sasvim konzistentni sa Hajekovim opusom. Kako god s tim stajalo, to je – u obe varijante – interesatna tačka elektivnog afiniteta.

način. Može se reći da je argument celine prvi izložio Platon, ali mu je tek Avgustin dao centralni značaj i o njemu sistematičnije raspravljao. Avgustin tvrdi da Bog koristi ljudsko zlo u dobre svrhe. Sve što postoji, i što može izgledati zlo, u stvari je dobro zato što je to neophodan deo celine koja je dobra: 'Sve što postoji samim je tim dobro.' Patnja je uglavnom kazna za ljudske grehe, a pošto su svi ljudi grešnici, svi zaslužuju da budu kažnjeni. A ukoliko nekoga zaista moramo opisati kao dobrog, patnju treba shvatiti kao sredstvo koje će od njega načiniti još boljeg čoveka" (Svensen 2006, 54).

Obično, *New Age* verovanja crpe svoju mitologijsku snagu ili uverljivost iz para-religijskih ambivalencija; npr. između sekularne ideje da pozitivan *mindset* ili preuzimanje odgovornosti za svoj život pozitivno utiču na međuljudske odnose, psihofizičko zdravlje, na izbore koje pravimo u životu, na samopouzdanje ili način na koji tumačimo svakodnevicu, i religijske ideje, tj. verovanja u okultnu moć misli da proizvede materijalne uslove naše egzistencije. Između „psihološke istine“ (koja jeste životno evidentna, čak i banalna) da promenom percepcije u izvesnom (ograničenom) smislu možemo menjati svoje iskustvo, tj. način na koji doživljavamo realnost i pristupamo životu, i „religijske istine“ po kojoj – budući da je „sve svest“ – promena percepcije *generiše drugu ličnu realnost*. Ove preokupacije su baš zato često izražene isključivo jezikom sekularne psihologije tj. motivacije ili fokusa na jasno shvaćene ciljeve, gde se govori o društveno usađenim „strukturama uverenja“, psihološkoj negativnosti, koja ljude, nasleđena kroz porodicu ili školu, koči „na putu uspeha“. Međutim, i religijske interpretacije ovih principa uvek su „iza ćoška“. Baš na takav para-religijski način često se invocira npr. placebo efekat tj. psihosomatika, kao „dokaz“ o primatu uma nad materijom. Para-religijsko izmicanje i ovde funkcioniše kao Bartov „mit“, jer snaga ideologije ne proističe iz onoga što je u njoj lažno, već iz onoga što je u njoj *istinito* - iz „životnih činjenica“.

Uvek treba imati u vidu, kako to Rolan Bart i Lik Boltanski i Ev Šijapelo jednako sugerišu, da se ideologija zasniva na *istinama*, koje su narativno rearanžirane na ideološki način. Zato treba imati u vidu i da je „prvostepeni“ efekat životne istinitosti, koji ovi narativi kod ljudi proizvode – a što podrazumeva i *neospornu stvarnu korisnost (New Age)* psiholoških saveta u svakodnevnom životu – *preduslov* uverljivosti drugostepenog ideološkog meta-sadržaja, kroz koji klasna priroda društva umeće svoje interese.

Sem toga, kako Hanegraaf primećuje, ne treba shvatiti ovu eksploziju krivice kao nešto što je nužna artikulacija ili pak nešto što uliva komplekse krivice individua (Hanegraaff 1996, 236). Ovo se po njemu ne podudara ni sa načinom na koji *New Age* autori i autorke o tome misle: „Lična odgovornost nije kompatibilna sa konceptom krivice jer implicira da se sve što se događa, događa iz dobrih razloga i stoga je u krajnjoj liniji smisljeno i ispravno. Kriviti sebe ili druge za 'negativne' stvari koje se događaju su podjednako neadekvatni odgovori“ (ibid). Ovo je potpuno tačno.

Međutim, Hanegraaf svom predmetu pristupa deskriptivno a ne iz ugla kritike ideologije, te zato problem krivice vidi kao *psihološki* a ne *ideološki* problem. Dok „*New Age* ljudi“ neosporno nisu armija sumanutih propovednika i propovednica krivice, to ne znači da *New Age* logika i njen afinitet ka neoliberalističkoj logici ne proizvode ideološke efekte. Tu nije reč o nametanju osećanja krivice individui, već o ideološkoj *društvenoj distribuciji krivice*.

Ova distribucija krivice koja je ideološki zasnovana na homolognim teodicejama, ispoljava se kao auto-rasizam post-fordističke radničke klase, te preobražava društveno-materijalnu situaciju čitave klase – određene njenim mestom u odnosima proizvodnje – u *spiritualnu inerciju individue*.

Krivica tj. odgovornost, u slučaju neoliberalizma pada na populaciju. To što Braun razume kao responsabilizaciju (Brown 2015), Lazarato (ili Valter Benjamin) baš kao krivicu/dug (*Schuld*) (Lazarato 2011), a Kotsko, iz ugla hrišćanske demonologije kao „demonizaciju“ (Kotsko 2018),

jeste ideološka tačka u kojoj se logike *New Age* religije i neoliberalizma potencijalno sreću unutar javne svesti, te funkcionišu kao metafizički oklop današnje hegemone kulture. *New Age* verovanja po kojima *sami proizvodimo svoju stvarnost*, koja se u *New Age* narativima pojavljuju na različite (vrlo često međusobno protivrečne) načine, sve jedno su Partridžova „meka“ (a sasvim verovatno i „tvrda“) *New Age* „ortodoksija“ (Partridge 2004, 2005).

Kako god bili tumačeni, manifestacija i privlačenje usled svoje temeljne logike neprestano u kulturu unose ideologemu po kojoj je *naša stvarnost naša lična odgovornost*, obezbeđujući joj spiritualno opravdanje. U lepom odnosu uzajamnosti i neoliberalistička ideologija, u svojoj potrebi da nađe metafizički izgovor koji bi ideologemu lične odgovornosti poptuno oslobodio materijalnih ograničenja, „profitira“ od *thoughts create* verovanja, neprestano skačući, po principu elektivnog afiniteta, između životno-istinitih, sekularno-ideoloških i (para)religijskih značenja ili konotacija pojмова poput „pozitivnosti“ ili „odgovornosti“.

Drugim rečima, ideja da misli proizvode stvarnost, vodi u, kako to Dajer-Viteford naziva, *dematerijalizaciju* (Dyer-Witheford 2017, 262-275), gde stare ideologeme kapitalističkog klasnog društva, po kojima je svaka životna zadešenost stvar lične odgovornosti individue, stiču izuzetno efektivno, materijom neograničeno, novo „teorijsko objašnjenje“ u religijskoj ontologiji prema kojoj individua umom stvara ili svojom energijom privlači svoje društveno-materijalne okolnosti. Prema Adamu Kotsku, neoliberalizam nas preobražava u demone „preusmeravajući krivicu za društvene probleme u [...] loše donošenje odluka od strane individua. Ta strategija [tvrdi] kako je trenutno satnje stvari ono što smo svi mi kolektivno izabrali“ (Kotsko 2018, 2, 3).

15. Supermarket hipoteza i nominalističke kritike

Sledeće poglavlje bavi se užim teorijsko-metodološkim problemima *New Age* studija, ali u vezi sa shvatanjem neoliberalizma koje smo uveli, a koje dalje razvija. U tom cilju, u naredne tri sekcije, diskutovaćemo probleme nekih pogleda na *New Age* spiritualnost koji, uprkos „kritičkim“ namerama (a usled svojih nepreispitanih kulturnih i filozofskih prekonceptija), zatvaraju horizonte za razvoj politiko-teološkog pristupa kakav smo nastojali da predložimo. Pristupe koje pominjemo u ovom poglavlju, moguće je kategorizovati u dve grupe, kao: 1) *supermarket hipotezu* (tj. kritike potrošnje), i 2) klasično *nominalističko* kritičko stanovište.

15.1 Vašar i supermarket: Tržišne metafore kao izgovor (i kao ideologija)

Kad je reč o primeni „tržišnih metafora“ u kritičkim radovima o *New Age* spiritualnosti, tj. o tzv. „supermarket hipotezi“, vredi posvetiti izvesnu pažnju teorijskim izvorima takvih shvatanja, kao i njihovom teorijskom potencijalu kada je reč o politiko-teološkoj analizi.

Supermarket hipoteza je prećutna pretpostavka, prisutna dugo i kod vrlo različitih pogleda, a ne jasno formulisana teorija, pa je treba shvatiti kao ideal-tipsku odrednicu. Prema supermarket shvatanju, *New Age* se odlikuje „slobodnom kombinatorikom“ koja se odvija na (post)modernom spiritualnom tržištu, gde individue oslobođene od stega tradicije, reformulišu radikalno raznorodne sadržaje, spajajući ih u sebi svojstvene „pake“te. U takvom shvatanju se označilac *New Age* odnosi radije na slobodu izbora, nego na neku konkretnu kulturnu formaciju, koja bi uključivala ideološki značajnu strukturu verovanja. Time, oslanjajući se često i na teorije potrošačkog i (post)modernog društva, supermarket rakurs u teoretizaciju *New Age* duhovnosti unosi pretpostavku da je na snazi isključivo *bricolage* kao, više-manje, eklektizam bez bitnih ideoloških konstanti.

New Age je percipiran kao „zabavne saturnalijske loše-definisane čežnje“ (Bloom, 1996, 18),

„uradi sam“ duhovnost ili, pak, „izaberi i pomešaj“ religija (Hamilton 2000; Possamai 2018, 27), proizvodnja samo-aktualizacije, konzumiranje sopstva inherentno post-tradicionalnim društvima, i komodifikacija sopstva (Rindfleish 2005, 345), „individualni brikolaž [...] privatno selektovanih elemenata“ (van Otterloo 1999, 192), ili pak „spiritualni supermarket“ (Roof 1999; Bowman 1999; Urban 2000; Mulcock 2001). Po Adamu Possamaju *New Age* je i „MekDonaldizacija“ (Possamai 2018), „religijska potrošnja *à la carte*“ ili „eklektičan – ako ne čak i kleptomanski – proces [...] bez jasne reference ka spoljašnjoj ili 'dubljoj' stvarnosti“ (Possamai 2002, 203). Druri primećuje da je reč o spiritualnosti koja „može da se pazari u vikend-radionicama kao roba iz supermarketa“ (Drury 1999, 96), a Stiv Brus smatra da je tu reč o religiji koja ne može da vrši kulturnu transmisiju jer nije jača od individualnih preferencija i zato razume *New Age* kao „kafeteriju kvazi-spiritualnih proizvoda“ (Bruce 2002). Vejd Klark Ruf, jedan od prvih autora koji su popularizovali metaforu „duhovnog supermarketa“, suštinski smatra da je ovo pojava tanka kao pileća supa (Roof 1999). Dok primećuje da *New Age* religija proizvodi „meta-teorije“, Jork govori o „disparatnoj i labavo ko-ordinisanoj konfederaciji kontrastnih verovanja“ (York 2001, 364).

Aupers i Hautman (Aupers and Hautman 2014) izvor takvih tumačenja pronalaze na veoma konkretnom mestu – u teoriji „nevidljive religije“, koju je šezdesetih godina razvio Tomas Lukman (Luckmann 1967). Ovo nije bez osnova, jer se to shvatanje jeste odrazilo na *New Age* studije, a što se očitava i kroz učestalost referenci. Po Lukmanovom viđenju religija u modernom društvu postaje

„radikalno subjektivna forma 'religioznosti' koja je okarakterisana slabo-koherentnim i neobavezujućim svetim kosmosom [i zato] podržava dehumanizaciju društvene strukture [dok] 'sakralizuje' (relativno) oslobođenje ljudske svesti od ograničenja te strukture. Ovo oslobođenje predstavlja istorijsku priliku bez presedana za autonomiju privatnog života za 'svakoga'. Ona takođe sadrži ozbiljnu opasnost – motivaciju za masovno povlačenje u 'privatnu sferu' dok 'Rim gori'“ (Luckmann 1967, 117).

To što mi zovemo „supermarket hipotezom“, Gaj Reden vidi kao drugu tendenciju primene tržišnih metafora u ovoj oblasti uz *teoriju religijske ekonomije* (Redden 2016, 2). Teorija religijske ekonomije, kao iteracija teorije racionalnog izbora, potiče od neoliberalne grupe autora kao što su Rodžer Finke, Lorens Janakon, Vilijam Bejnbridž i Rodni Stark (Iannaccone 1994; Stark and Finke 2000; Stark and Bainbridge 1987). Ta teorija kritikovana je kao „redukcioniistički pristup“, koji u nauku o religiji uvodi metodologiju koja naturalizuje neoliberalističku ideologiju, budući da svoje metafore koje religiju *tumače kao tržište*, uzima za realnost (McKinnon 2012).

Međutim, ni približno dovoljno nije problematizovana činjenica da to nije samo spontani ideološki efekat, već da je reč o delovanju jednog krila neoliberalističkog misaonog kolektiva, koje se oslanja na potporu organizacija kao što su npr. *Mercatius center* pri George Mason univerzitetu, *American enterprise institute*, *Center for independent studies* ili *Intercollegiate studies institute*, i krovne organizacije i fondacije koje finansiraju NMK kao što su *Atlas network*, *Lilly Endowment*, *John Templeton Foundation* ili *Koch Foundations*, koje se i same oslanjaju na najkrupniju naftnu, farmaceutsku, i mnogu drugu, industriju. U tom smislu, teorija religijske ekonomije je jedan aspekt jednog od širih neoliberalističkih projekata, izučavanog pod rubrikom ekonomičkog imperijalizma (*economics imperialism*¹⁵⁶) koji se obično povezuje sa Čikaškom školom neoklasične ekonomije.

¹⁵⁶ Termin „ekonomički imperijalizam“ se u istoriji ekonomskih ideja i intelektualnim istorijama odnosi na tendenciju neoliberalizovane neoklasične ekonomije da „upadne“ na teritoriju drugih humanističkih ili društvenih disciplina. Za sažet uvod u probleme ekonomičkog imperijalizma vidi predavanje koje je Edvard Nik-Hah održao 2016. godine na Whitlam institutu, dostupno na: <https://www.whitlam.org/events/2016/5/31/economics-imperialism>.

Teorija religijske ekonomije dalje razvija i na posebnu oblast primenjuje tradiciju koju su započeli članovi DMP, pre svega Geri Beker. Bekeru je „Nobelova nagrada“ (u daljem tekstu ove disertacije nagrada Švedske banke¹⁵⁷) dodeljena „zato što je proširio domen mikroekonomske analize na širok spektar ljudskog ponašanja i interakcije, uključujući tu i ne-tržišno ponašanje“.¹⁵⁸ To proširenje su prestavnici teorije religijske ekonomije prosto preslikali na religiju.

Geri Beker je preosmislio sve međuljudske odnose kao tržišne odnose, a ljudsko sopstvo kao „ljudski kapital“ (Becker 1993), što je Fuko trajno obeležio pojmom „preduzetništva sopstva“ – investiranja u sopstvo u relaciji spram „tržišnih signala“, a sa očekivanjem da će takva investicija (koja može podrazumevati sve, od obrazovanja ili sporta, preko npr. molitve do, recimo, stavljanja kozmetike na telo, ili stupanja u ljubavni odnos), u budućnosti, plasirana na tržište, vratiti „profit“.

Činjenica da je teorija religijske ekonomije jedna od najuticajnijih paradigmi u izučavanju religije uopšte, je svedočanstvo o enormnom uticaju NMK-a. Međutim, budući da su radovi u duhu supermarket hipoteze najčešće motivisani nekom formom kritike „neoliberalnog kapitalizma“ vrlo je bitno zapaziti da je oslanjanje na bilo kakve teorije koje potiču iz NMK-a zapravo oslanjanje na neoliberalizam kao analitičko sredstvo za izučavanje neoliberalizma, rečju – *uplitanje predmeta analize u analitički/teorijski okvir*, koje je moguće uporediti s religionizmom u studijama zapadnog ezoterizma tj. sa analizom ezoterizma pomoću ezoterizma. U oba slučaja, to vodi ka skliznuću iz kritičko-istorijske metode u nešto drugo.

Teorija religijske ekonomije je i sama po sebi teorija religije dirkemovskih dimenzija, koja transistorijski primenjuje tržišne modele na razvitak religije. Sa druge strane, prema Redenu, ostali pristupi koji primenjuju „tržišne metafore“ (a koje ovde ideal-tipski podvodimo pod „supermarket hipotezu“), pokušavaju da zahvate *istorijske specifičnosti* novog religijskog pluralizma dokazujući da on u nekim kontekstima pokazuje tržišne karakteristike u čemu se zatim veoma često prepoznaje „dokaz“ o socijalnoj beznačajnosti *New Age* spiritualnosti ili dokaz njene (politički) problematične prirode (Redden 2016, 2). Međutim, i u tom drugom „lukmanovskom“ slučaju, NMK nije daleko.

Lukmanovo shvatanje izvršilo je veliki uticaj na konceptualizacije *New Age* duhovnosti što direktno, a što kroz recepcije unutar različitih pristupa ukorenjenih u zapadnom marksizmu, post-strukturalizmu, teorijama postmodernosti, metodologijama studija kulture ili antropologije koje se u bitnim tačkama dodriuju sa teorijom društvene konstrukcije stvarnosti, koju je Lukman razvio u saradnji sa Piterom Bergerom (Berger and Luckman 1991).

Dok je Berger možda i uticajniji u nauci o religiji nego što je to teorija religijske ekonomije, njegova saradnja sa Tomasom Lukmanom na teoriji „socijalnog konstruktivizma“, rezultovala je jednom od najuticajnijih paradigmi u društvenim naukama uopšte.

Ivana Spasić primećuje da su Berger i Lukman negodovali suočeni sa recepcijom, jer su u njoj videli preotimanje njihove teorije od strane neprijatelja (levice), a da se Piter Berger u kasnijim fazama svoga rada pomerio u desno, i približio američkom neokonzervativizmu (Spasić 2019, 17-20), jednom izuzetno važnom krilu NMK-a (sa ulogom u administraciji Džordža Buša mlađeg).

Ovde, međutim, nije reč samo o pomeranju u desno, već baš o primeru elektivnog afiniteta. U svetlu arheologije neoliberalističkog misaonog kolektiva, koji se u mnogim za društvene nauke centralnim epistemološkim raspravama (neopaženo) nalazi „iza ćoška“, interesantno je primetiti

¹⁵⁷ „Nobelova nagrada za ekonomiju“ je kontroverzna nagrada koja je ustanovljena uz protivljenje Nobelove porodice kao politička intervencija Švedske banke, a u sklopu borbe protiv socijaldemokratije. Nagrada je sedamdesetih godina odigrala ključnu ulogu u pribavljanju legitimiteta članovima DMP (nagradu je dobilo osam članova DMP, i 27 imena bitnih za NMK). Nobelove nagrade ne dodeljuju se u društvenim naukama usled nemogućnosti vrednosne neutralnosti, nagrada za ekonomiju je jedina i dodeljuje se (zvanično) pod specijalnim imenom. Za ulogu NMK u procesu kroz koji je nagrada (putem donacije i lobiranja) uvedena vidi *The Neoliberal Ersatz Nobel Prize* (Mirowski 2020).

¹⁵⁸ Na: <https://www.nobelprize.org/prizes/economic-sciences/1992/becker/facts/>.

da je shvatanje religije koje je Berger šezdesetih godina razvijao blisko teoriji religijske ekonomije utoliko što religiju posmatra kroz pojmove monopola i tržišta (recimo Berger 1963), dok slabljenje crkvenog monopola razume kao proces koji će rezultovati slabljenjem religije. To međutim takođe nije slučajna podudarnost. Bergerove i Lukmanove teorije zasnivaju se bitnim delom na sociologiji Alfreda Šilca, njihovog mentora, koji je u međuratno vreme učestvovao u *Mises Kreis*-u, tj. krugu Ludviga Mizesa, jednom od rodnih mesta neoliberalizma, dok je na Šilca Mizesova prakseologija izvršila uticaj (Augier 1999; Kurrild-Klitgaard 2003; López 2015). Iako je idiosinkratičan mislilac Šilc je bio i član društva Mont Pelerin. Teorija religijske ekonomije razume religiju u terminima konkurencije i monopola ali za razliku od Lakmana i Bergera kao efekat slabljenja monopola crkve ne postulira sekularizaciju tj. slabljenje religije već resakralizaciju i eksploziju alternativne religije, jer bez nametanja dogme svako sledi svoju ličnu religijsku sklonost, pa je i religioznost dublja.

To je uslovalo i interesantne dodire s *New Age* studijama. Trajna popularnost ove teorije u izučavanju *New Age* duhovnosti tiče se činjenice da je teorija religijske ekonomije, u takvom svom zanimanju za alternativnu religiju, pokušala da prilagodi podelu na crkvu, sektu i kult, i na magiju i religiju što su kategorije koje (ako su uopšte još uvek upotrebljive) nepodesne da opaze *New Age* duhovnost. Određena vrednost *New Age* studija leži upravo u tome što je to oblast koja je dovela u pitanje ovakve kategorizacije koje su nasleđene iz klasičnih socioloških ili antropoloških radova, a koje zavise od ukorenjenih zapadnih prekonceptija o tome šta je to „prava religija“. Međutim, u ranoj fazi *New Age* studija proširenje koje je teorija religijske ekonomije uvela je delovalo zgodno, jer nije bilo boljih okvira. Pre svega, ova teorija je pokušala da prilagodi kategoriju *kulta*, tako što ju je proširila kroz tri kategorije: *audience cult*, *client cult* i *cult movement* (cf. Frisk 2014, 50-65), a to je na trenutak delovalo kao adekvatna optika.

Predstavici te teorije kakvi su Stark i Bejnbridž, na strani su religijskog „slobodnog tržišta“, i zato su sa entuzijazmom gledali na napore Gordona Meltona, jednog od pionira *New Age* studija (vidi Stark 2009), i protivnici su teorije sekularizacije, a što je motivisano generalnim otklonom NMK-a od prosvetiteljskih ideja, i od racionalizma. Tokom osamdesetih su čak usput uveli i pojam „okultnog miljea“ (Stark and Bainbridge 1986, 322).

Njihova shvatanja o novoj vitalnosti religije koja cveta na tržištu, delom su inspirisala čak i Kristofera Partridža, na čiji se standardni doprinos (Partridge 2004, 2005) oslanja naša disertacija, a čije se hvatanje okulture tiče baš ideje o *resakralizaciji* zapada usled povlačenja zvanične religije. To svrstava Partridža u (pod debelim znacima navoda) „isti tabor“ s teorijom religijske ekonomije, „tabor“ kome se suprotstavlja Stiv Brus, istaknuti branitelj teorije sekularizacije (Bruce 2002).

Sve ove sklonosti teorije religijske ekonomije, međutim, proističu iz opštih crta NMK-a, u kome su ovi autori socijalizovani. Iako bi bilo pogrešno tvrditi da je prisutan bilo kakav unifikovan pogled na religiju unutar NMK-a, ono što veoma često srećemo kod neoliberala je tip „fleksibilnog imperijalizma“ tj. odbrane *zapadnih vrednosti* (i, vrlo često, hrišćanskih), uz aktivno prihvatanje i pozitivno vrednovanje svih drugih oblika religije. Ovo kod neoliberala proizvodi veoma neobične kombinacije, kao što je podržavanje *New Age* spritualnosti i hrišćanskog fundamentalizma *u isto vreme*, kakvo je svojstveno Džonu Templtonu, i njegovoj istoimenoj fondaciji (vidi recimo uvod u knjigu *Spiritual Evolution* koju je Templton ko-uredio [Templeton and Giniger 1998]).

Ovo je svojstveno i teoriji religijske ekonomije. Njen verovarno najuticajniji predstavnik, Rodni Stark, dao je doprinos tzv. „kreacionizmu“ („pobijanju“ Darwinove teorije evolucije u cilju odbrane ideje da je život *stvoren*), i to u časopisu *American enterprise* instituta jednog od najjačih neoliberalističkih uporišta u SAD.¹⁵⁹ Ovo nije Starkova ekscentričnost.

Važne organizacije NMK-a, kao, recimo, *Hoover Institution* pri Stenford univerzitetu, gde

¹⁵⁹ Na: <https://www.aei.org/articles/fact-fable-and-darwin/>.

je pohranjena dokumentacija DMP, promovišu kreacionizam.¹⁶⁰ Kreacionistički pokret, okupljen oko *Discovery* instituta, nije deo NMK-a, ali je njegov spoljni saradnik, koji promovise i „slobodno tržište“ (verovatno radi pribavljanja novca) dok je interesantno svedočanstvo o afinitetu i činjenica da je prvi i veoma kontroverzan pokušaj kreacionista da ustanove svoju praksu unutar univerziteta bio tzv. *Michael Polanyi Center* na *Baylor* univerzitetu u Teksasu, koji je delimično finansiran od strane Džon Templton fondacije. Ser Džon Templton bio je dugogodišnji član DMP, dobar prijatelj Entonija Fišera koji je na Hajekov predlog osnovao *Institute for Economic Affairs*, koji je u Velikoj Britaniji pružao podršku administraciji Margaret Tačer, kao i Atlas fondaciju (Djelic and Mousavi, 2020, 269). Kako Djelić i Musavi navode, Templton je devedesetih dao grant Atlasu čija je namena bilo preokretanje univerzitetskog „ideološkog monopola levice“ kroz plasiranje „semenki istine“ na univerzitetima izvan Severne Amerike, a što je rezultovalo sa 68 kurseva u 27 zemalja.¹⁶¹

Templton je jedini enormno uticajan član DMP, kod kog nije reč isključivo o elektivnom afinitetu, jer je Templton i sam bio *self-help* autor čiji radovi, iako je Templton bio prezbiterijanac, spadaju u tip ezoterijske spiritualnosti, pa bi on mogao da bude i direktan predmet studija zapadnog ezoterizma. U svojoj perenijalistički naslovljenoj knjizi *Wisdom from World Religions: Pathways Toward Heaven on Earth* (Templeton 2002), Templton piše:

„Da bi se živelo uspešno u spoljnom svetu, važno je živeti uspešno u unutrašnjem svetu! Istina nas uči da povežemo unutrašnje sa spoljašnjim da integrišemo spiritualno s fizičkim i da unifikuemo naše misli, osećanja i akcije u harmonično jedinstvo. 'Kako unutra tako, i spolja'. Vrata ka plodnom životu otvaraju se iznutra. Prijatelji, saradnici, šanse, karijere i životna iskustva našeg spoljašnjeg sveta su refleksije onoga što se zbiva unutar nas. Na svakoj je osobi da otkrije čudesne sposobnosti koje su njemu ili njoj darovane. S otkrićem ove 'unutrašnje' svesnosti često dolazi moć i enegrija da se krene napred u 'spoljašnjoj' progresiji i utilizuju naši urođeni darovi“ (Templeton 2002, 110).

Templton fondacija je u tom pogledu posebno interesantna iz ugla ove disertacije, jer je reč o ustanovi koja se ne razlikuje previše od *New Age* instituta, sem možda po konzistentnijem para-religijskom pristupu i nedvosmislenom naglasaku na promovisanju neoliberalističkih ekonomskih shvatanja, većoj otvorenosti ka kreacionizmu, a manjem prisustvu kontrakturnog nasleđa.

Sama fondacija je jedna od najbogatijih u SAD i finansira orgoman spektar organizacija i aktivnosti, od Selidžmenove pozitivne psihologije, do 2.5 miliona dolara Santa Fe institutu s ciljem

¹⁶⁰ Kreacionizam (kao i neoliberalizam) funkcioniše kroz taktike destabilizacije utiska o naučnom konsenzusu u javnoj svesti, a to se postiže kroz fabrikaciju utiska o postojanju kontroverze o određenom pitanju u naučnoj zajednici, gde te kontroverze zapravo nema (ovo je poznato kao *Teach the Controversy*, a što je i samo para-religijska strategija koja stvara uvertiru za eventualnu eksplicitniju hrišćansku politiku). To se sprovodi upošljavanjem naučnika koji zastupaju različite stavove i nijanse o „spornom“ pitanju. Za kreacionističku debatu tog tipa vidi jednu u nizu emisija u produkciji neoliberalističke organizacije *Hoover institution*: <https://www.hoover.org/research/mathematical-challenges-darwins-theory-evolution-david-berlinski-stephen-meyer-and-david>. Kako Filip Mirovski pokazuje, NMK ima sličnu troslojnu strategiju u borbi protiv eko-regulacija, tako što 1) poriče klimatske promene, 2) predlaže tržišna „rešenja“ (zvanična strategija EU je trgovina emisijama štetnih gasova), čime kupuje vreme za 3) geoinžinjerung putem preduzetničkih ili drugih inovacija (Mirowski 2014, 337).

¹⁶¹ Ovaj podatak je samo „semenka“ u šumi sličnih neoliberalističkih projekata, poput *Instituta za dizajn univerziteta*, (<https://udi.asu.edu/>) braće Koh, članova DMP i jednih od najvećih finansiera NMK-a. Usled enormnog broja sličnih inicijativa braće Koh, koje određuju programe i izbor kadra na univerzitetu, u SAD postoji pokret *UnKoch My Campus* (<https://www.unkochmycampus.org/>), koji se bori za „de-kohizaciju“ fakulteta.

razvijanja generalne teorije kompleksnosti.¹⁶² Prema izveštaju same organizacije,¹⁶³ fondacija je do sad dodelila 1.8 milijardi dolara, ima aktivnosti u 196 zemalja, 300 miliona je dala za 25 vodećih svetskih univerziteta, a dodeljuje i nagradu kojom svesno pokušava da parira Nobelovoj nagradi.

Sve ovo proističe ne samo iz interesa kapitala već iz bazične epistemologije NMK-a iz koje proističe i para-religijski pristup. Templton fondacija je pre svega zainteresovana za granice i veze između nauke i religije, u potrazi za drugačijom naukom, ali i za otkrivanjem spiritualne dimenzije u ne-religijskim idejama (oko čega i ima „spor“ sa Nobelovom nagradom, jer ona promovise, ako tako može da se kaže – „sekularnu nauku“). Potraga za drugačijom naukom je duga duboka potraga NMK-a. To je jedna je od tačaka u kojoj se on susreće sa istom takvom potragom *New Age* pokreta. Glavni psiho-etički naglasak fondacije tiče se motiva „zahvalnosti“ (*gratitude*) i pokriva neobična područja poput „samo-kontrole“ ili „intelektualne poniznosti“. Jedna epizoda podkasta Templton fondacije sa temom *The Science of Gratitude* nas obaveštava da sreća zavisi od zahvalnosti za ono što imamo. To je shvaćeno na poprilično ekstreman način, jer uključuje intervju sa devojkom koja je izbegla zbog ratnog stanja u Siriji, a koja nas informiše da je ipak na tome *zahvalna*, budući da se preselila u SAD, da je preživela, ojačala, „probudila se“ i nešto novo naučila. Fondacija finansira jedan od danas najpopularnijih duhovnih podkasta *On Being* s Kristom Tippet, a mnoge organizacije pod njenim pokroviteljstvom (kao npr. *Metanexus*¹⁶⁴) ispituju slične para-religijske teme, kakvim su posvećene organizacije poput *Mind & Life* instituta, koje su osnivali *New Age* naučnici.

Metanexus je organizacija koja se, između ostalog, bavi ispitivanjem *spiritualnog kapitala*, a što je još jedno područje u kome je nemoguće napraviti razliku između neoliberalizma, *New Age* diskursa i menadžmenta. Jedan takav primer je knjiga *Spiritual Capital: Wealth We Can Live by* (Zohar and Marshal 2004) u kojoj čitamo da postoje „poslovni Vitezovi“, ljudi bogati „spiritualnim kapitalom“ koji im omogućava da se upuštaju u „uslužno vođstvo“ (*servant leadership*), a što je vizija biznisa kome je dodata moralna dimenzija i koji, stoga, može da napravi razliku u svetu koji je krcat problemima, jer ne služi samo zaposlenima već „planeti, čovečanstvu, budućnosti i samom životu“ (Zohar and Marshal 2004, 143). To je problem koji nas vraća na Pitera Bergera.

Kako primećuju Stark i Finke, predstavnici teorije religijske ekonomije, Berger, čijoj su se teoriji oni „oduvek divili“ (ali se nisu slagali sa Bergerovim stavom o slabljenju religije) je tokom devedesetih godina odbacio teoriju sekularizacije, i time se dodatno približio njihovom shvatanju (Stark and Finke 2000, 60). Ovo, naravno, *nipošto* ne znači da su radovi Lukmana i Bergera svodivi na neoliberalizam, a kamoli sve nebrojene, često kritički orijentisane recepcije njihovih enormno uticajnih radova.¹⁶⁵ Bergerovo interesovanje je, danas, međutim – *spiritualni kapital*.

Novi Bergerovi projekti, kao što je recimo kolekcija *The hidden form of capital: Spiritual influences in Societal Progress* (Berger and Redding 2010), koju je Berger ko-uredio, bez ikakve sumnje spadaju u predmet našeg istraživanja, dok je Berger, jednako bez sumnje, danas pripadnik NMK-a. Pojam „spiritualnog kapitala“ koji Berger danas promovise, razvijen je na tragu „ljudskog kapitala“ Gerija Bekera, a Bergerovoj kolekciji, zainteresovanoj za uloge religije u „ekonomskom prosperitetu“, doprinos je dao i Piter Betki, koji je vršio funkciju direktora DMP od 2016 do 2018 (Boettke 2010). Bergerova i Redingova uvodna reč referiše na prominentne aktore i akterke NMK-

¹⁶² <https://www.santafe.edu/news-center/news/JTFgrant-2015-announce-comprehensive-theory-complexity>.

¹⁶³ <https://www.templeton.org/about/vision-mission-impact>.

¹⁶⁴ <https://metanexus.net/>.

¹⁶⁵ Za diskusiju problema Bergerove i Lukmanove teorije, te nekih recepcija, vidi temat koji je uredila Marina Simić (Simić 2019), za osvrt na Bergerovu teoriju religije vidi kolekciju koju je uredila Linda Vudhed (Woodhead 2001).

a kao što su Didre MekKloski ili Daglas Nort.¹⁶⁶ Piter Betki se i sam bavi spiritualnim kapitalom, u nastojanju da produži projekat Džejsma Bjukenona, predsednika DMP koji je tražio adekvatan moralni okvir za kapitalizam (tj. kako smo to i ranije pomenuli, za smanjenje pritiska gubitnika na neoliberalizovanu državu), i pitao se da li to mora da bude baš religija. Kako Betki piše:

„Spiritualni kapital kako bih ja definisao izraz referiše na duboka kulturna verovanja koja su u temelju ideja o udruživanju u bilo kom društvu. A kako sam i ranije rekao, religijska verovanja su najdominantniji nosači ovih dubokih kulturnih struktura verovanja. Bazična ideja, kako se odnosi ka ekonomiji, jeste da što je veća zaliha spiritualnog kapitala (koji promoviše poštenje, pouzdanost, poštovanje vlasništva, cenjenje talenta, i prepoznavanje univerzalne ljudskosti i potrebe za oprostom i nade za budućnost), manji će biti troškovi transakcije u usvajanju institucija koje promovišu stvaranje bogatstva [...] Ali moralni kodovi ponašanja potrebni za život u saglasju s prosperitetom nisu komunicirani od strane puno religija. Visoka zaliha spiritualnog kapitala sama po sebi ne diktira niže transakcione troškove povezane sa usvajanjem bazičnih institucija privatnog vlasništva [to mora biti] određen tip spiritualnog kapitala. Ali to je takođe varljivo [pipavo, *tricky*] jer se religijske ideje daju oblikovati [*are malleable*] u značajnoj meri. Naravoučenije, *religijska uverenja moraju da poseduju komplementarnosti sa opštom javnom ideologijom koja legitimizuje i ojačava institucionalne prakse privatnog vlasništva* [...] Kako bi mogao da se uspostavi odnos između duhovnog kapitala i institucija slobodnog i prosperitetnog komonvelta mi moramo da specifikujemo mehanizam kroz koji spiritualni kapital koji prebiva na nivou individue ili u zajednici verujućih biva transformisan u javne institucije upravljanja. [...] Kako ovaj javni kapital opada (a što se Bjukenon plašio da je bio slučaj 1960ih i ranih 1970ih), mogućnosti za ostvarenje mirne društvene kooperacije pod podelom rada [...] bi opale. Prateći ovu liniju rezonovanja, kritično pitanje jeste kako se zaliha socijalnog kapitala prevodi u javne instrumente ograničenja [ili prinude, *constraint*]. Naše prirodne sklonosti kao palih ljudi, moraju biti ograničene [*bound*] [naglasak u originalu]“ (Boettke 2010, 34, 35).

Ovo se prema Betkiju ne odnosi samo na populaciju, nego i na državu, čije je sklonosti da „ispravlja društvene probleme“ potrebno ograničiti, a što je počelo da bude neuspešno od kraja 19. i početkom 20. veka jer je inteligencija dovela u pitanje ideju o čoveku kao „palom biću“ i zamenila je idejom o čoveku kao „ustalom majmunu“, a usled čega je stara i ispravna ideja da u čoveka ne možemo da imamo poverenja (da je neophodno „vezivati ga“) odbačena od strane modernističkog uma kao obično religiozno sujeverje (Boettke 2010, 35).

U najmanju ruku je neobično da se na temelju shvatanja grupe ljudi koja promoviše ideje poput ovih zasniva hipoteza o normativnoj beznačajnosti savremene duhovnosti. Ta ideja, doduše, proističe i iz (a što je podjednako neobično) izvrnute predstave o idejama neoliberala.

Još jedan rakurs vrlo prisutan u *New Age* studijama, a koji ojačava supermarket shvatanja, ali nije problematizovan sa stanovišta brkanja okvira i predmeta, je neoliberalizovana sociologija

¹⁶⁶ Daglas Nort je bio stariji saradnik u *Hoover institution* i dobitnik je nagrade Švedske banke. Uz još jednog člana DMP, Ronalda Koasa, te Olivera Vilijamsona i Elinor Ostrom (svo troje su primili nagradu Švedske banke), Nort je važna figura nove institucionalne ekonomije, jedne od iteracija neoliberalizma. Nova institucionalna ekonomija, npr. u slučaju Ostrom, je bliska tzv. *public choice* ekonomiji, koju su razvili Gordon Talok i Džejsm Bjukenon. Bjukenon je dobitnik nagrade Švedske banke i nekadašnji je predsednik društva Mont Pelerin. Ekonomija javnog izbora proširuje ekonomsku analizu na političke nauke, što je glavni doprinos virdžinijske škole neoliberalizma.

Antonija Gidensa, a koja figurira kao svojevrsna manje kritička „zamena“ fukoovskih „tehnologija sopstva“. Stoga, bar tri uticajne paradigme kroz koje se *New Age* religija posmatra su neoliberalne, neoliberalizovane ili u najmanju ruku iz ugla kritičke teorije neadekvatne.

Međutim, supermarket hipoteza podjednako proističe iz kritika potrošnje ili shvatanja de-tradicionalizacije ili komodifikacije, na tragu autora kao što su Žan Bodrijar, Frederik Džejmson i Zigmunt Bauman (npr. Rindfleish 2005; Posamai 2018; Husemann and Eckhardt 2019), i od teorije sekularizacije koja u *New Age* duhovnosti vidi religiju koja odumire (Bruce 2002).

Iz kog god izvora poticala, kada je negativno intonirana, ta hipoteza o individualizovanoj religiji vodi ka epilogu u kome *New Age* završava u banalizaciji, egoizmu ili, pozajmimo poznati Lašov (Lasch 1991) epitet, kulturi narcisoidnosti. Shvaćene kao privatne ili personalizovane, *New Age* prakse su povezane s širom socijalnom logikom samo utoliko što predstavljaju oblik površnog spiritualnog konzumerizma atomizovanih individua i njihovog nezasićenog „potrošačkog sopstva“.

S druge strane, to stanovište može biti i neutralnije, ili pozitivno intonirano. Tu varijantu – koju možemo razlikovati označivši je kao *flea market* hipotezu – adekvatno je svojim slikovitim komentarom ilustrirao bitan *New Age* autor i akter Dejvid Spengler. Po Spenglerovom shvatanju hrišćanstvo je „kao velika katedrala koja se uzdiže oko centralne duhovne i arhitekturne teme“, a *New Age* je više „buvlja pijaca ili seoski vašar, kolekcija različito obojenih i dizajniranih štandova rasprostrtih oko polja, sa ivicama vašara koje se rastaču spolja, u šumovitu divljinu. Ako katedrala može biti mesto bogoslužjenja, vašar je mesto igre i otkrića“ (nav. u Partridge 2004, 71)

Dok *flea market* ugao ni ne pretenduje na kritiku (vidi npr. Corrywright 2003), supermarket kritike konvergiraju ka onome što je Kristofer Partridž, iz nešto drugačijeg ugla, nazvao „tezom o rastvaranju“ (*dilution thesis*) (Partridge 2005). Za njega to je opšta teorija religije i kulture po kojoj

„masovna kultura i moderne preformulacije (restatements) duhovnosti razblažuju (dilute) tradicionalne religijske svetoznanosti; erodiraju 'ozbiljna' okultna verovanja [...] stvarajući neefektivne, utilitarne forme uverenja [,] [u potrazi za] simbolima stila i držanja; 'okultno' može čak postati [...] samo zabava u natprirodnom fazonu.

Dok je teško pobiti tezu o rastvaranju, jer je trivijalizacija svakako neizostavan deo procesa sakralizacije, trebalo bi da je [...] jasno da to nije čitava priča. Progresija zapadne alternativne spiritualnosti mnogo je kompleksnija [...] veliki deo okultne duhovnosti značajna je ponovna formulacija [restatement] tradicionalnog religijskog mita pre nego razvodnjavanje istog“ (Partridge 2004, 122, 123).

Kritike komodifikacije (i još više kritike banalizacije) tako umeju da figuriraju kao izgovor da se vrlo značajni aspekti zapadne kulture „proizvoljno“ kategorizuju kao „bez stvarne sadržine“ i, stoga, „nedostojni ozbiljne analize“, a iza čega može da stoji neopravdano odbijanje da se *New Age* shvatanja razmotre. Usled toga se kritika, naravno u različitom stepenu, završava jednostavno na konstatovanju da je reč o komodifikovanoj ili individualističkoj duhovnosti. Drugim rečima, supermarket shvatanja iako, neretko, pretenduju i na „kritiku kapitalizma“, *New Age* svode na – u duhu TV emisije kroz koju je Milton Fridman promovisao uprošćeni neoliberalizam rečeno – *free to choose* religiju. Kako to Reden iz drugačijeg ugla vidi:

„Prožimajuće pretpostavke da trgovina nužno devalvira autentičnu kulturu i da su tržišta domen ekonomske nauke, a ne društvene istrage, treba dovesti u pitanje kako bi *New Age* studije mogle da potpunije ispituju društveni značaj *New Age* trgovine. Opisati *New Age* kao tržište ne znači nužno konceptualizovati ga na reduktivan način. Ne postoji *a priori*

razlog za pretpostavku da *New Age* tržište ne može takođe da bude i nešto drugo i da ima druge aspekte osim procesa komodifikacije“ (Redden 2016, 6).

Ipak, najveći broj komentara koji prevazilaze shvatanja o individualizmu i potrošnji, značaj *New Age* spiritualnosti, u najboljem slučaju, svode na funkcije spiritualnosti u optimizaciji sopstva za rad, suočavanje s neizvesnošću i dalju potrošnju, po modelu fukoovskih „tehnologija sopstva“, ili drugih paradigmi koje u potrošnji vide proizvodnju identiteta ili stavljaju naglasak na „rad na sebi“. Ovo su neosporno veoma važne tačke elektivnog afiniteta, što naše istraživanje potvrđuje, i među takvim pogledima ima korisnih doprinosa, kojima se i mi pridružujemo, ali takva generalna situacija je ipak veoma osiromašena i, stoga, neobična. Kako se supermarket shvatanja u oblasti *New Age* studija čini se shvataju kao pravi primer „kritike“, kritiku među autorima i autorkama u religijskim studijama koji suptilnosti popularne duhovnosti uzimaju za ozbiljno, nije vrlo glas, jer kritike „potrošačke religije“ često umeju da skliznu u kritike „banalizacije“ ili pak u tvrdnje o slaboj, plitkoj, površnoj religioznosti, koje su, zapravo, samo apriorne pretpostavke.

Složićemo se s Aupersom i Hautmanom da je kod supermarket shvatanja zapravo reč o ne-preispitanoj ortodoksiji koja je u svetlu antropoloških studija, a posebno radova u oblasti istorije religije u stvari problematična (Aupers and Hautman 2014, 175). Žilavost ortodoksije nije moguće objasniti pomanjkanjem radova (a koje jeste evidentno). Još od 1996. godine postoji makar jedna studija koja se sistematično bavi strukturom *New Age* teologije (Hanegraaff 1996), i to poprilično monumentalna studija. Prema tome, suočena sa fenomenom enormnih razmera, koji je koincidirao s epohalnim preobražajem kapitalizma i opremljena analizom njegove teologije (!) kritika odlučuje da prepozna svoje zadatke u dokazivanju trivijalnosti ili društvene beznačajnosti *New Age* religije! Tom problemu je zgodno prići iz ugla *sociologije kritike*, što je i jedan od razloga za našu odluku da uzmemo rakurs koji su Luk Boltanski i Ev Šjapelo razvili, kao jedan od bitnih elemenata našeg teorijskog okvira, budući da je njihovo shvatanje motivisano baš opaženim *kolapsom kritike* tokom osamdesetih i devedesetih godina (čiji je, čini se, supermarket hipoteza delimično aspekt).

Ne samo da je od osamdesetih na ovamo, kritika ostajala vrlo slepa za načine na koje tržišne (i mrežne/retikularne) metafore koincidiraju sa neoliberalističkim shvatanjima, pa neretko u njima imaju i (ne)posredne izvore, već joj je podjednako izmicalo i da zapazi da navika otpisivanja *New Age* religije kao neuhvatljive, trivijalne ili banalne može imati izvor u predrasudama.

Kad je o predrasudama reč, nije stvar u tome da ogroman deo *New Age* kulture nije moguće mirne savesti opisati kao površan i banalizovan, već da to samo po sebi ne predstavlja istraživački značajnu ili kritički relevantnu poentu. Supermarket pristup stoga, čini se, prečesto brka kritiku sa moralnom osudom – značenje „kritike“ u kritičkoj teoriji, nije „polemika“ (koja često govori više o uverenjima kritičara nego o svojstvima predmeta istrage), niti implicira „vrednosne kategorije“, već se odnosi na zadatak ispitivanja društvenih uloga analiziranih pojava u sklopu ukupnosti odnosa datog društva (a posebno iz rakursa njegove klasne dinamike). Prema tome, ako nije reč o običnoj prečici, to odbijanje analize pod krinkom kritike skriva kulturne predrasude. Često se

„pretpostavlja da se 'prava religija' zaista tiče unutrašnjeg iskustva iskrenih individua, pa se religija mlakih i licemernih konformista ignoriše [...] bavimo se malenom manjinom, ali to nigde eksplicitno ne govorimo. Naslove mnogih udžbenika o Svetskim religijama trebalo bi promeniti u Religijski život plemenitih osoba“ (Laine 2014, xii).

Međutim, čak i bez uplitanja u složene raskole oko teorije sekularizacije, moguće je izneti bar jednako uverljivu hipotezu da su „sekularizovani“ *spiritual-but-not-religious* subjekti zapravo

ti koji su danas „zaista verujući“. Dok su mnogi elementi „svetskih religija“ – u slučaju hrišćanstva, npr. mit o postanku, personalni ili trojedni Bog, raj i pakao – suočeni sa krizom uverljivosti, *New Age* duhovnost ni nije formulisana kao poziv na prihvatanje neke dogme već kao *nova nauka*. *New Age* narativi sebe razumeju kao novu naučnu paradigmu oko čijih su postulata najprogresivnija nauka i najstarija religija u potpunom saglasju, a što *New Age* idejama daje auru neproblematične činjenice o temeljnoj prirodi sveukupne fizičke i društvene stvarnosti. Dok je crkvena religija često zaista „sekularizovana“, tj. svedena na kratke i formalne rituale, neretko udaljene od svakodnevnog života, *New Age* religija zapravo cveta unutar samog života, obezbeđujući ideološke interpretacije.

Vredi zadržati se i na kritikama potrošnje, odnosno „konzumerizma“, jer su one integralan činilac supermarket shvatanja. Ova vrsta kritike tiče se prepoznavanja „kapitalističke prirode“ *New Age* duhovnosti u činjenici da se ona prodaje i kupuje na tržištu i da je stoga prerasla u „spiritualni konzumerizam“. Naravno, nije sporno da je reč o obliku religije koji se primarno reprodukuje na tržištima, niti je reč o tome da se temom potrošnje ni ne treba baviti. Problem je drugačije prirode.

Vreme u kom mi živimo je duboko obeleženo „toksičnim vrednostima društva posvećenog konzumerizmu i osionom materijalizmu“ (Houston 2009, 105). „Izjednačili smo dobar život sa materijalnom potrošnjom“ (Ferguson 1981, 29). „[M]noga potrošna dobra konzumirana na takav način su nepotrebna, rasipna, a neretko i izravno štetna [*harmful*]. Cena koju mi plaćamo za ovu eksepivnu kulturnu naviku je neprestana degradacija stvarnog kvaliteta života“ (Capra 1982, 215). „Ali malo ljudi će voljno smanjiti svoju potrošnju dokle god je njihov osećaj identiteta izveden iz imovine i materijalnog statusa, ili dok god veruju da to da li su srećni i smireni zavisi od onoga što imaju ili rade“ (Russel 1995, 281). „Paradoksalno, ono što održava takozvano potrošačko društvo u pokretu je činjenica da pokušaji da nađemo sebe kroz stvari, ne rade: Ego-satisfakcija je kratkog daha pa nastavljamo da tražimo još, nastavljamo da kupujemo, da konzumiramo“ (Tolle 2005, 30).

Ovakav skup *kritika potrošačkog društva*, kao isečak preuzet iz tekstova čuvenih *New Age* autora i autorki, sugerise da supermarket kritike najčešće ne vide podudarnost sopstvenog kritičkog stanovišta s *New Age* stanovištem koje kritikuju. Ta strana *New Age* religije se gotovo ne spominje. Iako je kritika „potrošačkog društva“ konstantan element *New Age* narativa do dan danas, ona se rutinski delegira u kontrakulturnu prošlost, kada je duhovnost „još bila anti-kapitalistički obojena“.

Ovo je moguće sagledati kroz noviju studiju Adama Posamaija (Possamai 2018), koju je važno pomenuti iz bar tri razloga. U toj studiji koja je posvećena onome što Posamai određuje kao „potrošačke religije“, on namerava da baš 1) elektivne afinitete neoliberalizma i (*New Age*) religije shvati kao simptome 2) nove svetske „civilne religije“ (Possamai 2018, 9, 170, 210). On, međutim, ipak ostaje u okvirima 3) supermarket hipoteze, koja sasvim podriva tu njegovu nameru.

Uvodeći pojam „civilne religije“ Posamai se u izvesnoj meri približava našem shvatanju *New Age* religije, odnosno, pravi korak ka rakursu političke teologije. Međutim, on tom problemu prilazi iz ugla konzumerizma te, iako pojmom civilne religije pokreće pitanje javnog značaja *New Age* duhovnosti, on sve vreme reterira na supermarket stanovište o manjku ideološke strukture, pa „civilna religija“ ostaje „prazna ljuštura“ unutar koje on razvija staro supermarket stanovište. Stoga nije sasvim jasno zašto je, na prvom mestu, problem postavljao na takav način.

Moguće je spekulirati da je to pokazatelj da je u poslednje vreme supermarket ortodoksija poljuljana, tj. da je Posamai želeo da obuhvati i drugačiju problematiku, što sugerise i svojevrsno opravdanje sa kojim Posamai počinje studiju, ističući da kritika konzumerizma nije u modi, i da bi on čak mogao biti optužen za hipokriziju, s obzirom da je on i sam deo potrošačke kulture, pa zbog toga ni ne želi da napada konzumerizam (njegova studija međutim ne ostavlja takav utisak), ali da ne treba ni oklevati sa kritikom ako konzumerizam postane sam sebi svrha (Possamai 2018, 10).

Posamai svoju studiju koncipira kao utvrđivanje afiniteta novih tehnologija, neoliberalizma

i religije (tačnije, *New Age* duhovnosti i religija prosperiteta), pitajući se, između ostalog, jesmo li mi svedoci religioznog neoliberalizma ili neoliberalne religije (Possamai 2018, 5, 28). Za očekivati je da će tako koncipiran rad sistematično ući u poređenje neoliberalističkih i *New Age* shvatanja. Međutim, iako je Possamai informisan o novim historiografijama koje neoliberalizmu prilaze socijal-epistemološki kao misaonom kolektivu (Possamai 2018, 5, 178) i temeljno diskutuju shvatanja tog kolektiva, on ne usvaja uvide o strukturi njegove ideologije. Umesto očekivane diskusije politiko-teološke anatomije te „nove civilne religije“ dobijamo novi niz komentara o individualizovanoj i komodifikovanoj „potrošačkoj religiji“ koja se svodi na pastiš, brikolaž i/ili simulakrum.

Iako spominje i neke stvarne aspekte neoliberalizma, poput težnje ka kreiranju novih tržišta gde ih nema (Possamai 2018, 4) ili, preko Fukoovog pionirskog čitanja neoliberalizma, primećuje da nije reč o *laissez faire* ideologiji (Possamai 2018, 89) on afinitete mahom svodi na zaključak da neoliberalizam ima afinitet ka religiji. Izuzetak je možda to što kroz njegovu studiju stičemo utisak da je neoliberalizam poredak koji putem religije „responzibilizuje“ stanovništvo tj. propagira samopomoć i etiku lične odgovornosti, kao alternativu državi socijalnog staranja.

Pod novom civilnom religijom Possamai zapravo misli na globalnu dominaciju kapitalizma, koju vidi kao racionalizaciju, individualizaciju, te intenziviranje rada i potrošnje. Ovo provizorno shvatanje kapitalizma ujedno je način na koji on shvata „neoliberalnu ideologiju“. Possamai u tome vidi „ja-izaciju“ (*i-zation*) društva koje je modelovano prema „i“ uređajima (mислеći na *I-phone*), što je treća faza veberovskog procesa racionalizacije religije (druga faza je „MekDonaldizacija“).

Possamai se na jednom mestu (Possamai 2018, 143) nakratko osvrće na anti-konzumerizam *New Age* ideologije, ali problem svodi na anomaliju koja ne remeti njegove supermarket zaključke, tj. zaključuje da je reč o reakciji jednog krila *New Age* religije na komercijalizaciju (što je stav koji već kratko upoznavanje sa *New Age* literaturom demantuje), te da je to moguće objasniti kao samo još jednu strategiju brendiranja od strane „potrošačke religije“, koja sada želi da se re-brendira kao ne-potrošačka, odnosno, kao autentična.

Njegov zaključak je da je „neoliberalizam“ najdominantnija religija u ljudskoj istoriji, dok sama religija više nema ulogu društvenog lepka, već društvenog alata, koji služi da poboljša, ojača, izleči ili zabavi sopstvo (Possamai 2018, 75, 76, 202). Civilna religija je, čini se, samo metafora. Nabrajajući razna shvatanja civilne religije, počevši od Rusoa (jedan od primera koje Possamai daje je nacionalizam, kao pojava sa sopstvenim simbolima i ritualima), Possamai poentira:

„Neoliberalizam je takođe civilna religija koja povezuje ljude u zajednicu [*links people together*]. On ima sopstvene simbole, kao što je finansijski uspeh i robna fetišizacija, koji deluju kao jak društveni cement. Čak iako društvene nejednakosti rastu i dele naše društvo na 'one koji imaju' i 'one koji nemaju', 'oni koji nemaju' i dalje dele istu ideologiju kao 'oni koji imaju'. Neki od javnih prikaza (verovanja, simbola i rituala) neoliberalizma kao civilne religije jesu Vol strit, filmovi i pesme koji slave moto 'pohlepa je dobra', Forbsove liste bogataša, kultura poznatih i upadljiva [*conspicuous*] potrošnja (npr. jahte, luksuzna kola, ekstravagantni godišnji odmori, i tako dalje)“ (Possamai 2018, 177).

Kritike potrošnje su kobne po Possamajevu nameru da pristupi „civilnoj religiji“, jer usled njih on upada u zamku kritike „lažnih idola“ koju politička teologija mora da zaobiđe, ako želi da vrši bilo kakvu kritičku funkciju. Kako Adam Kotsko komentariše smisao svoje političke teologije: „Ja ne tvrdim, na primer, da neoliberalizam 'obožava' [*worships*] nevidljivu ruku, tržište, novac, bogate preduzetnike ili bilo kog drugog navodno 'lažnog idola', ni uistinu da je on na neki način u tajnosti 'religiozan' u smislu da je on fanatičan i da se ni ne oslanja na razum“ (Kostko 2018, 6).

Kotsko time cilja upravo na kritiku toga što on vidi kao shvatanje političke teologije kao impresije i metafore baš kao kod Posamaija, koji smatra da su šoping molovi „katedrale potrošnje“, gde ljudi praktikuju „potrošačke religije“, te da iz tog razloga šoping mol ima kvazi-religijski karakter, što „konzumerističke religije“ poput *New Age* religije (na neki misteriozan način koji on ne eksplicira) pojačavaju (Possamai 2018, 120). Funkcija konzumerističke religije u „kulturi neoliberalizma“ je, po Posamaiju, ne samo da učini rad produktivnijim, nego i da time *poveća kupovnu moć radnika i radnica*, pa, po njemu, više nemamo posla s Marksovom religijom kao „opijumom masa“:

„Naprotiv, u neoliberalnom društvu, čula potrošača više nisu otupljena; ona su pojačana. Ako religiju još treba metaforički porediti sa drogom, ona je poput kokaina, kupovana i konzumirana da pojača produktivnost i efikasnost ljudi. Ali cilj nije povećati proizvodnju, nego radije povećati radničku kupovnu moć“ (Possamai 2018, 28, 29).

Ovakvi zaključci su neobičan (i ne toliko redak) slučaj kritičara koji ne opaža da je njegovo kritičko stanovište identično fenomenu koji kritikuje. Kao i Posamai, *New Age* narativi 1) kritikuju društvo iz ugla potrošnje i racionalizacije, dok Posamai, sasvim kao *New Age* narativi, drži da 2) duhovnost može da pospeši materijalno blagostanje individue. Kao i *New Age*, on vidi problem u 3) opsjednutosti stvarima, brendovima i poznatim ličnostima, kao sredstvom jačanja sopstva (ega), a što ćemo nešto niže ilustrirati shvatanjem iz *New Age* teksta Nova Zemlja, Ekarta Tola.

Iako ističe da je njegovo istraživanje zasnovano i na terenskom radu, čini se da Posamai ne uzima za ozbiljno emski rakurs. Njegove procene su uslovljene supermarket prekonceptijama, čiju bliskost *New Age* shvatanjima on ne opaža. U tom svetlu, lek za supermarket pristup mogao bi da dođe posredstvom antropologije, posebno od radova u duhu ontološkog obrta u antropologiji, koji dopuštaju tuđim ontologijama da izmene kategorije same antropologije, i radikalnije, kako Marina Simić ističe, „dopuštaju etnografu da bude shvaćen sa 'nativne tačke gledišta', radije nego obrnuto, čineći antropološke koncepte zavisnim od same etnografije“ (Simić 2019, 64). Kako to formuliše Viveiros de Kastro, antropološki prevod je dobar kada „dozvoljava stranim [*alien*] konceptima da deformišu i podriju [*subvert*] prevodilački konceptualni alat tako da *intentio* izvornog jezika može biti izražen u novom [jeziku] (Viveiros de Castro 2004, 5).

Međutim, kod iteracija supermarket hipoteze, to dopuštanje bi, čini se, pre nego uviđanjem radikalne razlike između *New Age* duhovnosti i akademske kritike (koja se tu apriori pretpostavlja) moglo kao rezultat da ima uvid o neopaženoj srodnosti emskog i etskog, što bi moglo da ima sličan transformativni efekat po istraživačku subjektivnost.

Kako to u kratkom novinskom tekstu (Krašovec 2019) primećuje Primož Krašovec, kritika potrošnje, za koju je problem s kapitalizmom u tome što je suviše materijalistički i konzumeristički usmeren zapravo je opšte mesto savremene kulture. Za Krašoveca, epitom te kritike je upravo *New Age*, dok je prevaldavanje kritike konzumerizma jednako prevladavanju *New Age* kritike, kao, po Krašovecu, početničke kritike kapitalizma (ulazne tačke ili prvog nivoa kritike kapitalizma), koja želi da se suprotstavi njegovoj gruboj materijalističnosti tj. koja drži da ljudi u kapitalizmu „previše brinu o materijalnim stvarima, zanemarujući duhovne vrijednosti i jedni druge“ (Krašovec 2019).

Po Krašovecu, međutim, bitna karakteristika kapitalizma nije to što je materijalističan već, naprotiv, to što je spiritualan. Radnice i radnici ne konzumiraju proizvode zbog same konzumacije, već kako bi regenerisali svoju radnu snagu. „Konzumacija stvari zbog njih samih u kapitalizmu je zapravo retka „zbog čega oni koji imaju tu mogućnost [...] uživaju iznimni društveni status esteta, uzdiglih iznad [...] supermarket-kulture“ (ibid). Pretkapitalistička društva su se temeljila na vrlo „rigidnim pravilima posjedovanja i potrošnje određenih roba koje su označavale društveni status“

u kapitalizmu potrošnja je, međutim, sekundarna i instrumentalizovana u svrhu zarađivanja novca (odnosno, profita i nadnice), „za razliku od *ancien regime-a* u kojem su [...] strasti imale karakter posesivnosti“, strasti kapitalizma nisu opsesije stvarima, stvari su u kapitalizmu irelevantne (ibid). Strukturno, opsesija stvarima se nadomešta opsednutošću novcem i vremenom, a u svakodnevnom životu nadomešta se opsednutošću procesima. Krašovec smatra da, samim tim, i svakodnevni život u kapitalizmu u sferi potrošnje dobija inherentno spiritualni karakter. Drugim rečima, spiritualnost nije prosto prekirvanje materijalnih procesa spiritualnim ideologijama, već delovanje spiritualnosti na ravni samih tih procesa, čime Krašovec, iako ne koristi takvu terminologiju, dolazi do stanovišta o homologiji između *New Age* narativa i „duha kapitalizma“:

Sam način organizacije kapitalističke konzumacije u tom se smislu približava određenim istočnim mističnim praksama [...] Proces šopinga, ali i drugi poduhvati, poput traženja posla, usvajanja radnih vještina itd. nisu daleko od [...] *mindfulness-a* [koji podrazumeva pre svega] koncentraciju na sada, na trenutak u kojem jesmo, te uči kako ne dozvoliti prošlosti da nas opterećuje [...] kako ne biti egoističan i posesivan, kako se ne navući ni na stvari ni na osobe, kako se ne vezati i uvijek biti spreman otpustiti.

Svjesni smo prolaznosti te kratkotrajnosti i stvari i ljudi, [a svaka je] praksa šopinga istovremeno trening ne-vezivanja (jednako je s iznajmljivanjem stanova u kojima nećemo ostati dugo i zaposlenjima na određeno vrijeme). Ako u kapitalizmu želimo psihološki i emocionalno preživjeti, ne smijemo se previše vezivati nizašto. [Baš takva] spiritualnost kapitalizma [tj.] njegova brzina i nepredvidljivost te indiferentnost prema materijalnosti donekle nas senzibiliziraju za spiritualne prakse [pa čak ako ih ne usvajamo u religijskom obliku] primorani smo razviti određeni modus o(t)puštanja, nevezivanja i savladavanja povrijeđenosti u suočenju s nekim oblikom gubitka [što i] nije toliko lažna svijest, koliko racionalan način izlaženja na kraj s nepredvidljivošću kapitalizma“ (Krašovec 2019).

Velika eksplanatorna moć krtike političke ekonomije postaje samorazumljiva kada ovaj, sasvim usputan, osvrt jednog marksističkog sociologa, uporedimo sa kritikom potrošačkog društva koju, u sklopu ideje odbacivanja ega razvija npr. Ekart Tol, jedan od danas najuticajnijih *New Age* autora. Tola, stoga, u svetlu tematike ovog našeg poglavlja, ovde vredi šire navesti. U svojoj knjizi *Nova Zemja* (Tolle 2005), Ekart Tol u kontinuitetu naglašava da je identifikacija sa stvarima, ili posedovanjem prepreka na putu prosvetljenja. Tol to objašnjava na sledeći način:

„Ljudi iz marketinških agencija dobro znaju da ako žele da prodaju ljudima stvari koje im nisu zaista potrebne, moraju da ih ubede da će te stvari doprineti nešto načinu na koji opažaju sebe ili načinu na koji ih drugi vide [...] To čine tako što vam, na primer, govore da ćete se isticati u masi ako koristite određeni proizvod [...] Ili mogu da u vašem umu stvore vezu između proizvoda i neke slavne osobe [zato često] ne kupujete proizvod već 'pojačivač identiteta'. [...] [S]tvari su neophodan i nezaobilazan deo našeg života. [...] Treba da odamo počast svetu stvari, ne da ga preziremo. Svaka stvar ima Biće [*Beingness*] i jeste privremena forma čije je izвориšte u bezobličnom [*formless*] jednom Životu [...] Ali mi ne možemo zaista odavati počast stvarima ako ih koristimo kao sredstva za pojačavanje sopstva [*selfenhancement*] to jest ako pokušavamo da pronađemo sebe kroz njih. [...] Ego-identifikacija sa stvarima stvara vezanost [*attachment*] za stvari, opsesiju stvarima, što povratno stvara naše potrošačko društvo [...] Veliki deo života mnogih ljudi je progutan [*consumed*] opsesivnom preokupacijom stvarima. Zbog toga je jedna od

najvćih bolesti našega vremena proliferacija objekata. [...] Kao spiritualnu vežbu, ja sugerišem da istražite svoj odnos sa svetom stvari kroz samoposmatranje, a posebno, onih stvari koje su određene rećju 'moje'. [...]

Iz tog je razloga odricanje svih oblika posedovanja stara duhovna praksa i na Istoku i na Zapadu. Odricanjem se, međutim, ne oslobađate ega automatski. [Ego] će probati da osigura svoj opstanak tako što će potražiti nešto drugo sa čime će se identifikovati. [...] Ima ljudi koji su se odrekli svakog vlasništva ali imaju veći ego i od nekih milionera. [...] Antikonzumerizam ili pokret protiv privatnog vlasništva još je jedan od misaonih oblika, još jedna mentalna pozicija koja može da zameni identifikaciju [...] Kroz njih možete da pokažete da ste u pravu, a da drugi greše. [...] [Još jedna] od nesvesnih pretpostavki je da će [...] čvrstina i istrajnost materijalnog predmeta ispuniti vaš doživljaj sopstva još većom čvrstinom i istrajnošću. Ovo se posebno odnosi na građevine i na zemljišta, jer su to jedini oblici za koje mislite da ih možete posedovati, a koji se ne mogu uništiti [...]

Ponekad niste ni svesni da ste vezani za određeni predmet, tj. da ste se identifikovali s njim, sve dok ga ne izgubite ili dok se ne pojavi gubitak kao pretnja. Ako se uznemirite, potresete i slično, to znači da ste se vezali za taj predmet. [...] Kada god u potpunosti prihvatite gubitak, izdižete se iznad ega, i ono što vi jeste, ono Ja Jesam koje predstavlja samu svest, isplivava na površinu [*emerges*]“ (Tolle 2005, 29, 30-34).

Istovetnost ovakve *New Age* kritike i kritika poput Posamaijeve (ako izuzmemo religijski naboj Tolovog teksta) je očigledna (uključujući i njihovo ograđivanje od anti-konzumerizma), baš kao što je očigledna i vrednost rakursa koji Krašovec predlaže za razumevanje *New Age* diskursa. Drugi lek za supermarket stanovište bi, prema tome, mogao da dođe iz radova ukorenjenih u kritici političke ekonomije koja bi potrošnju razumela kao jedan momenat u procesu akumulacije kapitala i tako izbegla reifikaciju u koju kritike konzumerizma zapadaju.

15.2 Problem sa nominalizmom

Bilo bi veoma nepravedno svesti sve ideje o *New Age* religiji koje u njoj ne vide nešto više od individualne ili radikalno množtvne i nesvodive pojave, na „supermarket hipotezu“. Ne samo zato što je supermarket hipoteza ideal-tipska odrednica, pa razne poglede nije moguće svrstati u tu istu kategoriju bez nasilja, jer se mnogi od pogleda koje smo pomenuli veoma razlikuju po stepenu, kvalitetu i vrsti „supermarket“ zaključaka, već i zato što postoji određen broj vrlo značajnih autora i autorki koji brane slično stanovište ali ne iz „supermarket“ ugla, koji, štaviše, često i kritikuju.

Kada je reć o istraživanjima koja povezuju *New Age* sa „neoliberalizacijom“, Metju Vud pruža najoštriju kritiku ideje o „individualnoj religiji“ i „duhovnosti sopstva“. Posvetićemo pažnju njegovom doprinosu jer je on najekstremniji zastupnik „nominalističkog pristupa“ ali i jedini autor koji polazi baš od označilaca neoliberalizam i *New Age*, koji se nalaze u naslovu njegove studije. Vudovo istraživanje, međutim, polazi od shvatanja da *New Age* religija *ne postoji*.

Prema Vudu, stanovišta o „duhovnosti sopsva“ vide *New Age* kao religiju koja je obeležena „vršenjem samo-autoriteta, odnosno, sopstvenim, unutrašnjim autoritetom individue, radije nego spoljašnjim autoritetima kao što su učitelji, vođe, sveti tekstovi, sistemi verovanja ili institucije“ (Wood 2007, 27). On smatra da samo to shvatanje po kom je *New Age* oblik religije u kome sopstvo ima *stvarni autoritet* nad „spoljašnjim“ činiocima, drži *New Age* studije na okupu, stvarajući privid da ova oblast ima nekakav koherentan predmet. On smatra da je potrebno odbaciti tu iluziju, kao i sve pokušaje koji značajno utemeljenje pronalaze u analizi tekstova, tj. u potrazi za zajendićkim

narativnim karakteristikama *New Age* pogleda na svet, i umesto toga smatra da je potrebo poći od sociologije spiritualnih grupa, pitajući se o njihovom odnosu prema autoritetu. Na taj način postalo bi moguće razumeti kako se ljudi upleteni u oblike popularne religije stvarno odnose ka autoritetu, što bi vodilo ka odbacivanju naivne ideje o „religiji sopstva“ stvarajući bogatu sliku o vezi ovog tipa religije (šta god on da jeste) i promena koje je neoliberalizacija donela.

Vud smatra da se socioekonomske promene očitavaju u religijskom polju, ali insistira da to nije neka uzročno-posledična veza materijalne i kulturne ravni već je reč o korespondenciji koja upućuje na *homologiju*, pa najavljuje da će ovu homologiju bliže ispitati, ističući da je ona i sama „sytuirana u širem polju moći klasnih odnosa“, pa su zato „promene povezane sa neoliberalizmom“ presudne za njegovu argumentaciju (Wood 2007, 167). Vud nažalost nema jasnu konceptualizaciju neoliberalizma. On međutim (za ralikom od Posamaija) spada u grupu autora i autorki koji su pisali pre c. 2009. godine, zbog čega mu je potrebno oprostiti svaki manjak te vrste, jer nije imao gotovo ništa na šta bi se u tom pogledu oslonio. Njegova konceptualizacija neoliberalizma je u stvari neka vrsta konceptualizacije post-fordizma.

Vud je u pravu u svojoj kritici ideje o navodnom „autoritetu sopstva“ u *New Age* kulturi, jer u *New Age* studijama zaista ume da se desi skliznuće prema uverenju da je ovde reč o stvarnom autoritetu sopstva, a ne prosto o *diskursu o ličnom autoritetu* tj. *verovanju ljudi* da se ponašaju na način ko je je usmeren „njihovim sopstvom“ a ne „spoljašnjim autoritetima“ (Wood 2007, 70).

Paradigma toga je za Vuda Pol Hilas, koji (u čemu Vud preterano ne greši, cf. Heelas 2008), po Vudu, pretpostavlja da postoji jasna razlika između „spoljašnjeg“ i „unutrašnjeg“ autoriteta, tj. isključuje kritičke (pa čak *sociološke*) pretpostavke, a čime svodi celu raspravu oko „spiritualnosti kapitalizma“ na problem „ispiranja mozga“. To što vidi sopstvo isključivo kao autonomno ili kao pod uticajem „mahinacija“, Hilasu – slažemo se s Vudom (Wood 2007, 62) – omogućava da otpiše kritičke opise *New Age* duhovnosti (koje zapravo krivotvori) kao neadekvatne.

Metodološki, Vud smatra, ta ideja zasniva se na velikom manjku empirijskog istraživanja, odnosno, etnografskog terenskog rada (koji je tada bio još mnogo evidentniji nego danas), a usled čega istraživanjima nedostaje uvid u stvarne, žive odnose moći tj. oblike subjektivnosti u praksi, dok se umesto toga iz spiritualne literature nekritički preuzima predstava o „autoritetu sopstva“.

Teorijski, po Vudu, ovakva ideja potiče od nepropitane distinkcije tj. sociološki neodržive binarne opozicije između „ličnog“ i „spoljašnjeg“ autoriteta. Upravo to omogućava, po Vudovom mišljenju u *New Age* studijama dominantno, stanovište da je *New Age društveni pokret* (ili *bilo koji drugi entitet*) u kome lični autoritet ima primat nad spoljašnjim autoritetima.

To stvara iluziju o entitetu, u čemu on vidi „štetno jezgro“ čiji se zaključci prelivaju u šire polje sociologije religije, a čemu Vud svojim istraživanjem želi da se suprotstavi. Kritikom te ideje o „duhovnosti sopstva“ bi se i iluzija o koherentnoj „*New Age* religiji“ ili „pokretu“ raspala, *New Age* studije bi izgubile predmet, dok bi se ukazala primerenija slika o jednom specijalnom regionu „religijskog polja“ (u burdijeovskom smislu), a što sudeći po Vudovoj logici koja se provlači kroz celo istraživanje, ne bi bila prosta zamena za pojam kakav je *New Age*.

Vud je taj etnografski rad preduzeo u lokalnoj spiritualnoj mreži koja je sačinjena od broja manjih grupa i primenio je analitički okvir koji je zasnovan na teorijama Pjera Burdijea i Mišela Fukoa. Taj izbor je napravio jer je reč o optikama koje su skoncentrisane na probleme kao što su sticanje subjektivnosti, statusa, legitimnosti i autoriteta sa težištem na praktičnim aspektima života te imaju potencijal da razobliče naivnu ideju o autonomiji sopstva ili ličnom autoritetu, uvodeći umesto toga rakurs moći, ali izbegavajući deterministički ili funkcionalistički pristup religiji.

Za Burdijea, religijsko polje je, Vud objašnjava, „polu-autonomna arena za konflikt oko oskudnih resursa (religijskog kapitala), koja se homologno odnosi prema drugim poljima, koja su

zajedno uokvirena dominantnim poljem moći njihovog društva“ (Wood 2007, 66). Religijsko polje uključuje sukob oko sredstava pomoću kojih ljudi ostvaruju vezu sa nadnaravnim entitetima. To Vud, sledeći Burdijea, shvata kao „religijski kapital“, ističući i da Burdije, baš kao i Maks Veber, naglasak stavlja na specijalizovane religijske autoritete kroz koje ljudi stižu tu vezu sa onostranim. Glavnina Vudove argumentacije tiče se transformacije ovih autoriteta zbog onoga što on određuje kao „neoliberalizaciju“. Konceptiju neoliberalizacije Vud temelji na studijama governmentaliteta (gde je Nikolas Rouz vodeći autor), odnosno, fukoovsko-delezovskoj ideji o prelasku iz „društava discipline“ u „društva kontrole“ (Wood 2007, 51, 64).

Da bi na bazi tih pristupa koncipirao region religijskog polja o kome je reč, Vud uvodi dva koncepta: 1) koncept „neformativne religije“ i 2) koncept „duhovne posednutosti“.

Kroz prakse duhovne posednutosti (obuzimanja osobe od strane duha) – što uključuje *New Age* kanalisanje, ali ga prevazilazi jer Vud teži da ukine *New Age* kao kategoriju – ljudi ostvaruju vezu sa „onostranim“, koju Vud razume kao „religijski kapital“. Ljudi se stoga kreću od jednog do drugog autoriteta (u slučaju kanalisanja, harizmatičnog kanala) u potrazi za tom vezom.

Pojam „neformativnog regiona religijskog polja“ – drugi bitan Vudov koncept – nudi nov pogled na „religijsko područje“ današnjeg sveta u koje spada i tzv. „*New Age* duhovnost“. Za Vuda to nije ideološki entitet, već poseban deo religijskog polja, unutar koga nema nikakvog jedinstva sem *istog odnosa prema autoritetu*, koji potiče od neoliberalizacije.

Ključna osobina posednutosti, prema Vudu, jeste u dinamici sticanja i gubljenja lične moći (*personal empowerment and disempowerment*). Posednuta osoba stiče autoritet jer je izabrana od strane „duha“ koji je u njoj javno otelovljen, ali joj se istovremeno oduzima moć samo-kontrole (Wood 2007, 11). Kroz razgovore sa ljudima iz svoje spiritualne mreže o iskustvima na radnom mestu i kroz njihove lične istorije, Vud tu psihičku ambivalenciju povezuje sa sličnom dinamikom sticanja i gubljenja moći koja je po njemu tipična za nov profesionalizovan i obrazovan „viši sloj radničke klase“ kome većina ljudi iz Vudove spiritualne mreže pripada. Iako je tom sloju radništva *autonomija obećana* – što je jasno i na bazi Boltanski i Šijapelo pogleda (Boltanski and Chiapello 2007) – ona im je u stvarnosti izmaknuta, a usled čega su ove grupe okarakterisane svetonazorom karakterističnijim za srednju klasu, ali *istovremeno*, i ekonomskim nesigurnostima koje su tipične za radničku klasu. Vud stoga zaokružuje diskusiju tezom o homologiji ove „dvoznačnosti statusa“ (*status ambiguity*) i ambivalentne dinamike moći koja karakteriše prakse posednutosti. Sve ovo su veoma dragoceni i interesantni nalazi, između ostalog i jer dovode u pitanje uvreženu ideju o *New Age* religiji kao „duhovnosti srednje klase“.

Suprotno autorima kao što su Gidens, Bauman ili Kastels (Wood 2007, 64, 171) koji govore o slobodi izbora ili o „refleksivnom sopstvu“ i procesu de-tradicionalizacije, ili pak suprotstavljaju „sopstvo“ i „mrežu“, Vud zaključuje da proliferacija životnih stilova ili potrošnje u novim tržišno-strukturiranim kontekstima, jača a ne slabi klasne distinkcije, jer tu zapravo ni nije reč o „slobodi izbora“ tj. „autonomiji sopstva“ već o *proliferaciji različitih autoriteta*. Ti zaključci se na zanimljiv način podudaraju sa našim shvatanjem neoliberalizma kao kibernetičkog tipa vladavine.

Autoriteti artikulišu diskurse preduzetništva, lične odgovornosti ili profesionalizacije koji korespondiraju sa onima na tržištu rada, što znači da „neoliberalizam“, pored „labavljenja državne kontrole nad kapitalom“ i „opadanja snage radničkih pokreta“, stvara nov habitus, neoliberalizacija ne donosi slab autoritet i put za neko „slobodno izražavanje sopstva“, već se ljudi, putem tih novih „tehnologija sopstva“, upliću u razne društvene autoritete, što za opšti efekat ima *individualizaciju*. (Wood 2007, 171). Vud može da izvede takav zaključek jer smatra da, u slučaju regiona religijskog polja koji on nastoji da koncipira, proliferacija religijskih autoriteta među kojima se ljudi kreću, dovodi do uzajamne relativizacije tih autoriteta usled čega oni – ni pojedinačno, ni zajedno – ne

uspevaju da deluju *formativno*, zbog čega ovde nema takmičenja oko kapitala. Manjak takmičenja oko kapitala jeste *izvesno* svojstvo *New Age* religije po kome se ona razlikuje od npr. teozofije.

Međutim, *neformativnost* za Vuda znači da proliferacija autoriteta na neoliberalizovanom tržištu rezultuje uzajamnim slabljenjem, zbog čega autoriteti *ne uspevaju da oblikuju subjektivnost osoba koje se među njima kreću*. Za Vuda to nije slabljenje autoriteta, ili demokratizacija religije, već umnožavanje, te posledična relativizacija autoriteta. Ovo je zaključak koji je veoma neobičan i proističe, čini se, direktno iz Vudove nominalističke prekonceptije. Za njega, međutim, novi neformativni region religijskog polja nije samo aspekt neoliberalizacije, već se tiče i sekularizacije, koja je povezana i sa dvoznačnim statusom nove radničke klase.

Baš zbog takve „ambivalentne dinamike moći“ (povezane i sa posednutošću), ovaj segment radničke klase teži da održi vezu sa religijom, ali da to učini izbegavajući njen formativni uticaj. Prema Vudu, ovaj segment radništva stoga obitava u novom „delimično sekularizovanom“ regionu religijskog polja. Mrežno organizovanje u kome se „klizi“ kroz autoritete, omogućava „klik“ tog ambivalentnog habitusa i novog neformativnog regiona polja. Iako traži vezu sa „nadnaravnim“ i religijski smisao kroz prakse posednutosti (često i formalno pripada crkvama) pa, otuda, učestvuje u religijskom polju, novi segment radništva u neoliberalizmu više ne učestvuje u konfliktima oko religijskog kapitala koji karakterišu ostatak polja, pa Vud veruje da je ovaj nov segment radničke klase iskusio određen stepen „lične sekularizacije“. Ljudi iz ove mreže i dalje su religiozni ali bez *specifičnog identiteta* (Wood 2007, 170). To je *homologija* izbegavanja jasnog klasnog i jasnog religijskog identiteta, a što korespondira s novim pojavama koje su unutar religijskog polja ali nisu upletene u njegove konflikte (Wood 2007, 157).

Ipak, najvažniji je Vudov krajnji zaključak. Naime, Vud zaključuje da je njegova studija u stvari pokazala da burdijeovski ili fukoovski pristupi ovde zapravo nisu interpretativno relevantni, zato što je Vud utvrdio da je to nepredviđena situacija gde novi „višestruki relativizovani autoriteti“ vode „nedostatku (*lack*) [Vud tu stavlja izraz *lack* u kurziv] konkurencije, *habitusa, discipline ili subjektivacije* [naš naglasak]“ (Wood 2007, 155). Ovaj neverovatan preokret, u kome autor koji u istraživanje kreće sa eksplicitno kritičkom namerom, zaključuje da postoji nešto poput religije u kojoj nema discipline, subjektivacije (pa čak ni habitusa!) i sam zahteva nekakvo objašnjenje.

Vud pokušava da ublaži zaključak kroz zbunjujuće primedbe da neformativna religija nije posebna po trijumfu subjektivnosti ili strukture, već po multiplikaciji autoriteta, pa iako duhovne tehnike još jesu „disciplinske subjektivacije“ one ne vode konstrukciji nekog religijskog sopstva (Wood 2007, 72, 155, 157). Zaključak o nedostatku habitusa ili subjektivacije i sopstva, pre nego što je zaključak o neadekvatnosti ovog ili onog teorijskog okvira koji se testira, naginje ka ideji o slaboj relevantnosti kritičke teorije po sebi, čime se Vud zapravo na sociološki informisaniji način, i uz kozmetičke razlike, vraća na stanovište koje želi da kritikuje!

Štaviše, čini se da Vud odlazi i korak dalje u odnosu na autore koji su glavna meta njegove kritike, kao što je recimo Pol Hilas, od koga je i potekla ideja o „religiji sopstva“. Vud, uz autoritet sopstva, napada i supermarket hipotezu, ali njegovo shvatanje o manjku subjektivnosti je *de facto* kripto-„hipoteza o rastvaranju“. To potvrđuje i činjenica da Vud naposljetku uvodi mišljenje Stiva Brusa (Bruce 2002) koji, iz ugla sekularizacije, u *New Age* duhovnosti identifikuje poslednji ropac „mutne“ ili „slabe“ religije u nestajanju, koja pred našim očima gubi sposobnost formativnosti tj. izgradnje institucija, kolektiviteta, pogleda na svet ili kulturne transmisije.

Poslužimo li se ovde baš Fukoovim konceptualnim aparatom, možemo uvideti da je tvrdnja o odsustvu subjektivnosti, ideologije, strukture, baš kao i tvrdnja da je *New Age* samo fatamorgana medija ili akademije – dok se spiritualnost rastače u razlici – jednaka tvrdnji da „spiritualnosti“ *ni ne učestvuju u savremenom dispozitivu*.

Vud ovakav zaključak može da održi samo na bazi selektivnog izbora autora i autorki koje smatra za reprezentativne predstavnike *New Age* studija, i kroz selektivnu interpretaciju. Odbacujući pojam ideologije u korist „materijalističkog“ sociološkog pristupa (umesto da ideologiju objasni), Vud ne opaža da između narativnih elemenata važnih za *New Age* sliku sveta tj. čestih u *New Age* kulturi, uvek postoje eksplicitne ili latentne veze koje konstituišu ideološku logiku. Kako Hanegraaf ispravno opaža, srećemo se s poteškoćama pri pokušaju da odredimo granice *New Age* duhovnosti, pre nego pri pokušaju da definišemo njeno jezgro – baš zato, iako je *New Age* mutna ili „slabo definisana etiketa koja ima različita značenja i konotacije za različite ljude“, odatle nikako ne treba „izvući radikalni zaključak da 'bilo šta prolazi' u smislu da je svaka upotreba termina jednako validna“ (Hanegraaff 1996, 9). Još jedan zaključak koji nipošto ne treba odatle izvući jeste taj da nejasne predstave ili mutni pojmovi imaju manje jak ideološki naboj ili *slabije subjektivne efekte* od kodifikovanih, obavezujućih sistema. Prvi se s time ne bi složio Hajek. On, naprotiv, smatra da

„ukoliko su [neke] ideje manje određene ili precizne (ili manje shvaćene), utoliko je širi njihov uticaj. Ponekad je ništa drugo do nejasna impresija, jedva formulisana rečima, ono što poseduje dubok uticaj. Verovanja poput onih da je promišljena kontrola ili svesna organizacija u društvenim stvarima uvek superiornija od rezultata spontanih procesa kojima ne upravlja ljudski um [...] na taj su način duboko delovala na politički razvitak“ (Hajek 2005, 116).

Ovo promišljanje mitogradnje potvrđuje Rolan Bart, čiju bi teoretizaciju mita, kada je o toj karakteristici reč, Hajek lako mogao da potpiše. Po Bartovom mišljenju „znanje“ koje pronalazimo unutar „mitskog pojma“

„zbrkano je, sačinjeno od labavih i neograničenih asocijacija. Treba posebno naglasiti ovaj otvoreni karakter pojma; to nikako nije neka apstraktna, prečišćena suština; to je bezoblična, nestabilna, maglovita masa, čije jedinstvo i povezanost počivaju pre svega na funkciji“ (Bart 2008, 257).

Vudov se zaključak međutim svodi na shvatanje prema kome „unutrašnja crkva“ *New Age* religije ni ne postoji pa ni ne može da ostvari šire veze i uloge. Već samim načinom na koji razume svoj predmet, Vud iz jednačine isključuje ideološku ravan koju, uprkos željenom fokusu na meta-polje moći (a usled svoje metodologije) on i ne može da opazi, čime učestvuje u naturalizaciji. To je moguće po cenu preskakanja velikog broja doprinosa, ili veštačkog svođenja njihovih nalaza na vulgarnu tvrdnju o „religiji sopstva“. Nasuprot tome, mnogi radovi zapravo demonstriraju ne samo da taj naglasak na „sopstvu“, najpre, podrazumeva sasvim posebnu *New Age predstavu o sopstvu* već, zatim, i da je u to „sopstvo“, u *New Age* priči, zapravo „spakovana“ čitava kosmologija.

15.3 Nelagodnost u (neoliberalizovanoj) (o)kulturi

Zapanjujuće je gledati kako svi iznenada ponovo postaju strogi nominalisti [naš naglasak] kada se sretnu sa neoliberalizmom. Obigravaju oko ove reči kao da je mrtva životinja na sred puta, smrvljena i naduvana, pokušavajući da shvate kako da je nazovu, iako, striktno govoreći, uzdržani su da sude je li ona uopšte tu. Žale se: to je nevaljao koncept, pljuvački pežorativ, naduvan koncept sumnjive korisnosti, polisemičan a

prazan u jezgru, aljkav sinonim za kapitalizam, himna 'slobodnim tržištima' (kao da su ove reči išta manje klizave)... A ipak, a ipak... šutirajući i vrišteći, mnoge od ovih duša onda nastavljaju da ga koriste.

Philip Mirowski, The Political Movement that Dared not Speak its own Name

Maglovito smo svesni njegovog postojanja... Ali ne bi mogli da definišemo šta je to i zbunjeni smo oko toga kako bi trebalo da ga zovemo... 'ezoterizam', 'hermeticizam', 'okultno', 'magija', 'misticizam', 'sujeverje', 'iracionalno'... Nužno ćemo naići na njegove predstavnike ili njegove ideje... I, svaki put kada se to dogodi, većina nas je bar mutno svesna neke vrste emocionalnog odgovora: nelagodnosti, iritacije, zabave, prezira ili možda nejasnog osećaja radoznalosti, zbunjenosti, pa čak i uzbuđenja. Ono što ne radimo... jeste da... postavljamo sebi pitanja... Šta ono radi u našem društvu i našoj istoriji? I zbog čega [mi, ljudi iz naučne zajednice] imamo tendenciju da se oko njega smešimo, osećamo neprijatno ili gledamo u drugom smeru?

Wouter Hanegraaff, Esotericism and Academy

Prema nordijskom mitu, bog Loki (poznat kao varalica) ušao je u opkladu sa patuljcima, dadovši im kao ulog svoju glavu. Kada su patuljci pobedili i zatim došli po svoju nagradu, Loki se složio da mu slobodno mogu, i to sa punim pravom, odmah odseći glavu.

Međutim, dodao je da oni pritom nemaju pravo da uzmu ni najmanji deo njegovog vrata. Kako zainteresovane strane nikako nisu mogle da se dogovore oko definicije, tj. da precizno utvrde gde se vrat završava a glava počinje, Loki se izvukao samo sa zašivenim ustima, kako u budućnosti više ne bi mogao da širi slične laži.

Amorfna, individualno prilagodljiva, radikalno mnoštvena i ne lako uhvatljiva priroda *New Age* spiritulanosti izaziva kontroverze unutar *New Age* studija od njihovog začetka. Satklif, smatra da *pokret* zapravo nikada nije ni postojao, Bohinger (Bochinger 1994) odbija da tom obliku religije prizna dublju, a Vud (Wood 2007) videli smo, čak i minimalnu idejnu koherenciju.

Satklif smatra da je *New Age* adekvatna oznaka samo za starije apokaliptične grupe koje su se razvile iz post-teozofije jer, po njegovom mišljenju, već u periodu u kome dolazi do kratke obnove ideje Novog Doba ili joj se pridaje kulturna pažnja *New Age* gubi svoj prvobitni smisao, postajući samo zgodno „ime-za-bilo-šta“ u pluralnom mnoštvu popularne religije ili (alternativnih) spiritualnosti (Sutcliffe 2003, 30, 112). Satklif zato izraz *New Age* drži pod navodnicima. Kako Satklif i Boumen ističu, ovakva kritika proističe iz „frustracije kavaljerskom upotrebom u koju je etiketa '*New Age*' stavljena u poslednjih par decenija“. Po njihovom mišljenju, iako je zgodna kao stenografski instrument ona je veoma daleko od fenomenološki tačne i primenjuje se sa nedovoljno istorijskog i strukturalnog specifičteta (Sutcliffe and Bowman 2000, 1).

Dok Satklif (Sutcliffe 2003, 3, 197), Vud (Wood 2007, 160), MekKian (MacKian 2012, 5, 6) i mnogi drugi primećuju da ljudi izuzetno retko sami sebe opisuju kao njuejdžere i njuejdžerke, Kristof Bohinger je poznat po svom ranom zaključku da tu nema dovoljne koherencije, odnosno, *Weltanschauung*-a, već je *New Age* običan promenljiv „katalog motiva“, a zbog čega on smatra da je *New Age* samo konstrukcija medija i izdavačkih kuća, a ne pojava u realnosti. Kako smo videli, Vud odlazi najdalje u tom smeru, tvrdeći da ne postoji ni jedan diskurzivni činilac ili identitet koji bi opravdao upotrebu imena *New Age*, ili sugerisao da u tom mnoštvu izučavanih pojava postoje

bilo kakvi zajednički elementi, pa *New Age* studije, po njegovoj proceni, ni ne treba da postoje, jer nemaju predmet (Wood 2007, 97). Logika ovih ocena je na mestu.

Kako glasi niz formulacija: mapa nije teritorija, meni nije obrok, slika lule nije lula (René Magritte) – reči nisu stvari već obične oznake koncepata koje proizvodimo u pokušaju da shvatimo neuporedivo složeniji (ili kako bi Meri Douglas rekla, *nečistiji* [Douglas 2001]) svet, pridajući mu pri tome, uvek neki nov (ideološki) smisao.

Ovakva predostrožnost prema tome proističe iz želje za pružanjem otpora trivijalizacijama ili pak brzopletim esencijalizmima u pristupu popularnoj religiji, odnosno, iz svesti o opasnostima reifikacije (brkanja koncepata i stvarnosti, ili opažanja društvenih odnosa kao atributa). Kako Teri Iglton ističe, nećemo na ulici videti „frojdovsko nesvesno“ ili „način proizvodnje“ (Eagleton 1991, 193). Tako ne smemo zaboraviti da ni „*New Age* pokret“ nema običaj da ide u šetnju. Iz ovakvog ugla, kako smo već shvatili, niz u izvesnoj meri srodnih kritika u izrazu *New Age* vidi nametanje nepostojećeg identiteta i uniformnosti nesvodivom mnoštvu „spiritualnosti“.

Uz to, „reifikacija“ je uvek povezana sa pitanjem moći (društvenog ili ideološkog konteksta unutar koga se opažanje, imenovanje ili poimanje odvija). To znači da moramo biti svesni da je *New Age* stigmatizovan pojam, odnosno, da je najviše obrađivan iz *polemičkog ugla*, pa je važno imati u vidu da je ovo medijsko-akademski koncept a ne istorijska stvarnost.

Ovakve kritike mogli bi da klasifikujemo kao klasično *nominalističko stanovište*. Suprotno stanovište (koje bira realistički ili srednji put) branjeno je metodološki, ali retko iz ugla problema moći. Međutim, nominalistička predostrožnost o kojoj Mirovski govori u epigrafu ovog poglavlja (u slučaju *New Age* religije i neoliberalizma podjednako) može da bude mač sa dve oštrice. Ovakve kritike zaboravljaju da meta-religijski diskurs uvek poriče svoju koherenciju ili postojanje, to jest, da je *dominantna ideologija* – kako nas to kontinentalne teorije ideologije (ili mitologije) uče – *najprisutnija i najefektnija upravo tamo gde je najmanje vidljiva*. Nominalističke kritike zato prete da se svedu na isuviše rigidan tj. okoštao nominalizam, shvaćen kao univerzalni teorijski kalup – recept koji (navodno) garantuje kritičko stanovište. Paradoksalno, nasuprot toj kritičkoj težnji, on lako postaje saučesnikom u eksnominaciji – svojstvu hegemone kulture kojim ona teži ne samo da onemogući jasno poimanje strukture sopstvenih ideja tj. društvenih interesa koje zastupa (ukoliko nema „teologiju“, onda ne može imati ni političku teologiju) već i da ukloni samo njihovo ime (pa time i svest o sebi) iz jezika. Kako Rolan Bart to sažima, ideologija, prožimajući različite oblasti života, i šireći se kapilarno kroz kulturu

„može sve da ispuni i da tako bez opasnosti izgubi svoje ime [...] jednom rečju, ona može nesmetano da se eksnominuje [pa njeni] normalizovani oblici privlače malo pažnje, što je upravo u srazmeri s njihovom rasprostranjenošću; njihovo poreklo [...] se može lako zaturiti... oni se uključuju u golemu masu neodređenog, neznačećeg, jednom rečju, prirode“ (Bart 2008, 270-271).

„Mit“ (pojam koji je po nekim tumačenjima srodan/dopunski pojmu ideologije), u Bartovoj semiološkoj koncepciji podrazumeva baš takvu operaciju označavanja – u njegovoj terminologiji: *naturalizaciju* – kroz koju se dominantna ideologija subjektivno preobražava u nevin govor (Bart 2008, 249-274) Mit ovde, uslet toga, nije poseban „narativni žanr“, arhetip ili, kao za Levi-Strosa, univerzalna struktura, već *oblik govora*, koji Bart određuje kao drugostepeni semiološki sistem ili meta-jezik. To znači da on operiše na nivou konotacije – parazitski se kačeći na prvostepeni jezik-objekt, meta-jezik u podtekst potura konotativno dominantno-ideološko značenje, izvlačeći pritom nešto od prirodnosti i očiglednosti svog domaćina. Baš kao i Kod Boltanskog i Šijapelo (Boltanski

and Chiapello 2007), hegemonu kultura se obnavlja kroz povezivanje sa „okruženjem“.

Prema tome, tako se i meta-jezik današnjeg neoliberalizma snabdeva prirodom (Bart 2008, 256) puštajući korenje u kulturnu imaginaciju. Upravo zato možemo da prepoznamo podudarnosti u sadržini, strukturi, ideološkoj intenciji, kroz koje on parazitski crpe svoju moć iz religijskih ideja, filozofizacija, senzibiliteta, uputstava za svakodnevni život ili projekcija budućnosti koje *New Age* narativi razvijaju, uspostavljajući politiko-teološki mitologijski okvir za sopstvenu dominaciju.

Ta Bartova teoretizacija omogućava nam da konceptualizujemo *formalni mehanizam* kojim dominantna ideologija (kao u Boltanski i Šijapelo rakursu) stiče auru legitimiteta, krijući vladajuće interese iza samorazumljivih i univerzalno validnih, nama bliskih ili dragih predstava. Skrenuta ka takvim pomoćnim motivima iz kojih crpe deo snage, ideologija ostaje neopažena i nepojmljena – tačnije, biva opažena kao izraz nekog nužnog ili večnog, pa, prema tome, prirodnog i univerzalnog ljudskog stanja. Drugim rečima, za nas nestaje *spособnost ili mogućnost istorijskog razumevanja društvenih odnosa, koncepata ili verovanja koja su stvorili ljudi*.

Mit je za Barta, zato, jedan specifičan jezički zahvat koji pretvara istoriju u prirodu. Priroda je – za razliku od istorije – sasvim bezinteresna i nedužna. Ispražnjen od društva i istorije, mitski govor ispražnjen je od politike, te ga Bart određuje i kao *depolitizovan govor*. *New Age* rakurs koji u svakoj politici vidi gotovo egoizam, pogodno je tlo za takav zahvat.

Međutim, Bart pokazuje da ideologija može ostati neopažena samo ako je njeno ime najpre udaljeno od konkretnog referenta, te obesmišljeno. Kako bi označio tu operaciju kojom se iz jezika istiskuju sve opasne reference koje upućuju na vladajuće interese, on uvodi pojam eks-nominacije. Imena dominantnih i podređenih grupa (tj. one odrednice koje čine vidljivim/pojmljivim vladajuće interese), Bartovim rečima, mesta su „neprekidne hemoragije: iz njih smisao ističe sve dok na taj način ime ne postane nekorisno“ (Bart 2008, 269).

Iako su izraz posebnih interesa, dominantne ideje se usvajaju kao prirodne, pa interesi zato ili ostaju neoznačeni, ili je ideologija – što se svodi na isto – *pogrešno definisana*. Bart nam skreće pažnju na značenje izraza alibi: „nisam tamo gde vi mislite da jesam; tamo sam gde vi mislite da nisam“ (Bart 2008, 259). Usled toga, postaje teško povezati ideje ili pojave sa njihovim imenom, a samo ime počinje delovati odbojno, smešno ili neprikladno. Okružena nelagodnom izmaglicom, ideologija čini teško vidljivim društvene odnose iz kojih proističe, olakšavajući njihov opstanak.

Podržan dispozitivom, i neoliberalizam odbija da ga označimo i shvatimo kao *istorijski* ili *politički* fenomen. Naturalizovan, eksnominovan, depolitizovan, on je još jedan od mnogih vesnika opšteg interesa i prirodnog stanja. *Nepromišljen nominalizam* zato nije nevin efekat mitogradnje, već je veoma često *aktivno u njenoj službi*.

Neoliberalizam i *New Age* su napadnuta imena i/ili imena korišćena za napad. Kao što *New Age* protagonisti i protagonistkinje neretko izbegavaju vezu sa imenom *New Age* (jer ono odavno umanjuje legitimnost), tako je jedna od glavnih neoliberalističkih osobina odbijanje da se prihvati ime „neoliberalizam“ (koje su istorijski neoliberali sami skovali), i to u korist „normalnog stanja“ ili „običnog (klasičnog) liberalizma“. Zaključiti iz ovoga – nominalistički – da neoliberalistički ili *New Age* identitet zapravo „ne postoji“, politički je i metodološki jedan vrlo neobičan *naïveté*, koji se, osmotrimo li ga pažljivije, svodi na *non sequitur*. On se svodi na nesposobnost prepoznavanja Lokijevih opklada, koje prožimaju savremenu hegemonu kulturu.

Kada je o neoliberalizmu reč, ovo Bartovo shvatanje poklapa se sa historiografijama. Nakon što su sami uveli termin „neoliberalizam“ (Reinhoudt and Audier 2018, 4, 5), neoliberali su od

njega odustali, čim je njihov politički projekat (najpre pedesetih u Zapadnoj Nemačkoj¹⁶⁷) ostvario prve značajne političke uspehe (Mirowski 2014b, 11; Fink 2016). Sedamdesetih godina, kada je neoliberalizam povezivan sa neo-fašističkim diktaturama u Latinskoj Americi, više niko nije želeo da se sa ovim terminom identifikuje. Kroz prvi otpor u Latinskoj Americi, on je prešao u upotrebu na strani kritike, dok su neoliberali, sledeći u tome primer Fridriha Hajeka, prešli na (a-istorijski i pogrešan¹⁶⁸) izraz „klasični liberalizam“. Prema tome, uvek moramo biti svesni da imenovanje itekako ima analitičke i političke posledice.

Međutim, kako god mi odlučili da ih zovemo, tokom osamdesetih i devedesetih godina ove religijske i političke priče postale su značajan deo zapadne kulture svakodnevice, brzo i savremene geokulture. Oslanjajući se na poznatu Džejmsonovu teoretizaciju postmodernizma, Adam Possamai (Possamai 2003, 42) s pravom naglašava da danas „postaje gotovo pa oksimoron zvati [*New Age*] spiritualnosti ‘alternativnim’, jer deluje kao da su one deo dominantne kulture, odnosno, deo su kulturne logike kasnog kapitalizma“ (cf. Kauzlarić 2015). Radikalni nominalizam neadekvatna je optika za suočavanje s tim problemom. Ipak, nominalistički metod u osnovi je i našeg istraživanja.

Kada govorimo recimo o pojmovima poput gnosticizma (King 2006), orijenta (Said 2008), ludila (Fuko 2013) ili okultnog (Hanegraaff 2012), pitanje je da li (u kojoj meri, ili na koji način) uopšte možemo govoriti o fenomenima u istorijskoj stvarnosti? Promovišući ovakve odrednice u svoje Drugo, dominantna (zapadna, buržoaska, muška, hrišćanska, prosvećena) kultura pribavljala je sebi identitet kroz istorijske procese stigmatizacije, egzotizujuće fascinacije ili homogenizacije putem nametanja imena. Ne treba naglašavati koliko je ovo preko potrebna kritička perspektiva.

Međutim, ako govorimo o neoliberalizmu (dakle, o dominantnoj kulturi) efekat moći, kako smo ovde razumeli, nije *nominatio*, već *ex nominatio*. Ne uviđajući ovako presudnu razliku, mnogi po samoodređenju kritički pristupi – i to često pod uticajem (tumačenja) Fukoovog metodološkog nominalizma¹⁶⁹ – *a priori*, tj. bez bitne istorijske, institucionalne ili tekstualne analize, insistiraju na nepostojanju neoliberalizma ili ističu isključivo njegovu heterogenu prirodu.

¹⁶⁷ Neoliberalizam je prvi kratkotrajan politički uspeh zapravo ostvario već pedesetih u Nemačkoj pod administracijom Konrada Adenauera u kojoj je Ludvig Erhard, član DMP, bio ministar ekonomije, dok je ordoliberalna grupa članova DMP u značajnoj meri kreirala ekonomske modele. Ista grupa, a posebno Alferd Miler-Armak, značajno je uticala na strukturu EU, a kroz ono što Kvin Slobodian zove „ordoglobalizam“ ženesvske škole i na *WTO*. Sličan rani upliv se možda dogodio i u Italiji, jer je Luiđi Einaudi bio član DMP, ali o tome ima malo podataka. Ovo je potencijalno bitno jer je Severna Italija bila region koji je prvi zakoračio u post-fordizam.

¹⁶⁸ Fridrih Hajek je mnogo polagao na pitanje političke upotrebe jezika i još više *reči* i tragao je za adekvatnim imenom za rekonstruisani liberalizam (vidi npr. poglavlje *Our poisoned language* u Hayek 1992, 106-119). Dok je pokazivao skepsu ka izrazu „socijalna tržišna ekonomija“ koji su koristili njegovi nemački saborci, jer je u terminu „socijalno“ video trojanskog konja (prevrtljiv *weasel word*) kroz kog se može uvući socijalizam, smatrao je da „libertarijanstvo“ zvuči suviše artifično (Hayek 2011, 530). Izraz „neoliberalizam“, jasno je, boluje od sličnog problema. Opet, tokom sedamdesetih godina kada je i tzv. „libertarijanski“ pokret u SAD dobio na zaletu, i Fridman i Hajek su usvojili i taj novi epitet u nameri da se povežu i sa ovim talasom. Prema tome, ključno je shvatiti da neoliberalizam nije akademska ekonomija nego *politički pokret*, koji zavisi od izvora finansiranja, strategije i taktike. Zbog *obe* te karakteristike prilaz neoliberalizmu zahteva svojevrsnu *političku hermeneutiku*. Svakako, „klasični liberalizam“, oko koga su se neoliberali naposljetku skrasili, može označavati 1. *laissez-faire politiku*, 2. *klasičnu političku ekonomiju* i 3. *politički liberalizam prosvetiteljstva*, koji su osmišljeni ili sprovedeni tokom 18. ili 19. veka. Međutim, sa takvim shvatanjima i praksama neoliberali su po sijaset tačaka posvađani. Njegova upotreba je stoga, kako bi Hobsbaum rekao, u funkciji *izmišljanja tradicije* to jest, u terminologiji Jana Asmana, ona je aspekt neoliberalističke *mnemoistorije*.

¹⁶⁹ Paradoksalno... Fuko izlaganje počinje s eksplicitnom napomenom o nominalističkom pristupu, ali neoliberalizam tretira kao konkretnu novu političku racionalnost, vezanu za grupu međusobno povezanih intelektualaca. Taj program su fukoovske „studije governmentality“ sasvim naspustile, dok su ga neki radovi razvili (Dardot and Laval 2013) ali bez problematizacije mnogih manjkavosti prisutnih u ovom ranom fukoovom istraživanju. Te manjkavosti tek novije historiografije (počev od npr. Mirowski 2014) polako ispravljaju.

Međutim, kada je o *New Age* duhovnosti reč, problem je prilično složeniji. Kako Melton naglašava, zapadna istorija oblikovana je dvostrukom – hrišćanskom i naučnom – željom za što većim udaljavanjem od „praznoverja“ i supernaturalizma. Izučavanje *New Age* duhovnosti je otud od samog početka vrlo otežano zbog njene veze sa starijim svetom okultizma (Melton 2007, 77). Kako Hanegraaf u svojoj pionirskoj studiji (Hanegraaff 2012) demonstrira, to nije ništa do još jedno od istorijskih ispoljavanja dugih „genealogija tame“ i sa njima prisno povezanog prosvetiteljskog shvatanja po kome *iracionalno nema strukturu niti istoriju*.

Zapadni ezoterizam je tradicionalno viđen kao „neprijatelj hrišćanstva“ (neprijatelj koji je uvek bio njegov konstitutivan, unutrašnji, deo). Obeležene kao „okultno“ ove tradicije izvođene su iz đavola lično. Istovremeno, budući da su još od renesanse cvetale uporedo (i u tesnoj vezi) sa pojavom moderne nauke i nove „racionalnosti“, ezoterijske tradicije su, kako to Hanegraaf razume, dodirnule korene modernosti (Hanegraaff 1996, 382). Međutim, nakon što je modernost u 18. veku eruptirala s prosvetiteljstvom, to što danas vidimo kao „ezoterizam“ je modernoj akademiji, baš kao i crkvenim ocima, izgledalo kao zbir prevaziđenih, potencijalno vrlo štetnih i opasnih sujeverja „kao epitom, da budemo precizni, baš onih tipova grešaka od kojih je ljudski Razum sada konačno uspeo da se samoemancipuje“ (Hanegraaff 1996, 382).

Ako današnju kulturu (barem na zapadu) uzmemo kao „post-hrišćansku“ i „post-modernu“ (dakle, još hrišćansku i prosvetenu ali na neki drugačiji način), postaće nam jasnije da se *New Age* narativ nalazi negde u višedimenzionalnom prostoru između nominacije i eksnominacije.

Imenovan kao *New Age* on je reifikovan i stigmatizovan kao efemerno-potrošački ili pak podmuklo-koherentan, a što su najčešće predrasude koje se izdaju za „kritičku analizu“. U prvom slučaju *New Age* je otpisivan kao „iracionalna papazjanija“ koja nije vredna pažnje, a u drugom je proglašavan za vrlo opasnu, unifikovanu i samosvesnu subverzivnu struju. Međutim, stvar se dalje komplikuje jer su ezoterijske tradicije u post-prosvetiteljskoj kulturi u celom nizu kontrakulturnih erupcija počevši od 19. veka, prevrednovane, transformisane, pretvorene u oružje, čime su stekle novu pozitivnu kontrakulturnu auru, pa je ezoterizam danas polje koje je obeleženo „dijalektikom odbacivanja i privlačenja“, koja zahvata samo „jezgro“ današnje popularne kulture.

Uz sve ovo, dok razobličavamo predrasude koje okružuju ovo „bojno polje“, ne možemo prevideti da su *New Age* ideje upisane u *Novi duh kapitalizma*, jer to komplikuje stvar. Svaka meta-religija najradije bi se u našoj svesti „istopila“ i „nestala“ dok se mi bavimo empirijskim razlikama. Sledi da *New Age* religiji – baš kao i NMK-u! – moramo prići sa stanovišta (pritom, vredi naglasiti, ništa manje *empirijski evidentnog!*) *jedinstva unutar promene i različitosti*. Umesto insistiranja na „nepostojanju *New Age* religije“ ili reifikacije kroz uske definicije, potrebno nam je stanovište koje je senzitivno za različite valentnosti (eks)nominacije.

Takvo stanovište je moguće razviti razlikovanjem istorijskog „*New Age* pokreta“ i okulture (ili, još šire, savremene spiritualnosti) koje smo ranije predložili.

16. Međuratni problem

[I]storijски оријентисан [historically-minded] идеализам се рађа. А за овај историјски активизам [...] идеја је смело [daring] значење које претходи историји како би реализовало, у историји, то што нигде и никада није било раније реализовано. Овај нови став према историји види значење историје као нешто много дубље од ранијег идеализма, за који је то била реализација онога што постоји и увек је постојало. [Напротив,] оно што [нови] историјски идеализам види у идеји је једна интерпретативна моћ у којој се историја скупља да се изнова формира. Идеја као историјска моћ је више од пуког водећег циља [guiding goal] идеализма или механичког протокола развитака у

marksizmu. Ova istorijska moć je to što je Žorž Sorel imao na umu kada je nazvao političke ideje mitovima i mislio da su istorijske promene povzeane sa pojavljivanjem takvog mita.

Alfred Müller-Armack, The Idea of the State and Economic Order in the New Reich¹⁷⁰

Uprkos svim pomenutim proširenjima političke teologije, jedan jedini rad, knjiga filozofa Džoše Rejmija *Politics of Divination: Neoliberal Endgame and the Religion of Contingency* (Ramey 2016), neoliberalizmu ne prilazi putem hrišćanske teologije.¹⁷¹ Ta Rejmijeva stimulativna politička teologija organičena je, međutim, na uži motiv „divinacije“ (proricanja), bez referenci ka studijama zapadnog ezoterizma. Knjiga je osmišljena kao svojevrsna „filozofska vežba“, a čija je prednost u tome što je u priličnoj meri informisana o stvarnom neoliberalizmu.

Rejmi je divinaciju definisao kao „skup tradicijom datih praksi za izmamljivanje [*eliciting*] nadljudskog znanja uopšteno govoreći na bazi eksplicitne ritualizovane ugradnje šanse u pitanje [*incorporation of chance into inquiry*]“ (Ramey 2016, 10). On polazi od shvatanja da je proricanje uvek nužan i centralni mehanizam svakog društva (upravo zbog problema *ograničenosti ljudskog saznanja*), iako je modernost ne prepoznaje kao takvu. Iz takvog ugla, Rejmi razvija spekulativno shvatanje o neoliberalizmu kao političkoj teologiji koja se primarno oslanja na „šansu“, odnosno, pridavanje smisla slučajnosti. Neoliberalizam, po Rejmiju, putem svog novog shvatanja tržišta kao instrumenta za pristup znanju, zapravo *kolonizuje divinaciju* čime pribavlja politiko-teološku snagu zatvarajući druge perspektive za rešenje perenijalnog problema odnosa društva sa nepoznatim. To shvatanje o kolonizaciji prilično rezonira sa Bartovim shvatanjem o mitskom govoru kao zahvatu koji parazitski crpe moć, tj. uverljivost za sopstveni drugostepeni ideološki interes iz prirodnosti i očiglednosti prvostepenih simboličkih sistema (kod Rejmija radije iz drevne „univerzalne“ ljudske potrebe za savladavnjem neizvesnosti, nego iz „simboličkih sistema“). Rejmi je autor koji je blizak razvicima koji se podvode pod širu rubriku „ontološkog obrta“, i zato razvija shvatanje po kome neoliberalizam *jeste* divinacija. Drugim rečima, za Rejmija su neoliberalističko shvatanje tržišta i prakse divinacije¹⁷² kao što su tarot ili gledanje u pasulj zapravo ontološki iste pojave. „Kao prakse divinacije [...] tržišta su impersonalni anonimni rituali za pribavljanje nadljudskog znanja“ koji se oslanjaju na nepreispitano i duboko ljudsko verovanje u šansu (Ramey 2016, 57). Po Rejmiju:

„Kroz divinacijsku mudrost [...] individua je iznad svega oslobođena od gušćeg osećaja poništavanja [*foreclosure*], osećaja stizanja u slepe ulice, i vraćena je kontingenciji sveta i zaista mogućnosti 'slobodne' akcije paradoksalno kroz prepuštanje divinacijskom 'umu' [*oracle*]. Ali upravo je ova struktura ono na šta neoliberalističko insistiranje na tržištima kao metainformacionim procesorima ili super-ljudskim umovima igra, i što ujedno odaje. Neoliberalizam je teorija ljudske prirode i uistinu teologija pre no što je politička teorija i ekonomija: to je teorija o tržištima kao nečemu što daje glas bogu šanse kome svi moraju da se predaju kako bi upoznali i zaželeli ono što nisu znali i želeli. [...] Neoliberalna era bila je trijumf argumenta da su tržišta, ako bi bila ispravno isprojektovana [*engineered*],

¹⁷⁰ Prema prevodu datom na: <https://aleksandarmatkovic.wordpress.com/2020/03/04/the-man-behind-europe-alfred-muller-armack-part-2/>.

¹⁷¹ Ujedno, Rejmi je jedan od retkih autora čija je politička teologija prilično informisana nalazima novih istoriografija neoliberalizma. Rejmi je takođe autor studije o uticaju hermeticizma na Žila Deleza (Ramey 2012).

¹⁷² Po Rejmiju, i sinhronicitet je oblik divinacije.

uprezala prirodnu i kosmičku neizbežnost koja reflektuje evolutivne sile koje nije trebalo shvatiti niti kontrolisati, već samo umilostiviti [*propitiated*]. Moja tvrdnja je da moramo uzeti u obzir da je neoliberalizam zavisian od arhaičnog pojma pravog znanja kao svetog, kao znanja koje može da bude stečeno jedino putem žrtve [...] neoliberalistička politika divinacije varijanta je autoritarne političke teologije Karla Šmita [koji je] tvrdio precizno da je potrebno nešto poput uspona autoritarne države [...] suočen sa ekonomskim haosom i kolapsom Vajmarske republike. Trik neoliberalizma bio je da stvori stalno ekonomsko vanredno stanje u kome je jedini izlaz kroz: jedino autoritet još-ne-realizovanog tržišta. [...] Tržište postaje uvek-prisutan a ipak nevidljiv suveren, čiji su sledbenici oni koji su 'investirani' u tržište i pomoću tržišta. Istina tog tržišta, njegov stvarni oblik, poznata je samo iniciranima, koji su zaduženi za pravljenje tržišta [a da bi bili konzistentni] mudraci moraju tvrditi, kao Milton Fridman, da su i oni baš poput nas, samo pokušavaju da znaju nesaznatljivo [...] da praktikuju proricanje“ (Ramey 2016 11, 12, 59).

Za takav pogled postoji istorijsko opravdanje. Kako je Bonefeld pokazao, neoliberalističko shvatanje o potrebi za snažnom državom, koja bi bila sposobna da se uzdigne iznad „specijalnih interesa“ masovnog društva, jeste dubok uticaj Šmita (Bonefeld 2017). Neoliberalizam je obeležen šmitovskim decizionizmom ili bar svojom teorijom o primatu političkog (kod Šmita, volje potpuno autonomnog suverena koji suspenduje/uspostavlja pravni poredak, ili u neoliberalističkom slučaju političke intervencije koja uspostavlja preduslove za razvijanje poretka), teorijom koja je razvijena u sučeljavanju sa istim međuratnim problemima i neprijateljima sa kojima se Karl Šmit suočavao, pre svega, sa usponom socijalizma i radničkog pokreta.

Slobodian primećuje da je za neoliberalne problem međuratnog (ali i posleratnog) perioda bilo „neograničeno širenje demokratije. 1932. ordoliberal Valter Ojken osudio je 'demokratizaciju sveta'. Pod time je mislio na univerzalno muško pravo glasa u industrijalizovanim nacijama koje je unelo 'ljude i njihove strasti, interesne grupe i haotične moći masa' u politiku“ (Slobodian 2018, 124). Ojken, Hajekov prijatelj, bio je predvodnik nemačkih neoliberala, poznat po svojoj varijanti veberovsko-huserlovskog „anti-fundacionalizma“. Za Ojkenu reč „kapitalizam“ je neupotrebljiva jer se radi o „esencijalističkom“ pojmu, koji on veoma konzistentno drži pod navodnicima (Eucken 1992). Umesto toga, Ojken je smatrao da ekonomiju treba shvatiti na bazi ideal-tipova „centralne“ i „tržišne“ ekonomije, dok treba objasniti kako pravni okviri, koje država kreira, u stvarnosti, kao svoj efekat, proizvode ekonomski poredak. Generalno neoliberalističko napuštanje prosvetiteljske ideje o racionalnim prirodnim zakonima, a u korist konstrukcionizma, uslovljeno je društvenom realnošću u kojoj se činilo da su se temelji devetnaestovekovnog sveta istopili, kao i naukom koja je jednako vredno radila na razbijanju ideje o saznatljivoj i racionalnoj prirodi.

Predistorija neoliberalizma, kao i predistorija *New Age* duhovnosti, počinje u senci jednog velikog uspeha i još veće katastrofe. Veliki rat, najveća katastrofa u dotadašnjoj istoriji kapitalizma i njegovih kriza, ali i veliki pokušaj radničkog pokreta – snažan demokratski i revolucionarni talas u Evropi, a zatim i poraz radničke klase dvadesetih, čime je otvoren put za fašizam.

Dok Hanegraf prepoznaje proto-*New Age* pokret u tzv. NLO religijama iz pedesetih godina, Satklif izvore *New Age* duhovnosti locira baš u sociokulturnoj konjunkturi koja je karakterisala međuratni period. Po Satklifovom mišljenju, međuratni period doneo je formiranje novih duhovnih senzibiliteta i tom vremenu svojstvenih post-teozofskih ideja, koje će subkulturne (NLO) grupe iz pedesetih preneti u posleratni period, predajući izraz *New Age* kontrakulturi *baby boom* generacije.

Kao što je i većinu ideja konstitutivnih za *New Age* pogled na svet moguće pronaći već u ranom 20. ili kasnom 19. veku, tako je i opšta društvena klima međuratnog perioda rezultat daljeg

zaošttravanja protivrečnosti i tendencija ispoljenih već sa krizom 1875-1893. „Kapitalizam nakon strukturne krize sa kraja 19. veka bio je vrlo različit od kapitalizma pre krize“ (Duménil and Lévy 2004, 11). Reakcije na demokratiju, socijalizam, masovnu kulturu koje su se krčkale barem još od revolucija 1848. dostigle su tačku ključanja, a sve jači uticaj kartela na politiku, te kontrola tržišta od strane monopola, uslovlili su bankrot *laissez faire* ideje o tržištu koje po automatizmu prirodnih zakona teži ekvilibrijumu ponude i tražnje.

Laissez faire dogma nije mogla snažnije odudarati od situacije društva. Velike organizacije radničke klase činile su klasni konflikt belodanim, a time i apstraktne ideje liberalizma o društvu jednakih individua smešnim. Gigantske korporacije i finansijski kapital „ozvaničili“ su kraj Epohe, a što su novonastali (i pri nastanku proletarizovani) srednji slojevi percipirali kao pretnju „sa vrha“ (uz radničku pretnju koja je dolazila odozdo). Takvi opažaji će se u mistifikovanoj formi prelomiti kroz rasističke teorije 19. veka, a što će, uz niz faktora, poslužiti kao ideološka baza fašizma.

Iz rata se izašlo u radikalno izmenjenu situaciju, koja je razbila staro liberalno opravdanje. Isprobavanje nekih aspekata centralnog planiranja u cilju organizacije ratnih ekonomija, suprotno tvrdnjama *laissez faire* liberala, nije dovelo do opšteg kolapsa, pa nakon rata više nije bilo moguće pribeći dotadašnjem otpisivanju socijalističkih predloga kao nemogućih i detinjastih maštarija. Uz stupanje do tada neviđenog političkog fenomena na istorijsku scenu – *radničke države* – uskoro Saveza Sovjetskih Socijalističkih Republika – i imperije bivaju zamenjene novim demokratskim buržoaskim državama, poput Austrije ili Vajmarske Nemačke.

Usled Oktobarske revolucije jedna „velika zemlja koja je činila šestinu zemaljske kugle, izvukla se iz tržišnog i vladavinskog područja kapitalizma“ (Kühnl 1978, 95). Međutim, kako Kinl ispravno dodaje, znatno važnijim pokazale su se posredne posledice revolucije (Kühnl 1978, 96-98). Talas štrajkova ili revolucionarnih pokušaja potresao je Italiju, Nemačku, Austriju, Mađarsku, Francusku. Kraj „Doba imperija“, te ulazak socijalističkog projekta u geopolitičku arenu, dali su vetar u leđa borbi za oslobođenje kolonija. U Nemačkoj i Mađarskoj revolucija brzo propada, a sa gašenjem revolucionarnog talasa 1905/17-1923 i usponom reakcije, SSSR je izolovan i suočen sa nazadnim društvenim uslovima. Međutim, budući da je, uprkos tome, socijalistički pokret postao društveni faktor moći, a SSSR demonstrirao da je moguće upustiti se i u pokušaj izgradnje društva „s onu stranu kapitalizma“, vlast kapitala ostala je latentno ugrožena, a izgradnja novog opravdanja kapitalizma postala je mnogo teža (Kühnl 1978, 96, 97).

Međuratna debata o socijalističkom računu, prvi udarac neoliberala na socijalizam,¹⁷³ koja se ticala pitanja (i)racionalnosti (ne)tržišne ekonomije, bila je ujedno pokušaj najkonzervativnijih *laissez faire* liberala (poput Ludviga fon Mizesa¹⁷⁴) da uprkos svim praktičnim demantima, dokažu da socijalizam ipak nije praktično moguć.

Kraj *laissez faire* mitologije, nepregledna dubina i opštost društvene krize, ogoljenost veze između kapitalizma, krize i rata, ali i miris novog svetskog sukoba koji je opet počinjao da se širi vazduhom, faktori su koji su primorali građansku politiku na sinkretizam, tj. traganje za „Trećim putem“: „normalnim“ društvom „između kapitalizma i socijalizma“. U građanskim shvatanjima, kriza kapitalizma zamenjivana je krizom kulture ili sistema vrednosti. Tako su dijagnoze *neuspeha zapadnog racionalizma* sve više dobijale na ubedljivosti. Snažno bujanje iracionalističke reakcije,

¹⁷³ Ovde je ispravnije reći da su se neoliberali pridružili postojećoj socijalističkoj debati o računu koja je postojala još od vremena Marksa i Prudona, ali se u međuratno vreme zahuktala usled sve većih izgleda radničkog pokreta da osvoji vlast i upusti se u izgradnju socijalističke ekonomije.

¹⁷⁴ Mizes je jednom nogom stajao u starom *laissez faire* racionalizmu, a drugom u neoliberalizmu, koji nije zamisliv bez njegovih doprinosa. Mogi bi čak reći da je anatomija neoliberalizma uslovljena Hajekovim pokušajem da izgradi sintezu mizesovske i ordoliberalne pozicije.

ali i ambivalentan jezik „planiranja“ prožimali su politiku, čak i u slučaju konzervativnih stranaka. „Planiranje“ je počelo da figurira kao svojevrsan prazan označioc koji upućuje na „novu agendu“ koja prevazilazi ideološke podele. Dok su radnička nastojanja i trendovi poput demokratizacije i sufražetstva nizali prve veće uspehe, građanska kultura je na krizu odgovorila apelima na tradiciju, planovima o kontrolisanom kapitalizmu sutrašnjice ili, pak, duhovno-materijalnom sintezom oba. Kultura je bila prožeta ne samo tom kontradikcijom, nego i osećanjem kraja starog i početka novog sveta, a to je značilo sklonost apokaliptičnim vizijama ili esejističkim objavama „propasti Zapada“, filozofskim dijagnozama „krize nauke“, te milenarističkim manifestima, najavama „prekretnice“ i na istom takvom tragu, najavama *Novog Doba*.

Nedefinisana retorika planiranja mešala se s filozofijama volje, snage, decizionizma, života ili izgubljene organske zajednice, kritikama dekadencije ili gubitka smisla. Umetnički trendovi su se slično polarizovali ili analogno preplitali – od futurizma ili poricanja svih vrednosti civilizacije koja je mogla da donese Veliki rat, tj. slavljenja apsurdna i iracionalnog koji su bili svojstveni dadi i nadrealizmu, pa do re-tradicionalizujućih trendova kao što su povratak redu ili *pittura metafisica* (organska veza ezoterizma i „obnove duha“ sa funkcionalizmom i krajnjim granicama apstrakcije, zanemareno je *temeljno svojstvo* de stijla i Bauhauusa, kao i niza drugih struja).

Sve potpuniji kolaps duha kapitalizma, donosio je potragu za novim „zdravim“ elitama – od neo-ničeanskih deklaracija, do Pokreta za tehnokratiju. Ogromna zgroženost masama tj. potraga za spasonosnom „elitom“, crta je međuratne desnice. Naspram Fukoa, koji prenaglašava nacional-socijalizam, ali i posleratno nemačko iskustvo, današnji autori kao što su Robin, Gejn (Gane 2014, 2014b), ili Slobodian (Slobodian 2018), takođe prepoznaju izvore neoliberalističkog identiteta u međuratnom „problemu“. Svesna da su i liberalizam i konzervativizam bankrotirali, desnica više nije ignorisala sve politizovanije mase, nego je težila da radničku klasu smesti na „njeno mesto“ tako što bi najpre *subjektivno mobilisala* masu. Prva politički uspela reakcija ove vrste svakako je bio Fašizam. Kako je to 1935. godine video Valter Benjamin: proletarizacija i stvaranje masa, jesu dve „strane istog zbivanja. Fašizam pokušava da organizuje novonastale proletarizovane mase, ne dirajući u svojinske odnose, čijem uklanjanju one teže. On vidi spas u tome da mase pusti da dođu do svog izraza (ni za živu glavu do svog prava)“ (Benjamin, 2008, 122).

Kao zasebna srtuja, koju ne treba mešati sa drugim strujama na desnici (što ne znači da nije bilo značajnih primera mešanja, što smo na nekim primerima već videli), neoliberali su bili deo iste ove tendencije. Kako Ralf Ptak piše: „Na kraju Vajmarske republike, oni koji će kasnije postati vodeći ordoliberali stajali su rame uz rame s drugim reakcionarnim i nacističkim snagama koje su zahtevale restrikciju demokratije kao apsolutni preduslov rešavanja ekonomske i društvene krize (Ptak 2009, 111). Jedna od glavnih tema na koju nailizimo u radovima osnivača DMP, posebno nemačkih, jeste tema *masifikacije i proletarizacije* tj. „problema proletarijata“ koji su neoliberali shvatali kao *duhovno*, tj. „vitalno“ pre nego materijalno pitanje, što smo i ranije videli na primeru Repkea. Ovo je podrazumevalo raspravu o pravoj politici, sposobnoj da preobrazi proletarijat u „nešto drugo“. Kako Repke piše tokom Drugog svetskog rata:

„Odlučujuća poenta postaje očigledna ako se sada zapitamo šta je to zapravo suprotan pol kolektivizmu. Ekonomska sloboda? Jedva [*hardly*]. Ako bi se vratili ekonomskoj slobodi nacionalno i internacionalno to bi zasigurno impliciralo *kraj svog kolektivizma i većine monopola*, ali da li bi drugi simptomi bolesti [*disease*] bili mnogo pogođeni? Da li bi zemlja koja jedva da ima seljačke vlasnike, zanatlije, ili urbane srednjeklasne elemente stekla [takve elemente] putem ekonomske slobode? Da li bi proletarijat nestao? Da li bi društvo postalo stabilno ekonomski i socijalno? [...] I ako ekonomska sloboda ne može

tvrditi da će ostvariti ove ciljeve, kako možemo očekivati da će probuditi entuzijazam? Moramo li ponuditi nešto drugo [naš naglasak]“ (Röpke 1942, 263)?

Monopol je tema sa interesantnom evolucijom unutar NMK-a. Neoliberali su u međuratno vreme, suočeni sa haosom krize monopolističkog kapitalizma, nastojali da formulišu teoriju koja slobodno tržište vidi gotovo kao nešto suprotno kapitalizmu, a što je bilo moguće jer je kapitalizam rekonceptualizovan kao „fenomen monopola“ koji stvara *država*. Oni su stoga formulisali ideje o anti-monopolističkim zakonima, ali uvodeći novu definiciju monopola koja je uključila *sindikate*. U posleratno vreme ta anti-monopolistička politika je preformulisana, pa su sindikati shvaćeni kao „pravi monopoli“, dok su kapitalistički karteli proglašeni za „kvazi-monopole“, koji ni nisu stvarni problem jer podležu zakonima konkurencije (vidi Fridman 2012, 130-147). Neki neoliberali, kao što je Aleksandar Ristov, su na bazi takvog rezona i u cilju propagande, pokušavali da formulišu i anti-kapitalističku retoriku.¹⁷⁵ Kako je Ristov govorio: „U potpunoj saglasnosti sa socijalistima mi odbijamo kapitalizam“ (nav. u Bonefeld 2017, 95). Ta retorika o tržišnom društvu koje prevazilazi kapitalizam vratila se devedesetih kao retorika o „informacionom društvu“ i „društvu znanja“ koje ušavši u „post-industrijsko doba“ ukida kapital i radničku klasu kao bitne društvene grupe. Najbolji primer je knjiga gurua novog menadžmenta Pitera Drakera *Post-kapitalističko društvo* (Drucker 1993). To je činilac neoliberalizma čija je uloga u „usisavanju“ anti-kapitalističkih sentimentata – još prisutnih u post-kontrakturnim društvenim trendovima – zanemarena.

Uz jačanje fašizma, (posebno raniji) međuratni period obeležen je i *internacionalizujućim trendovima*. U buržoaskom pokušaju da se izdejstvuje kakav-takav mir, osnovana je Liga naroda, koja je u saradnji sa Međunarodnom komorom za trgovinu, organizovala prvu Svetsku ekonomsku konferenciju 1927. godine. Ovo je, kako nam Kvin Slobodian skreće pažnju, bilo prvo ekonomsko okupljanje koje je za svoj predmet uzelo ceo svet, u šta su bili direktno umešani neoliberali, Ludvig Mizes, Gotfrid Haberler, Vilhelm Repke, Lajonel Robins i Fridrih Hajek (Slobodian, 2018, 45).

Tu treba uvrstiti i jačanje međuverskog pokreta kao i velike migracije i dislokacije, dolazak različitih mudraca, gurua ili drugih uticajnih ličnosti sa istoka, od Georgija Gurđijeva, Mohandasa Gandija, Meher Babe i Paramahasa Joganande, do teozofskog dečaka mesije Krišnamurtija, a koji će kroz saradnju sa fizičarem Dejvidom Bomom, kasnije uticati na *New Age* ideje.

Rodonačelnica *New Age* diskursa, Elis Bejli, igrala je značajnu ulogu kako u Teozofskom društvu, tako i u aktivnostima koje su prethodile krugu Eranos, da bi se, zbog različitih zavada i razmimolilaženja, udaljila od oba (Hakl 2013, 25–32; Sutcliffe 2007, 68). Njena organizacija Lucis Trust, osnovana 1922. u Njujorku, po Stivenu Satklifu, „amalgamirala je tri savremena kulturna toka: sekularno 'planiranje', Teozofsku kosmologiju i [...] hrišćanski milenarizam“ razvivši se u tri projekta: *Arcane School*, *World Goodwill* i *Triangles* (Sutcliffe 2007, 69). *Arcane School* je funkcionisala kao dopisnička škola za sledbenike i sledbenice Novog Doba, a *World Goodwill* je bila usmerena na političke i kulturne rasprave, i kasnije će biti jedna od organizacija prvoboraca u agitaciji za formiranje Ujedinjenih Nacija, dok su *Triangles* tročlane grupe koje, putem meditacije, teže da stvore svetsku „mrežu lanaca osvetljene mentalne supstance“ (Sutcliffe 2003, 48; Sutcliffe 2007, 69). Dok *Arcane School* istražuje „ezoteričnu filozofiju“, *World Goodwill* traži „univerzalnu

¹⁷⁵ Nešto slično je prisutno u terminu *nacional-socijalizam*. Kolokvijum Valter Lipman bio je mešoviti sastanak gde je veliki broj učesnika već pobeo od fašizma. Tema fašizma prožima kolokvijum i fašizam je shvaćen kao problem ali se rasprava dotiče i teme potrebe za formulisanjem liberalne politike koja će odgovoriti na potrebe na koje je fašizam dao odgovor. Kako je Ristov ovo formulisao: „Ukoliko vidim... u vitalnoj potrebi za integracijom... esencijalni razlog za uspeh... fašizma, to očigledno ne znači da ja smatram opravdanim... način na koji ova dobro-zasnovana potreba sada biva zadovoljena. Ja samo mislim da nemamo šanse za uspeh protiv ovog pokreta ako ne raspoznamo [takvu] potrebu i ako nemamo da ponudimo bolje sredstvo za njeno zadovoljenje“ (nav. u Reinhoudt and Audier 2018, 169).

etiku“, a *Triangles* otelovljuju „spiritualnost koja nije religiozna“. ¹⁷⁶

Za Bejli sve to nije bio religijski pokret nego spiritualni projekat, inkluzivan za sve vere – „‘Duh’ je suština a ‘Religija’ je forma koju su ljudi napravili kako bi ga zadržali i izrazili“ (Sutcliffe 2003, 48) Njena prilično ničeanska vizija, značila je duhovnu edukaciju i novu kulturu, ali i sintezu Istoka i Zapada, drevnih tehnika i modernih metoda, u cilju odgoja akvarijanskog tipa ličnosti. ¹⁷⁷ To je shvaćeno kao proces kroz koji će se pojaviti struktura istine i „nova svest“, koja će svet uvesti u Novo Doba (Sutcliffe 2003, 49-51) Tavko ujedinjeno oslobađanje „energije“ pokrenulo bi i novu civilizaciju. Bejli je to shvatala na post-protestantski ili „neo-hrišćanski“ način, pa bi to značilo i drugi dolazak Isusa Hrista (personalno ili kao Hrist-principa), a što je dugo preživelo u kasnijim *New Age* knjigama u kojima se Hrist pomnije češće nego što se da pretpostaviti. Iz takvog procesa izrasla bi „oligarhija izabranih duša“ što, kako to Satklif interpretira, odražava međuratnu potragu za super-ljudskom snagom, koja će obnoviti izgubljeni poredak.

Međuratna kultura tragalaštva i nove slabo-institucionalizovane mreže malih grupa, Satklif smatra, obezbedile su bazu za prijem i transmisiju poruke o Novom Dobu koju je Bejli formulisala, a koja je nastala je u posebnom periodu 20. veka, unutar „obrta u međuratnoj anglofonij religiji u smeru popularnih i alternativnih verovanja i praksi, artikulisanih od strane tragalački nastrojenih individua u malim grupama, koje su koristile meta-religijski diskurs o ‘spiritualnosti’“ (Sutcliffe 2007, 73). Međuratni period je, stoga, ne samo trenutak velike dezorijentacije građanskog društva već i vreme jakog *kulturnog tragalaštva*; jednako političkog i duhovnog.

Zapad je prošao kroz „kratku dekadu“ oporavka, u vidu socio-ekonomskih razvitaka, prvog uspona snažnije masovne potrošnje i prividnog povratka legitimiteta prvog duha kapitalizma, a što je zapamćeno kao *roaring twenties*. Tome je doprinela i nova atmosfera progresivizma i socijalne revolucije, a sa njom uzlet individualizma, kao i ulazak žena u javni život. Satklif pokazuje da u međuratno vreme dolazi i do začetaka kulture tragalaštva tako značajne za sociologiju *New Age* spiritualnosti, tj. razvija se novi tip individualne sinkretičke usmerenosti, a potraga i eksperiment stiču primat nad pripadništvom ili sledbeništvom (Sutcliffe 2003). To se dogodilo i usled cepanja teozofije, izazvanog kobnom situacijom u kojoj je Krišnamurti, kog je teozofsko društvo pronašlo u Indiji i proglasilo mesijom, javno odbio tu ulogu.

Međutim, dvadesete su u ritmu fokstrota i čarlstona jurile ka još goroj katastrofi, okončavši slomom Vol Strita, te Velikom depresijom, da bi se Evropa ubrzo zatim survala u ponore fašizma. Kako to Tomas Bibriher primećuje: „Dok su liberali u debati o socijalističkom računu pokušali da dokažu teorijski da je socijalizam osuđen na kolaps, kapitalizam zapravo jeste kolabirao u praksi na skoro pa svetskom nivou“ (Biebricher 2019, 15). Uopšte uzevši, period je obeležen bezizlaznom krizom kapitalizma, i pratećim protivrečnostima i prepletima progresivizma i iracionalizma.

U tom pogledu, ni ezoterizam se nije razvijao u vakuumu, nezainteresovan ili na udaljenosti

¹⁷⁶ Iako bi to zahtevalo specijalno istraživanje, čini se i da česte popuarne teorije zavere o „novom svetskom poretku“ proističu iz amaterskog i mistifikujućeg pokušaja da se ove globalističke težnje neoliberalizma, i ezoterizma (moguće upravo Bejli koja je često kao i neoliberali upotrebjavala izraz „poredak“ pa i „novi svestki poredak“ – izraz koji će kasnije koristiti i Džordž Buš mlađi) na neki način povežu u koherentan i „mračan“ narativ. Bejli je veoma plodno tlo za takvu vrstu pop-kulturnog tumačenja, budući da se njena organizacija *Lucis Trust*, najpre zvala *Luciferian Trust*, dok je organizacija, usled njene uloge u agitovanju za Ujedinjene nacije, danas smeštena u zgradi u Londonu na istom spratu na kome se nalazi sedište Ujedinjenih nacija, a što raspaljuje maštu.

¹⁷⁷ Akvarijanske ličnosti su za Bejli „praktični poslovni ljudi koji čvrsto stoje na zemlji, a ipak, istovremeno su mistici i vidovnjaci, koji žive i u svetu duha i nose inspiraciju i iluminaciju sa sobom u svakodnevni život“. Pioniri i pionirke Novog Doba bili bi organizovani u organske i inkluzivne mreže malih grupa, odlikovla bi ih: univerzalna sposobnost, intenzivna senzitivnost, visoko organizovan umni aparat, astralna oprema... responsivna na više spiritualne vibracije, moćno i kontrolisano energetsko telo, kao i zdravo fizičko telo“. Ne bi bili zainteresovani za dogme i doktrine (nav. u Sutcliffe 2007, 50).

od ključajućih političkih pitanja svoga vremena. Naprotiv, u radovima Rudolfa Štajnera i Elis Bejli iz čijih će se ideja razviti *New Age sensu stricto*, diskutovana je ista međuratna problematika.

Dok su oboje tragali i za svojevrsnim „trećim putem“ zanimljivo je primetiti da Bejli (koja je uvela bitne *New Age* ideje poput interesovanja za subatomske fiziku u seriji predavanja održanih u Nju Jorku u zimu 1921/22 naslovljenih *The Consciousness of the Atom* [Bailey 1922] i shvatanja da je novac „energija“¹⁷⁸), sudeći prema kompilaciji njenih ekonomskih misli na sajtu organizacije *Lucis trust* koju je Bejli osnovala,¹⁷⁹ ima pogled srodan neoliberalističkom, bar utoliko što rešenje ekonomskog problema vidi u duhovnoj re-edukaciji čovečanstva. U ekonomskom pogledu, njene ideje (nakon Drugog svetskog rata) ne podudaraju se sa neoliberalizmom, već tragaju za balansom rada i kapitala, a što je (uslovno rečeno jer Bejli nije detaljno razvijala ekonomske ideje) ipak bliže kejnzijanzmu. Bejli je imala ideje koje poistovećuju zakon ponude i tražnje sa duhovnim zakonom koji treba uposliti na pravi način u interesu svih, ali da je ekonomski boljitak pitanje duhovnosti a ne političke pozicije (a što je i generalan kasniji *New Age* stav). Po njenom mišljenju (dostupnom na gore datom linku) kapitalisti su shvaćeni kao organizovana grupa mahom zlih ljudi, dok je radnički pokret shvaćen kao inicijalno dobar ali iskvaren, bogat i, zato, i sam kapitalistički; njenim rečima: „Rusija bi rado trenirala svet u idealima komunizma, i sakupila bi sve pare ovog sveta u koferima proletarijata, na kraju proizvodeći najveći kapitalistički sistem koji je ikada viđen“ (ibid). Bejli je generalno naginjala ideji da u duhovnoj civilizaciji treba stvoriti harmoniju rada i kapitala.

Rudolf Štajner je pak predlagao razne ekonomske ideje, Štaviše, Štajner je bio ezoterista, filozof, reformator usmeren ka agrikulturni i obrazovanju, ekonomista i arhitekta (vidi *Goetheanum* građevinu u Švajcarskoj koju je Štajner projektovao, gde se nalazi sedište antropozofskog pokreta). Štajnerove ezoterijsko-ekonomske ideje su se razvijale u istom širem kulturnom miljeu, i naspram istih problema koje su neoliberali pokušavali da adresiraju. Štaviše, Štajnera je moguće videti kao preteču Drakerovog „novog menadžmenta“ koji nastoji da subjektivno aktivira zaposlene tj. stvori „zajedničku viziju“ o korporaciji (ili njenom segmentu), kao *projektu* na kome *tim* zajednički radi. Takva vrsta spuštanja vladavinskih mehanizama u društvo je srž neoliberalističke logike „koda za autoput“ koja teži da proizvede „vitalni ambijent“ u kome se subjekti kibernetički samoregulišu, postajući time rezilijentniji. Kako to vide Boltanski i Šijapelo, Novi duh kapitalizma podrazumeva „porast samo-kontrole i timske rada, sa korespondirajućim pojačanjem kontrole od strane same grupe u kojoj se radi [pri čemu se dešava i da su radnici i radnice] više kontrolisani nego što su bili ranije“ (Boltanski and Chiapello 2007, 431). Kako to razume Ana Dajer-Viteford, na novim radnim mestima čija se ideološka logika po njenom shvatanju razvila iz ranije *New Age* logike, očekuje se osnaživanje radne snage koje je aspiraciono a ne stvarno, ali kome menadžment mora da posvećuje pažnju (Dyer-Witheford 2017, 20). Ona zato smatra da su mnoga radna mesta evoluirala u ono što organizacioni teoretičari i teoretičarke nazivaju *psytopiae*, što je prostor u kome se lična duhovnost zaposlenih povezuje sa slikom o preduzeću kao živom i spiritualnom entitetu, a što vodi ka procesu u kom se interesi preduzeća ideološki predstavljaju kao interesi zaposlenih (Dyer-Witheford 2017, 20, 21). Taj fenomen, koji Dajer-Viteford, sledeći Frederika Lordona, naziva „ko-linearizacija“ je sasvim jasno formulisan već od strane Rudolfa Štajnera u međuratnom periodu. Štajner smatra da bi u zdravom društvenom poretku radnici i radnice trebalo da mogu da formiraju predstavu o svojoj ulozi u društvu, što je po njemu uloga menadžmenta koji kroz stalno održavanje konferencija treba da dovede do stvaranja skupa zajedničkih ideja kod poslodavaca i zaposlenih, a što bi kod radnika i radnica proizvelo senzitivnost za činjenicu da kapital (kojim se ispravno upravlja) ima benefit za celu zajednicu, pa samim tim i za radničku klasu, što su teme koje se provlače kroz ceo Štajnerov

¹⁷⁸ Na: https://www.lucistrust.org/resources/money_and_spirituality.

¹⁷⁹ Na: https://www.lucistrust.org/uploads/documents/money_medium_of_loving_distribution-EN.pdf.

najpoznatiji rad o društvu, knjigu *The Threefold Social Order* (Steiner 1972).

Jedna od tema Štajnerovih ekonomskih rasprava je ideja da će ukorenjivanje ekonomskih poslova u slobodnom spiritualnom životu ojačati produktivnost. Kako je to i Draker, u svojoj knjizi *Landmarks of Tomorrow: A Report on the new 'post-modern' world* (Drucker 1959), pedesetih godina formulisao: „Društvu je potreban povratak spiritualnim vrednostima ne da bi neutralizovalo materijalno već da bi ga učinilo u potpunosti produktivnim (Drucker 1959, 264). Štajnerove radove prožima i shvatanje da je ekonomija živi organizam, koji raste i razvija se, ne bazi čega je on uveo i kritiku socijalizma kao „ideje državne ekonomije“. Po njegovom shvatanju organizam može da živi samo ako je kapital u privatnom vlasništvu, ali što zahteva i intervencije koje paze da ovo ne preraste u situaciju koja nije dobra po zajednicu čime je, jasno je, želeo da adresira monopolistički kapitalizam vremena u kome je živio. Međutim, za razliku od neoliberala Štajner na dosta nejasan način tu funkciju intervencije i direkcije dodeljuje nekakvim asocijacijama (Steiner 1972). Štajner je poznat i po seriji međuratnih ekonomskih predavanja, u kojima je čak razvijao spiritualnu kritiku Marksove teorije vrednosti u želji da kao komponentu vrednosti uvede duh/viziju preduzetnika.¹⁸⁰ Štajnerove asocijacije bi brinule da kapital ne dođe u ruke de-vitalizovanih subjekata.

Elis Bejli i Štajnerova antropozofija razvijali su i svoje, različite, rasne diskurse. U radu koji se bavi problemom odnosa antropozofije i fašizma, čitamo da je Štajner imao generalno negativan stav o demokratiji, jer većina ljudi može da bira smer suprotan svojoj prirodi i da su antropozofi u svojim pamfletima, u duhu vajmarske kulture, osuđivali demokratiju i apstraktni liberalizam stran nemicima, te postulirali potrebu za Firerom, koji bi izveo Nemačku iz materijalizma, tj. Štajnerom (Staudenmaier 2014, 73, 74). Štajnerova teorija društvene trostrukosti (*social threefolding*) tiče se ideje da se društvo sastoji od političke, ekonomske i kulturne sfere i da je društveni organizam zdrav samo ako se te oblasti međusobno ne mešaju (Steiner 1972). U 14. tomu kolaborativne biografije Fridriha Hajeka nailazimo na jedan tekst koji je potpuno spekulativan, ali ga ovde možda sve jedno vredi pomenuti. U tom tekstu, na bazi Hajekovog „izgubljenog rada“ Kristofer Hogton Bad razvija hipotezu da su Hajek i Štajner imali isti *trostruki* pogled na „ekonomsko upravljanje“ (Budd 2018). Međutim, iako spekulativan, ovaj rad se zasniva na stvarnom Hajekovom pogledu o *dvostrukosti*, dok Bad spekulira da je postojao i „treći činilac“ kao kod Štajnera. Kako je Slobodian pokazao ta dvostrukost (koja se javlja, kako ćemo kasnije videti, i u Hajekovom geteovskom shvatanju o „dve duše“), nije isključivo Hajekova, već je reč o svojstvu neoliberalizma koje je pozajmljeno od Karla Šmita, naime, o Šmitovoj podeli na *imperium* i *dominium* (Slobodian 2018).

Neoliberalistička negativna teologija nesaznatljivosti svetske ekonomije, kako Slobodian pokazuje, podrazumevala je pokušaj da se ekonomija izoluje od demokratije, putem ugrađivanja u neo-imperijalni federativni (i po mogućnosti globalni) institucionalni poredak, a to je bilo direktno motivisano činjenicom da je formativno životno iskustvo mnogih vrlo ključnih neoliberala bio *kraj imperija*, posebno, raspadanje Austrougarske, u kojoj su neoliberali videli vrstu izgubljene utopije, koju treba u nekom novom i stabilnijem obliku povratiti. Kako Slobodian demonstrira, krilo NMK-a koje je na tom zadatku bilo najaktivnije, jeste ženevska škola, koja je odigrala ulogu u prerastanju *GATT* u Svetsku trgovinsku organizaciju, i uspostavljanju njenih pravnih okvira.

Presudan za način na koji su neoliberali o svemu tome mislili, bio je talas dekolonizacije, i ubrzo organizovanja dekolonizovanih naroda u blok unutar Ujedinjenih Nacija, a što je bio razlog iz kog je NMK tragao za načinom da kroz neke nove nadnacionalne strukture, ograniči ekonomski suverenitet novih slobodnih nacija. Neoliberali su to konceptualizovali putem te pomenute Šmitove podele. Za Šmita, postoje dva sveta. *Imperium* je svet teritorijalnih država koje vladaju nad ljudima a *dominium* je svet vlasništva, u kome ljudi poseduju stvari razbacane širom celog sveta (Slobodian

¹⁸⁰ Na: https://wn.rsarchive.org/Lectures/GA340/English/RSP1972/WldEco_index.html.

2018, 10). Kako Slobodian objašnjava, za Šmita je to bila fundamentalna podela, koju je on video kao nešto negativno, što narušava nacionalni suverenitet. Neoliberali su, međutim, u toj Šmitovoj podeli videli svestki poredak kapitala koji je potrebno ograditi od svakog uplitanja nacija i politike. Takva podela, postojala je (makar u neoliberalističkoj imaginaciji) u Austrougarskoj, kao prostoru u kome narodi odlučuju o kulturnim pitanjima, ali ne i o zajedničkom ekonomskom poretku.

Kako Slobodian primećuje, nešto od međuratnih *Gesamtkunstwerk* nastojanja, prisutno je i u neoliberalizmu (Slobodian 2018, 49).

Svi ovi elektivni afiniteti proističu iz međuratne kulture. Ideja o neophodnosti intervencija, koje aktiviraju vitalni impuls populacije, jeste oksimoronični miks *konstruktivizma* i *vitalizma*, koji leži u samom ideološkom srcu NMK-a, dok se sve to zasniva na binarnoj opoziciji između „žive“ tržišne ekonomije i „mrtve“ države koju je međuratna liberalna desnica u pokušaju da odgovori na jačanje radničkog pokreta i na monopolističku formu, unela u širu kulturu, a u čemu je i međuratni kulturni milje odigrao (još uvek veoma neispitanu) ulogu. Veza ograničene ljudske racionalnosti, i „mrtvih“ društvenih formi, koju pronalazimo kod neoliberala, Štajenra, u kontrakulturi ili *New Age* pokretu, nedovoljno je problematizovana i kontekstualizovana. Ona je, međutim, opšte prisutna, čak i kod ratoborno *racionalistički* orijentisanih međuratnih autora kao što su na primer Edmund Huserl¹⁸¹ ili, među neoliberalima, Ludvig Mizes ili Frenk Najt.¹⁸²

Mizes je jedini među očevima osnivačima neoliberalizma koji se tvrdoglavo držao *laissez faire* ideje, kao i shvatanja da je tu ideju potrebno (i dovoljno) braniti na striktno racionalističkoj bazi, a zbog čega je dolazio i u sukobe sa nemačkim ordoliberalima (uz njega, takvom shvatanju se eksplicitno približio, takođe, Karl Poper, koji je u uporediv sukob dolazio sa Majklom Polanjijem, ali je i Poper svoj racionalizam kvalifikovao kao *kritički* racionalizam, dok je u svojim kritikama „holizma“ i „misticizma“, istim suprotstavljao Hajekovski oblik holizma, vidi *Beda istoricizma* [Popper 2009], a vredi zapaziti i da je Popperovo „otvoreno društvo“ zapravo pojam koji je početkom tridesetih uveo vitalistički filozof Bergson).

Elektivni afinitet prema religiji je element šireg neoliberalističkog interesovanja za *totalitet života*. Ovo zanimanje je, danas, najčešće diskutovano pod rubrikom ekonomičkog imperijalizma čikaške škole, kao tendencije neoliberalne neoklasične ekonomije da, sa autoritetom matematike, upada na teritoriju ostalih društvenih/humanističkih disciplina, što je proces kroz koji se sveukupan život rekonceptualizuje kao tržište. Međutim, fokus na ovoj karakteristici neoliberalizma zasenjuje činjenicu da je reč o širem (i unutar sebe protivrečnijem) interesovanju NMK-a za „život“. Upravo zanemarivanje tog interesovanja čini ubedljivim shvatanja, poput onog Pola Hilasa (Heelas 2008), o *New Age* duhovnostima *života*, kao kontrateži hladnoj racionalizujućoj logici neoliberalizma. Ne da ovde nije reč o protivrečnosti, nego je problematika „života“, naprotiv, još jedna osa elektivnog afiniteta između neoliberalizma i *New Age* religije *sensu* Hilas (kao „spiritualnosti života“). *New Age* i neoliberalizam razvijaju sopstvene narative o racionalizovanom industrijskom društvu koje guši „svet života“ (kreativnost, nesvodivost, neizrecivost ili neizračunljivost), a to su narativi koji

¹⁸¹ Huserl i jeste uveo pojam „sveta života“.

¹⁸² Kako je to Najt u međuratno vreme izrazio: „religija jeste život, u svom najvišem i najboljem [originalan naglasak]“ (nav. u Emmet 1994, 107). Emet smatra da je, i pored svog anti-teizma, Najt smatrao da temeljni problemi liberalnog društva možda zahtevaju i povratak spiritualnosti.

su se istorijski susreli. *New Age* narativi tako postaju jedan od rezervoara iz kojih neoliberalizam pozajmljuje svoju ubedljivost, mitologijski stižući novo politiko-teološko opravdanje.

Mises je dobar primer, jer je i pored tog svog racionalizma, duboko uslovljen vitalističkim osećajnostima. Kako čitamo u knjizi *Epistemological Problems of Economics* (Mises 2003), Mises smatra da nauka, *iako je moramo braniti*, ne može da nam ponudi „osećanje celine“. U poglavlju koje je naslovljeno: *Iskustvo celine i naučna kognicija*, Mises objašnjava da nauka ne može shvatiti život i smrt ili naći most između svesti i materije, dok život koji ne možemo da shvatimo razumom dolazi u naše *direktno iskustvo*, ali na drugačiji način (Mises 2003, 46). Njegovim rečima: „Razum i nauka bave se samo izolovanim fragmentima otkaćenim od žive celine i time ubijenim“ (ibid). Mises se najoštrije suprotstavlja bilo kakvom pokušaju da se te dve vrste iskustva pobrkaju, tj. bilo kakvom pokušaju „mistične“ nauke, ali smatra da iako ne možemo da dokučimo celinu, možemo da je iskusimo živeći, a „život“ opisuje na sledeći način:

„To lično iskustvo celovitosti, jedinstva, i beskonačnosti je najuzvišeniji vrhunac ljudske egzistencije. To je buđenje za više čovečanstvo. Samo to preobražava svakodnevni život u pravo življenje. Nismo ga udostojeni na dnevnoj bazi ili na svim mestima. Prilike u kojima smo donešeni bliže svetskom duhu moraju čekati pogodan [milostiv, *propitious*] čas. [Ovo važi za umetnost i za sve forme mističizma i metafizike gde] shvatamo reči, ali mi sami moramo dodati značenje, lično iskustvo. Jer naša sredstva izražavanja i misli ne dodiruju život u njegovoj punoći i celovitosti. Kako su drevni Bramini mudraci rekli, to je 'ono što reči i misli traže ali ga ne pronalaze' [...] Moramo prepoznati da nauka nije metafizika, a sigurno ne mističizam [nauka je] trezvenost i jasnoća koncepcije, ne opijena vizija. [...] Tačno je, kako je to Bergson video s još neprevaziđenom jasnoćom, da između realnosti i znanja koje nauka može da nam prenese vlada nepremostiv jaz. Nauka ne može shvatiti život direktno. [...] *Možemo je stoga, ukoliko želimo, zvati mrtvom, jer ono što nije život, jeste smrt* [naš naglasak]“ (Mises 2003, 46, 47, 48).

Ono što razum ne može da dohvati, međutim, u Hajekovoj koncepciji, dohvata *tržište*. To, između ostalog, ima ideološku konsekvencu podizanja tržišta na status epistemičkog instrumenta *superiornijeg od nauke*, a što idealno korespondira sa interesima kapitala.¹⁸³ Tu je reč o značajnoj karakteristici neoliberalizma koja seže od „prakseologije“ fon Mizesa (teorije ne samo ekonomske već *ljudske* akcije), preko – sa Mizesom neposredno sukobljene – „organske politike“ tj. politike života (*Vitalpolitik*) nemačkih ordoliberalala, i Hajekovih bioloških metafora, do Šulcove i Bekerove teorije „ljudskog kapitala“ ili pak „humanomike“ (*humanomics*) Vernona Smita (Smith and Wilson 2019), dobitnika nagrade Švedske banke, i biheviornalne ekonomije Gintera Šmeltersa (Graf 2020). Tu osobenost neoliberalizma moguće je pojmiti u svim tim njenim, veoma različitim, varijantama jedino kao poseban oblik „vitalizma“ tj. *filozofije života*, a koju je moguće pratiti od međuratnog perioda, kada su i *New Age* narativ i neoliberalizam začeti. Filozofija života (*Lebensphilosophie*), ima izvor u filozofiji prirode (*Naturphilosophie*) koja, samostalno ili preko (nemačkog) idealizma i/ili romantizma, izvire iz *zapadnog ezoterizma*. Ovde je, naravno, reč o veoma širokim kulturnim uticajima, koji su kod neoliberalala nekada svesni, a nekada ne, ali konstituišu važnu osu elektivnog afiniteta. Repke, recimo, nakon Drugog svetskog rata, tumači nemačko iskustvo sa fašizmom kroz prizmu „disbalansa“ između racionalizma i mističizma svojstvenog nemačkoj duši (pri čemu u taj

¹⁸³ To je jasno u slučaju neoliberalističkih projekata poput poricanja klimatske katastrofe (recimo, od strane *Heartland* instituta), ali neoliberali u tome odlaze mnogo dalje, vrednujući ograničenje nauke samo po sebi, a to se stapa u procesu privatizacije obrazovanja, u kome se tržištu prepušta odlučivanje o tome kakva je nauka potrebna.

„misticizam“ svrstava i ključne predstavnike zapadnog ezoterizma), te smatra da je lek svojevrsan „optimum“ između racionalnog i iracionalnog:

„Nemca je moguće opisati kao večitog romantika. To je, takoreći, motiv koji je uvek prisutan [...] ali nekada nabrekne u *fortissimo* kao dominantna melodija. Čujemo ga jasno kod srednjevekovnih mistika – Majstora Ekharta, Jakoba Bemea, [kao i u] u nemačkom humanizmu, u luteranizmu, u nemačkom baroku, i u pijetizmu. [...] Pretpostavimo li da će romantizam ostati pod kontrolom razuma i neće degenerisati u iracionalizam koji brka razum i osećanja, to je zapravo neophodna kontrateža 'čudljivostima racionalizma', koje mogu postati jednako ubitačne kao i ekscesi emocije i obezvređivanja razuma. To je onda nezamenljiv korektiv bilo koje neimaginativne dominacije razuma, validan podsetnik da postoji sve ono na šta se misli pod istorijom, životom, organizmom, formom, celovitošću, osećanjem, intuicijom i kreativnom evolucijom – plodotvoran princip priznavanja istina koje su nedostupne analizirajućoj inteligenciji i konačno bogat izvor sve prave umetnosti i poezije, koja nas dira u srce [*speaking straight to the heart*]. Stoga, Paskalova čuvena fraza [...] 'Srce ima svoje razloge, o kojima razum ništa ne zna', čini nam se ništa manje istinitom jer bi je kartezijanac nazvao 'romantičnom'“ (Röpke 1945, 133, 134).

Kako O'Shea pirmećuje, mnogi autori i autorke teže da smeste Hajeka u škole misli kao što su post-kantovska filozofska ili geštalt psihologija, vitalizam, husrelovska fenomenologija i druge škole široko situirane unutar *Naturphilosophie* tradicije, dok je Hajek kroz ceo život proučavao i filozofsku antropologiju, ali i hvalio katolički obojenu *Lebensphilosophie* (O'Shea 2020, 2, 9, 22).

Svi ti trendovi se od međuratnog kulturnog miljea mogu analitički odvojiti jedino veštački. Relativnu međuratnu popularizaciju ezoterizma, u vidu okultizma i unutar drugih kulturnih miljea, moramo razumeti u integralnoj vezi sa širim sociokulturnim kontekstom, budući da je varvarska katastrofa Prvog svetskog rata veoma često tumačena kao dete zalutale moderne vere u razum ili napredak, karakteristične za liberalni optimizam 19. veka.

Različito izražen anti-racionalizam poveznica je izuzetno različitih međuratnih filozofskih ideja od – logičkog pozitivizma (empirizma), pragmatizma, fenomenologije, egzistencijalizma do *Lebensphilosophie*/vitalizma, građenih od kraja 19. veka u reakciji na tradicionalni racionalizam i njegovu metafiziku. Neo-romantičarska egzistencijalistička filozofija života, nakon kraja carstva 1918. godine, progutala je nemačko kulturno područje pogođeno krizom, što je značajno i za naše razumevanje neoliberalizma. Istovremeno, nauka je prolazila kroz krizu svojih filozofskih osnova, razapeta između poplave opskurantizama i kasnog, ali i suviše suvog (reduktivnog, postvarujućeg, empiricističkog, radikalnog) i, stoga, defanzivnog odgovora Bečkog kruga.

Rutinski, razna ograničenja ljudske racionalnosti, ali i sa njima povezan Veberov „gvozdeni kavez racionalizacije“ napadani su u ime „sveta života“. Korpus¹⁸⁴ vitalističkih, egzistencijalnih, organicističkih, ili „bio“ pojmova, na tragu Ničea, Diltaja ili Bergsona suprotstavljan je masovnom društvu, naučnom determinizmu, racionalizaciji i „krizi“. Ovaj period, temeljno obeležen i snažnim

¹⁸⁴ *Lebenswelt* (Husserl), *élan vital i otvoreno društvo* (Bergson [Popper]), *Lebensform* (Wittgenstein), *raciovitalismo* (Ortega y Gasset), *superorganizam* (Spengler), *Menschenökonomie* (Goldscheid), *društveni organizam i biodinamička poljoprivreda* (Steiner), *Seele* (Klages) koji je za Klagesa označavao *duh*, ili izvornu *silu života* suprotstavljenu anti-životnom *Geist* (um), označiocu za racionalizam i racionalizaciju „industrijskog društva“. Uz *Lebensreform* tendencije i, veoma brzo, nacističke *Lebensraum* i *Lebenskunde* ideje i prakse, ovde bi mogli dodati i, politički suprotstavljenog, Vilhelma Rajha. Već tokom dvadesetih godina Rajhov *Sex-pol* pokret (društvo za proletersku seksualnu politku) imao je klinike u radničkim krajevima u Berlinu.

cvetanjem kulturnog miljea, video je vrhunac spiritizma i teozofije i samih vitalističkih, a u slučaju (post-)teozofskih pravaca i ničeanskih. Teozofija i spiritizam, kao „konkurentski“ oblici okultizma, delili su se prema klasnoj liniji. Spiritizam je bio češći u radničkoj klasi ili u niže-srednjeklasnim slojevima (čemu je doprinela i „eksplozija“, pretežno radničkog, groblja nakon rata), a teozofija u više-srednjeklasnim ili buržoaskim krugovima (Sutcliffe 2007, 60). Kao organizaciono jezgro, ovi okultistički pravci vršili su veoma snažan uticaj na međuratni kulturni milje, uslovljavajući njegove preovlađujuće teme široko izvan okultističkih krugova, pa i veoma daleko izvan „granica“ samog miljea. Kako Pol Forman u svom čuvenom članku o rođenju kvantne mehanike primećuje, različite intelektualne istorije daju nam sličnu generalnu sliku o međuratnom (vajmarskom) intelektualnom miljeu: „[O]dbacivanje razuma kao epistemološkog instrumenta jer je nerazdvojiv od pozitivizma-mehanicizma-materijalizma“, budući da je razum shvaćen kao suštinski dezintegrativan, „on nije sposoban da utali 'glad za celovitošću': slavljenje 'života', intuicije, neposrednog i neanaliziranog iskustva gde su vrednosti neposredno razumljive“ (Forman 2011, 102). Iskustvo „celovitosti“ kroz neposredno ili neanalizirano iskustvo, je jedno od mogućih značenje reči „gnoza“, a na šta ćemo se ubrzo vratiti. Kada uzmemo u obzir da je Forman, čija je hipoteza jedna od najuticajnijih u oblasti istorije nauke, tvrdio da je ovakav međuratni splet kulturnih trendova uslovio pojavu poput *kvantne mehanike*, čini se samorazumljivim da ni neoliberalizam nije moguće rastumačiti bez uzimanja tih kulturnih uticaja u obzir. Sve ovo međutim, ne treba shvatiti kao tvdnju o „iracionalizmu“. Štaviše, objašnjavati dinamiku međuratnog perioda kroz iracionalizam, bilo bi kontraproduktivno.

Ispravnije je govoriti o vrsti *dislokacije kritike buržoaskog društva*, i razumevanja njegove problematike, što Mišel Fuko interpretira kao zamenu ranijeg Marksovog problema kontradiktorne dinamike kapitala, novom međuratnom „Veberovom“ temom (i)racionalnosti kapitalizma – pomak „od logike kontradikcije prema podeli između racionalnog i iracionalnog“, a čemu su, po Fukoovoj dijagnozi, pojave poput kritičke teorije društva (Frankfurtska škola), i neoliberalizma (Frajburška škola) (naravno, na veoma različit način) dale svoj doprinos (Foucault 2008, 105, 106, 117).

Kako Fuko to argumentuje (Foucault 2008, 113), svi ti naizgled udaljeni korpusi su zapravo smešteni na jednoj istoj liniji kritike masovnog društva koja preseca humanistiku od Zombarta do Markuzea. Međutim, čini se da je to ipak mnogo širi trend, čiji izvori sežu duboko u istoriju, a koji između ratova počinje da prožima niz vrlo različitih rasprava – od debate o socijalističkom računu, iz čije je dinamike neoliberalizam delom izrastao, pa do npr. preokupacija jednog kruga Eranos.

Dok se ta neoklasična „rasprava o računu“, koju je Ludvig fon Mizes započeo napadom na pripadnika Bečkog kruga Ota Nojrata, okretala oko pitanja veće (i)racionalnosti slobodnog tržišta ili planske ekonomije, krug Eranos – organizacija čija istorija sama po sebi predstavlja, kako glasi podnaslov Haklove pionirske studije (Hakl 2013): „alternativnu intelektualnu istoriju dvadesetog veka“ – pronašla je izvor društvene krize u potisnutoj iracionalnosti, kao svojstvu racionalizovane, tj. raščarane zapadne kulture (rat je stoga shvatan kao „osveta“/destruktivna provala iracionalnog). Dok je Jung, osnivačka figura Eranosa, zaključio da potisnuto „Drugo“ zapadne racionalnosti neće iščeznuti jer je njegov krajnji izvor nesvesno, već ga je u takvom plitko-potisnutom obliku moguće jeidno držati pod kontrolom (do nove katastrofalne erupcije), ezoterijski savremenici kao

„Ludvig Klages, Alfred Šuler, ili Stefan Džordž, su sa entuzijazmom prihvatili ovakvu perspektivu zato što su mrzeli instrumentalnu racionalnost i buržoasko društvo i nadali se njegovom nasilnom uništenju. Na drugom kraju političkog spektra, marksistički kritičari kao Horkhajmer i Adorno vezali su mit i iracionalno za opasnu regresiju i varvarstvo, ali su naposljetku došli do zabrinjavajućeg zaključka da ono ne može biti uništeno jer je deo same dijalektike prosvetiteljstva“ (Hanegraaff 2012, 260).

Eranos¹⁸⁵ je bio organizovan oko ideje „gnoze“ a koja je, već sama po sebi, medijacija koja se tiče individualizacije, ali takođe i želje za prevazilaženjem pojednako „racionalizma“ i „krize“ – potrage za „izgubljenim jedinstvom“, koja je snažna u periodima razaranja koji prate silazne faze kapitalizma. Gnozu je, filozofski govoreći, moguće definisati kao iskusno premošćenje provalije između subjekta i objekta (a teološki govoreći, kao ukidanje razlike između čoveka, sveta i boga), a kroz posebnu vrstu znanja, koje podrazumeva nediskurzivnu vezu s Istinom. Kao takva, „gnoza“ se može shvatiti kao jedno svojstvo međuratne kulture koje je mnogo šire od kulturnog miljea. Dok je Eranos bio pod izrazitim uticajem fenomenologije, akademska filozofija je i sama prolazila kroz svojevrstan „gnostički obrt“ – počev od Huserla ili Hajdegera (Hakl 2013, 153; Hunter 2008).

Eranos je osnovan inicijativom teozofkinje Olge Frebe-Kaptejn 1933. na brdu *Monte Verità* u švajcarskom gradiću Ascona koje je od početka 20. veka do dvadesetih preraslo u tip boemskog naselja – preteču holističkog, organskog i ekološkog pokreta i seksualne revolucije – pod snažnim uticajem „dionizijske kulturne avangarde“ (Hanegraaff 2001, 8) u kojoj Martin Grin (Green 1986) i Vouter Hanegraff prepoznaju jedan izvor kontrakture. Dok je ova zajednica postala poznata po vegetarijanizmu, nudizmu, anarhizmu ili povratku prirodi, Eranos je, pored ezoterijskih dodirnih tačaka, bio organizacija konzervativnih intelektualaca. Uprkos tome, kako Hanegraff u više navrata pokazuje, sasvim je opravdano razumeti Eranos kao drugi izvor posleratne kontrakture. Hanegraff smatra da je kontrakulturalizam, iako je na Rožakovom tragu povezivan sa omladinskom kulturom šezdesetih, zapravo pojava sa ranijim korenima, koja nije nestala nakon sedamdesetih godina, već je postala trajno obeležje savremene kulture (Hanegraaff 2001, 11, 18). On tu ima pravo. Novi duh kapitalizma, kako Boltanski i Šijapelo pokazuju, „modelovan“ je prema „kontrakulturalnom etosu“. Dejvid Henkok (Hancock 2019) tvrdi da kontrakultura nije samo nastavak prethodnih „boemskih“ tendencija, već da neoliberalizam po sebi sadrži transgresivnu kontrakulturalnu logiku. Po Henkoku, neoliberalizam na više načina „hvata kritiku racionalnosti, primat samo-ekspresije i individualnog iskustva i fokus na eksperimentalizmu u načinima života koji su povezani sa tim pokretima i stavljaju ih u ekonomsku sferu“ (Hancock 2019, 4).

Međutim, slika je ipak složenija, budući da neoliberalizam, iako neosporno jeste „uhvatio“ elemente kontrakulturalnog otpora iz šezdesetih, nipošto nije sam *nastao* kao reakcija na njih. Njega je, kako smo kroz ovu disertaciju pokušavali da pokažemo, tačnije razumeti kao srodnu kulturnu i vladavinsku logiku koja se pojavila već u međuratnom periodu, ali je bila potisnuta kejnzijanstvom s kraja tridesetih, te stabilizovanjem Drugog duha kapitalizma u periodu nakon Drugog svetskog rata. Ta logika vratiće se burno sedamdesetih, usled i usred povratka krize kapitalizma i vrlo brzo eksplodirati, povezujući se usput (kroz niz starih i novih elektivnih afiniteta) sa kontrakulturalnom kritikom i time obrazujući politiko-teološki podtekst Novog duha kapitalizma.

U sažetku, iz međuratnog miksa vitalizma, kulturne kritike (masovnog društva), potrage za trećim putevima, kao i premeštanja kritika ka tematici (i)racionalnosti, izviru neoliberalizam i *New Age*. Mnoge od tih tema, koje će *baby boom* generacija naslediti i vrlo odlučno prisvojiti, moguće je pratiti sve do romantizma, a koji i sam izvire iz zapadnog ezoterizma (vidi Hanegraaff 1998b).

Iako je (budući inspirisan suprotnim ciljem), prema njoj često bio neprijateljski raspoložen,

¹⁸⁵ Krug Eranos, organizacija posvećena komparativnoj religiji, okupljao je niz uticajnih ličnosti kao što su npr. teolog Pol Tilih, stručnjak za gnosticizam Žil Kvispel, stručnjak za kabalnu Geršom Šolem, fizičar Ervin Šredinger, hemičar Ilija Prigožin ili biolog Adolf Portman, japanski autor D. T. Suzuki, popularizator zen budizma na zapadu, orijentalisti Hajnrih Cimer i Henri Korbin, ili mitolozi Džozef Kembel i Karl Kerenji, istoričar umetnosti Herbert Rid, istoričar religije/filozof Mirča Eljadje, ili pak Karl Gustav Jung (centralna ličnost tog misaonog kolektiva). Eranos je izvršio formativan uticaj na posleratnu kontrakulturalnu i neizostavan je činilac za razumevanje *New Age* religije.

neoliberalizam je zapravo bio saborac posleratne kontrakulture, bar u njenom napadu na Drugi duh kapitalizma. S obzirom na tu svoju prirodu, on je tokom sedamdesetih prihvaćen kao vrlo efikasan odgovor na kontrakturne kritike. U terminima Rolana Barta – „kukavičje jaje“ neoliberalističkog pojma je, usled svih diskutovanih razloga, moglo biti vrlo uspešno „podmetnuto“ u kontrakturnu formu, stvarajući novo značenje (Bart 2008, 255-262). Dok su neoliberali kroz posleratni period vredno radili na uspostavljanju hegemonije granajući NMK, posleratni „racionalistički“ konsenzus je, uz ekonomski liberalizam, potiskivao i okultizam (ili iracionalizam) dovevši ga u nužnu vezu s političkim mračnjaštvom tj. fašizmom (paradigmatski primer tog trenda su Adornove „Teze protiv okultizma“ iz 1951 [2002]). Međutim, situacija se potpuno izmenila sa kontrakturom *baby boom* generacije, koja je – buneći se protiv Drugog duha kapitalizma – pozitivno „re-brendirala“ nasleđe zapadnog ezoterizma, uvodeći ga već u širu kulturu. Ova dva vrlo slabo ispitana istorijska razvitka 1) bujanje neoliberalističke hegemonije i 2) kontrakturna reformulacija okultizma, susrela su se usled krize kapitalizma (i krize njegovog Drugog duha), sredinom sedamdesetih godina 20. veka. Krivudavi i zamršeni putelji koji se spuštaju sa dva švajcarska „brda Istine“ – *Monte Verità* i *Mont Pèlerin* – slili su se, tokom osamdesetih i devedesetih godina, kako bi to Mišel Fuko rekao, u jedan sasvim nov režim istine, ostavljajući kritike kapitalizma privremeno razoružanim.

17. Različita značenja „ezoterizma“

Istraživanja ezoterizma su dugo bila „zarobljena“ između tzv. religionističkih pristupa (za šta je krug Eranos paradigma), i tzv. „sociologije okultnog“ (Tiryakian 1974; Truzzi 1974). Prvi pristup, podrazumevao je ezoterijsku motivaciju za bavljenje ezoterizmom. Iako je nasleđe takvih pristupa nešto što ne treba prosto odbaciti, između religionizma i današnjih studija ezoterizma zjapi nepremostiv metodološki jaz. S druge strane, sociološki pristupi „okultnom“ tokom sedamdesetih shvatali su „ezoterizam“ kroz prizme devijantnosti, tajnovitosti i iracionalnosti, i njihovi nalazi su danas irelevantni, i podjednako su metodološki i konceptualno problematični. Tu spada i istorijski orijentisan pristup autora kakav je Džejms Veb (Webb 1971). Veb je „okultizam“ razumeo prema obrascima prosvetiteljstva, kao reakcionarni „beg od razuma“, uvek opskuran i devijantan, tj. uvek marginalan i nikada prisutan u mejnstrim kulturi ili „establišmentu“ osim u slučajevima kada sam establišment pretrpi kobni pad u „iracionalno“. To se u nekoj meri podudara sa ranijim i uticajnim shvatanjem Teodora Adorna u njegovim poznatim „Tezama protiv okultizma“ (Adorno 2002).

Nasuprot tome, kako Kocku fon Štukrad podvlači, umesto da ga vide kao nešto egzotično, marginalno, ili opskurno, savremene studije zapadnog ezoterizma nastoje da razumeju ezoterizam kao strukturnu komponentu evropske istorije religije i kulture koja ima značajnu ulogu u evoluciji modernosti (Štukrad 2005, 2). Kako nas Hanegraaf podseća, ezoterizam je direktno upleten u same izvore modernog doba, zbog čega ga ne možemo prosto odbaciti „kao puke opstale zaostatke koji su irelevantni za kulturu modernosti“ (Hanegraaff 2012, 377). Antoan Fevr, Hanegraaf i Kocku fon Štukrad su autori čiji doprinosi u ovoj oblasti figuriraju kao glavne paradigme.

Fevr razume ezoterizam kao grupu duhovnih tokova u modernoj zapadnoj istoriji koji dele određene porodične sličnosti tj. podrazumevaju zajedničku „misaonu formu“ (Faivre 1994). Ovo određenje je kritikovano kao statično, jer je zasnovano na korpusu renesansnog ezoterizma koji se shvata kao „prava stvar“, u odnosu na koju se meri da li je neki fenomen „ezoteričan“ ili nije. Fevr je predložio četiri intrinzične i dve sekundarne osobine kroz koje je moguće prepoznati ezoterizam kao patern ili „stil mišljenja“: *korespondencije*, koje su najčuvenije „svojstvo“ ezoterizma, i znače povezanosti koje nisu uzročno-posledične (npr. između nebeskih tela i ljudske duše, u astrologiji), *živu prirodu*, participativno shvatanje realnosti kao „žive mreže“ gde su korespondencije uzajamno

responsivne, i moguće je koristiti ih (renesansna *magia naturalis*), *imaginaciju i meditacije*, putem kojih se – a na bazi korespondencija – mogu ostvarivati veze između mikrokosmosa ljudskog bića i „viših nivoa“ (mezokosmosa posredničkih bića), i *iskustvo transmutacije*, što podrazumeva, kako to Fevr formuliše: „modifikaciju subjekta u samoj svojoj prirodi“, a u vezi sa istinom/znanjem, tj. gnozom (Faivre 1994, 13). Fevrova transmutacija je kategorija koja korespondira i sa definicijom spiritualnosti, koju je predložio Fuko (Foucault 2005, 15), a na koju ćemo se ubrzo vratiti.¹⁸⁶

Korespondencije su simboličke ili „stvarne“ povezanosti ili analogije među svim delovima univerzuma, ali koje nisu tumačene u terminima kauzalnosti, nego kroz drevnu ideju o refleksiji makrokosmosa u mikrokosmosu (npr. čoveku, prirodnim strukturama ili istoriji). Veze nisu na prvi pogled lako vidljive pa ih je potrebno „čitati“. Na taj način svaki događaj/predmet postaje znak, a svet odiše misterijom ili sadrži tajnu koju je potrebno dešifrovati. Različite vrste korespondencija (metala i planeta, ili kosmičkih ritmova i psihičkog života) imaju primenu u raznim tradicionalnim „naukama“ (astrologiji, magiji, kabali, alhemiji), dok su danas prisutne u kulturi u jungijanskom sinhronicitetu ili naturopatiji/homeopatiji, a određujuće su i za *New Age* sliku sveta.

Živa priroda je ideja da je univerzum živ u svim svojim delovima. Ova ideja o kosmosu, kao kompleksnom, pluralnom, hijerarhijskom, te prožetom univerzalnom životnom energijom ili dušom koja ga pokreće, temelj je za razumevanje korespondencija koje su, kako Nikolas Gudrik-Klark (Goodrick-Clarke 2008, 8) ističe, međusobno responsivne i vitalno povezane. Renesansna *magia naturalis* podrazumeva da mag ume da iskoristi simpatije i antipatije koje svet povezuju u dinamičnu mrežu prožetu misterioznom „vatrom“. Kako Hanegraaf poentira, uvodeći savremeniji rečnik, ovo je participatorni holistički pogled na stvarnost koji sjedinjuje spiritualnu i materijalnu dimenziju (Hanegraaff 1996, 394, 398). Živa priroda definišuća je karakteristika od Paracelzusa i nemačke filozofije prirode, do „vitalne tečnosti“ mesmerizma, te teozofije i *New Age* holizma.

Imaginaciju i meditacije Fevr oslanjajući se u tome na ideju kreativne imaginacije (*mundus imaginalis*) člana kruga Eranos Henrija Korbina, razume, ne kao puka stanja ili fantazije, već kao „organe duše“ pomoću kojih se ostvaruje kognitivna ili vizionarska veza sa mezokosmosom, kao prostorom raznoraznih „posrednika“ (anđela, deva, demona i drugih duhovnih bića) „smeštenih na lestvici“ između mikrokosmosa i makrokosmosa. Već i sama ideja korespondencija pretpostavlja imaginaciju koja razotkriva i/ili upotrebljava različite medijacije (rituale, simbole, sigile, mandale, duhove). Ovu komponentu pronalazimo na primer u *New Age* praksama kanalisanja, ili praksama vizuelizacije. Imaginacija je sredstvo koje omogućava da teorija korespondencija bude ostvarena u praksi. Shvaćena kao način postizanja *gnoze*, imaginacija predstavlja alatku za upoznavanje sebe i (što se u pojmu „gnoze“ stapa u istu stvar) za vezu sa božanskom silom i svetom Mita.

Transmutacija je osobina bez koje se ezoterizam, kako to Fevr razume, zaustavlja na čisto intelektualističkoj suvoparnoj teološkoj spekulaciji. Alhemijska transmutacija (posebna promena stanja), a posebno u teozofiji, i sve više i više od 17. veka, podrazumeva „ponovno rođenje“ usled ezoteričnog saznanja, odnosno, gnoze, a ne samo običan rad u laboratoriji, sa kojim *korespondira*. Takva fundamentalna promena može podrazumevati subjektivnu promenu, ali i promenu u samoj „spoljašnjoj“ prirodi. Po tome, ona se tiče iskustva „inicijacije“ u misterije kosmosa-Boga-sopstva, te lične metamorfoze na „putu“ regeneracije (Hanegraaff 1996, 399).

Najpre blizak Fevrovim shvatanjima, Hanegraaf je razvio svoj pogled na ezoterizam koji se, kako smo ranije diskutovali, tiče koncepta „odbačenog znanja“ u zapadnoj kulturi, i „dijalektike“ koju taj problem podrazumeva (Hanegraaff 2012). Međutim, to Hanegraafovo shvatanje ezoterizma

¹⁸⁶ Dve sekundarne osobine koje Fevr smatra za veoma česte ali ne i nužne da bi nešto bilo „ezoterizam“, jesu *praksa konkordancije*, koja se tiče potrage za podudarnostima različitih (ili svih) tradicija u potrazi za univerzalnom istinom, i *transmisija* – prenos učenja kroz kanale inicijacije (Faivre 1994).

podrazumeva još jedan kriterijum koji je vrlo važan iz ugla naše potrage za elektivnim afinitetima i političkom teologijom sposobnom da misli neoliberalizam i ezoterizam *zajedno*, tj. u terminima „homologija“, kako to predlaže Kotsko (Kotsko 2018). Naime, Hanegraaf je od člana kruga Eranos, Žila Kvispela, preuzeo korisnu tipologiju, ali napuštajući Kvispelovu religionističku pretpostavku. Ta tipologija tiče se, za nas politiko-teološki interesantnog, pojma „gnoze“. Hanegraaf ima trostruko shvatanje ideal-tipskih „komponenti“ (ili epistemoloških stilova) u zapadnoj kulturi. Po njegovom mišljenju, tipovi znanja u zapadnoj kulturi svode se na tri epistemološke kategorije: *razum*, *veru* i *gnozu* (Hanegraaff 2008). Za Hanegraafa to su *epistemološke* kategorije, koje on koristi isključivo heuristički, tj. kao analitičke smernice a nipošto deskriptivno. Dok je Žil Kvispel bio religionistički autor, koji je verovao da posotji samosvesna kontrakulturna tradicija na zapadu, koja je zasnovana na „gnozi“ (Kvispel se sam svrstavao u tu „tradiciju“ i čak se približio *New Age* pokretu), Hanegraaf to shvatanje sasvim odbacuje, zadržavajući samo kategorizaciju.

Za njega, „razum“ jeste znanje koje je i komunikabilno i proverljivo, „vera“ je znanje koje je komunikabilno ali je neproverljivo, dok je „gnoza“ iskustveno znanje koje nije ni proverljivo od strane drugih, niti ga je moguće iskomunicirati (Hanegraaff 2008, 133-144). Na to ćemo se brzo vratiti. Sve tri kategorije mogu karakterisati religiju, nauku, filozofiju, ezoterizam, umetnost, pa ih *nije* moguće koristiti kao opise stvarnosti, ali je kategorizacija ipak izuzetno korisna kao smernica pomoću koje je zapadni ezoterizam moguće razumeti kao treću kategoriju u zapadnoj kulturi, koja pokazuje određen elektivni afinitet prema gnozi.

Ova kategorizacija koristiće i nama kao osa elektivnog afiniteta, s obzirom da je kroz nju moguće rastumačiti čak i neke od fundamentalnih problema neoliberalizma. Kako ćemo se truditi da pokažemo, gnoza je epistemička kategorija koja korespondira sa neoliberalističkim shvatanjem o „tacitnom“ znanju, koje nije moguće komunicirati i koje može biti ne-racionalno, a naspram čega su neoliberali uveli i svoje novo shvatanje o tržištu kao epistemičkoj/gnoseološkoj (ili možda bolje – gnostičkoj) protezi koja to neizrecivo i nepristupačno znanje čini raspoloživim.

Kocku fon Štukrad, pak, razume ezoterizam kao „element diskursa“ koji se tiče „tvrdnji o ’pravom’ ili apsolutnom znanju“ i baš „sredstava činjena tog znanja raspoloživim“ (Štukrad 2005, 10) Sem toga, on u raspravu vraća problem tajnovitosti, koji je sociologija okultnog diskreditovala, ali ga razume kao *retoriku* o tajnom znanju, gde se to „znanje“ – a koje najčešće nije tajno – uvek prezentuje kao „razotkriveno“ i obično se suprotstavlja svim dominantnim kulturnim narativima o ljudskoj istoriji ili prirodi univerzuma (Štukrad 2005, 10).

Štukradovo shvatanje tiče se praksi *sticanja legitimiteta* kroz takve tvrdnje o razotkrivanju tajnog znanja/diskurs tajnovitosti. Jedan dobar primer ezoterizma u Štukradovom smislu su ranije pomenuti film i knjiga *The Secret*, Ronde Bern, a u kojima je „zakon privlačenja“ (koji je javna karakteristika popularne religije još od kraja 19. veka, kao i jedan od centralnih postulata *New Age* duhovnosti), 2009. tržišno plasiran kao transformativna istina koju je autorka *otkrila*, pretražujući veliki broj različitih starih tekstova. Štukradovo shvatanje se, dakle, tiče svojevrsne „dijalektike“ tajnovitosti i revelacije u bliskoj vezi sa diskursima o pravom, višem ili savršenom znanju, kao i u vezi sa pitanjem sticanja legitimiteta.

Ove tri paradigme je moguće shvatiti kao konkurentne, ili čak međusobno isključive, ali to nije smer u kome se nove studije zapadnog ezoterizma razvijaju. Naprotiv, noviji radovi teže meta-pristupu koji integriše te različite strane objašnjenja višedimenzionalnih pojava na koje se koncept „ezoterizma“ odnosi, krećući se ka uključenju ove problematike u šire polje istorije religije, nauke i kulture, i „dajući složenu sliku o preklapajućim modernim kulturama znanja“ (Asprem 2014, 11).

Takav pristup razvija Egil Asprem koji ezoterizmu prilazi kroz novu metodologiju „istorije problema“ (*Problemgeschichte*), a koja je alternativa klasičnoj istoriji ideja, ili koncepata. Budući

da je usmerana na intelektualne *probleme*, a ne ideje, ta istorija omogućava sinhronijski, a ne samo dijahronijski pristup. Asprem to sprovodi na primeru problema „rašćaravanja“, čiji je preduslov Veberova čuvena „racionalizacija“, proces na koji su različite oblasti (religija, nauka, ezoterizam, filozofija, *New Age* pokret i, kako smo se trudili da pokažemo, *neoliberalizam*) davale *homologne odgovore*. To, stoga, znači da „problemskoistorijski pogled pruža način da objasnimo *afinitete* koji se javljaju između ovih raznolikih diskursa [i njihova] razmimoilaženja [naš naglasak]“ (Asprem 2014, 548). Raščaravanje za Asprema i jeste niz *problema*: „Ima li neizračunljivih moći u prirodi, ili ne? Koliko daleko sežu naše sposobnosti saznanja? Može li postojati ikakva baza za moral, vrednost i smisao u prirodi? Da li religijski pogledi na svet mogu biti ekstrapolirani iz naučnih činjenica? Ako ne, zašto? Ako da, kako?“ (Asprem 2014, 47). Kako smo se mi trudili da kroz ovu disertaciju pokažemo, to su centralna pitanja koja i neoliberali postavljaju.

Sinhronijsko poređenje *odgovora* na pitanja jeste most ka transdisciplinarnom pristupu koji studije ezoterizma uključuje u mnogo šire diskusije, time dozvoljavajući toj inače dugo skrajnutoj oblasti da preobrazi način na koji opažamo epistemološke probleme modernosti. Pretpostavke o opoziciji između akademskih, raščaranih, tj. zvaničnih miljea i alternativnih miljea koji kopaju po odbačenom/stigmatizovanom znanju, po Aspremu, zamagljuje činjenicu da su „analogni problemi adresirani na analogne načine duž spektra disciplina i kulturnih polja“ (Asprem 2014, 8). To znači da problemski pristup, umesto toga, po Aspremovom shvatanju, ima potencijal da razotkrije

„polja znanja gde se suparnički glasovi nadmeću za autoritet da definišu šta se računa kao 'pravo znanje'. Rezultat jeste istraga iznenađujućih veza između diskursa o nauci, religiji i ezoterizmu, a koja sugerise da su moderne zapadne kulture znanja bile mnogo složenije i pluralističnije nego što se to tipično pretpostavljalo“ (Asprem 2014, 14).

Problem raščaravanja pokazuje da su u post-prosvetiteljsko vreme, zvanične intelektualne kulture zapada (poput neoliberalizma) i same u sebi višestruke: „pretpostavljeni 'drugi' je prisutan u 'sopstvu' – ne samo kao polemički konstruisana ogledalna slika, već kao održiv identitet ka kom je moguće stremiti“ (Asprem 2014, 8). Zbog svega toga treba naglasiti da elektivni afinitet postoji i između ovakvog problemskog pogleda na ezoterizam i novog talasa historiografske literature koja se bavi neoliberalizmom, na koju se ova disertacija oslanja, tj. autora i autorki koji su orijentisani oko srodnih, mogli bi reći, problemskih i/ili transdisciplinarnih pristupa,¹⁸⁷ kao što su Diter Pleve, Kvin Slobodian ili Filip Mirovski *cum suis*, na koje smo referisali, a koji su dali najveći doprinos rekonstrukciji istorije neoliberalističkog misaonog kolektiva, i *nove epistemologije* koja je u srcu njegovog ideološkog i strateškog programa.

Pojam „misaonog kolektiva“, koji je Filip Mirovski preuzeo od poljskog biologa i filozofa nauke Ludvika Fleka, podrazumeva „ezoterizam“ kao problem ali u značenju koje pada izvan polja studija zapadnog ezoterizma, bar u striktnom smislu. Flek, koji je tokom tridesetih godina proizveo jednu od prvih „socijalnih epistemologija“ tj. istorijskih filozofija/sociologija nauke, koja spoznaju razume kao kolektivnu aktivnost, nastojao je da pokaže da individue stiču svoj kognitivni *a priori* – epistemičke pretpostavke koje određuju njihov „stil mišljenja“ (*Denkstil*) – putem razmene ideja u kolektivu kome pripadaju (Fleck 1979). Misaoni kolektiv se rađa već sa razmenom između dve

¹⁸⁷ Slobodian naglašava da neoliberalizam nije neki skup rešenja, već skup *problema*: „kulture (jesu li sve populacije jednako sposobne za racionalnu tržišnu aktivnost?), dizajna (mogu li institucije i zakoni biti pravljani ili moraju rasti?), legitimeteta (kako tržišta mogu da prežive uprkos njihovoj učestaloj okrutnosti?), vođstva (mogu li sudije, autokrate, centralni bankari, poslovni ljudi biti pouzdani čuvari poretka?), i demokratije (može li biti ograničena ili se mora sasvim napustiti?)“ (Slobodian 2020, 71).

individue, a može da raste i do formacije veličine, npr. „misaonog kolektiva svakodnevnog života“ (Fleck 1979, 44, 109). U trenutku u kom njegov misaoni stil postane razvijen i sofisticiran, kolektiv se deli u *ezoterične* i *egzoterične* krugove. Ezoterični krugovi proizvode, a egzoterični distribuiraju znanje. Ezoterična „unutrašnjost“ je, za Fleka, u odnosu „elite i mase“ sa okolnim mnjenjem, što i jeste način na koji se razvija žilavost i samoodrživost stila, koji može opstati tokom niza generacija. Unutar zdravog razuma (misaonog stila kolektiva svakodnevnog života) dolazi do inter-kolektivne komunikacije kroz sličnosti i zajedničke činioce, pa se pojmovi prevode između „dijalekata misli“. Zdrav razum postaje „dobročinitelj za mnogo specifičnih misaonih kolektiva“ (Fleck 1979, 105).

Flekova teorija tiče se društvene konstrukcije činjenica i prekonfiguracija je pojmova poput episteme (Fuko) ili paradigme (Kun). Flek podrazumeva da je „objektivna stvarnost“ *konstrukcija* kolektiva, i da su stilovi često nekompatibilni zbog čega on diskutuje retoriku o „misticizmu“, kroz koju kolektivi opisuju suparničke stilove (Fleck 1979, 109).

S time je povezano još jedno, historiografsko, značenje „ezoterizma“ izvan studija zapadnog ezoterizma – shvatanje Lea Štrausa, koje je razvio Artur Melcer (Meltzer 2014). Taj „ezoterizam“, tiče se „otkrića“ koje može da ima transformativne posledice po razumevanje istorije (filozofskih) diskursa. Melcerov argument (i opsežan dokazni materijal), tiče se politike pisanja tj. govora (koja je bila široko praktikovana, i javno obznanjena, ali je od 19. veka zaboravljena i potisnuta) – prakse izražavanja neortodoksnih misli, „između redova“, skrivenih iza glazure konvencionalnih uverenja [*veer of conventional pieties*]“ (Melzer 2014, xii). Kako Melcer pokazuje, sve do 19. veka, ideja da filozofi imaju *ezoteričnu* i *egzoteričnu* doktrinu, bila je široko prihvaćena, a ezoterijsko pisanje „univerzalno“ praktikovano. Melcer to dokazuje kroz primere i pita se zašto je taj krupan fenomen, od kog zavisi hermeneutika cele humanistike, zaboravljen i čak danas proglašen za mit.¹⁸⁸ Usled toga, zapadna istorija danas zahteva ezoterijsko čitanje.

Iako ezoterizam *sensu* Fleck, i *sensu* Melcer, nema (nužno) veze sa religijskim doktrinama, mi ćemo, u meta-teorijskom duhu, uzeti u obzir sva različita značenja. Dakle, *ezoterizam* u daljem radu nama znači: *sensu* Fevr, svetonazor zasnovan na korespondencijama tj. sa njima povezanim komponentama; *sensu* Hanegraf, „odbačeno znanje“ organizovano oko gnoze; *sensu* fon Štukrad, diskurs o „pravom znanju“ i sredstvima koja ga čine raspoloživim i/ili retorika tajnovitosti; dok na ovo dodajemo i *sensu* Asprem, probleme raščaravanja; *sensu* Flek problem unutrašnjih/spoljašnjih krugova produkcije/cirkulacije znanja u društvu i retorike o „misticizmu“; i *sensu* Melcer, problem politike govora/pisanja. Kao takav skup otvorenih problema, ezoterizam je dobra „optika“ kako za politiko-teološki pristup neoliberalizmu, tako i za našu potragu za elektivnim afinitetima.

18. „Ezoterijsko čitanje“ neoliberalizma

Neoliberali su od početka svog organizovanja samosvesno bili u „pozicionom ratu“ između borbe za novu kulturnu paradigmu, i rasuđivanja o tehnikama menadžmenta stanovništva, između

¹⁸⁸ Ovde je važno zapaziti da Melcerov ezoterizam (kao ni Flekov) nema nikakve nužne veze sa religijom, ili sa idejom o tajnom ezoterijskom znanju koje se prenosi kroz vekove od strane posvećenih grupa, koja je svojstvena ezoterizmu kako je on shvaćen u studijama zapadnog ezoterizma (tj. u vezi npr. s „neoplatonizmom“, hermeticizmom, teozofijom, kabalom, itd.). Melcer govori o širem „socijal-epistemološkom“ fenomenu, i izdvaja četiri tipa ezoterizma (odnosno, četiri glavna motiva za ezoterizam): *odbrambeni* (u srahu od progona), *zaštitnički* (istine opasne po društvo), *pedagoški* (zagonetke, umesto odgovora, koje služe da navedu individue vredne nekog znanja da same tragaju), i *politički* (u cilju reforme društva koja mora da se dogodi postepeno) (Meltzer 2014). Interesantno je primetiti i da je Melcer autor koji se kreće u radijusu neoliberalističkog misaonog kolektiva (vidi zanimljiv intervju s neokonzervativnim komentatorom Bilom Kristolom: <https://conversationswithbillkristol.org/video/arthur-melzer/>). Leo Štraus, čije ideje o ezoterizmu je Melcer razvio, izvršio je presudan uticaj na američki neokonzervativizam, krilo NMK-a.

cilja unutrašnjeg ograničavanja „racionalističkih“ tendencija akademije i cilja razbijanja političkog sastava radničke klase (Močnik 2010) – ili, u terminologiji ko-osnivača DMP Vilhelma Repkea: *demasifikacije* tj. *deproletarizacije* (Röpke 1960, 7). U odnosu na tako opažen problem neoliberali su osmislili, kako to ispravno primećuju Dardo i Laval, svoju teoriju ideološke borbe (Dardot and Laval 2013, 115). U upadljivoj podudarnosti s Flekovim modelom, ta meta-politička doktrina koju je NMK proizveo tiče se e(g)zoteričnih krugova za produkciju/diseminaciju „znanja“.

Kako je to, najpreciznije, formulisao fon Hajek, proizvodnja znanja uključuje tri kategorije ljudi: 1) intelektualne elite, koje proizvode znanje, 2) masu koja, po shvatanju neoliberala, ne misli već sledi, 3) posrednike/intelektualce, u Hajekovoj originalnoj terminologiji, „snabdevače idejama iz druge ruke“ (*second hand dealers in ideas*¹⁸⁹) (Hajek 2002, 101, 102). Koristeći koncept „meta-politike“, podrazumevamo da je reč o delatnosti usmerenoj ne na posebnu stranku ili područje, već na promenu „pravila igre“ ili „okvira prihvatljivosti“, duž cele širine političkog/kulturnog spektra – „intervenciji“ koja određuje *opseg legitimnosti*. Kako Hajek ovo objašnjava grupi okupljenoj na osnivačkom sastanku društva Mont Pelerin: „Ono što su za političare fiksirani limiti sprovedivosti nametnuti od strane javnog mišljenja ne smeju da budu slični limiti za nas. Javno mišljenje [...] je posao ljudi kao što smo mi [...] koji su stvorili političku klimu u kojoj političari našega vremena moraju da se kreću“ (nav. u Cockett 1995, 112). Mont Pelerin je od početka, kako Hajek to sumira trideset sedam godina kasnije, u svome obraćanju novim kadrovima u DMP, bio kolektiv

„usredsređen na bazičnu filozofiju, i ciljao je [najpre] ne da ubedi mase direktno, već one stvaraoce mnjenja koji postepeno [...] utiču na političke razvitke [Ovo znači da] postoji nova tradicija koja uči jednu stvar: naš zadatak ne sme biti direktno učešće u politici [...] ovo udruženje mora da brine o mnogo važnijem zadatku: zadatku promene mišljenja [...] društvena klasa zaslužna za to što su stvari otišle u pogrešnom pravcu [su] intelektualci koji su stvarno stvorili socijalizam“ (Hayek 1984, 3, 4).

Kako to Hajek sažima, narod ne razume stvari, a uspeh neke ideologije zavisi od aktivnosti intelektualaca „narod je taj koji pokupi pomodno mišljenje. Potrebno je stvoriti pomodno mišljenje među intelektualcima pre nego što će ga novinarstvo i škole, i tako dalje, raširiti među generalnim stanovništvom“ (nav. u Leeson 2017, 75). Slične „rasprave o intelektualcima“ su problematika koju srećemo više-manje duž celog kolektiva (vidi npr. Stiegler 1984; Hayek 2005b).

Društvo Mont Pelerin je otelotvorenje tog shvatanja, s ulogom internacionalne proizvodnje *najkrupnije* strategije. Usmereno na periode od po pedeset godina i na razradu novih konceptualnih

¹⁸⁹ Hajek na sledeći način objašnjava šta su to trgovci idejama iz druge ruke: „To nije funkcija ni originalnog mislioca, niti naučnika ili eksperta u pojedinoj oblasti mišljenja. Tipičan intelektualac nema potrebe da bude ni jedno ni drugo: on ne mora da poseduje specijalno znanje o bilo čemu što je osobeno, niti mora da bude naročito inteligentan da bi igrao svoju ulogu posrednika u širenju ideja. Ono što ga kvalifikuje za njegov posao je široki raspon predmeta o kojima može spremno da govori i piše, i položaj ili navika na osnovu koje se s novim idejama upoznaje brže nego oni kojima se obraća. [To su svi] koji mogu biti majstori tehnike prenošenja ideja, ali su obično amateri kada je u pitanju supstanca onoga što prenose“ (Hajek 2002, 101, 102). Hajek u tu svoju kategoriju ubraja novinare, nastavnike, doktore, ministre, publiciste, romanopisce, crtače stripova, umetnike, komentatore, rektore univerziteta, izdavače, naučnike rukovodioce instituta i fondacija i promotere iz organizacija posvećenih određenoj stvari.

temelja liberalističke doktrine i novih argumenata, društvo je shvaćeno kao zatvoreno društvo¹⁹⁰ i stoga kao novi prostor za slobodnu diskusiju. „Priča o neoliberalističkom misaonom kolektivu od 1947. godine do danas je saga o 'izgradnji k spolja' podjednako proizvodnje znanja i kapaciteta za političku akciju, gde je DMP više ili manje bio u centru, do smene milenijuma“ (Mirowski 2014b, 16). Jedan od motiva za ovo neoliberalističko organizovanje, bio je uvid da su neoliberali (budući usmereni na vrlo različite oblasti) jedni prema drugima zapravo u odnosu mase spram intelektualne elite.¹⁹¹ DMP je zato koncipirano kao interdisciplinarno udruženje, koje treba da funkcioniše kao epicentar izgradnje nove paradigme u malom. To je jasno i kroz praćenje referenci i međuljudskih veza, jer se neoliberalistička hegemonija širi kroz uzajamna citiranja, zapošljavanja, nagrađivanja.

Ujedno, neoliberalizam podrazumeva i „ezoterizam“ *sensu* Melcer. Kako to Mirowski vidi, priroda NMK-a, kao hijerarhijski organizovanog konstrukcionističkog projekta, koji teži da raseje narative o tržištu kao „spontanom poretku“ je strukturna kontradikcija koja je „primorala“ kolektiv da razvije „ezoterijske politike govora“ (ovo je problem koji može da postane i zaseban istraživački program, te ga ovde ne možemo rasplesti¹⁹² ali je potrebu za izvesnom političkom hermeneutikom, ili u duhu ove disertacije „ezoterijskim čitanjem“ neoliberalizma, neophodno uvek imati u vidu). Vredi još jednom ponoviti da neoliberalizam nije „akademska ekonomija“, nego politički pokret s razvijenim strategijama i konkretnim izvorima finansiranja (za diskusiju različitih načina na koje su se akteri kakvi su Džejsms Bjukenon, Milton Fridman, Fridrih Hajek i Džordž Štigler nosili sa pomenutom strukturnom kontradikcijom vidi Mirowski 2014, 72-83).

Kako to Mirowski vidi, nakon što je uveo „neoliberalizam“ kao samoodređenje, kolektiv je s prvim uspesima brzo prešao na nov narativ o potpunom kontinuitetu sa „klasičnim liberalizmom“ – „priča o kontinuitetu postala je egzoterični stav, dok je 'neo' ostao cenjen ezoterično“ (Mirowski 2014, 69). Ovo sa sobom povlači niz složenih političkih tehnologija. Mirowski smatra da ovde nije reč o nekoj Platonovoj „Plemenitoj laži“, tenziji između filozofskog razuma i vere kod latinskog *averoizma*, ili o orvelovskom *doublethink*-u, već pojavi koja „organski raste iz strukturnih pozicija koje motivišu kolektiv“ (Mirowski 2014, 68). Mirowski je u tome neosporno u pravu, ali ne treba potceniti ni političku socijalizaciju neoliberalala, i stepen u kojem su neoliberali ukorenjeni u, po sebi *duboko elitističkoj*, konzervativnoj političkoj misli. Ovaj *dvostruki govor*, Mirowski smatra, ne treba razumeti kao kontradikciju, već kao epistemičku tehnologiju, koja samo „spolja“ deluje

¹⁹⁰ Iako je Karl Poper bio osnivački član DMP nije otvoreno nego zatvoreno društvo, koje je iznutra strogo kontrolisalo prijem novog članstva. Tragalo se za osobama koje su spremne da se odvoje od ranijih *laissez faire* pogleda, ali koje čvrsto stoje na određenoj poziciji. Kako Hajek ističe: „Efektivna nastojanja da se elaboriraju opšti principi liberalnog poretka su izvodljiva jedino unutar grupe ljudi koji se slažu oko fundamenata, i među kojima se osnovni principi neće preispitivati na svakom koraku... Ono što nam je potrebno su ljudi koji su se suočili s argumentima druge strane, koji su se borili sa njima i sami se izborili za poziciju sa koje mogu kako kritički odgovoriti na prigovore, tako i opravdati svoje poglede... ovo treba posmatrati kao privatni sastanak, a sve što je rečeno ovde u diskusiji kao 'off the record'... Ovo mora ostati zatvoreno društvo, a ne otvoreno za svakoga i koješta“ (nav. u Plehwe 2009, 16). Mirowski primećuje da je to donelo sukob sa Poperom, koji je, diskusije radi, predlagao učešće socijalista, ali je sukob razrešen u Hajekovu korist (Mirowski 2014, 70-72). Ne treba, međutim, pogrešno proceniti ni Poperov naglasak na debati kao mehanizmu izgradnje „otvorenog društva“, po Poperu: „neophodno je... shvatiti da je plemenska ekskluzivnost i samodovoljnost mogla da se zamijeni samo nekim oblikom imperijalizma“ (Popper 1998, 237).

¹⁹¹ Kako Hajek izlaže ovaj motiv za organizovanje: „Naravno, jedna politička filozofija nikada ne može biti zasnovana isključivo na ekonomskim kategorijama. Čini se da su opasnosti s kojima se suočavamo rezultat intelektualnog pokreta koji je sebe izrazio u, i izvršio uticaj na držanje prema, svim aspektima ljudskih delatnosti. Ipak, dok je u svojoj oblasti svako od nas možda naučio da prepozna uverenja koja su značajan sastojak pokreta koji vodi ka totalitarizmu, mi ne možemo da budemo sigurni da, npr., kao ekonomisti, pod uticajem atmosfere svoga vremena, ne prihvatamo nekritički kao i bilo ko drugi, ideje u polju istorije ili filozofije, morala ili prava, koje su bitan sastojak upravo tog sistema ideja kome smo naučili da se suprotstavimo u sopstvenom polju“ (Hayek 1992b [1947], 239).

kao kontradikcija, dok NMK u toj dvostrukosti vidi prednost, pokušavajući da

„upozorava na opasnosti od širenja opsega državnih aktivnosti dok istovremeno zamišlja snažnu državu po svojoj meri, koja je učinjena bezopasnom kroz neku instrumentalnost 'prirodne' regulacije; da prezentuje svoje 'slobodno tržište' kao generator ili traku koja bez ikakvog napora proizvodi informacije, dok istovremeno snažno i bezobzirno obavlja 'rat ideja' na terenu; da tvrdi da će njihov program voditi nesputanom ekonomskom rastu i pospešenom ljudskom blagostanju, i istovremeno sugerise da ni jedan ljudski um nikad ne može zaista da zna nešto poput toga, i stoga da je nelegitimno pravdati [*justify*] njihov program putem njegovih posledica; da prikaže tržište kao nešto prirodno, ali što simultano iziskuje zabrinutu [*solicitous*] pažnju kako bi se kontinuirano rekonstruisalo; da predstavi svoju verziju tržišta kao *ne plus ultra* svih ljudskih institucija, dok istovremeno sugerise da je tržište samo po sebi nedovoljno da postigne i odneguje [*nourish*] trans-ekonomske vrednosti političkog, socijalnog, religijskog i kulturnog karaktera“ (Mirowski 2014, 69).

Pored ovih, mogli bi reći „sekularnih“ koncepcija ezoterizma, ezoterizam je korisna optika za pristup neoliberalizmu i u određenjima koja potiču od studija zapadnog ezoterizma. Putem tih određenja ćemo u nastavku pokušati da razumemo neoliberalizam, najpre kao spiritualnost, a zatim i kao poseban oblik spiritualnosti, čime ćemo zaokružiti našu potragu za elektivnim afinitetima i ponuditi novu politiko-teološku kategorizaciju neoliberalizma.

Između neoliberalizma i *New Age* religije ni ne postoji jasna granica jer je i neoliberalizam moguće shvatiti kao vrstu *spiritualnosti*.¹⁹³ Takvu politiko-teološku poentu koja umekšava granicu između religijskog i sekularnog i, stoga, može biti mnogo bolja optika za shvatanje neoliberalizma od „standardnih“ pristupa, moguće je izvesti iz shvatanja spiritualnosti koje su predložili istoričari kao što su Pjer Ado, Mišel Fuko ili Ian Hanter (Hadot 1995; Fuko 2005; Hunter 2009).

Budući da je *New Age* nezgodno ime, i *New Age* autori i autorke se često opredeljuju za izraz „spiritualnost“, koji u emskom rečniku obeležava izvanvremensku duhovnu suštinu koja je prisutna baš u svim tradicijama i kojoj je moguće pristupiti na mnogo načina, a prvenstveno kroz individualnu psihu. Opiranje fiksnom grupnom identitetu je jedna glavna crta *New Age* identiteta, a etiketa *New Age* sugerise baš takvo „ukalupljivanje“ kakvo ovaj identitet želi da izbegne, što je još jedan razlog za opiranje imenu. Prema mišljenju praktikantkinja i praktikanta, drugim rečima – to je u *New Age* studijama opšte mesto – obično, novokomponovana „*New Age* ideologija“ ni ne postoji, a izraz „spiritualnost“ upućuje na „univerzalno duhovno jezgro“ – istinu koja je baš uvek ista i koja se kroz novu duhovnost prosto vraća u prvi plan.

Etski komentari zato i sami biraju da govore o „spiritualnosti“ ili usvajaju pretpostavku da *New Age* i „spiritualnost“ treba tretirati kao sinonime. Sa druge strane oni zaključuju da bavljenje „spiritualnostima“ (u množini) mnogo više dolikuje neuhvatljivoj, pluralnoj i promenljivoj prirodi savremene popularne religije. Iz ugla ove vrste opreza, označilac *New Age* (posebno shvaćen kao pokret) nameće *nepostojeću unificiranost*, rizikujući tako reifikaciju/vulgarizaciju. Ovo neosporno jeste opravdana strepnja, budući da mediji ili akademija prečesto, slobodno koristeći etiketu *New Age* da opišu oblike popularne religije koji se ne uklapaju u etablirano shvatanje legitimne religije,

¹⁹³ Ovo deluje manje neobično kada uzmemo u obzir, recimo, Sema Harisa (uz Ričarda Dokinsa i Kristofera Hičensa najpoznatijeg) borca protiv religije u ime racionalnosti/nauke, koji drži da je njegovo shvatanje *ateističke spiritualnosti* moguće empirijski testirati kroz prakse svesnog prisustva (*mindfulness*), tj. da je reč o racionalnom jezgru sadržanom unutar mistifikovane mitologije (budizma ili teozofije), te o *empirijskoj spoznaji o iluziji posedovanja sopstva* (vidi: <https://wakingup.com/> ili Harris 2015). Spram Harisa, NMK ima neuporedivo blagonakloniji odnos ka religiji.

proizvode karikaturu, gde je često sadržana i prećutna pretpostavka (tj. predrasuda) da je unapred jasno šta je „prava suština“ ovakve „pop-duhovnosti“.

Da li je ovde reč o „pokretu“ ili nije, za nas je poprilično nevažno pitanje. Ono što je nama bilo značajno jeste da pokažemo da to na šta referišemo podrazumeva skup međusobno povezanih kompleksa ideja koji prožimaju savremenu kulturu, i to u korespondenciji sa drugim ideologijama, te zato imaju politiko-teološku logiku i javni značaj, zbog čega im je moguće na sistematičan način analitički prići. Iz ugla takvog pitanja, „studije spiritualnosti“ krcate su problemima.

Vođeno ispravnom (!) metodološkom strepnjom, akademsko bavljenje spiritualnostima (u množini) rizikuje da – suočeno s šumom empirijskih razlika – izgubi iz vida upravo takve kulturne konstante koje prožimaju popularnu spiritualnost, i *a priori* isključi i mogućnost politiko-teološke analize. Kako *New Age* odavno nije opoziciona ili manjinska pojava, već je i bitan deo mejnstrim kulture, ovaj pristup preči da učini nevidljivim važne aspekte i efekte savremene moći, ili da njeno dejstvo svede isključivo na radikalnu heterogenizaciju ili pluralizaciju.

Sa druge strane, ako spiritualnost (u jednini) razumemo kao privatnu ili direktnu vezu sa „većim prisustvom“, tj. nečim što nas nadilazi, odnosno sa Istinom ili svetim, transcendentnom ili temeljnom realnošću – a kako spiritualnost obično i jeste shvaćena – vezu koja nije posredovana institucijom, ne zahteva „članstvo“, ili ne uključuje obavezujuću ili „spolja propisanu“ religijsku dogmu, videćemo da je to određenje koje zapravo obuhvata skup različitih elemenata.

Spiritualnost se tu može odnositi na svojevrsno „otkriće“ univerzalne unutrašnje duhovne dimenzije, na lično iskustvo svetog (onostranog ili ovostranog numinoznog, kako ga shvata Rudolf Otto ili za njim Mirča Elijade) (Eliade 1987, Almond 1984), ali takođe na prakse duhovnog razvoja, ili transformacije ili, kako je to Fuko teoretizovao, na tehnologije sopstva. Koncept se, međutim, odatle još grana, jer spiritualnost, u različitim (etskim i emskim) opisima, ume da obuhvati faktički sve dublje vrednosti, simbolična iskustva ili regulativne ideje naspram, ili pomoću, kojih se ljudi moralno rukovode i žive život (vidi npr. Griffin 1988 cf. Hunter 2009 cf. Sledge 2018)

Ona je stoga *Nešto* različito od religije, umetnosti, nauke ili filozofije, ali što sve te oblasti na neki način prožima. Pojam prelazi ne samo granice posebnih religija već i shvatanje religije *per se*, jer se iskustvo „svetog“ može uvesti u sve oblasti života: od psiho-etičkih dubina „ličnog Ja“ ili međuljudskih odnosa, preko antropološki shvaćene kulture ili totaliteta ekonomskih odnosa, do doživljaja materije. Karet i King primećuju da se jedan razlog iz kog

„termin ‘spiritualnost’ dobro funkcioniše u tržišnom prostoru poslovne [...] efikasnosti krije baš u tome što je ovo maglovit označioc koji je sposoban da nosi višestruka značenja bez preciznosti. Sama ta višesmislenost termina znači da on može operisati duž različitih društvenih i interesnih grupa [uspostavljajući] tržišnu nišu“ (Carrette and King 2005, 31).

Stvar je još šira, s obzirom da se kao plodovi ovakve ambivalencije, razvijaju i nebrojene ontologije savremenog kapitalizma, pa politiko-teološki intenzitet treba tražiti, na prvom mestu, upravo u ovoj karakteristici spiritualnosti, jer su granice religijskog i sekularnog ovde inherentno porozne. Tako ćemo pronaći spiritualnost u hrišćanskom misticizmu, Vedama, ljubavi, kibernetici, internetu, Hajdegeru, sufizmu, šintoizmu, poslu i odmoru, vizijama Nikole Tesle, zalasku sunca i, trudili smo se da to pokažemo, shvatanjima ekonomista.

Polisemičnost i ekspanzivnost svojstvene pojmu „spiritualnosti“, neosporno moramo uzeti i kao konstitutivni činilac *New Age* samopoimanja, sa svim (pa, prema tome, i politiko-teološkim) implikacijama. Međutim, ukoliko izjednačimo izraze spiritualnost i *New Age*, može se dogoditi da skliznemo na stanovište koje projektuje *New Age* narativ na druga vremena ili kulture, pronalazeći

u njima uvek istu suštinu. Lako se može desiti da etski pogled bude zamenjen emskim (umesto da bude *u njemu ukorenjen*) te da kritičko-istorijska metodologija ustupi mesto skrivenim aistorijskim generalizacijama: od reifikacije do naturalizacije, ili od esencijalizma do religionizma.

Uz kritičko uvažavanje svih tih različitih koncepcija, mi smo usvojili obrnut (mogli bi reći genealoški) pristup, koji razume *New Age* spiritualnost kao istorijski posebnu pojavu, koju stoga treba istorijski i rastumačiti. *New Age* ćemo zato i ovde shvatiti kao *samo jedan* – iako neosporno paradigmatički, a za spiritualnost (kao takvu) u savremenoj globalizovanoj kulturi u velikoj meri i određujući – *oblik spiritualnosti*. Tako je moguće tražiti homologije između neoliberalističke i *New Age* spiritualnosti, i tragati za istorijskim preduslovima *obe*, kako smo u ovom radu i činili. Kako bi izveli dodatne – zaključne – politiko teološke analize, ovde ćemo bliže odrediti *spiritualnost*.

19. Dve duše: Neoliberalizam i određenje spiritualnosti

Dok razna određenja spiritualnosti obično diferenciraju spiritualnost od „posebnih religija“ (a gde se spiritualnost vidi kao individualizovaniji oblik¹⁹⁴), Mišel Fuko, uvodeći novi *epistemički kriterijum* (kroz pitanje odnosa *subjektivnosti* i *istine*), definiše spiritualnost tako što je diferencira od kartezijske filozofske racionalnosti. Ako se moderna filozofija pita šta je to u subjektivnosti što nam daje pristup istini (Dekart) ili pokušava da utvrdi granice tog pristupa (Kant), spiritualnost, prema Fukou, „pretpostavlja da subjekt kao takav nema pravo pristupa istini, i da nije u stanju da ima pristup istini“ (Foucault 2005, 15). Za njega, spiritualnost

„postulira da istina nije data subjektu jednostavnim činom znanja (*connaissance*), koji bi bio utemeljen i opravdan jednostavno činjenicom da je on subjekt i zato što on poseduje ovu ili onu strukturu subjektivnosti. Da bi subjekt imao pravo pristupa istini, on se mora promeniti, preobraziti, premestiti postati [...] drugo od sebe. Istina je data subjektu jedino po cenu unošenja subjektovog bića u igru [što je] najjednostavnija ali najfundamentalnija formula pomoću koje je moguće definisati spiritualnost“ (ibid).

Spiritualnost, u zapadnoj istoriji, podrazumeva, dakle, oblike *transmutacije subjektivnosti* naspram „istine“. Da bi individua postala subjekt u punom smislu te reči, ili da bi zaslužila pristup istini, ona mora da postane *dostojna* takvog pristupa, što je moguće razumeti kao proces ili relaciju uzdizanja subjektivnosti na nivo istine, i/ili spuštanja istine u subjektivnost. Različite intervencije na sebi, odustajanja od sebe,¹⁹⁵ disciplina ili izmeštanje, cena su prema Fukou, „koju je potrebno platiti za pristup istini“ što može uključivati npr. različita „pročišćenja, asketske vežbe, odricanja, konverzije gledanja, modifikacije postojanja“ (Foucault 2005, 15). Ostvarivanje pristupa ne znači da je istina nešto „poput nagrade“ – ona transformativno ili konstitutivno deluje na subjekta, samo subjektivno biće biva ispunjeno, ostvareno, transfigurisano, smireno ili spašeno.

U neoliberalističkoj paradigmi, tržište je, od mesta razmene/ekvivalencije (liberalizam), ili objektivne dominacije/mistifikacije (marksizam), preobraženo u jedinstvenu „protezu“ (Mirowski

¹⁹⁴ Za korisnu definiciju spiritualnosti po toj osnovi vidi Hanegraaff 2000. Spiritualnost je po Hanegraffu: „bilo koja ljudska praksa koja održava kontakt između svakodnevnog života i opštijeg meta-empirijskog okvira značenja putem individualne manipulacije simboličkim sistemima“ (Hanegraaff 2000, 296). Hanegraffa i Fukoova definicija korisne su i zajedno, jer uspevaju da diferenciraju spiritualnost od religije i kartezijske racionalnosti ali na način koji održava svojstvo spiritualnosti oko koga postoji konsenzus – prelaženje jasnih podela između religijskog i sekularnog.

¹⁹⁵ U jednoj *New Age* knjizi koja je trenutno u Srbiji poprilično prodavana, koja je naslovljena *Stvorite Novo JA: Kako izgubiti sopstveni um i stvoriti novi*“, nam se u takvom „ključu“ sugeriše: „Najvažnija navika koju možete da promenite jeste navika da budete ono ko ste“ (Dispenca 2017, 13).

2009, 429), „proceduru“ (Hayek 2002), „proces“ (Kirzner 2000) za „otkrivanje znanja“ tj. sredstvo pomoću koga je moguće – a po cenu *opsežnih transformacija*, koje sežu od države, do individualne subjektivnosti – *ostvarivati vezu sa isitnom*. Već je Mišel Fuko, u svojim predavanjima na *Collège de France* s kraja sedamdesetih, primetio da neoliberalizam podrazumeva epistemički prelom koji uspostavlja tržište kao *locus* „veridikcije“ (tj. kriterijum isitne), ali da to znači da je neoliberalizam *konstrukcionistički* liberalizam, čiji je predmet *ljudsko ponašanje* (Fuko 2008, 306). Za Fukoa, to znači da je neoliberalizam intervencionistička politika, čiji je cilj organizacija samog „tkiva života“ prema modelu preduzeća. To *de facto* znači rasprostiranje (fukoovski shvaćene) spiritualnosti kroz društvo. Zato je, pre nego kao prigovor našem shvatanju neoliberalizma kao kritike racionalizacije, čuveno shvatanje Gerija Bekera o „ljudskom kapitalu“ (Becker 2009), moguće shvatiti kao ključan element putem kog se neoliberalizam politiko-teološki uklapa u Fukoovu definiciju spiritualnosti.

Bekerovo shvatanje, po kome je *ljudsko sopstvo* fleksibilan svežanj investicija u stalnom procesu preobražaja – gde Mirowski vidi čak i divergenciju od *individualizma* koji je karakterisao liberalizam, jer se neoliberalizovano sopstvo, i u teoriji i u praksi, multiplikuje ili rastače, suočeno sa zahtevom da se bez prestanka transformiše (Mirowski 2014)¹⁹⁶ – povezano s Hajekovom idejom o tržištu kao *protezi za istinu*, „zatvara krug“. U (posebno kulturnoj) stvarnosti, ova „bekerovska“ i „hajekovska“ shvatanja ni nisu razdvojiva, već postoje kao različiti činoci jedne-te-iste ideološke formacije. Drugim rečima, bekerovsko-hajekovski neoliberalizam, baš kao Fukoova spiritualnost, ne postulira ništa drugo nego potrebu za neprestanom *transformacijom ljudske subjektivnosti zarad ostvarivanja pristupa istini*. Kako ćemo ubrzo videti, uz dodatak Polanjijevog shvatanja (a koje je odlučujuće za Hajekovo shvatanje tržišta), ovakvu spiritualnost je moguće čak i bliže odrediti, kao poseban *tip spiritualnosti*. Na to ćemo se, međutim, vratiti.

Baš kao i kod Fukoove definicije spiritualnosti, sve ove karakteristike neoliberalizma (koje on deli sa *New Age* religijom), kako smo pokazali, proističu iz otklona od modernog kartezijskog racionalizma. Kao i Fukoova spiritualnost, neoliberalizam pretpostavlja da ljudski subjekt nema pristup istini, osim putem poštovanja određenih jasno definisanih procedura – kako je to Hajek i sam definisao – procedura za otkrivanje (*discovery procedure*) (Hayek 2002). Kao i u Fukoovoj definiciji spiritualnosti, istina nije „nagrada“ već *konstituiše subjekta*. Kako je to Rejmi sročio, to što se tržište shvata kao „nepredvidivo ukrštanje nadmećućih interesa, koji su nesvesni samih sebe [*ignorant of themselves*] (svoje vrednosti) [znači da oni] dok se ne sudare i ne takmiče, nemaju čak ni sopstva o kojima je moguće govoriti kao nezavisnim od osoba koje se formiraju u, pomoću i kroz konkurenciju (Ramey 2016, 10). Isitna do koje se doazi putem *prepuštanja* procedurama, nadilazi racionalne sposobnosti, tj. zauvek je skrivena od ljudskog subjekta *po sebi*. U terminima Štukuradovog shvatanja ezoterizma, nije dostupna subjektivnosti u odsustvu (privaciji) „sredstava činjena tog znanja raspoloživim“ (Stuckrad 2005, 10).

Ovo je vladavinski i subjektivni razvitak koji vodi i svojevrsnom cepanju subjektivnosti na instancu plastičnog svakodnevnog sopstva i meta-instancu koja vrši menadžment tog fleksibilnog ljudskog kapitala. Poziv da budemo menadžeri i menadžerke svog ljudskog kapitala, korespondira sa „cepanjem“ na Više sopstvo, i svakodnevno, trivijalno, ego-sopstvo, koja je jedan od najčešćih elemenata *New Age* diskursa. Zanimljivo je da i kod Valtera Lipmana koji je tridesetih formulisao inicijalni neoliberalistički politički program nailazimo, istina u relativno drugačijem kontekstu, na homologno shvatanje. Nakon osvrta o marksizmu kao propagandi koja ima formu apokaliptične religije, Lipman se upušta u vrlo neobično skakanje između religijskog i propagandno-praktičnog ili, u njegovim terminima, eugeničkog opisa *multipliciteta ljudskog sopstva* (Lippmann 1998, 168-177). Lipman smatra da „javne fikcije“, „stereotipi“ ili „priče“ vladaju ljudskim sopstvom koje je

¹⁹⁶ Vidi, posebno, poglavlje *Everyday Neoliberalism* (Mirowski 2014, 89-155).

u svom životu *ograničeno* i osuđeno da se ne njih oslanja (Lippmann 1998, 169-171)¹⁹⁷ Lipman smatra da je zato izuzetno važno, iz ugla propagande, odrediti kome se sopstvu, od multiplicitetu, propaganda obraća: „Nikada nije prisutno samo jedno sopstvo. Iz tog razloga je od velike važnosti u formiranju bilo kog javnog mišljenja, kojim se sopstvom tačno bavimo [*what self is engaged*]“ (Lippmann 1998, 173). Lipman najpre misli na „obične“ strane ličnosti koje se javljaju pri ljudskoj interakciji sa različitim stranama života u kojima svako ima više različitih uloga, i razmatra kako lični interes, na koji je moguće porukama apelovati, nije uvek isti, jer svako sopstvo ima drugačiji interes,¹⁹⁸ međutim, zatim prelazi na sledeće poređenje:

„Religijska učenja i popularna mudrost su uvek razlikovala nekoliko ličnosti u svakom ljudskom biću, ona su nazivana Više i Niže, Spiritualno i Materijalno, Božansko i Puteno; i čak iako ne možemo u potpunosti prihvatiti ovakvu kasifikaciju, ne možemo propustiti da zapazimo da distinkcije postoje. Umesto dva antitetična sopstva, moderni čovek bi verovatno zapazio prilično puno ne tako oštro razdvojenih. Rekao bi i da je ova distinkcija koju su povukli teolozi bila arbitrarna i eksterna, jer su mnoga različita sopstva grupisana zajedno kao viša ukoliko su se uklapala u teologove kategorije, ali bi prepoznao svejedno da je tu bila autentična slutnja o varijetetu ljudske prirode“ (Lippmann 1992, 173, 174).

Hajek takođe ima koncepciju o „dva sopstva“. Naime, nasuprot pogrešnom mišljenju da je Hajek neko ko shvata sebični individualizam kao ljudsku prirodu, Hajek je verovao (ili bar tvrdio) da je čovek po prirodi, tj. instinktivno, *kolektivističko* ili *altruističko* biće (vidi poglavlje *Between instinct and reason* u Hayek 1992). On je, međutim, u tome video problem koji uvek pretili da razori njegov „prošireni poredak“. Naime, budući da je čovek najveći deo svog evolutivnog vremena bio u malim plemenskim zajednicama koje se zasnivaju na prisnim neposrednim odnosima, po Hajeku, čovek ima stalnu tendenciju da na takav način razume društvo, i da nametne altruizam (socijalnu pravdu koju Hajek vidi kao svojevrsan primitivni plemenski atavizam koji je na nivou instinkta), čime uništava principe na kojima se „prošireni poredak“ zasniva (Hayek [Bartley?] 1992, 18).

Dok težnja ka socijalnoj pravdi potiče od plemenskog *instinkta*, moralna pravila na kojima se kapitalizam zasniva (privatna svojina, poštenje, ugovor, razmena, trgovina, konkurencija, dobit i privatnost) su proizvod duge *kulturne* evolucije, tj. nastale su kroz procese selekcije, u kojima je zapadna kultura postala uspešna jer je nesvesno usvojila ne-racionalna pravila, koja su omogućila razvitak „proširenog poretka“ koji je materijalna baza koja je omogućila današnje množenje ljudi na planeti (Hayek [Bartley?] 1992, 11, 12). Hajek zato shvata socijalizam kao povratak divljaka, dok ljudima treba stalno prilagođavanje jer, po Hajeku, žive u „dva sveta“ – mikrokosmosu male prisne grupe (npr. porodice) i makrokosmosu (civilizacije) (Hayek [Bartley?] 1992, 18). To znači da instinktivni altruistički pokušaji da pravila sa mikro nivoa, primenimo na makro nivo, prete da ukinu civilizaciju i dovedu do kolapsa biološkog opstanka. Hajek aludira da tu njegovu podelu na mikrokosmos i makrokosmos treba razumeti kao „dve duše“, tako što diskusiju o toj temi počinje epigrafom u kome navodi Geteov stih iz Fausta: „*Zwei Seelen wohnen, ach, in meiner Brust, Die eine will sich von der anderen trennen* [Dve duše žive, oh, u mojim grudima, jedna želi da se odvoji

¹⁹⁷ To je tema i kroz celu knjigu, kao i kroz Lipmanovu misao uopšte, vidi npr. knjigu *The Phantom Public* (Lippmann 1993) koja se bavi kritikom demokratije, a po čemu je Valter Lipman (i danas uticajna figura u medijskim studijama), poznat, i oko čega je vodio debatu sa Džonom Djujijem, što je jedna od važnih uvertira u neoliberalizam.

¹⁹⁸ Lipman kao primer daje zahtev japanca za državljanstvo u Kaliforniji što sasvim drugačije apeluje na lični interes amerikanaca ako je takav zahtev opažen, recimo, kao želja da se sadi voće, ili kao želja da se oženi ćerka belog čoveka (Lippmann 1998, 173). U ovim razmatranjima Lipman pominje i Junga, uz druge psihologe (Lippmann 1998, 171).

od druge]“ (Hayek [Bartley?] 1992, 11).¹⁹⁹

Romantične aluzije treba uzeti ozbiljno. Sama ideja o „neracionalnoj benevolentnoj celini“, kojoj se treba prilagoditi, nije dovoljno ozbiljno razmortrena kada je reč o njenim romantičarskim konotacijama – taj problem još je skrajnut shvatanjima neoliberalizma kao „racionalizacije“.

Rekonceptualizacija ukupnog života kao tržišta i „rešavanje“ svih zamislivih i nezamislivih društvenih problema putem kreiranja novih vlasničkih prava, tj. novih tržišta, ili uvođenje pseudo-tržišne racionalnosti tj. evaluacije tamo gde nije moguće proizvesti tržište, bez sumnje su svojstva neoliberalizma. Čini se da ni nema boljeg istorijskog primera racionalizacije, odnosno, podivljale instrumentalne racionalnosti, od takve ekonomizacije totaliteta života koju neoliberalizam kao novi „režim racionalnosti“, koji svodi ljude na ograničene subjekte korisnosti, podrazumeva.²⁰⁰ Kako to formuliše Krašovec, neoliberalistički subjekt

„ne troši vreme na bavljenje *višim istinama i velikim narativima*, nego poseduje i koristi samo maleni društveno neophodan kvantitet specijalizovanog znanja, koje joj omogućava da se hitro prilagodi neprestano menjajućim ekonomskim okolnostima bez ikakve suvišne refleksije o racionalnosti i pravednosti tih okolnosti. Individua više ne treba da zna zašto, samo kako. Za sve ostalo, tu je tržište [naš naglasak]“ (Krašovec 2013, 69).

Ipak, takva kibernetička ograničenost ljudske racionalnosti, zasniva se na meta-narativima *par excellence*, kako smo kroz ceo ovaj rad nastojali da pokažemo.

Drugim rečima, to što promiče kritikama neoliberalizma kao vida racionalnosti ili modusa racionalizacije je činjenica da je neoliberalizam takođe i *kritika racionalnosti*. Ceo današnji „režim racionalnosti“ zasniva se na (para-religijskoj) sankciji u samom jezgru savremene kulture, a koja korespondira sa sanktumom u centru ideologije NMK-a – njegovom negativnom teologijom koja postulira da ljudska racionalnost može biti isključivo racionalnost *u društvu* a nipošto racionalnost *o društvu*.²⁰¹ Kako to Filip Mirovski i Edvard Nik-Khah formulišu:

„Aksiomatski je da 'sloboda' može da bude isključivo 'negativna' za neoliberalne (u smislu Isaije Berlina), iz jednog vrlo važnog razloga. Sloboda se ne može proširiti od upotrebe znanja *u društvu* do upotrebe znanja *o društvu*, jer samo-ispitivanje koje se tiče toga zašto individua pasivno prihvata lokalno i nepotpuno znanje vodi ka kontemplaciji toga kako tržišni signali stvaraju neke vrste znanja a gase druge. Meditacija o limitacijama koje su nametnute zavisnošću od tržišta vodi ka propitivanju toga kako tržišta zapravo rade, kao i meta-refleksiji o našem mestu u većim porecima, za šta nas neoliberali upozoravaju da je izvan našeg umnog domašaja [*ken*]. Znanje u toj eventualnosti pretpostavlja globalne dimenzije i više nije 'lokalno,' a to podriva ključnu doktrinu o Tržištu kao transcendentom superiornom procesoru informacija. Veoma zgodno, 'sloboda' ne obuhvata principijelno odbijanje neoliberalističkog ustanka“ (Miorwski and Nik-Khah 2017, 56).

Hajek je svoje shvatanje po kome ljudski um nije sposoban da spozna poredak uzimao vrlo ozbiljno, do te mere da je postulirao biologističko objašnjenje koje se tiče neuralne mreže ljudskog

¹⁹⁹ U engleskoj verziji isti stih iz Fausta glasi: *Two souls, alas, are dwelling in my breast, And one is striving to forsake its brother* (Goethe 1990, 145).

²⁰⁰ Za pristupe koji naglasak stavljaju na racionalizaciju vidi Brown 2015; Davis 2014.

²⁰¹ Hajek smatra da za postojanje nauke kakva je sociologija, koja za svoj predmet uzima društvo, ne postoji nikakvo opravdanje, kao što ne bi postojalo ni za „naturologiju“ koja bi za predmet uzela prirodu (Hayek 1998, 173).

mozga. Naime, po Hajeku ljudski mozak *nije sposoban da shvati samog sebe* (Hayek 2017, 359). To je tako jer Hajek smatra da je mozak sistem za klasifikaciju koji može da klasifikuje samo onaj poredak koji je jednostavniji od njega. Konsekvenca toga je jasna. Tržišni poredak, zamišljen kao neuralna mreža, mnogo je složeniji (i brže se menja) od ljudskog mozga, i stoga konstituise super-inteligentno okruženje²⁰² koje je daleko van naše moći kalkulacije, kategorizacije i reprezentacije. To okruženje sastoji se od evolutivno nastalih pravila (tradicije i tržišta) koja usvajamo ne zato što ih razumemo, nego putem istorijske evolucije ljudske kulture i procesa selekcije, u kome kulture koje usvajaju jedna pravila uspevaju, a kulture koje usvajaju neka druga pravila propadaju.

Iako se, kako smo to ranije diskutovali, po Hajekovom shvatanju, ta pravila neretko javljaju u vidu religije, magije, i drugih verovanja koja racionalizam odbacuje kao sujeverje ili iracionalno, ona su „simboličke istine“ koje su omogućile razvitak ljudske kulture i razuma.

Takvo shvatanje ima neke interesantne homologije (preteče?) u nemačkom romantičarskom mesmerizmu. Kako to istorijski prati Hanegraaf, mesmeristi su isticali superiorno duhono znanje koje funkcioniše po principu mikro/makrokosmos korespondencije (Hanegraaff 2012, 264). Ovo znanje srca (u centru ljudskog organizma), korespondiralo je sa suncem (u centru solarnog sistema) a taj centar je, opet, korespondirao sa „neshvatljivom [*unfathomable*] svetlošću božanskog u srcu celokupne kreature“ (ibid). Kako Hanegraaf objašnjava, to je značilo da su mesmeristi *racionalnost* videli kao *ograničen instrument* nemoćan da dokuči dublje istine pristupačne duši, što je bio zahvat kojim su mesmeristi otkrili liniju argumentacije koja principe prosvetiteljstva izvrće naglavačke. Glavni nastavljač te tradicije, jedan vek kasnije, bio je Karl Gustav Jung, koji je to fomulisao na sledeći način: „moja duša ne može biti predmet mog rasuđivanja i znanja – radije, moje rasuđivanje i znanje objekti su moje duše“ (nav. u Hanegraaff 2012, 265). Kako Hanegraaf naglašava, najbitnije istorijske posledice linije argumentacije koju je mesmerizam uneo u kulturu, bilo je to što je „svako ko je usvojio takvu epistemološku hijerarhiju bio prisiljen da preosmisli celu seriju dualizama koji su konstitutivni za prosvetiteljski racionalizam“ ali i to što je sve ono što je prosvetiteljstvo poslalo na smetlišće istorije, poput magije, simbolizma, okultnog, sada, kao manifestacija duše, označeno kao „*centralno za istorijski razvitak ljudske kulture* [naš naglasak]“ (ibid). Čini se, prema tome, da je i Fridrih Hajek želeo da nas mesmerizuje.

20. Kritika dualizma: Proširena egzistencija uma

Greške konstruktivističkog racionalizma su tesno povezane sa kartezijanskim dualizmom, to jest sa koncepcijom o nezavisno postojećoj supstanci uma koja stoji izvan kosmosa prirode i koja je omogućila čoveku, obdarenom takvim umom od početka, da dizajnira institucije društva i kulture među kojima živi. Činjenica je, naravno, da je ovaj um adaptacija na prirodno i društveno okruženje u kome čovek živi i da se on razvio u konstatnim interakcijama s institucijama koje determinišu strukturu društva... On je rezultat toga što se čovek razvio u društvu i stekao te navike i prakse koje su povećale šansu opstanka grupe u kojoj je živeo.

²⁰² „Okruženje“ bi ovde možda trebalo držati pod navodnicima, jer kao i u *New Age* holizmu, ovde podela na eksterno i interno prilično kolabira, budući da je (bar kada je reč o Hajekovom tržištu) to inteligentno okruženje za procesuiranje informacija zapravo *skup naših umova* koji u agregaciji stvaraju poredak koji je više od svojih delova, možda bi mogli reći, vrstu transpersonalnog uma. Kako to Hajek formuliše: „Prvi uslov za takvu inteligentnu upotrebu razuma... jeste to da naučimo da razumemo koju ulogu ona zapravo igra u radu bilo kojeg društva zasnovanog na kooperaciji mnogih odvojenih umova“ (Hayek 2011, 131).

Lesli Marš²⁰³ Hajekovo shvatanje tržišta tumači kao „proširenu kogniciju“, koja je odgovor na problem „agnoseologije“ ili „teorije nesaznatljivosti“, a što je pozicija koja se duboko razlikuje od moderne *kartezijanske racionalnosti* (Marsh 2013, 198, 199). Hajeka interesuju institucije, a u kontrastu naspram toga „kartezijanski individualizam (ili internalizam) jeste unutrašnji [*internal*] u smislu da se znanje oslanja isključivo na, ili je modelovano po, operaciji mentalnih stanja osobe koja vrši kogniciju bez ikakvog apela na spoljašnje konsideracije“ (ibid). Naspram kartezijanstva, „pojam proširenog uma [*extended mind*] prisiljava nas da uzmemo ozbiljno ideju da kognicija ima otelotvorenu [*embodied*], društvenu, i artifaktualnu dimenziju; uistinu, um egzistira na intersekciji tog trojstva“ (Marsh 2013, 198, 199). Kako Hajek to izražava: „Bilo je... mnogo više 'inteligencije' inkorporirane u sistemima pravila ponašanja [*conduct*] nego u čovekovim mislima o njegovom okruženju... Mozak je organ koji nam omogućava da apsorbuje, ali ne da dizajniramo kulturu“ (Hayek 1998, 157). Kako smo videli, takvo shvatanje uma, kao spoljašnjeg sistema, homologno je (čak povezano) sa *New Age* naukom; autori čiji su radovi određujući za *New Age* pokret, kao Erih Janš, Ilija Prigožin, Fritjof Kapra, Džejms Lavlok ili Gregori Bejtson, razvijali su shvatanja koja život i/ili um/svest definišu prema kriterijumu kompleksnosti tj. samo-organizacije, a što im, kroz proširenu definiciju, daje i *proširenu egzistenciju* (Hanegraaff 1996, 137-140).

Kapra smatra da će već prepoznavanje eksternalnosti uma, imati radikalne implikacije kada je reč o načinu na koji ulazimo u odnos sa životnom sredinom: „Ako odvojimo mentalne fenomene od većih sistema u kojima su imanentni i ograničimo ih na ljudske individue, videćemo okruženje kao bezumno i imaćemo tendenciju da ga eksploatišemo“ (Capra 1983, 291). Kako on to još šire razvija: „U stratifikovanom poretku prirode, individualni ljudski umovi su ugrađeni u veće umove društvenih i ekoloških sistema, a ovi su integrisani u planetarni mentalni sistem – Gajin um – koji opet mora učestvovati u nekoj vrsti univerzalnog ili kosmičkog uma“ (Capra 1982, 292).

To *prepoznavanje* međutim, *nikada nije moglo ništa da učini*.²⁰⁴ Mobilisući istu ideološku matricu, današnji kibernetički mod vladavine teži da, u ime očuvanja „spontanog poretka“ dovede sam život na planeti u pitanje. Kako bi osigurao mračnu budućnost živih sistema na Zemlji, NMK stoji na pramcu kibernetičkog broda, ušančenog u rekacionarna krila najkrupnijeg naftnog kapitala (npr. braće Koh, iz DMP), i promovise mega-konstrukcionističke projekte poput geoinžinjerina, u kojima tendencija neoliberalizma da upravlja „kroz okruženje“ prelazi na samu prirodu, u obliku masivnih intervencija u životnu sredinu (poput ispaljivanja čestica u atmosferu, zarad smanjenja efekta staklene bašte), koje mogu da se otrgnu kontroli na nezamislive načine, a u cilju *sprečavanja intervencije u ekonomiju*. U ovom živom, začaranom, stratifikovanom poretku stvari, pravo pitanje je – ko je Dr. Frankenštajn? U gotičkom obrtu nastavaka ove priče, čudovište se ne okreće (bar ne još uvek) protiv svog gospodara, već protiv njegovih podanika i podanica.

Podanička racionalnost, pred gospodarem i njegovim čudovištima, može samo da prepozna sopstvena ograničenja, odgovorno preuzme krivicu za celu ovu stvar, dobijajući kartu za beskrajnu nadracionalnu igru, naizgled protivrečnog, konstruisanog spontanog poretka.

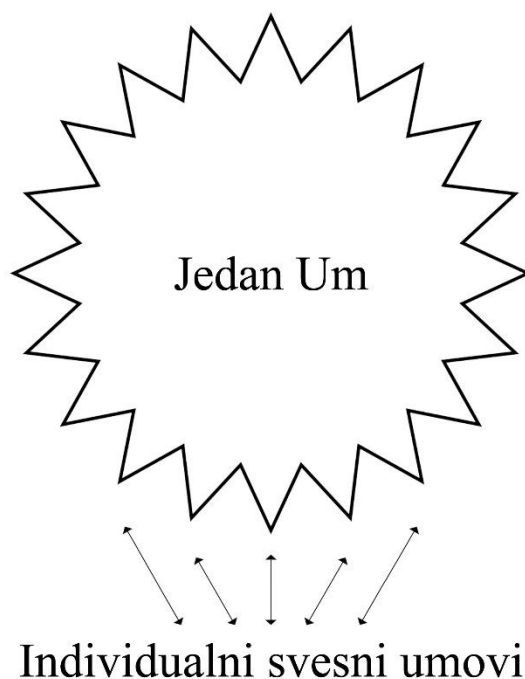
Probleme proširene egzistencije uma, ali i njihove mehanike i etičke dinamike, je najjasnije

²⁰³ Ovde treba zapaziti da nije reč samo o nečijem komentaru o Hajeku, već i o mišljenju koje dolazi iz NMK-a i stoga je primer trenutno aktuelne evolucije neoliberalističkih konstrukcionističkih shvatanja. Tekst Lesli Marš nalazi se u knjizi *Hayek and Behavioral Economics* (Frantz and Leeson 2013), gde su doprinose dali i akteri i akterke NMK-a kao što su Vernon Smit, Valter Blok, Didre MekKloski. Marš kombinuje Hajekova shvatanja sa teorijama Bruna Latura.

²⁰⁴ Za taj problem „prepoznavanja“ vidi Marx i Engels 1974, 13-16.

moгуće shvatiti na primeru transpersonalne psihologije, a iz koje i prositiće metafizika i mehanika promene stvarnosti koja prožima *New Age* narativ. Zgodno „didaktičko pomagalo“ za razumevanje *New Age* metafizike jeste prikaz (Dijagram 1) koji je Hanegraff preuzeo od Henrija Rida, tačnije iz njegove egzegeze materijala Edgara Kajsa, dakle iz *New Age* konteksta (Hangraaff 1996, 205).

To je jedan ograničen način da se taj problem sagleda, izražen od strane jednog *New Age* autora, pa ga zato treba razumeti samo kao korisnu smernicu, a ne kao opis univerzalno prihvaćene ili jednako izražene dogme. I pored toga, on stvara zadovoljavajući utisak o rasprostranjenoj i stoga temeljnoj *New Age* logici, koju izražava u šematizovanoj formi.



Dijagram 1. Odnos između individualnih svesnih umova i Jednog Uma (iz Hanegraaff 1996).²⁰⁵

U ekstrapolaciji Jungove psihologizovane para-religijske rekonstrukcije ezoterizma, kakvu je transpersonalna psihologija uvela, svet-um-bog-čovek shvaćen je kao Jedno. Pomoću Ridovog zvezdanog prikaza (Dijagram 1), shvatamo da je sam vrh šiljka svakog kraka zvezde jedna svesna individua. Umesto malog broja krakova na ovom ograničenom prikazu, u stvarnosti krakova ima koliko ima živih ljudi. Vrhovi zvezde su daleko od centra, ali su sa njime povezani. Razvoj svesnih umova individua u procesu stvarnosti, plaćen je cenom relativnog otuđenja od izvora (a koje uvek ostaje relativno i „iluzorno“ jer je veza neprekinuta). Kada se krećemo od vrha pojedinačnog kraka ka centru, najpre nailazimo na individualno psihoanalitičko nesvesno. Korak dalje k centru zvezde uvodi nas u transpersonalnu sferu „kolektivnog nesvesnog“ u kojoj su svi naši umovi međusobno povezani. Ako skrenemo u sledeći krak i krenemo ka njegovom vrhu, ući ćemo u nesvesno druge

²⁰⁵ Zahvaljujem Jovani Sudimac na izradi dijagrama.

individue. Korak dublje ka centru, približava se Bogu. Sve ovo može se shvatiti na način holizma generativnog izvora tj. emanacije iz istog, ali i na način univerzalne međupovezanosti u kojoj Bog nije ništa drugo nego „agregacija“ naših umova, transpersonalni, smooorganizujući Um, čija je sama materijalna stvarnost manifestacija. Izmena individualnog pogleda na svet, menja materiju. U tom pogledu, razlika između psihičke „unutrašnjosti“ i fizičke „spoljašnjosti“ kolabira.

To što se nalazi „dole“, tj. u dubini ljudske psihe, u stvari je „najviša“ instanca stvarnosti i ujedno sam Bog, a što je sadržaj iskustva „gnoze“, zbog čega je Hanegraaf u jednoj od verzija svoje definicije *New Age* religije njeno glavno verovanje (i verovanje centralno za zapadni ezoterizam) definisao i kao „holističku gnozu“ (Hanegraaff 2007, 42).

Fridrih Hajek nije bio ljubitelj psihoanalize koju je shvatao kao put u varvarstvo. To je tako ne samo zbog popularnosti frojdo-marksizma, već zato što je Hajek smatrao da nesvesna „pravila“ nisu instinktivne sile unutar čoveka, nego kulturno nasleđe koje nije podsvesno, već, u Hajekovim terminima, *supersvesno*, tj. nadilazi razum, te je potrebno prepustiti mu se, a što je Hajek nazvao „primatom apstraktnog“ (Hayek 1969). Kako Hajek to opisuje:

„Ako je tačna moja koncepcija po kojoj apstraktna pravila kojih nismo svesni određuju osetilne (i druge) 'kvalitete' u našem svesnom iskustvu, to bi značilo da mi nismo svesni mnogo onoga što se događa u našem umu, ne zato što se ono odvija na suviše niskom nivou već jer se odvija na suviše visokom nivou. Čini mi se da je prikladnije zvati ovakve procese ne 'pod-svesnim' već 'super-svesnim', jer oni upravljaju svesnim procesima bez pojavljivanja u njima“ (Hayek 1969, 319).

S druge strane, psihoanaliza je jednostavno „stvorila drugog duha za kog se sada smatra da upravlja 'duhom u mašini' kartezijanskog dualizma“ (Hayek 1998, 31). Hajekovo nesvesno, prema tome, svuda je oko nas, *iznad* naše svesti, odakle omogućava umu da se razvije. Ako um proba da ga „dotakne“, time ga razara, jer to nadilazi njegove moći. To je način na koji je Hajek formulisao ono što smo mi (pozajmljujući taj koncept od Herberta Sajmona i Ilije Prigožina), na početku ove disertacije nazvali *organičena racionalnost (bounded rationality)*. Hajek je međutim, putem svoga shvatanja tržišta, uveo i puteve *proširenja* tog ograničenog uma. Ove „puteve za proširenje“ ćemo u našim zaključnim razmatranjima probati da politiko-teološki konkretnije odredimo.

U neoliberalističkom shvatanju tržište je „informaciona mreža“ ili pak *naprava za prećutnu komunikaciju*. Neoliberali su ranije shvatanje neoklasične ekonomije, po kom je tržište mehanizam alokacije resursa, supsumirali pod tu novu koncepciju u kojoj je tržište shvaćeno kibernetički, po analogiji sa ljudskim mozgom, kao supra-ljudski procesor ili „mekluanovski“ produžetak čoveka, koji omogućava pristup znanju koje je „tacitno“. Imajući taj glavni postulat neoliberalizma u vidu, u nastavku ćemo probati bliže da kategorizujemo tu specifičnu spiritualnost neoliberalizma, iz ugla njenog afiniteta sa *New Age* spiritualnošću, zaključujući time našu diskusiju.

V ZAKLJUČAK

21. Tacitno znanje i pojam gnoze

Kako smo već razumeli putem kategorizacije koju je Hanegraaf preuzeo od Kvispela, gnozu je moguće shvatiti kao tip znanja koje nije samo nedostupno potvrdi od strane drugih, već je sasvim *nediskurzivno*, nije izrecivo, ili makar ne na nedvosmisen i jasan način. Prema ovoj Hanegrafovoj tipologiji (Hanegraaff 2008, 140) epistemički stilovi u zapadnoj kulturi padaju u tri kategorije:

- 1) *Razum* – znanje koje je moguće komunicirati i verifikovati/falsifikovati
- 2) *Vera* – znanje koje je moguće komunicirati, ali ga nije moguće verifikovati/falsifikovati
- 3) *Gnoza* – znanje koje nije moguće ni komunicirati, ni verifikovati/falsifikovati

Ovo nije tvrdnja o nekim „stvarnim tipovima znanja“ u svetu (posebno u slučaju gnoze to znanje nije nešto što je iz istraživačkog *agnostičkog* ugla moguće diskutovati). Radije, ovde je reč o pretenzijama ili tvrdnjama određenih ljudi o tipovima znanja, tj. o „epistemičkim stilovima“ koje ova kategorizacija na vrlo zgodan način opisuje. Takav trodelan epistemički stil, glavni je doprinos Majkla Polanji, koji znanje deli na 1) *razum*, 2) *veru* i 3) *tacitno znanje* (Polanyi 2005; 2009).

Polanji smatra da je pošasti modernog doba koje je donela kartezijansko-njutnovska naučna slika sveta moguće preokrenuti jedino harmoničnom integracijom ovih različitih modusa saznanja. On stoga kroz većinu svojih radova diskutuje ulogu vere u nauci, i iskustvo lične upletenosti osobe koja se bavi naukom u neispitanu stvarnost sa kojom ta osoba želi da uspostavi kontakt. Neoliberali su generalno pobornici komercijalizacije nauke (što je stav koji se formira, naravno, prema interesu kapitala), dok kod Polanji to nije sasvim jasno. Svakako, Polanji „tržišno društvo“ i nauku jeste razumeo homologno, i postulirao je liberalnu državu kao zaštitnika oba (Beddeleem 2017, 79-81). Prema njegovom mišljenju kapitalizam je „društvo istraživača“ (*society of explorers*), a liberalna „država čuvar različitih zajednica istraživača u potrazi za nepoznatim“ (Beddeleem 2017, 81).

Međutim, njegova presudna kategorija (presudna i za neoliberalističko anti-socijalističko preosmišljanje toga šta je uloga tržišta u društvu), jeste kategorija *tacitnog znanja*.

Tacitno znanje nije komunikabilno i teško je ili čak nemoguće verifikovati/falsifikovati ga, reč je o znanju koje ne može da se „ekstrahuje“, učini eksplicitnim tj. prenese drugima. Ovaj tip znanja igra ključnu ulogu u hajkeovskim shvatanjima tržišta, pa danas prožima rečnik NMK-a.²⁰⁶ Mogli bi reći da postojanje tacitne dimenzije postulira nemogućnost prevođenja ličnog ili loklanog znanja u informacije (a što je nešto što tržište, navodno, radi kroz cene), na kojima bi bilo moguće zasnivati planiranje. Kako to formuliše Kaldvel: „Polanji je proizveo pojam tacitnog znanja [...] koji se fino uklapa sa Hajekovim radovima o lokalizovanom, raspršenom znanju“ (u Hayek 2014, 285). Neoklasični napadi na socijalizam u međuratno vreme ticali su se nemogućnosti racionalne računice u odsustvu cena (a što je okvir u kome se i Ludvig Mizes kretao). Međutim, kako smo mi kroz ovu disertaciju diskutovali, Hajekov argument tiče se ne samo računa, već *nesaznatljivosti*.

Planska ekonomija je nemoguća jer je znanje u društvu nesaznatljivo, ne samo zato što je

²⁰⁶ Recimo, Vernon Smit, član DMP, i profesor ekonomije na neoliberalističkom George Mason univerzitetu, u svojoj „eksperimentalnoj ekonomiji“ za koju je 2002. dobio i nagradu Švedske banke, polazi od pojma tacitnog znanja. Vidi Smitovu knjigu *Rationality in Economics: Constructivist and Ecological Forms* (Smith 2008).

raspršeno, već zato što je duboko *ontološki* nesaznatljivo, budući da je *tacitno*. Zbog nemogućnosti komunikacije i transfera znanja u društvu nije moguće organizovati život nikako drugačije sem kroz tržišne odnose koji omogućavaju ekstrahovanje tacitnog znanja – jedino kroz komodifikaciju svih oblasti života i kroz podređivanje totaliteta života interesima kapitala. Takva organska celina onda naravno kibernetički generiše *pravo znanje* i odstranjuje lažno, kao u slučaju današnjeg odumiranja humanistike usled komercijalizacije i privredne integracije univerziteta. Povoljan nusprodukt ove spontane nužnosti kapitalizma (komodifikacije sve širih društvenih područja koja zbog opadajućih profitinih stopa jeste nužna), svakako je i zauzdavanje ekscesa racionalnosti koji potiču od „fatalne taštine“ akademske zajednice, na čemu NMK kroz svoje fondacije istovremeno radi.

Ovo je argumentacija o „ontološkoj nemogućnosti socijalizma“, zasnovana na ideološkim temama vitalističkih međuratnih svetonazora. Kako to Mises formuliše u svome osvrtu na punoću racionalno nesaznatljivog života, neka osećanja i misli su tako privatna i lična

„da nismo u mogućnosti da ih komuniciramo nikome drugom. Ona su tako duboko unutar nas da nemogu ostaviti jasan utisak u našoj svesti. Ko god da je u prisustvu svojih voljenih ili kontemplaciji aspekta prirode ili komešanju sopstvene snage osetio moć beskonačnog, nalazi da je nemoguće reći sebi ili drugima šta je to što ga pokreće [pogađa, *moves him*] i kako ga pokreće. Celina ostaje neizreciva [*ineffable*] jer su razum i jezik u nemogućnosti da tamo uđu“ (Mises 2003, 47).

Hajekovo tržište, međutim, jeste u mogućnosti da „tamo uđe“, a komodifikacija svake pore života i transformacija svega onoga što komodifikaciji izmiče prema uzoru na tržišnu racionalnost (uključujući samo sopstvo), pod budnim okom snažne države – što je nesrećna stvarnost koju danas živimo – pokazuje da i jeste „ušlo“. Neoliberalističko tržište je, prema tome, moguće definisati ne samo kao epsitemičku (tj. gnoseološku), već i kao *gnostičku* napravu – protezu za pristup vrstama znanja koje izmiče jeziku, racionalnosti i reprezentaciji.

Polanyi je tacitno znanje različito opisivao, dajući primere poput npr. intuicije, mudrosti, sviranja instrumenta i vožnje bicikla (Polanyi 2005, 51-53). Kada vozimo bicikl mi ne znamo kako to radimo, ta radnja *nije racionalna*, ali diskusija vožnje bicikla u terminima „gnoze“ čini se veoma neobičnom. Međutim, kako to sa elektivnim afinitetima biva u stvarnosti, oni neočekivano postaju aktivni i javljaju na neočekivanim mestima. Jedno takvo neočekivano mesto je časopis *Traditional Building*, posvećen tradicionalnoj arhitekturi i zanatstvu. Tekst u ovom časopisu koji je naslovljen *Gnostički zanatlija*²⁰⁷ autora Patrika Veba, bavi se specijalnom vrstom zanatskog znanja:

„Vau, ovaj tip stvarno zna šta radi!“

„Ovo je sasvim prirodna, očekivana reakcija pri slušanju uspešnog čeliste, posmatranju grnčara za točkom, kovača za nakovnjem, ili bilo kog majstora zanatlije [...] Ono što svi oni imaju zajedničko je da čine da ekstremno kompleksna aktivnost deluje kao da je skoro bez napora. [...] Mi prepoznamo da ovakvo majstorstvo zahteva unutrašnju disciplinu, značajno posvećivanje vremena kao i akumulaciju poštene količine znanja. Dok engleski ima svega nekoliko povezanih termina, mnogi drugi jezici izražavaju to što mi zovemo 'znanje' na niz nijansiranih načina. [...] U mom iskustvu podučavanja malterarskog rada, prva stvar koju uradim jeste da oslobodim studente zablude da ja mogu išta da ih naučim. Kao i svi tradicionalni zanati, malterisanje je otelovljena vrsta znanja. Šegrti moraju učiti

²⁰⁷ Na: <https://www.traditionalbuilding.com/opinions/the-gnostic-craftsman>.

sebe ili je možda drugi način da se to kaže, oni moraju da otključaju sopstveni već prisutan potencijal da malterišu kroz repetitivne akcije... zanat je forma rituala. [...] Naučiti zanat je srodnije sećanju, buđenju kapaciteta već prisutnog u individui. Uloga majstora je manje uloga učitelja a više uloga spiritualnog vodiča. Ovaj tip znanja je opisivan kao *empeiria*, odnosno, empirijsko znanje [...] empirijsko znanje je internalno, ne-diskurzivno [stari] Grci su imali reč za ovu vrstu znanja, *gnosis*. Smisao gnoze je vrlo intiman [...] to je tip znanja koje imate o najdražem prijatelju ili voljenoj osobi. To nije skup činjenica o njima, već pre duboka povezanost koja je deljena [...] Da bi postali efektivan zanatlija vi morate izgubiti svoj um. [...] Napuštajući sebe putem rituala zanata student je [...] transformisan i uvid raste spontano iz visceralnog, direktnog, otevljenog iskutva“ (Webb, 2019).

U tom pogledu, interesantno je primetiti i da Polanjijev biograf, Gelvik, smatra ne samo da je Polanjijeva koncepcija tacitnog, kao i *ličnog* znanja, stavila fokus na problem „izvesne promene u [...] biću“ subjekta saznanja, ta da se „struktura našeg saznanja zapravo pokazuje kao refleksija strukture bića“, ili da Polanjijev pogled prevazilazi jaz između društvenih i prirodnih nauka, nego i da se u vreme pisanja te biografije (krajem sedamdesetih) sve više događa prevazilaženje kulturno pogubog ideala naučne nepristrasnosti, usled čega se cela paradigma menja u Polanjijevom smeru, a znaci toga su se po Gelviku „javili posebno u Pokretu ljudskog potencijala, gde su eksperimenti u grupama susreta [*encounter groups*] i treningu senzitivnosti pokušali da uvedu ličnu dimenziju u našu egzistenciju u naučnoj i tehnološkoj kulturi“ (Gelwick 1977, 49, 51, 81, 82).

Čini se, stoga, da je moguće govoriti i o određenom stvarnom istorijskom uplivu „gnostičke komponente“ u savremene tržišne ideologije (uprkos tome što je većina neoliberala nije na takav način sasvim svesna). Kako istoričar problema Ian Hanter komentariše međuratni period:

„Pre nego što zaključi svoju diskusiju o spiritualnosti i filozofiji, Fuko takođe primećuje da je bilo moguće za zapadnu filozofiju da formira hibridni diskurs putem transfera praksi spiritualne transformacije u čin samog filozofskog znanja. Ta superimpozicija ezoterične samo-transformacije i egzoterične filozofske ratiocinacije [jasnog rezona] rezultovala je 'gnostičkim' stilom filozofskog diskursa u kome inicijacija u 'pravu' subjektivnost biva transponirana u registar filozofske demonstracije (Hunter 2009, 266).

Budući da Hanter to vidi kod Huserla (filozofa koji je obično shvaćen kao „racionalista“), i prati kroz istoriju do post-strukturalizma, čini se da je nešto slično moguće pratiti i do NMK-a.

Hanter smatra da je do toga došlo kroz post-kantovsku nemačku univerzitetsku metafiziku, a što je počelo sa Huserlom. Hanter izrazom „post-kantovski“ cilja na međuratnu tendenciju da se prevaziđe dug neo-kantovski akademski konsenzus, što je u veoma različitim registrima dovelo do post-kantovskih pokušaja da se premosti nesaznatljivost „stvari po sebi“ (noumena), koju Kantova filozofija ostavlja u sferi izvan domašaja direktne ljudske spoznaje (Hunter 2009). Takav poduhvat premošćavanja jaza između subjekta i objekta je upravo ono što smo, u kontekstu krize međuratnog kapitalizma, shvatili kao *gnozu*. Hanter se u tome nadovezuje na Fukoovo shvatanje spiritualnosti kao skupa tehnika koje subjekt mora da primeni na sebi da bi stekao pravo pristupa istini, a što je prema Hanteru nešto što se javilo u Huserlovom pojmu „fenomenološke redukcije“, prakse kroz kojoj se filozof oslobađa svih prekonceptija kako bi saznao Biće.

„Proklamujući da postoji stvar poput Bića ili 'transcendentalnog fenomena' – to jest, objekta povišenog iskustva koji se pojavljuje subjektu ogoljen od svih subjektivnih

(ljudskih) uslova iskustva, pa je to stoga obelodanjivanje [*disclosure*] 'Bića u vremenu' – Huserl, kao i Hajdeger, govorio je unutar 'gramatike' kantovske spiritualnosti, ali protiv njenih filozofskih propozicija“ (Hunter 2009, 269).

Kako u svom bibliografskom eseju²⁰⁸ o Fridrihu Hajeku pokazuje Džon Grej, Hajek je bio pod formativnim Kantovim uticajem. Hajekov kantijanizam ogledao se u njegovom poricanju da su ljudi sposobni da spoznaju stvari takvima kakve jesu. Grej smatra i da je Hajek prekoračio ovo kantovsko nasleđe, jer ga je proširio kroz *shvatanje društva*²⁰⁹ postulirajući da aspekte neke kulture možemo kritički ispitivati jedino unutar konteksta te kulture, jer um nikad ne može da konstruiše totalitet pravila na kojima je zasnovan, pa kritika može da bude samo imanentistička kritika (Majkl Polanji je usled sličnog shvatanja svoju filozofiju nazvao 'post-kritičkom' [Polanyi 2005]). Kako smo ranije diskutovali, za Hajeka um ne može da shvati sebe, a društvo je homologno umu, samo je neuporedivo kompleksnije i dinamičnije.

Međutim, Hajek nije post-kantijanski mislilac samo zbog proširenja Kantove problematike na društvo, o kojoj Grej govori, već zato što to proširenje (teorija tradicije/tržišta) nudi način da se ostvari veza sa „noumenalnom stvarnošću“ tj. sa društvenim totalitetom. Štaviše, neoliberalizam postulira i da je tržište jedini pouzdan izvor saznanja o „haosu evoluirajuće prirode“ dok „ljudska nauka nikada neće do kraja shvatiti prirodu u realnom vremenu“ (Mirowski 2014, 338, 342). Sve to je u odsustvu tržišta nedostupno ljudskoj subjektivnosti. Da bi postalo dostupno, potrebno je ići kroz tržišne procedure. U tom svetlu je i oksimoronični *konstrukcionistički vitalizam* jasniji. Da bi se vitalne informišuće tržišne stukture javile u svetu (u Prigožinovim terminima, da bi se pojavili džepovi poretka iz haosa) potrebna je disciplina, što je način na koji konstrukcionizam ulazi u ovu jednačinu. Samo kroz rad društva (države) na samome sebi i rad svih subjekata (te države) na sebi, mogu da se uspostave adekvatni preduslovi za pojavljivanje informišuće suštine konkurencije.

Ljudsko sopstvo odsečeno je od istine o sebi i svetu osim ako se ne upusti u niz praksi koje sopstvo primenjuje na sebi, a što mu omogućava da dobije male „pakete istine“ koji „emaniraju“ iz tržišta. To je praćeno *New Age* romantizacijama, koje svet vide kao začaranu inteligentnu mrežu koja nam šalje poruke. U toj neoliberalističkoj viziji društva, sve što je čvrsto na neki način zaista postaje dim, jer sve to znači da iz istog ideološkog zahvata iz kog proističe „nemogućnost planske ekonomije“, proističe i *rastakanje modernog liberalnog individualnog sopstva* (dok sve to naravno zaista proističe iz imperativa akumulacije kapitala). Gnostički instrument tržišta postaje društveni izvor subjektivacije a, posledično, sopstvo postaje presek privremenih projekata. Tu problematiku je već Mišel Fuko krajem sedmdesetih godina zagrebao u svojoj diskusiji uticaja Edmunda Huserla na nemačke neoliberele. Kako Fuko piše:

„Jer, šta je u stvari konkurencija? To nije u potpunosti prirodna datost. Konkurencija, u svojoj igri, u svojim mehanizmima i pozitivnim efektima koji se uočavaju i valorizuju, uopšte nije prirodni fenomen niti rezultat prirodne igre apetita, instikata, ponašanja itd. U stvari, za posledice konkurencije zaslužna je sama njena suština koja je karakteriše i konstituiše. [...] Konkurencija je suština. Konkurencija je *eidōs*. Konkurencija je princip formalizacije. Ona ima unutrašnju logiku, sopstvenu strukturu. Ti efekti nastaju samo pod uslovom da se ta logika poštuje. To je, na neki način, formalna igra nejednakosti. [...] *Baš kao i za Huserla formalna struktura se ne prepušta intuiciji bez izvesnih uslova. Na isti način će se konkurencija kao suštinska ekonomska logika pojaviti i proizvesti te efekte*

²⁰⁸ Na: <https://oll.libertyfund.org/page/hayek-and-classical-liberalism-a-bibliographical-essay-by-john-gray#sh07>.

²⁰⁹ U tome je Hajek bio i pod uticajem Vitgenštajna.

samo pod tim pažljivo i veštački stvorenim uslovima [naš naglasak]“ (Fuko 2008, 170).

Neoliberalistička ideja o temeljnoj ograničenosti ljudskog saznanja implicira da je „tržišno posredovana eksperimentacija preduzetnika jedina nada čovečanstva za progres [i] da je restoracija naše izgubljene veze sa (ljudskom) prirodom moguća jedino ukoliko je društvo u svom totalitetu disciplinovano tržišnim mehanizmima“ (Kauzlarić 2016, 185). To, jasno je, iziskuje žrtvu.

Drugim rečima, kao svojevrsna *chaos magick*, ideologija NMK-a uvodi problem ritualnih praksi kao uslova javljanja poretka iz haosa. U takvom prepakivanju antičke grčke kosmogonije²¹⁰ – mita o nastanku kosmosa iz prvobitnog *haotičnog ništavila* (tj. socijalizma u koji nas naš razum uvlači²¹¹), neoliberalizam napušta *creatio ex nihilo* princip, u korist ideje da složene procedure ili kibernetičke intervencije usmerene ka društvu/sopstvu, mogu potaknuti materiju da se organizuje. Takav neoliberalistički *Chaoskampf*, naravno, samo je standardna, obična, veoma snažna (budući da je toliko neispitana) *ideologija*. Kao i svaka ideologija kapitalizma, ona je opravdanje sve većeg i sve razornijeg *haosa*, u koji kapital, u nemogućnosti da se izbori sa kontradikcijama kapitalizma, ali spreman da žrtvuje sve ne bi li očuvao svoju dominaciju – što, uostalom, prosiće i iz njegove *ograničene racionalnosti* – uvodi društvo. Štaviše, trenutni stadijum razvitka ove „nadržacione celine“, pretili da vrati i sam život upravo u primordijalno ništavilo iz koga je potekao.

22. *Chymical Wedding*: Kibergnoza u društvu (ne)znanja

New Age duhovnost je ponekad branjena od optužbi koje je predstavljaju kao „spiritualnost kapitalizma“. To se postiže isticanjem toplih i humanih spiritualnih vrednosti, koje se predstavljaju kao kulturni korektiv hladne i kalkulantske racionalnosti kapitalizma/neoliberalizma, redukovano na egoizam ili ekonomsku tj. instrumentalnu racionalnost. Primer je rad Pola Hilasa (Heelas 2008) gde Hilas sociološki nijansira kategoriju „potrošnje“, kako bi pokazao da *New Age* prevazilazi vrlo čestu karikaturu o „potrošačkoj religiji“, u koju ga kritike ukalupljaju. Hilasovim rečima: „Ukoliko se autonomija vrši u cilju konzumiranja u samo-usmerenom [ili egoističnom; *self-absorbing*] stilu, odgovor na pozitivističke tendencije gvođenog kaveza biće minimalan ako ne i nepostojeći. [...] Ukoliko su svi oni koji tretiraju *New Age* spiritualnosti [...] kao formu vulgarnog kapitalizma [*junk capitalism*] [...] u pravu, njihov 'revolucionarni' kapacitet je očito nula“ (Heelas 2008, 3).

On zbog toga nastoji da kritički preispita te česte tvrdnje da *New Age* duhovnost nedovoljno adresira „štetne posledice koje se shvataju kao rezultat naglaska na 'ekonomskom', za šta je primer neoliberalni kapitalistički sistem“ (Heelas 2008, 196).

Hilas ovde misli na „gvozdni kavez racionalizacije“, pojam koji je uveo Maks Veber. Ovaj pojam je popularizovan još od međuratnog perioda posebno u kritikama kapitalizma kao društvene forme koja proizvodi racionalizaciju sveukupnog života. Pod „revolucionarnim kapacitetom“ *New Age* religije, Hilas misli na njenu sposobnost da ublaži ili prevaziđe te štetne efekte racionalizacije,

²¹⁰ Zahvaljujem Nikoli Mladenoviću na ovoj analogiji.

²¹¹ Jedna konrakulturno dizajnirana knjižica Ludviga Mizesa, opremljena kao pank fanzin, i naslovljena *Od plana do haosa*, štampana je, u sklopu jednako kontrakulturno naslovljene edicije „Opasne knjige“, 1999. godine u Jugoslaviji od strane izdavačke kuće *Global Book*. Na poslednjim stranicama ove knjižice, uz čitav niz raznih *self help* naslova i nslova iz oblasti menadžmna, reklamiraju se sledeće knjige iz iste kuće: *Knjiga o tabuu* (Alan Watts), *Sloboda, ljubav i akcija* (Jiddu Krishnamurti), *Sloboda Izbora, Lični stav* (Milton & Rose Friedman), *Kapitalizam i sloboda* (Milton Friedman), *Kapitalizam nepoznati ideal* (Ayn Rand), *Put u ropstvo* (F. A. Hayek), *Poredak slobode* (F. A. Hayek), *Ekonomija u jednoj lekciji* (Henry Hazlitt), *Kako meditirati* (Lawrence Le Shan), *Moć pozitivnog mišljenja* (Norman Vincent Peale), *Misli i obogati se* (Napoleon Hill), *Kako sam pronašao slobodu u neslobodnom svetu* (Harry Brown), *O dužnosti građanina da bude neposlušan* (Henry David Thoreau) (Mises 1999).

koji ukalupljuju individu, a koje Hilas – samodeklarirani slobodarski humanista – osuđuje.

Međutim, Hilas bi se verovatno iznenadio kada bi shvatio da i neoliberali razumeju religiju baš kao on, kao bitan korektiv kapitalizma, da su i sami kritičari „ekonomizma“, da njihov program relativizuje tvrde moderne podele na sekularno i religijsko, kao i da u svojim kritikama neoliberali polaze upravo od međuratnog „veberovskog“ problema (i)racionalnosti. Videli smo da kritike koje polaze od siromašnog shvatanja neoliberalizma i/ili svode vezu *New Age* duhovnosti i kapitalizma na „konzumerizam“, maše svoju metu. Usled toga, i „odbrane“, poput Hilasove, promašuju poentu, pa dolazi do čitave zbrke – *New Age* duhovnost se optužuje da je neoliberalna zbog svojih aspekata koji nisu specijalno neoliberalni, dok se tačke stvarnog afiniteta vide kao sukob s neoliberalizmom. Ono što se skoro univerzalno previđa je činjenica da je neoliberalizam već po sebi formulisan kao *kritika racionalizovane kulture*, i da je upravo zbog toga hegemon kultura od kraja sedamdesetih godina mogla da usvoji nov kontrakturni stil, što je jedna od karakteristika savremene hegemon kulture koja nije promakla kritikama (npr. Hit i Porer 2010; Hancock 2019).

U pokušaju da ublažimo pogrešan utisak o suprotnosti u senzibilitetu između neoliberalna kao aktera i duhovnosti koja se rascvetala iz kontrakture šezdesetih i sedamdesetih godina, mi u ovoj disertaciji nismo nastojali da pokažemo (kao što to čine Hit i Porer 2010) da je „kontrakturna logika“ u samoj svojoj „suštini“, tj. uvek, i nužno, „po sebi kapitalistička“, odnosno, da još jednom ponovimo, do besvesti prenaplaćavanu, prozaičnu poentu da kapitalizam svaku pobunu pretvara u robu. Naprotiv, želeli smo da uvedemo bolje razumevanje istorijske artikulacije narativa koje je uvek moguće reartikulisati, i da pokažemo da je *kulturna logika samih neoliberalna* od samih svojih početaka, pa do danas, bila i ostala „kontrakturna“ i spiritualna.

U potrazi za nekom drugom naukom, *New Age* spiritualnost i neoliberalizam su, s različitim namerama, stigli do srodnih zaključaka, pri čemu je moguće postulirati čak i određene zajedničke vitalističke genealogije. Ti latentni elektivni afiniteti neoliberalizma i kontrakturne spiritualnosti, aktivirali su se istorijski, kako to predviđa Levijevo shvatanje, kao središnja ideološka komponenta u epohalnom porazu naprednih društvenih snaga, a u sklopu istorijskog prelaska na post-fordizam, tj. novi tehnički sastav radne snage (modus akumulacije kapitala), i novi (neoliberalizovani) meta-politički konsenzus. Trudili smo se da poažemo da je to bilo moguće, između ostalog, zahvaljujući implicitnoj poitičkoj teologiji Novog duha kapitalizma, koju nije moguće razumeti mimo problema elektivnih afiniteta *New Age* duhovnosti i ideologije NMK-a. To je problem čije smo koordinate u ovoj disertaciji postavili, uz pokušaj da ih politiko-teološki i istorijski tumačimo.

Takav pokušaj, možda, nudi i istraživački program, odnosno, otvara neispitano područje – *političku teologiju ezoterizma* kao *političku teologiju savremene kulture*.

Budući da neoliberalizam mobilise sve različite narative koje smo diskutovali, i organizuje ih u mitologiju o evoluciji *kibernetičkog poretka* za nadracionalno, i *nediskurzivno*, komuniciranje društva sa samim sobom, čemu moramo da se prepustimo, čini se da je opravdano politiko-teološki finalno kategorizovati spiritualnost neoliberalizma, a koju smo kroz ovaj rad poredili sa *New Age* spiritualnošću, kao *kibergnozu*. Kako Aupers et al razmeju taj pojam, kibergnoza je

„diskurzivni fenomen okarakterisan epistemološkim, ontološkim i društvenim svojstvima koja ne mogu biti redukovana na religiju ili tehnonauku (ili veru i razum) [i koji se sastoji] od ličnog iskustva otkrovenja koje se ne može preneti ni kroz diskurs (što bi bio 'razum') ni putem višeg autoriteta (što bi ga učinilo 'verom'). [Kibergnoza nije] čisto religijska ni čisto naučna niti prosto kombinacija ta dva. Kao fenomen *sui generis*, ona uznemirava klasične teorije sekularizacije koje su u velikoj meri pretpostavljale da dolazi do zamene religije naukom u najznačajnijim društvenim oblastima. [Ona nastaje na bazi preobražaja]

koncepcija sekularnog u terminima 'informacija'. Počev od 1950-ih godina, 'kibernetika' je redefinisala koncepciju materijalne 'prirode' [i] humanistički koncept osobe“ (Aupers et al 2008, 687, 688, 693, 695).

Ovi autori povezuju kibergnozu sa konvergencijom religije i tehnologije i vide je pre svega u *New Edge* tendencijama. Međutim, sama priroda kibernetike (transnaučne oblasti koja se preliva u religijski svetonazor) implicira da je tu reč o mnogo širem fenomenu. Ekonomija je u razvicima koje Aupers *et al.* ovde opisuju, postala kibernetička nauka (Mirowski 2008), *New Age* nauka se izuzetno značajnim delom zasniva na kibernetici, tj. njenim izdancima poznatim kao „sistemska mišljenje“ (Hanegraaff 1996), kibernetika sama od početka pokreće filozofska i spiritualna pitanja, ali iz njih i proističe, nudeći anti-kartezijanski pogled (Pickering 2011), dok današnja sajberkultura izvire iz kontrakture (Turner 2008). Opet, sama kontrakultura je, *i putem kibernetike*, uvela novo shvatanje stvarnosti koje je zasnovano na ezoterizmu, i koje će se rascvetati u *New Age* narativima, proizvodeći današnji asamblaž kibernetičkih ideologija, tehnologija i (spiritualnih) praksi.

Utoliko, naši zaključci približavaju se i problematici otvorenoj pod rubrikom „kibernetičke hipoteze“ (Tiqqun 2001; Galloway 2014; Dyer-Witthford 2015), ako ne u svim tačkama koje ova shvatanja uvode,²¹² onda bar kad je reč o shvatanju da je ovaj kibernetički asamblaž, igrao ulogu u razbijanju političkog sastava fordističke radničke klase, počevši od sredine sedamdesetih godina.

Kako pokazuje Endrju Pickering, kibernetika je uvela „ne-modernu ontologiju“ koja rastače „zapadne dualizme uma i materije, rezonirajući sa [...] istočnim tradicijama“ (Pickering 2011, 13). Kako smo u ovom radu videli, ona rezonira i sa zapadnim, ezoterijskim tradicijama. U kibernetički obrt, čija je istorija jednako zapostavljena kao istorija neoliberalizma i *New Age* religije, slili su se narativi koje smo probali da pratimo kroz ovaj rad. Zato je interesantno da upravo radovi koji se tiču istorije kibernetike (Turner 2008; Pickering 2011) popounjavaju *New Edge* mesto, koje je još od Hanegrafove pionirske kategorizacije, pa do nedavno, bilo prilično slepo mesto. Pravi doprinos rasvetljavanju tog slepog mesta, bio bi dodati istorije NMK-a u ovaj istorijski narativ koji se danas polako raspliće, čemu smo mi probali da damo skroman doprinos.

Kako smo pokazali, neoliberalizam i *New Age* duhovnost bili su privučeni sličnim tipovima kulturne kritike gigantizma, tehnološke civilizacije, racionalnosti i racionalizacije koje su izvođene iz grešaka kartezijansko-njutnovskog prosvetiteljskog racionalizma, ali za kojima su različiti akteri i akterke tragali kroz mnogo duže (često religijske) genealogije. Ove kulturne kritike, među kojima su postojali živi elektivni afiniteti, oslanjale su se na utisak o novoj paradigmi koja je kibernetička, holistička ili emergentistička. Usled toga, dva misaona kolektiva koja su se razvijala na udaljenosti jedan od drugog (iako smo demonstrirali i dodire među njima), proizvela su, kroz složene spletove posredničkih interakcija, to što bi Levi nazvao „novom figurom“ – političku teologiju regenerisane kulture kapitalizma, njegovog „Novog duha“ koji je svoju moć, između ostalog, crpeo iz kulturnog miljea šezdesetih (i sedamdesetih) godina 20. veka. Pokazali smo, takođe, da „kulturni milje“ izvire iz mnogo dužih istorija, a kroz koje je moguće pratiti i paralelnu genezu neoliberalizma i *New Age* duhovnosti, koji će se susresti nakon sedamdesetih u novoj transformaciji kapitalizma.

Shvatanje o srodnim kulturnim kritikama smo povezali sa shvatanjem Lika Boltanskog i Ev Šijapelo, po kome je Novi duh kapitalizma razbio otpor radničke klase, između ostalog, i tako što je usvojio deo zahteva te kulturne kritike integrišući ih u svoju novu formu, dok je za uzvrat napao pogrješivna postignuća za koja se *socijalna kritika* (odnosno radnički pokret) izborila u 20. veku. Na taj način, pokušali smo da odbranimo hipotezu o „javnom značaju“ *New Age* religije, a naspram čestih shvatanja o njenoj trivijalnosti, efemernosti, prolaznosti ili nekonzekventnosti. Na bazi naših

²¹² Ove radove treba čitati u paru sa Mirowski 2006 i, posebno, Mirowski and Nik-Khah 2017 i Mirowski 2014.

analiza, moguće je zaključiti da je neoliberalizam bio matrica koja je „otvorila“ hegemonu kulturu za ezoterizam, iako sam (uz neke izuzetke) nije bio ezoterijska doktrina.

Naša diskusija vrtela se oko sajmonovsko-hajekovsko-prigožinovskog pojma „ograničene racionalnosti“ i odgovora koje je NMK dao na taj problem – odgovora koji je, kako smo pokazali, *homologan* odgovorima na isti taj problem koje pronalazimo u zapadnom ezoterizmu. Prema tome, elektivni afiniteti neoliberalizma i *New Age* duhovnosti tiču se, pre svega, homologija u njihovim epistemologijama, a što smo probali da odredimo i kroz trodelnu tipologiju s naglaskom na pitanju gnoze/tacitnog znanja. Sem što smo neoliberalizam razumeli putem problema raščaravanja, gnoze, re-začaravanja, kontrakturnog kapaciteta „odbačenog znanja“ tj. na bazi definicija „ezoterizma“ koje dolaze iz nove oblasti studija zapadnog ezoterizma, uveli smo i shvatanje o ezoterizmu kao „sociološkoj pojavi“ pa smo se zato dotakli i uloge „dvostukog govora“ i ezoteričnih i egzoteričnih krugova u funkcionisanju NMK-a, i širenju njegove hegemonije, što je smisao u kome NMK jeste ezoterijska pojava (po Štraus-Melcer-Flek razumevanju ezoterizma).

Uveli smo i shvatanje o svojevrsnom „gotičkom obrtu“ ove romantične epopeje tj. dinamici u kojoj poput kibernetičkog samopokrećućeg proročanstva *New Age* vrši ulogu rekondicioniranja, kojoj su neoliberali organizovano težili. Kritički radovi tome najčešće prilaze iz ugla „terapeutske kulture“. Neoliberalizam jeste „terapijski mod“ vladavine koji je usmeren na metode menadžmenta krize, prevencije revolucije, tj. ekscesa masovne političke moći, u čemu su neoliberali često išli do neslučenih dubina (ili pak dubioza). Terapeutske i „baštenske“ pristupe diskutovali smo na primeru Repkea, Hajeka ili de Žovenela, ili Dipaka Lala i Pitera Betkija, dok smo videli da neoliberalistički meta-politički projekat seže sve do najuticajnijih savremenih teorija religije ili kulture, pretapajući se u *New Age* narativ kroz pojam „spiritualnog kapitala“. Videli smo da NMK uključuje i gigantske fondacije posvećene para-religijskom zadatku, još jednoj tački u kojoj se razlika između *New Age* nauke i neoliberalizma veoma zamućuje. Kako bi razumeli tu crtu neoliberalizma, uveli smo, a na bazi teorije mitskog govora Rolana Barta, i nov koncept „para-religijskog pristupa mitogradnji“.

Mnogi postojeći radovi koje smo pominjali, povezuju *New Age* duhovnost sa terapeutskom kulturom kroz primere *New Age* psihologije, holističke medicine, ili ideologije lične odgovornosti. Motiv lične odgovornosti, koji je centralno *New Age* verovanje, smo dalje razradili kroz shvatanje o neoliberalizmu i *New Age* duhovnosti kao homolognim teodicejama celine/privacije, povezujući problem teodiceje s problemom „ideološke distribucije Krivice“ u „projektnom gradu“ – gramatici opravdanja kroz koju su Boltanski i Šijapelo konceptualizovali „Novi duh kapitalizma“. To je bilo moguće na bazi novih usmerenja u političkoj teologiji, gde se i ova disertacija samosvrstava, težeći pritom da reinterpretira političku teologiju kao očuđavajuću tehniku kritike ideologije/mitologije. Pristup koji smo time nastojali da razvijemo, mogao bi da ponudi usmerenje u *New Age* studijama koje prevazilazi kritike potrošnje i individualizacije, odnosno, konstituiše drugačiji uvid o „javnom značaju“ *New Age* religije, doprinoseći „trećem talasu“ *New Age* studija koji teži da vrati *New Age* religiju u centar teorijske pažnje u savremenom izučavanju religije, politike i kulture.

VI Literatura

- Adair, David. *The Technocrats 1919-1967: A Case Study of Conflict and Change in a Social Movement*. Master's thesis, Simon Fraser University, 1970.
- Adorno, Theodore. *The Stars Down to Earth and other essays on the irrational in culture*. London, Routledge, 2002.
- Agamben, Giorgio. *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government*. Stanford: Stanford University Press, 2011.
- Aglietta, Michel. 1979. *A Theory of Capitalist Regulation: The US Experience*. London: New Left Books.
- Ahlin, Lars. "Mutual Interests? Neoliberalism and New Age During the 1980s." in *Religion in Consumer society: Brands, Consumers and markets*. Farnham: Ashgate, 2013.
- Albanese, Catherine L. *America: Religions and Religion*. Botson: Wadsworth, 2013.
- Almond, Philip C. *Rudolf Otto: An Introduction to His Philosophical Theology*. Chapel Hill: The University of Carolina Press, 1984.
- Altise, Luj. *Za Marksa*. Beograd: Nolit, 1971.
- Anderson, Peri. *Razmatranja o Zapadnom Marksizmu*. Beograd: Beogradski Izdavačko-Grafički Zavod, 1985.
- Anderson, Walter Truett. *The upstart spring: esalen and the human potential movement: the first twenty years*. Lincoln: iUniverse, 2004.
- Andersson, Jenny. *The Future of the World: Futurology, Futurists, and the Struggle for the Post-Cold War Imagination*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Ankerberg, John and John Weldon. *Encyclopedia of New Age Beliefs*. Oregon: Harvest House Publishers, 1996.
- Arrighi, Giovanni and Beverly J. Silver, ed. *Chaos and Governance in the Modern World System*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.
- Arrighi, Giovanni. *The Long Twentieth Century: Money, Power, and the Origins of Our Times*. London: Verso, 2010.
- Asprem, Egil. *The Problem of Disenchantment: Scientific Naturalism and Esoteric Discourse, 1900–1939*. Leiden: Brill, 2014.
- Augier, Mie. 1999. Some Notes on Alfred Schütz and the Austrian School of Economics: Review of Alfred Schütz's Collected Papers, Vol. IV. in *Review of Austrian Economics*, no. 11:145-162.
- Aupers, Stef and Dick Houtman. "Beyond the spiritual supermarket: the social and public significance of New Age spirituality." in *New Age Spirituality: Rethinking Religion* (London: Routledge, 2014)

- Aupers, Stef, et al. "Cybergnosis: Technology, Religion, and the Secular" in *Religion: Beyond a concept* (New York: Fordham University Press, 2008)
- Bailey, Alice A. *The Consciousness of the Atom*. New York: Lucifer Publishing, 1922.
- Barbrook, Richard and Andy Cameron. 1996. The Californian ideology in *Science as Culture* vol. 6 no. 1:44-72.
- Bart, Rolan. "Mit je govor." u *Studije kulture: Zbornik* (Beograd: Službeni glasnik, 2008)
- Bartley, William Warren III. *Werner Erhard: The Transformation of a Man, the Founding of EST*. New York: Clarkson N. Potter, Inc., 1978.
- Bateson, Gregory. *Steps to an Ecology of Mind*. Northvale: Jason Aronson, 1987.
- Bauduin, Tessel M. "The Occult and the Visual Arts." in *The Occult World* (Abingdon: Routledge, 2015)
- Becker, Gary S. *Human Capital: A Theoretical and Empirical Analysis, with Special Reference to Education*. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.
- Becker, Gary S., François Ewald and Bernard E. Harcourt. 2012. "Becker on Ewald on Foucault on Becker, American Neoliberalism and Michel Foucault's 1979 'Birth of Biopolitics' Lectures." Working Paper No. 614. *Coase-Sandor Institute for Law & Economics*.
- Beddeleem, Martin. *Fighting for the Mantle of Science: The Epistemological Foundations of Neoliberalism, 1931-1951*. PhD diss., Université de Montréal, 2017.
- Beddeleem, Martin. „*Recoding Liberalism: Philosophy and Sociology of Science against Planning*.“ in *Nine Lives of Neoliberalism* (London: Verso, 2020).
- Bell, Daniel. *The Cultural Contradictions of Capitalism*. New York: Basic Books, 1978.
- Bell, Emma, Sorin Gog et al, ed. *Spirituality, Organization and Neoliberalism: Understanding Lived Experiences*. Cheltenham: Elgar, 2020.
- Bellah, Robert. *Beyond Belief: Essays on religion in a Post-Traditional World*. Berkeley: University of California Press, 1991.
- Bender, Courtney. *The New Metaphysicals: Spirituality and the American Religious Imagination*. Chicago: The University of Chicago Press, 2010.
- Benjamin, Valter. "Umetničko delo u veku svoje tehničke reprodukcije." u *Studije kulture: Zbornik* (Beograd: Službeni glasnik, 2008).
- Berger, Peter. 1963. A Market Model for the Analysis of Ecumenicity. in *Social Research*, vol. 30, no. 1:77-93.
- Berger, Peter L. and Gordon Redding. *The Hidden Form of Capital: Spiritual Influences in Societal Progress*. London: Anthem Press, 2010.
- Berger, Peter L. and Thomas Luckmann. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. London: Penguin Books, 1991.
- Bloom, Harold. *Omens of Millennium: The Gnosis of Angels, Dreams, and Resurrection*. New York: Putnam's Sons, 1996.

- Bochinger, Christoph. *"New Age" und moderne Religion: Religionswissenschaftliche Untersuchungen*. Gutersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1994.
- Bochinger, Christoph. 2005. The Invisible Inside the Visible – The Visible Inside the Invisible: Theoretical and methodological aspects of research on New Age and contemporary Esotericism. *JASANAS: Journal of Alternative Spiritualities and New Age Studies*, no. 1:59-73.
- Boer, Roland. *Criticism of Theology: On Marxism and Theology III*. Leiden: Brill, 2011.
- Boettke, Peter J. "Spiritual Capital and Economic Development: An Overview." in *The Hidden Form of Capital: Spiritual Influences in Societal Progress* (London: Anthem Press, 2010).
- Bohm, David. *Unfolding Meaning: A Weekend of Dialogue with David Bohm*. London: Routledge, 1999.
- Bohm, David. *Wholeness and the Implicate Order*. London: Routledge, 2002.
- Boltanski, Luc and Eve Chiapello. *The new spirit of capitalism*. London: Verso, 2005.
- Boltanski, Luc and Laurent Thévenot. *On Justification: Economies of Worth*. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- Bonefeld, Werner. *Strong State and the Free Economy*. London: Eowman & Littlefield, 2017.
- Bowman, Marion. 1999. Healing in the Spiritual Marketplace: Consumers, Courses and Credentialism in *Social Compass* no. 46: 181-9.
- Brennan, Geoffrey and James Buchanan. *The Reason of Rules: Constitutional Political Economy*. Indianapolis: Liberty Fund, 2000.
- Brown, Michael F. *The Channeling Zone: American Spirituality in an Anxious Age*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- Brown, Wendy. *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*. New York: Zone Books, 2015.
- Bruce, Steve. *God Is Dead: Secularization in the West*. Malden: Blackwell, 2002.
- Budd, Christopher Houghton. "Triple Governance: Hayek's Lost Thesis." in *Hayek: A Collaborative Biography Part XIV: Liberalism in the Classical Tradition: Orwell, Popper, Humboldt and Polanyi* (Cham: Palgrave Macmillan, 2018).
- Burgin, Angus. *The Great Persuasion: Reinventing Free Markets since the Depression*. Cambridge: Harvard University Press, 2012.
- Butos, William N. "Introduction." in *Advances in Austrian Economics Volume 13: The Social Science of Hayek's 'The Sensory Order'*. Bingley: Emerald Group Publishing Limited, 2010.
- Byrne, Rhonda. *The Secret*. New York: Atria Books, 2006.
- Caldwell, Bruce. *Hayek's Challenge: An Intellectual Biography of F. A. Hayek*. Chicago: The University of Chicago Press. 2004.

- Campbell, Colin. "The Cult, the Cultic Milieu and Secularization." in *The Cultic Milieu: Oppositional Subcultures in an Age of Globalization* (Lanham: AltaMira Press, 2002)
- Capra, Fritjof. *Tao fizike*. Beograd: Opus, 1989.
- Capra, Fritjof. *The Turning Point: Science, Society and the Rising Culture*. Toronto: Bantam Books, 1982.
- Carrette, Jeremy and Richard King. *Selling Spirituality: The silent takeover of religion*. London: Routledge, 2005.
- Chandler, David. 2014. Beyond neoliberalism: resilience, the new art of governing complexity in *Resilience* vol. 2 no. 1:47–63.
- Chryssides, George D. "Defining the New Age." In *The Handbook of New Age* (Leiden: Brill, 2007)
- Cockett, Richard. *Thinking the unthinkable: Think-tanks and the economic counter-revolution 1931-1983*. New York: HarperCollins, 1995.
- Comaroff, Jean and John L. Comaroff, ed. *Millennial Capitalism and the Culture of Neoliberalism*. Durham: Duke University Press, 2001.
- Cooper, Melinda. *Family Values: Between Neoliberalism and the New Social Conservatism*. New York: Zone Books, 2017.
- Corrywright, Dominic. *Theoretical and Empirical Investigations into New Age Spiritualities*. Oxford: Peter Lang, 2003.
- Cox, Laurence and Alf Gunvald Nilsen. 2017. Reading Neoliberalism as a Social Movement from Above. in *THEOMAI Journal: Critical Studies about Society and Development*, no. 35:118-128.
- Crafford, F. S. *Jan Smuts: A Biography*. Garden City: Doubleday, Doran & Co., 1943.
- Cristi, Renato. *Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism: Strong State, Free Economy*. Cardiff: University of Wales Press, 1998.
- Critchley, Simon. *The Faith of the Faithless: Experiments in Political Theology*. London: Verso, 2014.
- Crockford, Susannah and Egil Asprem. 2018. Ethnographies of the Esoteric: Introducing Anthropological Methods and Theories to the Study of Contemporary Esotericism in *Correspondences* vol. 6 no. 1:1-23.
- Dardot, Pierre and Christian Laval. *The New Way of the World: On neoliberal society*. London: Verso, 2013.
- Davies, William. *The Limits of Neoliberalism: Authority, Sovereignty, and the Logic of Competition*. London: Sage, 2014.
- Davis, Erik. *TechGnosis: Myth, Magic and Mysticism in The Age of Information*. London: Serpent's Tail, 2004.

- Dean, Jodi. *Democracy and other neoliberal fantasies: Communicative Capitalism & Left Politics*. Durham: Duke University Press, 2009
- Dean, Mitchell and Kaspar Villadsen. *State Phobia and Civil Society: The Political Legacy of Michel Foucault*. Stanford: Stanford University Press, 2016.
- Deleuze, Gilles. 1992. Postscript on the Societies of Control. in *October*, vol. 59:3-7.
- Dispenca, Džo. *Stvorite novo ja: Kako izgubiti sopstveni um i stvoriti novi*. Beograd: Leo commerce, 2017.
- Djelic, Marie Laure and Reza Mousavi. "How the Neoliberal Think Tank Went Global: The Atlas Network, 1981 to the Present." in *Nine Lives of Neoliberalism* (London: Verso, 2020).
- Douglas, Mary. *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London, Routledge, 2001.
- Drucker, Peter F. *Landmarks of Tomorrow: A Report on the new 'post-modern' world*. New York: Harper & Brothers, 1959.
- Drucker, Peter, F. *The Age of Discontinuity: Guidelines to our Changing Society*. London: Heinemann, 1970.
- Drucker, Peter. *Concept of the Corporation*. New Brunswick: Transaction Publishers, 2008.
- Drucker, Peter. *Post-capitalist Society*. London: Butterworth-Heinemann Ltd, 1993.
- Drucker, Peter. *The Ecological Vision: Reflections on the American Condition*. New Brunswick: Transaction Publishers, 2012.
- Drucker, Peter. *The New realities*. New York: Routledge, 1989.
- Drury, Nevill. *Exploring the Labyrinth: Making Sense of the New Spirituality*. St. Leonards: Allen & Unwin, 1999.
- Dumenil, Gerard and Dominique Levy. *Capital Resurgent Roots of the Neoliberal Revolution*. Cambridge: Harvard University Press, 2004.
- Dupuy, Jean-Pierre. "The autonomy of social reality: On the contribution of systems theory to the theory of society." in *Evolution, Order and Complexity* (London: Routledge, 2002)
- Boulding, Kenneth and Elias Khalil. *Evolution, Order and Complexity*. London: Routledge, 2002.
- Durkheim, Emile. *The Elementary Forms of Religious Life*. New York, The Free Press, 1995.
- Dyer-Witford, Anne. *Neospirituality, Social Change, and the Culture of the Post-Fordist Workplace*. PhD diss., University Of Waterloo, 2017.
- Dyer-Witford, Nick. *Cyber-proletariat: Global Labour in the Digital Vortex*. London: Pluto Press, 2015.
- Džejmson, Fredrik. *Političko nesvesno: Pripovedanje kao društveno-simbolični čin*. Beograd: Rad, 1984.

- Dorđević, Jelena. 2001. Nevidljiva religija – nužna promena, moda ili jeres. u *Junir*, br. 8:50-57.
- Dorđević, Jelena. *Postkultura*. Beograd: Clio, 2009.
- Eagleton, Terry. *Ideology: An Introduction*. London: Verso, 1991.
- Eliade, Mircea. *The Sacred & The Profane: The Nature of Religion*. New York: Harcourt, Brace & World, 1987.
- Emmet, Ross B. “*Frank Knight: Economics versus Religion.*” in *Economics and Religion: Are They Distinct?* (New York: Springer, 1994)
- Erhard, Werner and Jensen, Michael C. 2017. Putting Integrity Into Finance: A Purely Positive Approach in *Capitalism and Society*, vol. 12, no. 1.
- Erhard, Werner and Jensen, Michael C. 2017. Response to Deirdre Nansen McCloskey’s Comment On 'Putting Integrity into Finance: A Purely Positive Approach' in *Capitalism & Society*, vol. 12.
- Faivre, Antoine. *Access to Western Esotericism*. New York: State University of New York Press, 1994.
- Federici, Silvia. 2008. Witch-Hunting, Globalization, and Feminist Solidarity in Africa Today. in *Journal of International Women’s Studies*, vol. 10, no. 1:21-35.
- Federici, Silvia. *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*. New York: Autonomedia, 2009.
- Ferguson, Marilyn. *The Aquarian Conspiracy: Personal and social transformation in 1980s*. London: Routledge & Kegan Paul, 1981.
- Fink, Ben. 2016. How Neoliberalism Got Organized: A Usable History for Resisters, With Special Reference to Education. in *The Good Society*, vol. 25, no. 2-3:158-171.
- Fleck, Ludwick. *Genesis and Development of a Scientific Fact*. Chicago: The University of Chicago Press, 1979.
- Forman, Paul. “*The Forman Thesis.*” in *Weimar Culture and Quantum Mechanics: Selected Papers by Paul Forman and Contemporary Perspectives on the Forman Thesis*. London: Imperial College Press, 2011.
- Foucault, Michel. “*Technologies of the Self,*” in *Technologies of the Self: Seminar with Michel Foucault* (London: Tavistock Publications, 1988)
- Foucault, Michel. „*The confession of the flesh: a conversation,*“ in *Power/knowledge, selected interviews and other writings* (New York: Pantheon Books, 1980)
- Foucault, Michel. *The Birth of Biopolitics*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2008.
- Foucault, Michel. *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at College de France 1981-82*. New York: Palgrave Macmillan, 2005.
- Fridman, Milton. *Kapitalizam i sloboda*. Beograd: Službeni Glasnik, 2012.

- Friedman, Milton. „*Neo-Liberalism and Its Prospects*“, in *The Indispensable Milton Friedman: Essays on Politics and Economics* (Washington, DC: Regnery: 2012) [available at: https://miltonfriedman.hoover.org/friedman_images/Collections/2016c21/Farmand_02_17_1951.pdf]
- Friedman, Milton. *Capitalism and Freedom*. Chicago: The University of Chicago Press, 2002.
- Friedrich, Carl J. The Political Thought of Neo-liberalism in *The American Political Science Review* vol. 49 no. 2:509-525.
- Frisk, Liselotte. “*Quantitative Studies of New Age: A Summary and Discussion.*” in *Handbook of New Age* (Leiden: Brill, 2007).
- Frisk, Liselotte. “*Towards a New Paradigm of Constructing “Religion”: New Age Data and Unbounded Categories.*” in *New age spirituality: Rethinking Religion* (Abingdon: Routledge, 2014).
- Fuko, Mišel. *Istorija ludila u doba klasicizma*. Novi Sad: Mediterran publishing, 2013.
- Fuko, Mišel. *Rađanje biopolitike*. Novi Sad: Svetovi, 2008.
- Funes, Maria Eugenia, “*Neoliberalism and New Age.*” in *Encyclopedia of Latin American Religions* (New York: Springer, 2019)
- Galloway, Alexander R. 2014. The Cybernetic Hypothesis in *differences* vol. 25 no. 1:107-131.
- Gane, Nicholas. 2014. The Emergence of Neoliberalism: Thinking Through and Beyond Michel Foucault's Lectures on Biopolitics. *Theory, Culture & Society*, vol. 31, no. 4:3-27.
- Gane, Nicholas. 2014b. Thinking Historically about Neoliberalism: A Response to William Davies. *Theory, Culture & Society*, vol. 31, no. 7-8: 303–307.
- Gawain, Shakti. *Creative Visualization*. Novato: Nataraj publishing, 1998.
- Gelwick, Richard. *The way of discovery: An Introduction to the Thought of Michael Polanyi*. New York: Oxford University Press, 1977.
- Gentile, Emilio. 2005. Political religion: A concept and its critics – a critical survey in *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 6, no. 1:19-32.
- Gerlach, Christian. 2019. 無為 – On the Eurasian Roots of the Laissez-Faire Doctrine. in *Man and the Economy*, vol. 6, no. 2.
- Geschiere, Peter. *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa*. Charlottesville: University of Virginia Press, 1997.
- Giddens, Anthony. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford: Stanford University Press, 1991.
- Glock, Charles Y. and Robert N. Bellah, ed. *The New Religious Consciousness*. Berkeley: University of California Press, 1976.
- Godwin, Joscelyn. *The Theosophical Enlightenment*. New York: State University of New York Press, 1994.
- Goethe, Johann Wolfgang. *Faust*. New York: Anchor Books, 1990.

- Gog, Sorin. 2016. Alternative Forms of Spirituality and The Socialization of a Self-Enhancing Subjectivity: Features of The Post-Secular Religious Space in Contemporary Romania. in *Studia UBB Sociologia*, vol. 61 (LXI), no. 2:97-124.
- Goldman, Lisijen. *Skriiveni Bog*. Beograd: Bigz, 1980.
- Goldman, Lisijen. *Za Sociologiju Romana*. Beograd: Kultura, 1967.
- Goldman, Marion. *The American Soul Rush: Esalen and the Rise of Spiritual Privilege*. New York: New York University Press, 2012.
- Gontier, Thierry. 2013. From “Political Theology” to “Political Religion”: Eric Voegelin and Carl Schmitt in *The Review of Politics*, no. 77:25-43.
- González, George. *Shape-Shifting Capital: Spiritual Management, Critical Theory, and the Ethnographic Project*. London: Lexington Books, 2015.
- Goodrick-Clarke, Nicholas. *The Western Esoteric Traditions: A Historical Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Graf, Rüdiger. *Human Behavior as a Limit to and a Means of State Intervention: Günter Schmölders and Behavioral Economics*. in *Nine Lives of Neoliberalism* (London: Verso, 2020).
- Gramši, Antonio. *O Državi*. Beograd: Radnička Štampa, 1979.
- Granhholm, Kennet. “*Sociology and the occult.*” in *The Occult World* (Abingdon: Routledge, 2015)
- Granhholm, Kennet. 2013. Esoteric currents as discursive complexes in *Religion*, vol. 43, no. 1:46-69.
- Gray, John (2016) “Hayek and Classical Liberalism: A Bibliographical Essay by John Gray” Liberty Fund, August 19. 2019, <https://oll.libertyfund.org/pages/hayek-and-classical-liberalism-a-bibliographical-essay-by-john-gray>.
- Green, Martin. *Mountain of Truth: The Counterculture begins in Ascona, 1900-1920*. Hanover N.H.: University Press of New England, 1986.
- Griffin, David Ray, ed. *Spirituality and Society: Postmodern Visions*. New York: State University of New York Press, 1988.
- Hadot, Pierre. *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Oxford: Blackwell, 1995.
- Harman, Willis W. and O. W. Markley, ed. *Changing Images of Man*. Oxford: Pergamon Press, 1982.
- Hajek, F., A. Studije iz filozofije, politike i ekonomije. Beograd: Paideia, 2002.
- Hakl, Hans Thomas. *Eranos: An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century*. London: Routledge, 2014.
- Hakšli, Oldus. *Večna filozofija*. Beograd: Metaphysica, 2020.

- Hall, Stuart. 2011. The Neo-liberal Revolution. in *Cultural Studies*, vol. 25, no. 6:705-728.
- Hamilton, Malcolm. "An Analysis of the Festival for Mind-body-spirit." in *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000)
- Hammer, Olav and Mikael Rothstein, ed. *Handbook of the Theosophical Current*. Leiden: Brill, 2013.
- Hammer, Olav and Mikael Rothstein, ed. *The Cambridge companion to new religious movements*. New York: Cambridge University Press, 2012.
- Hammer, Olav. *Claiming Knowledge: Strategies of epistemology from theosophy to the New Age*. Leiden: Brill, 2004.
- Hancock, David. *The Countercultural Logic of Neoliberalism*. London: Routledge, 2019.
- Hanegraaff, Wouter J. "Gnosis." in *The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism* (New York: Cambridge University Press, 2016)
- Hanegraaff, Wouter J. "On The Constructions of 'Esoteric Traditions'." in *Western Esotericism and the Science of Religion* (Leuven: Peeters Publishers, 1998)
- Hanegraaff, Wouter J. "Reason, Faith, and Gnosis: Potentials and Problematics of a Typological Construct." in *Clashes of Knowledge: Orthodoxies and Heterodoxies in Science and Religion* (Berlin: Springer, 2008)
- Hanegraaff, Wouter J. "Romanticism and the Esoteric Connection." in *Gnosis and Hermeticism From Antiquity to Modern Times* (New York: State University of New York Press, 1998b)
- Hanegraaff, Wouter J. 2000. New Age Religion and Secularization. in *Numen*, vol. 47, no. 3:288-312.
- Hanegraaff, Wouter J. 2001. Beyond the Yates Paradigm: the Study of Western Esotericism Between Counterculture and New Complexity. in *Aries*, no. 1, vol. 1:5-37.
- Hanegraaff, Wouter J. 2005. Spectral Evidence of New Age Religion: On the substance of ghosts and the use of concepts. *JASANAS: Journal of Alternative Spiritualities and New Age Studies*, no. 1:35-58.
- Hanegraaff, Wouter J. *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Hanegraaff, Wouter J. *et al*, ed. *Hermes Explains: Thirty Questions about Western Esotericism*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2019.
- Hanegraaff, Wouter J. *et al*. *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Leiden: Brill 2006.
- Hanegraaff, Wouter J. *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden: Brill, 1996.
- Hanegraaff, Wouter J. *Western Esotericism: A Guide for the Perplexed*. London: Bloomsbury, 2013.

- Harcourt, Bernard (2018) "Introduction to 'critique & the alt-right'" *Critique & Praxis* 13/13, May 29, 2019, <http://blogs.law.columbia.edu/praxis1313/bernard-e-harcourt-introduction-to-critique-the-alt-right/?cn-reloaded=1>.
- Harris, Sam. *Waking Up: A Guide to Spirituality without Religion*. New York: Simon & Schuster, 2014.
- Harvi, Dejvid. *Kratka istorija neoliberalizma*. Novi Sad: Mediterran Publishing, 2012.
- Hayek, F. A. "The Theory of Complex Phenomena: A Precocious Play on the Epistemology of Complexity" in *Studies in Philosophy, Politics and Economics* (London: Routledge & Kegan Paul, 1967).
- Hayek, F. A. 1945. The use of knowledge in society in *The American Economic Review* vo. XXXV no. 4:519-530.
- Hayek, F. A. 1952. A Rebirth of Liberalism in *The Freeman*, vol 2, no. 22:729-731.
- Hayek, F. A. 2002. Competition as a discovery procedure in *The Quarterly Journal of Austrian Economics*, vol. 5, no. 3:9-23.
- Hayek, F. A. 2006. Korišćenje znanja u društvu u *Ekonomski Anali*, br. 168:175-186.
- Hayek, F. A. *Law, Legislation and Liberty: A new statement of the liberal principles of justice and political economy*. London: Routledge, 1998.
- Hayek, F. A. *The Collected Works of F. A. Hayek Volume 15: The Market and Other Orders*. Chicago: The University of Chicago Press, 2014.
- Hayek, F. A. *The Collected Works of F. A. Hayek Volume XIII – Studies on the Abuse and Decline of Reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 2010.
- Hayek, F. A. *The collected works of Friedrich August Hayek, Volume I – The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*. London: Routledge, 1992.
- Hayek, F. A. *The collected works of Friedrich August Hayek, Volume XVII – The Constitution of Liberty, The Definitive Edition*. Chicago: The University of Chicago Press, 2011.
- Hayek, F. A. *The collected works of Friedrich August Hayek, Volume XIV – The Sensory Order and other writings on the foundations of theoretical psychology*. Chicago: Chicago University Press, 2017.
- Hayek, F. A. *The Counter-Revolution of Science: Studies on the Abuse of Reason*. New York: The Free Press, 1955.
- Hayek, F. A., „Vienna-New York-Vienna“, in *Hayek on Hayek: An Autobiographical Dialogue* (London: Taylor & Francis, 2005)
- Hayek, Friedrich A. *The Road to Serfdom, with The Intellectuals and Socialism*. London: The Institute of Economic Affairs, 2005.
- Hayek, Friedrich August. *The Road to Serfdom*. Chicago: University of Chicago Press, 1962.

- Hayek, Friedrich von. 1984. "Speech to the Mont Pelerin Society ("Professor Friedrich Hayek's Closing Speech") [reflections on the history of the society and the resurgence of classical liberalism]", Margaret Thatcher Foundation, May 27, 2021, <https://www.margaretthatcher.org/document/117193>.
- Hayek, Friedrich. "Address to a conference at Mont Pelerin." in *The Collected Works of F. A. Hayek vol. IV: The Fortunes of Liberalism: Essays on Austrian Economics and the Ideal of Freedom*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992b.
- Hayek, Friedrich. "The Primacy of the Abstract." in *Beyond reductionism: New perspectives in the life sciences* (Tiptree: Radius Book/The Hutchinson Publishing, 1969).
- Heelas, Paul. *Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.
- Heelas, Paul. *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell, 1996.
- Hej, Lujza. *Kako da izlečite svoj život*. Beograd: Verba, 2013.
- Henderson, Hazel. *The Politics of the Solar Age: Alternatives to Economics*. Indianapolis: Knowledge Systems, Inc. 1988.
- Hicks, Jerry and Esther Hicks. *The Vortex: Where the Law of Attraction Assembles All Cooperative Relationships*. Carlsbad: Hay House: 2009.
- Hit, Džozef i Poter Endrju. *Prodaja pobunjenika: zašto kultura ne može da se zakoči*. Beograd: Hedone, 2010.
- Holbraad, Martin and Axel Pedersen. *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Holmes, Douglas R. *Integral Europe: Fast-Capitalism, Multiculturalism, Neofascism*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- Horie, Norichika. "Narrow New Age and broad spirituality: a comprehensive schema and a comparative analysis" in *New age spirituality: Rethinking Religion* (Abingdon: Routledge, 2014)
- Horkheimer, Max and Theodore Adorno. *Dijalektika Prosvjetiteljstva*, Sarajevo: Veselin Masleša, 1989.
- Houston, Jean. *The Hero and the Goddess: The Odyssey as Pathway to Personal Transformation*. Wheaton: Quest Books, 2009.
- Houtman, Dick and Stef Aupers. "Beyond the spiritual supermarket: The social and public significance of new age spirituality." in *New age spirituality: Rethinking Religion* (Abingdon: Routledge, 2014)
- Howe, Richard Herbert. 1978. Max Weber's Elective Affinities: Sociology Within the Bounds of Pure Reason. *American Journal of Sociology*, vol. 84, no. 2:366-385
- Huerta de Soto, Jesús. "Four Hundred Years of Dynamic Efficiency." *Mises Institute*, July 4, 2019, <https://mises.org/library/four-hundred-years-dynamic-efficiency>.

- Hunter, Ian. 2009. Spirituality and Philosophy in Post-Structuralist Theory. in *History of European Ideas*, vol. 35, no. 1:265-275.
- Husemann, Katharina C. and Giana M. Eckhardt. 2019. Consumer spirituality. in *Journal of Marketing Management*, vol. 35, no. 5-6:391-406.
- Huxley, Aldous. *Brave New World and Brave New World Revisited*. New York: HarperCollins, 2005.
- Iannaccone, Laurence, R. 1994. Progress in the Economics of Religion. in *Journal of Institutional and Theoretical Economics*, vol. 150, no. 4:737-744.
- Inglehart, Ronald. *The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles Among Western Publics*. Princeton: Princeton University Press, 1977.
- Jameson, Fredric. *Postmodernism, Or, The Cultural Logic of The Late Capitalism*. Durham: Duke University Press, 1991.
- Jantsch, Erich. *The Self-organizing Universe: Scientific and Human Implications of the Emerging Paradigm of Evolution*. Oxford: Pergamon Press, 1980.
- Johnston, Jay and Ruth Barcan. 2006. Subtle transformations: Imagining the body in alternative health practices in *International Journal of Cultural studies* vol. 9 no. 1:25-55.
- Kantorowicz, Ernst. *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press, 2016.
- Kapra, Fritjof. *Tao Fizike*. Beograd: Opus, 1989.
- Kauzlarić, Goran. 2015. New Age duhovnost i kulturna logika kasnog kapitalizma. u *Kultura*, br. 146:40-60.
- Kauzlarić, Goran. 2016. New Age: A Modus of Hegemony. in *Thinking Beyond Capitalism (conference proceedings)*. Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade, p. 175-198.
- Kelner, Daglas. *Medijska Kultura*. Beograd: Clio, 2004.
- Kemp, Daren and James R. Lewis, ed. *Handbook of New Age*. Leiden: Brill, 2007.
- Keynes, John M. "Newton, the Man." in *The Collected Writings of John Maynard Keynes*, vol. 10 (London: Royal Economic Society, 1978)
- Khalil, Elias L. and Kenneth E. Boulding. *Evolution, Order and Complexity*. London: Routledge, 2002.
- King, Karen L. *Šta je gnosticizam?*. Beograd: Rad, 2006.
- Kirzner, Israel M. *How Markets Work: Disequilibrium, Entrepreneurship and Discovery*. London: Institute of Economic Affairs, 2000.
- Knight, J. Z. *Ramtha: A Beginner's Guide to Creating Reality*. Yelm: JZK Publishing, 2004.
- Koeljo, Paulo. *Alhemičar*. Beograd: Paideia, 1998.

- Koestler, Arthur. "Opening remarks." in *Beyond reductionism: New perspectives in the life sciences* (Tiptree: Radius Book/The Hutchinson Publishing, 1969).
- Konings, Martijn. *The Emotional Logic of Capitalism: What Progressives have missed*. Stanford: Stanford University Press, 2015.
- Kotsko, Adam. *Neoliberalism's Demons On the Political Theology of Late Capital*. Stanford: Stanford University Press, 2018.
- Krašovec, Primož. (2019) "Spiritualnost kapitalizma." *Slobodni Filozofski*, 28. maj 2021, <http://slobodnifilozofski.com/2019/07/spiritualnost-kapitalizma.html>.
- Krašovec, Primož. 2013. Neoliberal epistemology – from the impossibility of knowing to human capital. in *Filozofija i Društvo*, XXIV, br. 4:63:83.
- Kripal, Jeffrey J. *Esalen: America and the religion of no religion*. Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- Künl, Reinhard. *Oblici građanske vladavine: liberalizam – fašizam*. Brograd: Komunist, 1978.
- Kurrild-Klitgaard, Peter. 2003. The viennese connection: Alfred Schütz and the Austrian school. in *The Quarterly Journal of Austrian Economics*, vol. 6, no. 2:35-66.
- Kyle, Richard. 1995. The Political Ideas of the New Age Movement. *Journal of Church and State* vol. 37, no. 4:831-848.
- Laine, James W. *Meta-Religion: Religion and Power in World History*. Oakland: University of California Press, 2014.
- Lakroa, Mišel. *New Age – Ideologija Novog Doba*. Beograd: Clio, 2001.
- Lal, Deepak. 2010. Towards A New Paganism: The Family, The West and the Rest in *Rivista quadrimestrale online del Centro Einaudi: Biblioteca della libertà*, XLV, no. 197:1-7.
- Landa, Ishay. *Fascism and the Masses: The Revolt Against the Last Humans, 1848–1945*. New York: Routledge, 2018.
- Lasch, Christopher. *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*. New York: W. W. Norton & Company, 1991.
- Laszlo, Ervin. *Quantum Shift in the Global Brain: How th New Scientific Reality Can Change Us and Our World*. Rochester: Inner Traditions, 2008.
- Latour, Bruno. *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Cabridge: Polity Press, 2017.
- Lau, Kimberly J. *New Age Capitalism Making Money East of Eden*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000.
- Lazzarato, Maurizio. *The Making of the Indebted Man: An Essay on the Neoliberal Condition*. Amsterdam: Semiotext(e), 2011.
- Lebovic, Nitzan. *The Philosophy of Life and Death: Ludwig Klages and the Rise of a Nazi Biopolitics*. New York: Palgrave Macmillan, 2013.

- Leeson, Robert and Roger Frantz. *Hayek and Behavioral Economics*. London: Palgrave Macmillan, 2013.
- Leeson, Robert. “*Hayek: A Collaborative Biography Part I: Influences, from Mises to Bartley*.” New York: Palgrave Macmillan, 2013.
- Leeson, Robert. “*Hayek’s ‘Framework of Traditional and Moral Rules.’*” in. *Hayek: A collaborative Biography Part VII: ‘Market Free Play with an Audience’: Hayek’s Encounters with Fifty Knowledge Communities* (Chame: Palgrave Macmillan, 2017)
- Leshem, Dotan. *The Origins of Neoliberalism: Modeling the Economy from Jesus to Foucault*. New York: Columbia University Press, 2016.
- Lewis P. A. 2017. Ontology and the history of economic thought: the case of anti-reductionism in the work of Friedrich Hayek. *Cambridge Journal of Economics*, vol. 41, no. 5:1343–1365.
- Lewis, James R., ed. *The Oxford handbook of new religious movements*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Lipietz, Alain. *Mirages and Miracles: The Crisis of Global Fordism*. London: Verso, 1987.
- Lipietz, Alain. *The Enchanted World: Inflation, Credit and the World Crisis*. London: Verso, 1985.
- Lippmann, Walter. *An Inquiry into the Principles of the Good Society*. Boston: Little, Brown and company, 1938.
- Lippmann, Walter. *Public Opinion*. New Brunswick: Transaction Publishers, 1998.
- Lippmann, Walter. *The Phantom Public*. New Brunswick: Transaction Publishers, 1993.
- López, Daniela Griselda. 2015. Alfred Schutz’s main contributions to the field of economic reflection. in *Societàmutamentopolitica*, vol. 6, no. 12:203-229.
- LoRusso, James Dennis. *Spirituality, Corporate Culture, and American Business The Neoliberal Ethic and the Spirit of Global Capital*. London: Bloomsbury, 2017.
- Löwy, Michael. *Redemption and Utopia: Jewish Libertarian Thought in Central Europe: A Study in Elective Affinity*. London: Athlone Press, 1992.
- Luckmann, Thomas. *Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: The Macmillian Company, 1967.
- Lukacs, Georg. *The Destruction of Reason*. Atlantic Highlands: Humanities Press, 1981.
- Mackey, John and Rajendra Sisodia. *Conscious Capitalism: Liberating the Heroic Spirit of Business*. Boston: Harvard Business Review Press, 2014.
- MacKian, Sara. *Everyday Spirituality: Social and Spatial Worlds of Enchantment*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2012.
- MacPherson, Judith. *Women and Reiki: Energetic/Holistic Healing in Practice*. London: Equinox, 2008.

- Magee, Glenn A. *Hegel and the Hermetic Tradition*. New York: Cornwell University Press, 2001.
- Marfi, Džozef. *Moć Podsvesti*. Beograd: Vulkan, 2003.
- Marquand, Robert. (1984) "Marilyn Ferguson - a prophet of change." *The Christian Science Monitor*, May 29, 2019, <https://www.csmonitor.com/1984/0912/091205.html>.
- Marsh, Leslie. "*Mindscapes and Landscapes: Hayek and Simon on Cognitive Extension.*" in *Hayek and Behavioral Economics* (London: Palgrave Macmillan, 2013).
- Marx, Karl i Friedrich Engels. *Dela Tom 6*. Beograd: Institut za izučavanje radničkog pokreta, 1974.
- McCloskey, Deirdre N. 2017. Comment on 'Putting Integrity into Finance: A Purely Positive Approach' (by Werner Erhard and Michael C. Jensen) in *Capitalism and Society*, vol. 12: no. 1.
- McGee, Micki. *Self-Help, Inc.: Makeover Culture in American Life*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- McKinnon, Andrew M. 2012. Ideology and the Market Metaphor in Rational Choice Theory of Religion: A Rhetorical Critique of 'Religious Economies'. in *Critical Sociology*, vol. 39, no. 4:529-543.
- Melton, Gordon et al. *New Age Almanac*. Detroit: Visible Ink, 1991.
- Melton, Gordon et al. *New Age Encyclopedia*. Detroit: Gale Research, 1990.
- Melton, Gordon J. "*Beyond Millennialism: The New Age Transformed.*" in *Handbook of New Age* (Leiden: Brill, 2007)
- Melzer, Arthur M. *Philosophy Between the Lines: The Lost History of Esoteric Writing*. Chicago: University of Chicago Press, 2014.
- Meyer, Bright and Peter Pels, ed. *Magic and Modernity: Interfaces of Revelation and Concealment*. Stanford, Stanford University Press, 2003.
- Milenković, Margarita. *Energija novca: Reiki izobilja*. Beograd: Mascom, 2014.
- Miller, Arthur I. *137: Jung, Pauli, and the pursuit of a scientific obsession*. New York: W. W. Norton & Company, 2009.
- Mirowski, Philip and Dieter Plehwe, ed. *The Road from Mont Pelerin: the Making of the Neoliberal Thought Collective*. London: Harvard University Press, 2009.
- Mirowski, Philip and Edward Nik-Khah. *The Knowledge We Have Lost in Information: The History of Information in Modern Economics*. New York: Oxford University Press, 2017.
- Mirowski, Philip. (2013) "Trinaest zapovijedi neoliberalizma." *Le Monde diplomatique, hrvatsko izdanje*, 3 Jul, 2019, <https://lemondediplomatique.hr/trinaest-zapovijedi-neoliberalizma/>.
- Mirowski, Philip. "*The Neoliberal Ersatz Nobel Prize.*" in *Nine Lives of Neoliberalism* (London: Verso, 2020).

- Mirowski, Philip. (2016) „This is Water (or is it Neoliberalism?): A meditation on Vercelli, Vernengo and Levitt & Seccareccia“ *Institute for New Economic Thinking*, May 30, 2021, <https://www.ineteconomics.org/perspectives/blog/this-is-water-or-is-it-neoliberalism>.
- Mirowski, Philip. „*Postface: Defining Neoliberalism.*“ in *The Road from Mont Pelerin: the Making of the Neoliberal Thought Collective* (London: Harvard University Press, 2009).
- Mirowski, Philip. 1999. Economics, science and knowledge: Polanyi vs. Hayek in *Tradition and Discovery*, vol. 25, no. 1.
- Mirowski, Philip. 2014b. “The Political Movement that Dared not Speak its own Name: The Neoliberal Thought Collective Under Erasure.” Working Paper No. 23. *Institute for New Economic Thinking*.
- Mirowski, Philip. *Never let a serious crisis go to waste: How neoliberalism survived the financial meltdown*. London: Verso, 2014.
- Mirowski, Philip. *Machine Dreams: Economics Becomes a Cyborg Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Mises, Ludwig von. *Epistemological Problems of Economics*. Auburn: Ludwig von Mises Institute, 2003.
- Mises, Ludwig von. *Od Plana do Haosa*. Novi Sad: Global Book, 1999.
- Mises, Ludwig von. *Liberalism: The Classical Tradition*. Indianapolis: Liberty Fund, 2005.
- Močnik, Rastko „*Political Practices at the End of Capitalism.*” in. *Post-Fordism and its Discontents* (Lulu.com: Print on demand, 2010) http://www.p-dpa.net/wp-content/uploads/2015/03/Kirn-post_fordism_and_its-discontents.pdf.
- Moore, Henrietta and Todd Sanders, ed. *Magical Interpretations, Material Realities: Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*. London: Routledge, 2001.
- Mulcock, Jane. 2001. Creativity and Politics in the Cultural Supermarket in *Continuum*, vol. 15, no. 2: 169–86.
- Mungello, D. E. *The Great Encounter of China and the West: 1500-1800*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2009.
- Newman, Saul. *Political Theology A Critical Introduction*. Cambridge: Polity Press, 2019.
- Nye, Mary Jo. *Michael Polanyi and His Generation: Origins of the Social Construction of Science*. Chicago: University of Chicago Press, 2011.
- O’Shea, Jerry. 2020. Hayek’s Spiritual Science in *Modern Intellectual History*, 1-26 (available at: <https://www.cambridge.org/core/journals/modern-intellectual-history/article/hayeks-spiritual-science/345B01A24F377DB697A3CF48CB668521>).
- Otterloo, Anneke H. van. 1999. Selfspirituality and the Body: New Age Centres in The Netherlands since the 1960s in *Social Compass*, vol. 46 no. 2:191–202.
- Partridge, Christopher, ed. *The Occult World*. Abingdon: Routledge, 2015.

- Partridge, Christopher. "Occulture is Ordinary." in *Contemporary Esotericism* (Sheffield: Equinox Publishing, 2013)
- Partridge, Christopher. "Truth, Authority and Epistemological Individualism in New Age Thought." in *The Handbook of New Age* (Leiden: Brill, 2007).
- Partridge, Christopher. *The Re-Enchantment of the West, Volume I: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture*. London: T&T Clark International, 2004.
- Partridge, Christopher. *The Re-Enchantment of the West, Volume II: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture*. London: T&T Clark International, 2005.
- Pavićević, Đorđe and Ivana Spasić. 2016. A Contribution to the Critique of the Project-Form. in *Thinking Beyond Capitalism (conference proceedings)*. Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade, p. 107-118.
- Pedersen, Morten Axel. *Not Quite Shamans: Spirit Worlds and Political Lives in Northern Mongolia*. Ithaca: Cornell University Press, 2011.
- Pešić, Nikola J. *Okultura u poetici Marine Abramović*. Dr dis., Univerzitet u Beogradu, Filološki Fakultet, 2016.
- Pickering, Andrew. *The cybernetic brain: Sketches of another future*. Chicago: The University of Chicago Press, 2010.
- Pike, Sarah M. *New Age and Neopagan Religions in America*. New York: Columbia University Press, 2004
- Plehwe Dieter, Bernhard Walpen, et al, ed. *Neoliberal Hegemony: A Global Critique*. London: Routledge, 2006.
- Plehwe, Dieter, Quinn Slobodian et al. *Nine Lives of Neoliberalism*. London: Verso, 2020.
- Plehwe, Dieter. "Introduction." in *The Road from Mont Pelerin: the Making of the Neoliberal Thought Collective* (London: Harvard University Press, 2009).
- Polanyi, Michael and Harry Porsch. *Meaning*. Chicago: The University of Chicago Press, 1975.
- Polanyi, Michael. 1968. Life's irreducible structure in *Science*, vol. 160, no. 3834.
- Polanyi, Michael. *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*. London: Routledge, 2005.
- Polanyi, Michael. *Science, Faith and Society*. London: Oxford Universtiy Press, 1946.
- Polanyi, Michael. *Society, Economics and Philosophy: Selected Papers*. Londob: Routledge, 2017.
- Polanyi, Michael. *The Tacit Dimension*. London: University of Chicago Press, 2009.
- Popper, Karl. *Beda istoricizma*. Beograd: Dereta, 2009.
- Popper, Karl. *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji. Tom 1, Čar Platona*. Sarajevo: Pravni centar, Fond za otvoreno društvo Bosne i Hercegovine, 1998.

- Possamai, Adam. 2002. Cultural Consumption of History and Popular Culture in Alternative Spiritualities. in *Journal of Consumer Culture*, vol. 2 no. 2:197-218.
- Possamai, Adam. 2003. Alternative Spiritualities and the Cultural Logic of Late Capitalism. in *Culture and Religion*, no. 4:31-45.
- Possamai, Adam. *In Search of New Age Spiritualities*. Aldershot: Ashgate, 2005.
- Pribram, Karl H. *Brain and Perception: Holonomy and Structure in Figural Processing*. New York: Psychology Press, 1991.
- Prigogine, Iliya, Ping Chen, et al. "Instability, Complexity, and Bounded Rationality in Economic Change." in *Impact: How IC2 Institute Research Affects Public Policy and Business Practices*. Westport: Quorum books, 1997.
- Prigogine, Ilya and Isabelle Stengers. *Order out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature*. London: Verso, 2017.
- Ptak, Ralf. „Neoliberalism in Germany: Revisiting the Ordoliberal Foundations of the Social Market Economy.“ in *The Road from Mont Pelerin: the Making of the Neoliberal Thought Collective* (London: Harvard University Press, 2009).
- Purser, Ronald. *McMindfulness: How Mindfulness Became the New Capitalist Spirituality*. London: Repeater, 2019.
- Quaas, Friedrun. "Social market economy: Social irenics" in *Social Market Economy History, Principles and Implementation – From A to Z* (Johannesburg: Konrad-Adenauer-Stiftung, 2008)
- Radulović, Lidija. *Okultizam ovde i sada: Magija, religija i pomodni kultovi u Beogradu*. Beograd: Srpski genealoški centar, 2007.
- Radulović, N. and Karolina Maria Hess. *Studies on western esotericism in central and eastern Europe*. Szeged: JATE Press, 2019.
- Radulović, Nemanja. "Esotericism, Orthodoxy and Romanticism in P. Petrović Njegoš's *The Ray of The Microcosm*." in *Esotericism, Literature and Culture in Central and Eastern Europe* (Belgrade: Faculty of Philology, University of Belgrade, 2018).
- Ramey, Joshua. *Politics of Divination: Neoliberal Endgame and the Religion of Contingency*. London: Rowman & Littlefield, 2016.
- Ramey, Joshua. *The Hermetic Deleuze: Philosophy and Spiritual Ordeal*. Durham: Duke University Press, 2012.
- Ramstedt, Martin. "New Age and Business." in *Handbook of New Age* (Leiden: Brill, 2007).
- Raschke, Carl. *Neoliberalism and Political Theology: From Kant to Identity Politics*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019.
- Redden, Guy. 2016. Revisiting the spiritual supermarket: does the commodification of spirituality necessarily devalue it? in *Culture and Religion – An Interdisciplinary Journal*, vol. 17, no. 2:1-19.
- Redfield, James. *Celestinsko proročanstvo*. Beograd: Narodna knjiga, 1998.

- Rehmann, Jan. *Theories of Ideology: The Powers of Alienation and Subjection*. Leiden: Brill, 2013.
- Reinhoudt, Jurgen and Serge Audier. *The Walter Lippmann Colloquium: The Birth of Neo-Liberalism*. Cham: Palgrave Macmillan, 2018.
- Rindfleish, Jennifer. 2005. Consuming the Self: New Age Spirituality as “Social Product” in *Consumer Society, Consumption Markets & Culture*, vol. 8 no. 4:343-360.
- Robyn, Corey. (2013) “Nietzsche’s Marginal Children: On Friedrich Hayek.” *The Nation*, August 19, 2019, <https://www.thenation.com/article/nietzsches-marginal-children-friedrich-hayek/>.
- Roof, Wade Clark. *A Generation of Seekers: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*. San Francisco: Harper, 1994.
- Roof, Wade Clark. *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Röpke, Wilhelm. *The German Question*. London: George Allen & Unwin, 1945.
- Röpke, Wilhelm. *A Humane Economy: The Social Framework of the Free Market*. Chicago: Henry regnery Company, 1960.
- Röpke, Wilhelm. *International Economic Disintegration*. London: William Hodge and Company, Limited, 1942.
- Rose, Nicolas. *Powers of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Rosser, J. B. 1999. On the Complexities of Complex Economic Dynamics in *Journal of Economic Perspectives*, vol. 13, no. 4:169-192.
- Roszak, Theodore. *The Making of a Counter Culture: Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition*. New York: Anchor Books, 1969.
- Roszak, Theodore. *The Voice of the Earth: An Exploration of Ecopsychology*. Grand Rapids: Phanes Press, 2001.
- Rougier, Louis. *Philosophy and the New Physics*. London: Routledge, 1921.
- Russell, Peter. *Global Brain Awakens: Our Next Evolutionary Leap*. Palo Alto: Global Brain, 1995.
- Rüstow, Alexander. *Freedom and Domination: A Historical Critique of Civilization*. Princeton: Princeton University Press, 1980.
- Rüstow, Alexander. “Appendix: General Sociological Causes of the Economic Disintegration and Possibilities of Reconstruction” in *International Economic Disintegration* (London: William Hodge and Company, Limited, 1942).
- Sanaya, Roman. *Personal Power through Awareness*. Tiburon: H. J. Kramer, 1986.
- Said, Edvard. *Orijentalizam*. Beograd: Biblioteka XX vek, 2008.

- Satin, Mark. *New Age Politics: The Emerging New Alternative to Marxism and Liberalism*. Vancouver: Fairweather Press, 1977.
- Sawyer, Stephen W. and Daniel Steinmetz-Jenkins, ed. *Foucault, Neoliberalism, and Beyond*. London: Rowman & Littlefield, 2019.
- Schmitt, Carl. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Chicago: Chicago University Press, 2005.
- Schulman, Bruce J. *The Seventies: The Great Shift in American Culture, Society, and Politics*. New York: The Free Press, 2001.
- Schultz, Theodore. *Investment in Human Capital: The Role of Education and of Research*. New York: Free Press, 1971.
- Schwartz, Pedro. "The Market and the Metamarket." in *Socialism: Institutional, Philosophical, and Economic Issues* (Dordrecht: Kulwer Academic Publishers, 1987)
- Shalley Christina E., Michael A. Hit, et al (ed). *The Oxford Handbook of Creativity, Innovation, and Entrepreneurship*. New York: Oxford University Press, 2015.
- Simić, Marina, ed. *Teorijsko nasleđe Pitera Bergera i Tomasa Lukmana*. Beograd: Glasnik Etnografskog instituta SANU LXVII, br. 1, 2019.
- Simić, Marina. 2018. (Not) turning in the Widening Gyre: The (im)possibility of the ontological turn in Eastern Europe. In *Anthropological notebooks*, vol. 24, no. 2:61-73.
- Simić, Marina. *Ontološki obrt: Uvod u kulturnu teoriju alteriteta*. Novi Sad: Mediterran Publishing, 2020.
- Sledge, Tim. *A Meta-Spiritual Handbook: How to Be Spiritual Without Religion, Faith, or God*. Houston: Insighting Growth Publications, 2018.
- Slobodian, Quinn. *Globalists: The End of Empire and the Birth of Neoliberalism*. Cambridge: Harvard University Press, 2018.
- Smith, Vernon L. and Bart J. Wilson. *Humanomics: Moral Sentiments and the Wealth of Nations for the Twenty-First Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Spasić, Ivana. 2019. Društvena konstrukcija stvarnosti i konstrukcionizam: nesporazum koji to (možda) nije. u *Teorijsko nasleđe Pitera Bergera i Tomasa Lukmana*. Beograd: Glasnik Etnografskog instituta SANU LXVII, br. 1:15:32.
- Stark, Rodney and Roger Finke. *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley: University of California Press, 2000.
- Stark, Rodney and William Sims Bainbridge. *A Theory of Religion*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1987.
- Stark, Rodney and William Sims Bainbridge. *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- Stark, Rodney. "Introduction." in *Melton's Encyclopedia of American Religions*. Detroit: Gale, 2009.

- Staudenmaier, Peter. *Between Occultism and Nazism: Anthroposophy and the Politics of Race in the Fascist Era*. Leiden: Brill, 2014.
- Steinre, Rudolf. *The Threefold Social Order*. New York: Anthroposophic Press, 1972.
- Stirener, Max. *The Unique and its Property*. Baltimore: Underworld Amusements, 2017.
- Strube, Julian. *Vril: Eine okkulte Urkraft in Theosophie und esoterischem Neonazismus*. Paderborn: Wilhelm Fink, 2013.
- Stuckrad, Kocku von. *Western Esotericism: A Brief History of Secret Knowledge*. London: Equinox Publishing, 2005.
- Sutcliffe Steven J. and Ingvild Sælid Gilhus. "Introduction: 'All mixed up' – thinking about religion in relation to New Age spiritualities." In *New Age Spirituality: Rethinking Religion* (London: Routledge, 2014)
- Sutcliffe, Steven J. and Ingvild Sælid Gilhus, ed. *New Age Spirituality: Rethinking Religion*. London: Routledge, 2014b.
- Sutcliffe, Steven J. and Marion Bowman. "Introduction." in *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000)
- Sutcliffe, Steven J. *Children of New Age: A history of spiritual practices*. New York: Routledge, 2003.
- Sutcliffe, Steven. "Alice Bailey's 'New Age'." in *The Handbook of New Age* (Leiden: Brill, 2007)
- Svensen, Laš. *Filozofija zla*. Beograd: Geopoetika, 2006.
- Tadić, Ljubomir. *Tradicija i revolucija*. Beograd: Srpska književna zadruga, 1972.
- Templeton, John. "Introduction." in *Spiritual Evolution: Scientists Discuss Their Beliefs* (Philadelphia: Templeton Foundation Press, 1998).
- Templeton, John. *Wisdom from World Religions: Pathways Toward Heaven on Earth*. Philadelphia: Templeton Foundation Press, 2002.
- Theroux, David J. "Hayek and Me: A Personal and Professional Journey." in *Hayek: A Collaborative Biography Part V: Hayek's Great Society of Free Men* (New York: Palgrave Macmillan, 2015).
- Thetford, William T. and Helen Schucman. *A Course in Miracles*. Omaha: Course in Miracles Society, 2009.
- Tighe, Maria and Jenny Butler. "Holistic Health and New Age in Britain And the Republic of Ireland." In *The Handbook of New Age* (Leiden: Brill, 2007).
- Tiqqun. *The Cybernetic Hypothesis*. Cambridge: Semiotext(e)/MIT Press, 2020.
- Tiryakian, Edward A, ed. *On the Margin of the Visible: Sociology, the Esoteric, and the Occult*. New York: John Wiley & Sons, 1974.
- Tol, Ekart. *Moć Sadašnjeg Trenutka*. Beograd: Čarobna knjiga, 2004.

- Tolle, Eckhart. *A New Earth: Awakening to Your Life's Purpose*. New York: A Plume Book, 2005.
- Truzzi, M. "Definition and Dimensions of the Occult: Towards a Sociological Perspective." in *On the Margin of the Visible: Sociology, the Esoteric, and the Occult* (New York: John Wiley & Sons, 1974).
- Turner, Fred. *From Counterculture to Cyberculture: Stewart Brand, the Whole Earth Network, and the Rise of Digital Utopianism*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.
- Urban, Hugh B. 2000. The Cult of Ecstasy: Tantrism, the New Age, and the Spiritual Logic of Late Capitalism in *History of Religions* vol. 39 no. 3: 269–304.
- Urban, Hugh. "The Medium is the Message in the Spacious Present: Channeling, Television, and the New Age." in *Handbook of Spiritualism and Channeling* (Leiden: Brill, 2015).
- Veblen, Thorstein. *The Engineers and the Price System*. Kitchener: Batoche Books, 2001.
- Ventura, Patricia. *Neoliberal Culture: Living with American Neoliberalism*. Farnham: Ashgate, 2012.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. in *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, vol. 2, no. 1:3-22.
- Viveiros de Castro, Eduardo. *Cannibal Metaphysics: For a Post-Structural Anthropology*. Minneapolis: Univocal Publishing, 2014.
- Voegelin, Eric. *The Collected Works of Eric Voegelin Volume 5: Modernity without restraint*. Columbia: University of Missouri Press, 2000.
- Volš, Nil Donald. *Razgovori s Bogom*. Beograd: Leo Commerce, 2007.
- Vries, Hent de and Lawrence E. Sullivan, ed. *Political Theologies: Public Religions in a Post-secular World*. New York: Fordham University Press, 2006.
- Vries, Hent de, ed. *Religion Beyond a Concept*. New York: Fordham University Press, 2008.
- Vries, Hent de. "Introduction: Before, Around, and Beyond the Theologico-Political." in *Political Theologies: Public religions in a post-secular world* (New York: Fordham University Press, 2006)
- Walker, Jeremy and Melinda Cooper. 2011. Genealogies of resilience: From systems ecology to the political economy of crisis adaptation in *Security Dialogue* vol. 42 no. 2:143-160.
- Wallerstein, Immanuel. *Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing World-System*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Webb, James. *The Flight from Reason*. London: Macdonald, 1971.
- Webb, Patrick. (2019) "The Gnostic Craftsman." *Traditional Building*, May 29, 2021, <https://www.traditionalbuilding.com/opinions/the-gnostic-craftsman>.
- Webster, David. *Dispirited: How Contemporary Spirituality Is Destroying Our Ability to Think, Depoliticising Society and Making Us Miserable*. London: John Hunt Publishing, 2012.

- Whitehead, Neil L. and Robin Wright, ed. *In Darkness and Secrecy: The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia*. Durham: Duke University Press, 2004.
- Whyte, Jessica. *The Morals of the Market: Human Rights and the Rise of Neoliberalism*. London: Verso, 2019.
- Wible, James. "What is Complexity?" in *Complexity and the History of Economic Thought* (London: Routledge, 2000).
- Wiener, Norbert. *The Human Use of Human Beings: Cybernetics and Society*. New York, Duobleday Anchor Press, 1954.
- Williams, Michael A. *Rethinking "Gnosticism": An argument for dismantling a dubious category*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- Williams, Raymond. "Culture is Ordinary." in *Resources of Hope: Culture, Democracy, Socialism* (London: Verso, 1989)
- Williams, Raymond. *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Wood, Matthew. *Possession, Power and the New Age Ambiguities of Authority in Neoliberal Societies*. Burlington: Ashgate, 2007.
- Woodhead, Linda, ed. *Peter Berger and the Study of Religion*. London: Routledge, 2001.
- Woodhead, Linda. "Real religion and fuzzy spirituality?." in *Religions of Modernity: Relocating the Sacred to the Self and the Digital* (Leiden: Brill, 2010)
- York, Michael. 2001. New Age Commodification and Appropriation of Spirituality, *Journal of Contemporary Religion*, vol. 16 no. 3:361-372.
- York, Michael. *The Emerging Network*. London: Rowman & Littlefield, 1995.
- Zamora, Daniel and Michael C. Behrent, ed. *Foucault and Neoliberalism*. Cambridge: Polity Press, 2016.
- Zandbergen, Dorien. "Silicon Valley New Age: The Co-Constitution of the Digital and the Sacred." in *religions of Modernity: relocating the Sacred to the Self and the Digital* (Leiden: Brill, 2010)
- Zohar, Danah and Ian Marshall. *Spiritual Capital: Wealth We Can Live By*. San Francisco: Berrett-Koehler Publishers, 2004.

Biografija autora

Goran Kauzlarić rođen je 1987. godine u Beogradu gde je pohađao osnovnu školu. Završio je srednju Školu za dizajn u Beogradu (odsek za dizajn ambalaže). Tokom školovanja učestvovao je u različitim literarnim takmičenjima, kao i u seminarima Istraživačke stanice Petnica, u oblasti psihologije, gde je sproveo i istraživanje iz psihologije umetnosti. Studije je počeo na Akademiji umetnosti u Novom Sadu. Završio je osnovne studije Fakulteta likovnih umetnosti na Univerzitetu umetnosti u Beogradu (odsek za slikarstvo), sa prosečnom ocenom 9,59, kao i master studije istog fakulteta s prosečnom ocenom 9,38. Tokom studija bio je stipendista najpre Ministarstva omladine i sporta, a zatim Ministarstva prosvete, nauke i tehnološkog razvoja. Diplomski rad na temu teorija umetnosti Valtera Benjamina i Nikole Burioa odbranio je 2011. godine sa ocenom 10. Doktorske studije na Fakultetu političkih nauka, smer za Studije kulture i medija upisao je 2011. godine.

Učestvovao je na više međunarodnih konferencija, kao što su *Studije kulture: Glasovi sa margine*, na Fakultetu političkih nauka u Beogradu, *Reflections on capitalism* Instituta za filozofiju i društvenu teoriju (IFDT), ili *The New Subjectivities of Global Capitalism: Spirituality, Personal Development and the World of Work*, na Univerzitetu Babeş-Bolyai. Autor je više naučnih radova u oblasti studija kulture, religijskih studija i kritičke teorije. Sarađivao je s organizacijama kao što su Coda & Associates, Puma, BELEF, SANU, ULUPUDS, SKC, REX, Noć Muzeja. Ima iskustvo u pisanju kataloških tekstova u oblasti savremene umetnosti, kao i organizovanju samoobrazovnih inicijativa. Ostvario je nekoliko samostalnih izložbi i širok spektar transdisciplinarnih umetničkih aktivnosti. Završio je više tečajeva samorazvoja, poput Silva metoda ili Umeća življenja.

Изјава о ауторству

Горан Каузларић
Име и презиме аутора _____

108/2011
Број индекса _____

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

New Age духовност и култура неолиберализма: модуси хегемоније

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација у целини ни у деловима није била предложена за стицање друге дипломе према студијским програмима других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио/ла интелектуалну својину других лица.

У Београду, _____

Потпис аутора

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора _____ Горан Каузларић
Број индекса _____ 108/2011
Студијски програм _____
Наслов рада _____ *New Age* духовност и култура неолиберализма: модуси хегемоније
проф. др Марина Симић
Ментор _____

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла ради похрањивања у **Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског назива доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис аутора

У Београду, _____

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

New Age духовност и култура неолиберализма: модуси хегемоније

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду и доступну у отвореном приступу могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство (CC BY)
2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)
3. **Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)**
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)
5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)
6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци.
Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

У Београду, _____

Потпис аутора
