

UNIVERZITET U BEOGRADU
FILOZOFSKI FAKULTET

Milan A. Urošević

**Samopomoć kao tehnologija sopstva: Analiza diskursa
savremenih priručnika za samopomoć**

doktorska disertacija

Beograd, 2021

UNIVERSITY OF BELGRADE
FACULTY OF PHILOSOPHY

Milan A. Urošević

**Self-Help as a Technology of the Self: An Analysis of
the Discourse of Contemporary Self-Help Manuals**

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2021

Mentor:

Prof. dr Ivana Spasić, redovna profesorka, Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

Članovi komisije:

Prof. dr Nada Sekulić, redovna profesorka, Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

Doc. dr Ana Birešev, docentkinja, Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

dr Marjan Ivković, naučni saradnik, Univerzitet u Beogradu, Institut za filozofiju i društvenu teoriju

Doc. dr Biljana Stanković, docentkinja, Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

Datum odbrane doktorske disertacije: _____

Izjava zahvalnosti

Najveća zahvalnost za izradu ove disertacije odlazi Univerzitetu u Beogradu i Odeljenju za sociologiju Filozofskog fakulteta u kojima sam dobio priliku da pružim svoj skroman doprinos nauci u kojoj sam pronašao svoj poziv.

Posebnu zahvalnost dugujem svojoj mentorki Ivani Spasić čija podrška i brižan mentorski rad me prate od osnovnih studija.

Takođe, ogromnu zahvalnost dugujem svojim kolegama na Institutu za filozofiju i društvenu teoriju. Bez sistematičnosti i marljivosti na koju me je rad u IFDT naveo kao i bez intelektualno podsticajne atmosfere, koju odnos sa kolegama na ovom mestu uvek stvara, ova disertacija ne bi bila ono što jeste.

Naposletku, najveću zahvalnost dugujem svojim roditeljima Aleksandru i Biljani zbog njihove безусловne podrške i vere kao i svojoj partnerki Ljiljani, jer bez ljubavi i naučni rad gubi svoj smisao.

Isak Njutn je tvrdio da „ako je video daleko, to je mogao jer je stajao na ramenima džinova“, sve prethodno pomenute smatram džinovima na čijim ramenima stoji moj rad.

Hvala vam.

Samopomoć kao tehnologija sopstva: Analiza diskursa savremenih priručnika za samopomoć

Sažetak: Predmet istraživanja u ovom radu je diskurs u okviru savremenih priručnika za samopomoć. Naša namera je da u ovim priručnicima pronađemo pravila čija je uloga formiranje subjektivnosti čitalaca. Te priručnike ćemo istraživati iz perspektive teorije upravljanja koju razvija Mišel Fuko ali ćemo je dopuniti radovima drugih autora. Priručnike za samopomoć ćemo istraživati kao alate za formiranje subjektivnosti. Pokušaćemo da pronađemo vezu između pravila za formiranje subjektivnosti u njima i društveno-kulturnog konteksta u kom nastaju. Priručnike za samopomoć ćemo definisati na osnovu dva kriterijuma: njihov diskurs mora sadržavati problem-rešenje strukturu tj. (1) mora čitaocu ukazivati na neki životni problem i (2) predlagati mu neki oblik samotransformacije kao rešenje. Kada je u pitanju metodologija koristili smo kritičku analizu diskursa, a jedinicu uzorkovanja smo odredili kao pojedinačnu knjigu koja ispunjava pomenuta dva kriterijuma i objavljena je posle 1980. godine. Kao okvir uzorka korišćene su nedeljne liste „Njujork tajms besteler liste“. Analiza je podeljena u četiri odeljka i jedan ekskurs. Prvi odeljak je posvećen analizi priručnika pod nazivom „Nužni gubici“ autorke Džudit Viorst, u drugom odeljku se analiziraju priručnici iz osamdesetih, devedesetih i prve decenije dvadeset i prvog veka. Treći odeljak se bavi priručnicima iz druge decenije dvadeset i prvog veka dok je četvrti odeljak posvećen analizi priručnika pod nazivom „12 pravila za život“ autora Džordana Pitersona. U ekskursu ćemo se pozabaviti priručnicima za samopomoć u postsocijalističkim zemljama. U okviru zaključka ćemo teorijski razraditi način na koji ovi priručnici povezuju subjektivnost pojedinca sa društveno-kulturnim kontekstom.

Ključne reči: priručnici za samopomoć, neoliberalizam, postmoderna kultura, tehnologije sopstva, Mišel Fuko, subjektivnost, teorija upravljanja, diskurs

Naučna oblast: Sociologija

Uža naučna oblast: Sociologija kulture

Self-Help as a Technology of the Self: An Analysis of the Discourse of Contemporary Self-Help Manuals

Abstract: Our research subject is the discourse of contemporary self-help manuals. We intent to delineate the rules within those manuals that are aimed at forming reader's subjectivity. We'll research these manuals by using governmentality theory that was developed by Michel Foucault but we'll complement it with ideas from various other authors. Self-help manuals will be seen as tools for forming subjectivity. We aim to discern the relationship between the rules for the formation of subjectivity within them and a socio-cultural context where they were created. Sell-help manuals will be defined by two criteria: their discourse must contain a problem-solution structure i.e. (1) it must point out to the reader some life problem and (2) propose to him some kind of self-transformation as a solution. Our methodology consists in using critical discourse analysis while our sample unit is defined as an individual book that meets the two aforementioned criteria and was published after 1980. We've used the weekly editions of the "New York Times Bestseller List" as a sample frame. The analysis is divided into four segments and one excursus. The first segment deals with a self-help manual titled "Necessary Loses" written by Judith Viorst, in the second segment we analyze manuals from the eighties, nineties and the first decade of the 21st century; the third segment deals with self-help manuals from the second decade of the 21st century while in the fourth segment we will analyze the manual titled "12 rules for life" written by Jordan Peterson. The excursus deals with self-help manuals in postsocialist countries. In the conclusion we will theoretically elaborate how these manuals link individual subjectivity to the socio-cultural context.

Key words: self-help manuals, neoliberalism, postmodern culture, technologies of the self, Michel Foucault, subjectivity, governmentality theory, discourse

Scientific field: Sociology

Scientific subfield: Sociology of culture

Sadržaj:

1. Uvod	1
1.1. Predmet i cilj	3
1.2. Istraživačka pitanja.....	4
1.3. Hipoteze.....	4
1.4. Kratak pregled poglavlja	4
2. Teorijski okvir	5
2.1. Osnovni pojmovi i metodologija jednog „fukoovskog“ istraživanja	5
2.2. Arheologija–istraživanje diskurzivnih praksi.....	7
2.3. Genealogija–integrisano istraživanje diskurzivnih i nediskurzivnih praksi.....	10
2.4. Teorija upravljanja–osnovni pojmovi i istorijat režima upravljanja	13
2.5. Kratka istorija upravljačkih režima u Fukoovom radu.....	15
2.5.1. Predistorija upravljanja–doba suverenosti.....	15
2.5.2. Administrativna država i dispozitiv discipline	16
2.5.3. Liberalno upravljanje i dispozitiv bezbednosti.....	17
2.5.4. Neoliberalni režim upravljanja	19
2.5.4.1. Specifičnosti neoliberalne veštine upravljanja.....	19
2.6. Subjektivnost, subjekcija i tehnologije sopstva.....	23
2.6.1. Subjekcija	23
2.6.2. Subjektivnost i upravljanje istinom	24
2.6.3. Etos i „veliki drugi“	26
3. Kontekstualni okvir istraživanja.....	28
3.1. Nastanak neoliberalizma	29
3.2. O postmodernoj kulturi	34
3.3. O subjektivnosti u postmodernoj kulturi	36
4. Određenje „literature za samopomoć“.....	39
4.1. Tri perioda u razvoju literature za samopomoć.....	41
4.1.1. Religijski period u razvoju literature za samopomoć	41
4.1.2. Period ekonomske i psihološke literature za samopomoć	42
4.1.3. Savremeni period u razvoju literature za samopomoć.....	42
5. Metodologija istraživanja	45
5.1. Teorijsko-interpretativna matrica.....	47
5.2. Određenje uzorka	49
6. Analiza.....	51

6.1. Ostaci disciplinarnog režima upravljanja–„Nužni gubici“ Džudit Viorst.....	52
6.1.1. Etička supstancija	53
6.1.2. Vid potčinjenosti.....	55
6.1.3. Etički rad.....	58
6.1.4. Teleologija	61
6.1.5. Zaključna razmatranja–o tehnologiji sopstva disciplinarnog režima upravljanja	62
6.2. Diskurs priručnika za samopomoć razvijenog neoliberalizma (1980.–2009.).....	63
6.2.1. Etička supstancija	64
6.2.2. Vid potčinjenosti.....	71
6.2.3. Etički rad.....	79
6.2.4. Teleologija	86
6.2.4.1. Dodatak: o metaforama u diskursu priručnika za samopomoć razvijenog neoliberalizma	89
6.2.5. Zaključna razmatranja–o tehnologijama sopstva razvijenog neoliberalizma.....	90
6.3. Analiza priručnika za samopomoć iz perioda neoliberalizma u krizi (2010.–2019.).....	91
6.3.1. Finansijska kriza i modifikacija neoliberalnog režima upravljanja–rađanje diskursa otpornosti i mera štednje.....	92
6.3.2. Etička supstancija	94
6.3.3. Vid potčinjenosti.....	99
6.3.4. Etički rad.....	103
6.3.5. Teleologija	108
6.3.6. Zaključna razmatranja–o tehnologijama sopstva neoliberalizma u krizi	110
6.4. Ekskurs: neoliberalizam i samopomoć u postsocijalizmu.....	112
6.4.1. Neoliberalizam i postsocijalizam.....	112
6.4.2. O neoliberalizmu u Srbiji.....	115
6.4.3. Psi–discipline i samopomoć u Istočnoj Evropi, regionu i Srbiji	119
6.4.3.1. Region Balkana	121
6.4.3.2. Srbija	124
6.4.4. Zaključna razmatranja–samopomoć kao tehnologija sopstva u postsocijalizmu	129
6.5. „12 pravila za život“ Džordana Pitersona kao anticipacija post-neoliberalnog neo-disciplinarnog režima upravljanja	130
6.5.1. Društveni problemi i patologija neoliberalnog režima i postmoderne kulture	131
6.5.2. <i>Alt-right</i> , „mračna intelektualna mreža“ i uzdizanje Džordana Pitersona	132
6.5.3. Etička supstancija	135
6.5.4. Vid potčinjenosti.....	139
6.5.5. Etički rad.....	146
6.5.6. Teleologija	149

6.5.7. Zaključna razmatranja–o tehnologiji sopstva nadolazećeg neo-disciplinarnog režima upravljanja	150
7. Zaključak	152
7.1. Odgovori na hipoteze	152
7.2. Zaključna razmatranja–specifičnosti priručnika za samopomoć kao tehnologija sopstva u neoliberalnom režimu upravljanja i izvan njega	153
8. Literatura:	160
8.1. Internet izvori	180
9. Prilog (Izvori)	181
9.1. Osamdesete (1980. – 1989.).....	181
9.1.1. Psiho-spiritualni priručnici za samopomoć	181
9.1.2. Generički priručnici za samopomoć	181
9.2. Devedesete (1990. – 1999.).....	181
9.2.1. Psiho-spiritualni priručnici za samopomoć	182
9.2.2. Generički priručnici za samopomoć	182
9.3. Dvehiljadite (2000. – 2009.).....	182
9.3.1. Psiho-spiritualni priručnici za samopomoć	182
9.3.2. Generički priručnici za samopomoć	183
9.4. Dve hiljade desete (2010. – 2019.).....	183
9.4.1. Psiho-spiritualni priručnici za samopomoć	183
9.4.2. Generički priručnici za samopomoć	183

1. Uvod

U jednom od svojih predavanja tokom osamdesetih godina Mišel Fuko (Michel Foucault) je istakao da se u osamnestom veku u filozofiji javlja pitanje koje do tada nije karakterisalo tu disciplinu. To pitanje glasi „Šta smo mi u našem vremenu?“ i prema njemu ono prožima radove mislilaca kao što su Kant (Immanuel Kant), Fihte (Johann Gottlieb Fichte), Hegel (Georg Wilhelm Friedrich Hegel), Niče (Friedrich Nietzsche), Veber (Max Weber), Hajdeger (Martin Heidegger), pripadnike Frankfurtske škole itd. (Fuko 2010e: 261) Fuko sebe smešta u tu tradiciju i tvrdi da u ovom periodu svog rada istražuje istorijske oblike refleksije subjekata (Isto 262). Tačnije, on ističe da se u svom radu fokusira na istraživanje načina na koji subjekti u specifičnim istorijskim periodima konstruišu sopstvene identitete putem određenih „tehnologija sopstva“ (Isto). Dakle, Fuko tvrdi da je predmet njegovog rada odnos subjektivnosti pojedinca i šireg istorijskog konteksta u kom se on nalazi. On tačku preseka između subjektivnosti i istorijskog konteksta istražuje putem onoga što naziva „tehnologijama sopstva“.

Upravo isto pitanje predstavlja početnu tačku našeg istraživanja. Naime, fokus našeg rada je na odnosu između subjektivnosti i društvenih promena koje su se dogodile u drugoj polovini dvadesetog i dvadeset i prvom veku. Tačnije, u našem radu ćemo pokušati da istražimo kako su nastanci neoliberalnog modusa regulacije i postmoderne kulture uticali na subjektivnost pojedinaca i koje promene je usled toga ta subjektivnost doživela. U skladu sa Fukoovim teorijskim okvirom odnos između tih promena i subjektivnosti ćemo istraživati putem istraživanja tehnologija sopstva koje su nastale tokom pomenutih društvenih promena. Tehnologije sopstva se mogu videti kao svojevrsni „alati“ za formiranje subjektivnosti i stoga predstavljaju tačku na kojoj specifičan društveni kontekst dolazi u dodir sa subjektivnošću pojedinca. Dakle, proučavajući tehnologije sopstva proučavamo način na koji određeni društveni kontekst teži da oblikuje pojedinčevu subjektivnost.

Glavni aspekt teorijskog okvira našeg rada činiće ono što se naziva „teorijom upravljanja“ čiji je začetnik Fuko, ali koja se u velikoj meri razvija posle njegove smrti. Ovaj teorijski pravac nam se čini pogodnim jer u njemu nalazimo koncepte koji nam omogućavaju da proučavamo međudnos subjektivnosti sa društveno-ekonomskim strukturama i kulturom. Naš teorijski okvir će takođe podrazumevati dopunu teorije upravljanja, kako je razvijena u Fukoovom radu, konceptima koje su razvili teoretičari upravljanja posle njegove smrti¹. Takođe, treba napomenuti da Fuko analizira neoliberalizam kao diskurs, pre nego što je uspostavljen kao modus regulacije. Usled toga ćemo njegovu analizu dopuniti istraživačkim nalazima i teorijskim konceptualizacijama autora koji su se neoliberalizmom bavili pošto je uspostavljen.

Osnovni pojam teorije upravljanja je „upravljajući režim“. Taj pojam se odnosi se na istorijski nastao sistem integracije društvenih institucija i praksi pojedinaca kao i na racionalnost koja te prakse i institucije drži na okupu i kojima na taj način upravlja. Upravljajući režim uključuje pojedinca u taj sistem procesom „subjekcije“ koji podrazumeva da prakse pojedinca bivaju usklađene sa pravilima režima upravljanja i da pojedinac biva postavljen na specifično mesto u tom režimu. Fuko u trećem periodu svog rada uvodi pojam subjektivnosti kojim označava dimenziju pojedinčevog odnosa sa sobom i istražuje odnos te dimenzije sa upravljačkim režimima. Mi ćemo u našem teorijskom okviru

¹ Neki od istaknutih autora koji svoj rad smeštaju u tradiciju teorije upravljanja su Nikolas Rouz (Nikolas Rose), Piter Miler (Peter Miller), Mišel Din (Mitchell Dean), Grejam Burčel (Graham Burchell), Fransoa Evald (François Ewald) itd.

uvesti pojam „etosa“ kojim ćemo označiti sistem pravila koja objedinjuju subjekciju i subjektivnost tj. on će se odnositi na sistem pravila kojima upravljački režim upravlja pojedincima putem njihove subjektivnosti. Mehanizam upravljanja koji etos koristi ćemo u našem radu nazvati „velikim drugim“ i odrediti ga kao figuru koja ima ulogu legitimacije i davanja smisla pravilima etosa.

Koristeći konceptualni aparat teorije upravljanja pojam tehnologije sopstva ćemo odrediti kao sredstvo putem kog režim upravljanja teži da integriše dimenziju subjektivnosti u sopstveni sistem pravila. Drugim rečima, tehnologije sopstva su mehanizmi putem kojih režim upravljanja navodi pojedince da formiraju subjektivnost u skladu sa logikom njegovog etosa. Kao što ćemo pokazati tehnologije sopstva se sastoje od pravila čija je uloga kodiranje dimenzije subjektivnosti. Drugim rečima pravila od kojih se tehnologije sopstva sastoje služe pojedincima kao sredstvo izgradnje odnosa sa sobom. Fokus našeg istraživanja će upravo biti na tim pravilima. Naime, pokušaćemo da istražimo da li se logika pravila od kojih se sastoje tehnologije sopstva u neoliberalnom režimu upravljanja poklapa sa logikom etosa tog režima. Stoga ćemo se fokusirati na to kako ta pravila konstruišu figuru velikog drugog, na model subjektivnosti koji se pojedincima predstavljaju kao poželjan, prakse koje pojedincima nalažu kao sredstvo formiranja subjektivnosti u skladu sa tim modelom, itd.

Dakle, naše istraživanje će se fokusirati na tehnologije sopstva koje nastaju u neoliberalizmu kao režimu upravljanja i u postmodernoj kulturi, koju ćemo odrediti kao kulturnu dimenziju tog režima. Stoga se naš rad može smestiti u raširenu tradiciju istraživanja promena u subjektivnosti koje se javljaju kao posledica uspostavljanja neoliberalnog modusa regulacije i nastanka postmoderne kulture. Jedan od autora koji spada u tu tradiciju je Zigmunt Bauman (Zygmunt Bauman) sa svojim istraživanjima položaja pojedinca i prirode društvenih veza u onome što naziva „fluidnom modernošću“ (Bauman 2009). Ovde se takođe može smestiti i rad Fredrika Džejmsona (Fredric Jameson) koji ističe da ekonomska logika neoliberalizma prodire u kulturnu sferu što rezultira nastankom „šizofrenih subjekata“ (Džemson 2016). Gidensova (Anthony Giddens) istraživanja sopstva i njegovog pretvaranja u „projekat“ u periodu onoga što naziva „kasnom modernošću“ se takođe mogu svrstati u ovu tradiciju (Giddens 1991). Istraživanje odnosa društvenih, ekonomskih i kulturnih promena sa subjektivnošću se može pronaći i u studijama upravljanja. Nikolas Rouz i Piter Miler su istraživali procese putem kojih neoliberalni režim kreira ono što nazvaju „preduzetničkom subjektivnošću“ koju karakteriše fokus na lični izbor, težnja ka uvećanju lične dobiti, fleksibilnosti itd. (Miller and Rose 2008: 119–219). Mičel Din je takođe teoretičar upravljanja čiji rad je između ostalog podrazumevao istraživanje modela subjektivnosti koju neoliberalni režim teži da stvori. Prema njemu taj režim teži kreiranju subjekata kao slobodnih delatnika koji su odgovorni za sopstveno delanje i njegove posledice te svesno prihvataju tu odgovornost (Dean 2010: 175–205).

Dakle, istražujući tehnologije sopstva u neoliberalnom režimu upravljanja istraživaćemo mehanizme putem kojih taj režim teži da kreira odgovarajuće subjekte. Na taj način se naš rad smešta u pomenutu tradiciju istraživanja međuodnosa subjektivnosti i društvenog, ekonomskog i kulturnog konteksta u periodu nastanka neoliberalizma i postmoderne kulture. Konkretno oblik tehnologija sopstva koji ćemo u našem radu istraživati je ono što se uobičajeno naziva „priručnicima za samopomoć“. Priručnike za samopomoć ćemo istraživati kao tehnologije sopstva čija pravila postoje u formi diskursa. Dakle, predmet našeg istraživanja biće pravila za formiranje subjektivnosti u okviru priručnika za samopomoć i njihova logika. Određen korpus istraživanja priručnika za samopomoć već postoji, uključujući i istraživanja iz perspektive studija upravljanja (Rimke 1997; McGee 2005; Rindfleish 2014; Cheng and College 2008; Fernandez 2008; Illouz 2008; Dolby 2005; Madsen 2015) ali do sada nije izgrađen sistematičan teorijsko-metodološki okvir za proučavanje ove literature. Tačnije, do sada nije izgrađen i primenjen sistematičan teorijsko-metodološki okvir kojim bi se istovremeno mapirala pravila za formiranje subjektivnosti koja se nalaze u priručnicima za samopomoć i ukazalo na njihov odnos sa neoliberalnim režimom upravljanja. Do sada su se analize mahom

zadržavale na deskriptivnim homologijama između priručnika za samopomoć i neoliberalnog režima (Rimke 1997) kao i na konstatovanju historijskog podudaranja između nastanka neoliberalizma i rasta popularnosti te literature (McGee 2005). Novina koju naš rad unosi u polje proučavanja priručnika za samopomoć se ogleda u izgradnji sistematičnog teorijsko-metodološkog okvira za njihovu analizu. Taj okvir nam omogućava da sistematično mapiramo i kritički protumačimo pravila za formiranje subjektivnosti u priručnicima za samopomoć i istražimo podudaranje logike tih pravila sa logikom etosa neoliberalnog režima upravljanja.

Različiti autori su ukazali na značaj proučavanja priručnika za samopomoć, ali takođe ističu da je taj fenomen u velikoj meri zapostavljen od strane akademske zajednice. Nehring et al. u svom istraživanju transnacionalnih oblika literature za samopomoć tvrde da su ovi priručnici sociološki značajan fenomen sa političkom dimenzijom. Oni tvrde da priručnici za samopomoć kreiraju narative kroz koje pojedinci u određenom društvenom kontekstu formiraju sopstveni identitet i društvene odnose sa drugima (Nehring et al. 2016: 8). Ti priručnici su medijumi kroz koje se formiraju kulturne norme za izgradnju društvenih odnosa i ličnih identiteta (Isto). Rečima Nehring et al.: „Priručnici za samopomoć su značajna tema za sociološka istraživanja jer predstavljaju presek između psiholoških, medicinskih i religioznih oblika ekspertskog znanja i javnih narativa o sopstvu, razvoju sopstva i odnosu između sopstva i društva“ (Isto). I pored toga, kao što Žurić-Jakovina ističe, akademska zajednica u velikoj meri odbija da fenomen ovih priručnika shvati kao ozbiljan predmet istraživanja. Ona tvrdi da je razlog za to raširen stereotip o priručnicima za samopomoć kao banalnim oblicima literature (Žurić-Jakovina 2014: 7–8). Salerno primećuje slično i tvrdi da je takvo shvatanje ovih priručnika „zlokobna tajna njihovog uspeha“, pošto ih akademska zajednica mahom otpisuje kao nebitan fenomen njihov uticaj na društveni i individualni život ostaje neispitan (Salerno 2005: 7).

Možemo reći da će naš rad biti fokusiran na istraživanje političke dimenzije priručnika za samopomoć koju Nehring et al. izdvajaju. Prema njima se ta dimenzija nalazi u didaktičkom odnosu ovih priručnika prema čitaocima (Nehring et al. 2016: 7–8). Naime, Nehring et al. tvrde da priručnici za samopomoć teže da prenesu čitaocima određeno znanje i ubede ih u poželjnost određenih oblika subjektivnosti i društvenih odnosa (Isto 7). Prema njima politička dimenzija priručnika za samopomoć proizilazi iz njihovog odnosa sa društvenim kontekstom u kom nastaju (Isto 9). Dakle, možemo zaključiti da sociološko proučavanje priručnika za samopomoć neizbežno podrazumeva i proučavanje njihove političke dimenzije. Naše istraživanje ovih priručnika će se stoga sa jedne strane sastojati u fokusu na „istine“ kojima se subjekti u određenom historijskom kontekstu opremaju ne bi li izgradili svoju subjektivnost (Foucault 1994c: 285). Takav pristup je karakterističan za istraživanja u poslednjem periodu Fukovoog rada. Sa druge strane naše istraživanje će se, u tradiciji studija kulture, fokusirati na način na koji priručnici za samopomoć kao kulturni fenomeni doprinose reprodukciji društvenih odnosa i institucija (Hall 2016: 181). Drugim rečima, istraživaćemo način na koji su priručnici za samopomoć oblikovani društvenim kontekstom u kom nastaju ali i kako kao kulturni fenomeni povratno utiču na reprodukciju društvenog poretka u kom postoje.

1.1. Predmet i cilj

Predmet našeg istraživanja je savremena literatura za samopomoć shvaćena kao tehnologija sopstva, to jest, kao alat za formiranje subjektivnosti. Preciznije, naš predmet je sistem pravila za formiranje subjektivnosti koji u diskurzivnom obliku postoji u okviru savremene literature za samopomoć. Oslanjajući se na rad Hajdi Rimke (Heidi Marie Rimke) savremenu literaturu za samopomoć ćemo istraživati kao tehnologiju sopstva u diskurzivnom obliku, sa ulogom formiranja subjekata koji odgovaraju određenom režimu upravljanja.

Cilj našeg rada je opis, sistematizacija i kritičko tumačenje pravila za formiranje subjektivnosti u okviru savremene literature za samopomoć. Takođe, naš cilj je da istražimo ulogu savremene literature za samopomoć u reprodukciji subjektivnosti koja odgovara neoliberalnom režimu upravljanja. Tačnije, ciljamo da ustanovimo mesto savremene literature za samopomoć u širem kontekstu promena upravljačkih režima i nastanka neoliberalnog režima upravljanja i postmoderne kulture kao njegove kulturne dimenzije.

1.2. Istraživačka pitanja

- Kakav je sistem pravila za formiranje subjektivnosti u okviru savremene literature za samopomoć?
- Kakav model subjektivnosti se kreira putem literature za samopomoć?
- Da li postoji homologija između logike sistema pravila za formiranje subjektivnosti u literaturi za samopomoć i etosa neoliberalnog režima upravljanja?

1.3. Hipoteze

H1: *Hipoteza o svemoći subjekta:*

Literatura za samopomoć čitaocu preporučuje prakse usmeravanja pozitivnih emocija, afirmacija i vizuelizacija putem kojih čitalac može da ostvari svoje autentične želje. Stoga se čitalac usmerava ka promeni svog unutrašnjeg stava kao praksi koja osigurava ostvarenje želja u realnosti.

H2: *Hipoteza o velikom drugom:*

Literatura za samopomoć teži da ukaže čitaocu da pronalaženjem svog autentičnog sopstva pronalazi svoju unutrašnju istinu, a to je da je sam čitalac sopstveni veliki drugi. Samotransformacijom u skladu sa tom istinom čitalac može postati sopstveni veliki drugi te time ostvariti svoje želje.

H3: *Hipoteza o savremenoj literaturi za samopomoć kao tehnologiji sopstva neoliberalnog režima upravljanja:*

Sistem pravila za formiranje subjektivnosti u okviru literature za samopomoć reprodukuje logiku etosa neoliberalnog režima upravljanja pošto velikog drugog smešta u okvir subjektivnosti kroz upućivanje subjekta na pronalaženje svog autentičnog sopstva i samotransformaciju u skladu sa istinama tog sopstva. U okviru literature za samopomoć to se ogleda u visokom vrednovanju individualizma kroz upućivanje subjekata na sopstvene „autentične“ želje i različite oblike samotransformacije koji bi doveli do njihovog ostvarivanja.

1.4. Kratak pregled poglavlja

Rad ćemo početi teorijskim okvirom u kom ćemo na početku izložiti osnovne pojmove i teorijsko-metodološke pretpostavke od kojih polazi naše istraživanje. Potom ćemo preći na elaboraciju teorije upravljanja i prikazati kratku istoriju režima upravljanja u Fukoovom radu. U okviru te istorije ćemo poseban fokus staviti na njegovu analizu neoliberalnog režima. Potom ćemo preći na izlaganje

Fukoovog shvatanja subjektivnosti i odnosa tog shvatanja sa teorijom upravljanja. U okviru tog poglavlja ćemo posebnu pažnju posvetiti našoj dopuni Fukoovih ideja kroz pojmove kao što su „etos“ i „veliki drugi“. U kontekstualnom okviru ćemo se osvrnuti na istoriju nastanka neoliberalizma i postmoderne kulture kao kulturne dimenzije neoliberalnog režima upravljanja. U tom poglavlju ćemo se takođe osvrnuti na promene koje subjektivnost doživljava usled nastanka neoliberalizma i postmoderne kulture. U četvrtom poglavlju ćemo se pozabaviti konceptualizacijom literature za samopomoć i izložiti njenu kratku istoriju sa posebnim osvrtom na savremeni period u razvoju te literature. Potom ćemo preći na metodološki okvir našeg rada u okviru kog ćemo pored metoda istraživanja izložiti i okvir našeg uzorka. Šesto poglavlje će obuhvatati analizu rezultata istraživanja i sastojće se od četiri potpoglavlja i jednog ekskursa. Prvo potpoglavlje će se sastojati od analize priručnika pod nazivom „Nužni gubici“ autorke Džudit Viorst (Judith Viorst). Diskurs tog priručnika će biti analiziran kao primer priručnika za samopomoć iz perioda pre savremenog perioda u razvoju ovih priručnika. Naredno potpoglavlje će obuhvatati priručnike iz osamdesetih, devedesetih i prve decenije dvadeset i prvog veka. Ti priručnici će biti analizirani kao primeri priručnika iz savremenog perioda u razvoju literature za samopomoć i stoga kao tehnologije sopstva „razvijenog neoliberalizma“. Treće potpoglavlje će se odnositi na priručnike koji spadaju u drugu deceniju dvadeset i prvog veka. Ti priručnici će biti analizirani u svetlu finansijske krize koju neoliberalizam doživljava posle 2008. godine. Stoga ćemo te priručnike predstaviti kao tehnologije sopstva „neoliberalizma u krizi“. U okviru ekskursa ćemo se osvrnuti na fenomen literature za samopomoć i diskursa samopomoći u postsocijalističkom kontekstu. Tačnije, izvršićemo analizu postojećih podataka o tim fenomenima u istočnoj Evropi, Balkanu i Srbiji. U poslednjem potpoglavlju ćemo se pozabaviti knjigom „12 pravila za život“ autora Džordana Pitersona. Kao i „Nužni gubici“ ovaj priručnik se svojim diskursom ne uklapa ni u jedan segment našeg uzorka. U poglavlju posvećenom njegovom diskursu ćemo taj priručnik prikazati kao tehnologiju sopstva režima upravljanja koji je tek u procesu nastajanja, a koji ćemo nazvati „neo-disciplinarnim“. U zaključnim razmatranjima ćemo izvršiti teorijsku konceptualizaciju priručnika za samopomoć kao tehnologija sopstva neoliberalnog režima upravljanja. Takođe u ovom poglavlju ćemo ukazati i na specifičnosti priručnika za samopomoć kao tehnologija sopstva nezavisno od režima upravljanja u kom postoje. Zaključno poglavlje ćemo završiti osvrtom na sociološko istraživanje priručnika za samopomoć kao oblika otpora tehnologijama upravljanja.

2. Teorijski okvir

2.1. Osnovni pojmovi i metodologija jednog „fukoovskog“ istraživanja

U ovom delu rada ćemo izložiti osnovne teorijske i metodološke pretpostavke od kojih polazi naše istraživanje. S obzirom na to da se naš teorijski okvir primarno oslanja na teoriju upravljanja čiji je osnivač Mišel Fuko na početku ćemo izložiti osnovne teorijske koncepte i metodološke pretpostavke na kojima se zasniva njegov rad. Potom ćemo preći na izlaganje teorije upravljanja gde ćemo Fukoov pristup dopuniti idejama drugih autora.

U ovom poglavlju ćemo izložiti osnove teorijskog i metodološkog aspekta Fukoovog rada oslanjajući se na Krotijevu (Michael J. Crotty) kategorizaciju elemenata istraživačkog procesa na metode, metodologiju, teorijski okvir i epistemologiju (Crotty 1998: 11 prema Urošević 2021: 284). Prema Krotiju se metod može definisati kao postupak generisanja i analize podataka, dok metodologiju

shvata kao generalan okvir istraživanja koji obuhvata njegovu strategiju i dizajn (Isto). On teorijski okvir određuje kao set pretpostavki o predmetu istraživanja koje služe usmeravanju metodološkog okvira (Crotty 1998: 11). Prema Hardiju (Nick Hardy) Fuko ne unosi značajne inovacije na polju metoda pošto mu se istraživački postupci ne razlikuju od arhivskog istraživanja, uobičajenog za istoričare (Hardy 2013: 96). On nadalje ističe da Fukoov odprinos možemo pronaći u njegovoj metodologiji tj. u načinu na koji pristupa procesu istraživanja i sintetizovanju podataka (Isto).

Prema Fukou predmet koji istražuje su prakse, tačnije ono što naziva „režimima praksi” (Fuko 2010f: 296 prema Urošević 2021: 284). Te režime on definiše kao „mesta povezivanja onoga što se kaže i onoga što se čini” i tvrdi da oni sadrže svoju internu logiku koja se može shvatiti kao skup pravila koja regulišu prakse (Isto). Prema Fukou prakse imaju dve dimenzije–diskursivnu i nediskursivnu i obe su regulisane specifičnim pravilima, režim praksi se upravo može shvatiti kao: „...sistem međudnosa i regulacije tih pravila“ (Urošević 2021: 284). Kako on sam ističe, režim praksi reguliše „šta je potrebno znati“ uređivanjem diskurzivne prakse i „šta je potrebno činiti“ uređivanjem nediskurzivne prakse (Fuko 2010f: 296). Tokom trećeg perioda svog rada Fuko proširuje svoje shvatanje režima prakse dodajući mu treću dimenziju koja tiče odnosa koji subjekt formira sa samim sobom i daje joj naziv „subjektivnost“.

Objašnjavajući Fukoovu metodologiju Mark Djabala (Marc Djaballah) ističe da on istražuje prakse tako što se fokusira na „ono što je urađeno, šta su pojedinci uradili” i tvrdi da je Fukoov predmet istraživanja „osnovni oblik konkretne svakodnevne aktivnosti” (Djaballah 2008: 218). Na sličan način Fukoov saradnik i prijatelj Pol Ven (Paul Veyne) pokušava da nam približi njegovo shvatanje prakse tvrdeći da je Fuko jednostavno određuje kao „ono što ljudi rade” (Ven 2005: 213; Urošević 2021: 284). Prema njemu Fuko ne traga za determinantama praksi koje se nalaze: „...ispod nivoa svakodnevnog ljudskog delanja” (Ven 2005: 217–218). Ven ističe da Fuko teži da istraži pravila koja su implicitna ljudskom ponašanju, a kojih akteri nisu svesni (Urošević 2021: 284–285). Ta pravila deluju tako što „...sistematišu i regulišu...” prakse ljudi, ali je njihova priroda „...nekonceptualna i čisto formalna...” (Urošević 2021: 285). Možemo, dakle, reći da ova pravila formiraju relacije između praksi, njihova uloga je da međusobno povezuju prakse i time kreiraju logiku putem koje se one reprodukuju ali ta pravila su ontološki identična sa praksama² (Ven 2005: 217–240).

Pošto polazi od praksi kao predmeta Fukoova istraživanja imaju izuzetno induktivan oblik. Osnovni teorijsko-metodološki postulat koji najbolje oslikava induktivizam njegovog pristupa je „pretpostavka da univerzalije ne postoje” (Fuko 2005a: 13–14 prema Urošević 2021: 285). „Univerzalije” su oni entiteti prema Fukou za koje bi se tokom istraživanja pretpostavilo da su aistorični i shodno tome bi istraživanje podrazumevalo praćenje različitih oblika koje kroz istoriju dobijaju. Ven objašnjava osnovu tog Fukoovog teorijsko-metodološkog načela na sledeći način:

“No, svi fenomeni su singularni, svaka istorijska ili sociološka činjenica ima neku singularnost; Fuko misli da ne postoje opšte, transistorijske istine, jer ljudske činjenice–postupci ili reči–ne proističu iz prirode, iz uma koji bi im bio izvor, niti verno odražavaju objekat na koji upućuju. Izvan njihove varljive opštosti ili njihove pretpostavljene funkcionalnosti, ta singularnost je singularnost njihovog bizarnog diskursa. Ona je svaki put

² U svrhu boljeg razjašnjenja Fukoovog shvatanja prakse antropolog Nikola Milošević ga upoređuje sa atomističkim filozofima Antičke Grčke. Naime, dok su atomisti isticali da su atomi osnovni element od kog se realnost sastoji Fuko ističe da se društveni svet sastoji od praksi i načina na koje se te prakse međusobno uvezuju (Milošević 1980: 25 prema Urošević 2021: 285). To znači da su za Fukoa prakse atomi društvenog života ali da osim njih postoje i forme njihovog međusobnog uvezivanja, a to su pravila koja on teži da proučava.

ishod slučajnosti postajanja, složenog uvezivanja uzročnosti koje se susreću. Jer istoriju čovečanstva ne podupiru stvarno, racionalno, funkcionalno niti kakva dijalektika. Treba uočiti osobenosti događaja izvan svake jednolične svrhovitosti...” (Ven 2014: 23).

Dakle, Fukoov induktivizam se ogleda u tome što su polazne tačke njegovog istraživanja sami podaci tj. konkretne prakse u kojima uočava različite obrasce, a potom gradi pojmove koji bi ih objasnili (Urošević 2021: 285). On odbija da svoj pristup istraživanju formira u deduktivnom obliku za koji tvrdi da se sastoji od izgradnje teorijsko-metodološkog okvira čija bi namena bila da se primeni na različite empirijske fenomene i polja istraživanja (Fuko 2010c: 169 prema Urošević 2021: 285). Kako Fuko takođe tvrdi njegov metodološki pristup se može videti kao izgradnja „kutije za alat“ koju shvata kao skup pojmova i metodoloških principa čijom primenom bi mogao da interpretira i objasni logiku praksi u određenom režimu prakse (Fuko 2012: 145 prema Urošević 2021: 285). Glavna karakteristika ovakvog pristupa je prilagodljivost s obzirom da se može adaptirati istraživanju različitih fenomena, usled toga Fuko ističe da svaka njegova monografija sadrži specifičan „metod analize“ (Fuko 2010c: 169 prema Urošević 2021: 285).

2.2. Arheologija–istraživanje diskurzivnih praksi³

Fukoova monografija pod naslovom „Arheologija znanja“ predstavlja jedini njegov pokušaj da na jednom mestu sistematično formuliše svoja metodološka stanovišta (Urošević 2021: 286). On je objavljuje 1969., na kraju prvog perioda svog rada, tokom kog istražuje diskurzivne prakse koristeći tzv. „arheološki metod“ (Foucault 1989a: 53). Dakle, možemo reći da je „Arheologija znanja“ svojevrsna Fukoova refleksija na rad u tom periodu ali se takođe može videti i kao njegov kraj jer po njenom objavljivanju on napušta taj metod.

Koristeći arheološki metod Fuko istražuje pravila koja diskurzivnim praksama omogućavaju sistematičnost (Urošević 2021: 286). On je u toku svoje karijere isticao da se njegov rad ne može svrstati u strukturalizam, što je teorijska struja koja je bila jako popularna na francuskoj intelektualnoj sceni tokom pedesetih i šezdesetih godina dvadesetog veka (Fuko 2010g: 314–351). Strukturalizam se zasniva na modelu koji potiče iz de Sosirove (Ferdinand de Saussure) lingvističke teorije koja jezik shvata kao apstraktan sistem pravila (*langue*) dok govor smatra za instancu konkretne upotrebe tih pravila (*parole*) (de Sosir 1989; Pijaže 1978: 83–88). Istraživanje koje se oslanja na strukturalističku teoriju se sastoji od izrade deduktivnih modela čija je uloga da u praksama pronađu stalne elemente i njihove međuodnose koji sačinjavaju strukturu koja tim praksama upravlja (Jameson 1978: 15–36). Sreten Marić opisuje strukturalistički metod na sledeći način:

„Utvrđiti strukturu u fenomenima ljudskog života značilo bi najzad naći te ‘totalitete’, to jedinstvo, i to ih naći objektivno, jer je struktura, po definiciji, zatvoren sistem, sam sebi dovoljan...Ti simbolički sistemi su vrlo slični jedni drugim, izgrađeni, ne evoluiranjem funkcije u praksi već po jednom nepromenljivom prakalupu, shodno ‘fundamentalnim strukturama ljudskog duha’ čija se ‘nesvesna aktivnost sastoji u nametanju formi izvesnom sadržaju’, formi koje su iste za sve duhove...dok je svaki sadržaj, svako iskustvo lično, istorijsko...sekundarno i proizvoljno” (Marić 2012: 16, 18).

³ Fuko ovu metodologiju upotrebljava u periodu od 1963. do 1969. u njegovim delima „Rađanje klinike“ (1963), „Reči i stvari“ (1966) i „Arheologija znanja“ (1969) (Urošević 2021: 286).

Za razliku od takvog modela istraživanja Fukoov arheološki metod ne podrazumeva potragu za apstraktnim pravilima, kao što je jezik, koja igraju ulogu uslova mogućnosti diskurzivnih praksi (Drajfus i Rabinov 2017: 95). Prema njemu arheološki metod podrazumeva potragu za uslovima koji omogućuju postojanje iskaza kao elemenata koji sačinjavaju diskurzivne prakse (Fuko 1998a: 43). Možemo stoga reći da je predmet istraživanja arheološkog metoda diskurzivna praksa, onako kako empirijski postoji, a koju ovaj metod istražuje iznalazeći pravila koja su je oblikovala u određenom vremenskom periodu (Urošević 2021: 286). Kako Manfred Frank (Manfred Frank) tvrdi predmet istraživanja Fukoove arheologije se nalazi negde između pravila jezika i njegove upotrebe⁴ (Frank 1994: 235). Drajfus (Hubert Dreyfus) i Rabinov (Paul Rabinow) opisuju specifičnost Fukoovog arheološkog metoda na sledeći način:

„Dok strukturalista teži da pronade međukulturne, aistorijske, apstraktne zakone koji definišu potpuni prostor mogućih permutacija elemenata bez značenja, arheolog samo tvrdi da je u stanju da pronade lokalna, promenljiva pravila koja u datom periodu u određenoj diskurzivnoj formaciji definišu ono što se smatra identičnim smislenim iskazom” (Drajfus i Rabinov 2017: 95).

Fuko već u knjizi „Reči i stvari” nagoveštava svoja teorijska i metodološka načela u određenju pojma „episteme“ koji je u tom delu od centralne važnosti (Urošević 2021: 286). On taj pojam shvata kao specifičnu „šemu“ koja se u određenoj kulturi nalazi ispod svih formi znanja i igra ulogu epistemološkog uslova saznanja u njoj (Fuko 1971: 63–66). Mladen Kozomara ističe da se Fukoova analiza u „Rečima i stvarima“ i dalje ne može videti kao potpuno razvijen arheološki metod. On tvrdi da analiza u tom delu na određen način i dalje funkcioniše „na dva nivoa“ jer deluje da se epistema, kao skriveni uslov mogućnosti, nalazi ispod nivoa diskursa tj. znanja (Kozomara 1998: 14–15). Za razliku od toga arheološki metod teži iznalazenju pravila koja su imanentna diskurzivnoj praksi i usled toga Fuko tvrdi da ne traga za „unutrašnjom tajnom pohranjenom u *njima* (iskazima)“ (Fuko 1998a: 131, napomena moja) nego diskurzivnu praksu istražuje u „sistematskom obliku spoljašnjosti“ (Fuko 1998a: 131 prema Urošević 2021: 286). On ovim putem ističe da njegova namera nije da traga za faktorima izvan diskurzivne prakse koji određuju njenu formu (Urošević 2021: 286).

Osnovni element istraživanja putem arheološkog metoda je „iskaz“ koji se može shvatiti kao iteracija diskurzivne prakse koja ima prostorno i vremensko određenje (Urošević 2021: 287). Prema Fukou se iskaz može videti kao funkcija u određenom polju u okviru kog pravila sistematizuju i regulišu diskurzivne prakse (Fuko 1998a: 88). Usled toga Drajfus i Rabinov ističu da se određen iskaz može identifikovati tek ako se dovede u vezu sa ostalim iskazima u polju i pravilima koja određuju njihove odnose⁵ (Drajfus i Rabinov 2017: 84–85). Prema Fukou iskaz se može videti kao „atom diskursa” tj. kao najmanji i nerazloživi element diskurzivne prakse za koju tvrdi da se može definisati kao: „...pravilima uređena delatnost koja se odnosi na izvestan broj iskaza” (Fuko 1998a: 88). Dakle, iskaz možemo shvatiti kao proizvod koji nastaje diskurzivnom praksom ali je njegova egzistencija kao i sama praksa određena specifičnim setom pravila. Prema Žilu Delezu (Gilles Deleuze) Fukoov arheološki metod podrazumeva traganje za poljima u čijim okvirima se mogu uočiti pravilnosti u varijacijama iskaza (Delez 1989: 11–12). Delez tvrdi da se za Fukoa iskazi mogu u određenom polju ustanoviti tragajući za pravilima koja omogućavaju da varijacije iskaza dobijaju sistematičnost (Delez

⁴ Za više o Frankovom čitanju Fukoa vidi Frank 1989.

⁵ Fuko eksplicitno ističe da se iskaz ne može izjednačiti sa rečenicom ili rečju koji su nastali na osnovu pravila jezika. Ne bi li to ilustrovao on daje primer niza slova „A, Z, E, R, T“ koja iako nemaju značenje mogu biti viđena kao iskaz ako se nađu u nekom daktilografskom priručniku (Fuko 1998: 94 prema Urošević 2021: 287).

1989: 12). Drajfus i Rabinov primećuju slično i ističu da: „...pravila koja upravljaju sistemom iskaza nisu ništa drugo do načini na koje su iskazi u stvari povezani” (Drajfus i Rabinov 2017: 95).

Dakle, predmet arheološkog metoda za Fukoa su pravila koja regulišu diskurzivnu praksu proizvodnje iskaza, ta pravila omogućuju javljanje značenja jer čine mogućim sistematičnost i ponavljanje iskaza (Urošević 2021: 287). Arheološki metod analize on određuje kao istraživanje „sistema rasipanja“ što vidi kao ustanovljavanje pravilnosti u: „...korelacijama, položajima, funkcijama i preobražajima u grupisanju iskaza” (Fuko 1998a: 43). On te pravilnosti naziva „pravila obrazovanja“ i ističe da su ona: „...uslovi postojanja iskaza u nekom diskurzivnom rasporedu“ (Isto). Dakle, prema Fukou pravila obrazovanja regulišu diskurzivnu praksu koja stoga proizvodi iskaze na osnovu njih. Polje koje ta pravila sačinjavaju Fuko naziva „diskurzivna formacija“⁶ (Fuko 1998a: 43).

Pomenuta pravila diskurzivne formacije prema Fukou funkcionišu na osnovu jedinstvene logike prema kojoj kreiraju serije iskaza, on tu logiku naziva „istorijskim apriorijem“⁷ (Fuko 1998a: 138 prema Urošević 2021: 287). Prema njemu istorijski apriori određenoj diskurzivnoj formaciji omogućava „pozitivitet“ što je pojam kojim Fuko označava sistematičnost iskaza u okviru neke diskurzivne formacije (Isto). Istorijsko apriori je logika na osnovu koje se u nekoj diskurzivnoj formaciji formulišu objekti, pojmovi, teorijski izbori itd. putem grupisanja iskaza (Fuko 1998a: 195–196). Prema Fukou istorijsko apriori neke diskurzivne formacije je takođe sačinjeno i od niza pravila koja regulišu kakve iskaze subjekt može formulisati (Fuko 1998a: 55–60). Taj aspekt istorijskog apriori Fuko naziva „subjekcijom” (Isto).

Dominik Lektor (Dominique Lecourt) ističe da Fukoov arheološki metod sadrži problem u shvatanju odnosa diskurzivnih i nediskurzivnih praksi što takođe uočavaju Drajfus i Rabinov (Urošević 2021: 288). Lektor ističe da Fuko taj odnos pominje samo uzgredno kada tvrdi da arheološki metod treba da istraži „specifične oblike artikulacije” između tih tipova praksi ali dalje ne formuliše nikakva metodološka uputstva vezana za to (Lecourt 1975: 198–199). Prema Drajfusu i Rabinovu Fuko se suočio sa dilemom da li da pravila diskurzivnih praksi vidi kao koncepte koje koristi da opiše sistematičnost tih praksi ili kao fenomene koji imaju uzročno dejstvo tj. regulišu diskurzivne prakse (Drajfus i Rabinov 2017: 126–133). Prema njima razlog za tu dilemu je nerešen odnos diskurzivnih i nediskurzivnih praksi usled čega je Fuko prinuđen da pri korišćenju arheološkog metoda diskurzivnu praksu i njena pravila shvati kao ontološki autonomna (Drajfus i Rabinov 2017: 132–133). Kako Drajfus i Rabinov tvrde to ima kao rezultat: “...čudan pojam pravilnosti koje regulišu same sebe” (Drajfus i Rabinov 2017: 133) pošto Fuko nema drugog izbora nego da pravila diskurzivnih praksi vidi kao nezavisne varijable.

⁶ U „Arheologiji znanja“ Fuko koristi pojam „arhiva“ i definiše ga kao celokupan skup pravila koja u nekom vremenskom periodu, u određenom društvu, regulišu pojavu iskaza (Fuko 1998: 139–143 prema Urošević 2021: 287). Evidentno je da on teži da tim pojmom zameni pojam episteme iz „Reči i stvari“ ali Fuko ponovo uvodi pojam episteme na kraju „Arheologije znanja“ i ističe da se on odnosi na pravila diskurzivne prakse koja je vezana za različite nauke (Fuko 1998: 205). Zaključujemo da Fuko epistemu vidi kao aspekt arhiva koji se u određenom društvu i u određenom vremenskom periodu odnosi na nauku.

⁷ Ovim pojmom Fuko očigledno aludira na Kanta i njegov pojam „formalnog apriorija“. Stoga je Pol Riker (Pol Ricoeur) Fukoov arheološki metod nazvao „kantijanizam bez transcendentalnog subjekta“ (Ricoeur 2000: 52).

2.3. Genealogija–integrisano istraživanje diskurzivnih i nediskurzivnih praksi⁸

Politička previranja koja su obeležila Francusku tokom 1968. snažno utiču na intelektualnu scenu u toj zemlji, a konsekvantno i na Fukoa (Urošević 2021: 288). Prema Razmigu Kešejanu (Razmig Keucheyan) ta godina se može videti kao prekretnica u istoriji francuskih društvenih nauka i označava prelaz sa strukturalizma koji insistira na determinišućem efektu struktura na poststrukturalizam koji pridaje veći značaj kontingenciji i događaju (Kešejan 2016: 65–68). U jednom intervjuu Fuko ističe da su ga događaji tokom 1968. podstakli da uvidi značaj proučavanja fenomena moći⁹ (Fuko 2012: 113–134). U jednoj od svojih refleksija na arheološki metod on ističe da taj metod nije imao mogućnost proučavanja efekata diskurzivne prakse (Fuko 2010b: 144). Fuko ističe da je u tom periodu njegova greška bila što je pravila koja regulišu diskurzivne prakse izjednačio sa njenom sistematičnošću usled čega je zanemario efekat tih pravila, tačnije zanemario je uticaj koji njihovo formiranje subjekta ima na nediskurzivne prakse¹⁰ (Fuko 2010b:144–145).

Prema Fukou „odnosi moći“ se na najosnovnijem nivou mogu shvatiti kao odnosi između delanja dva subjekta putem kojih oni vrše uticaj na mogućnosti za buduća delanja (Fuko 2017: 301 prema Urošević 2021: 289). Drugim rečima, odnos moći se može definisati kao oblik povezivanja delanja koji utiče na mogućnosti za delanje u budućnosti. Kao što Dikon (Roger Alan Deacon) primećuje: „...odnosi moći mogu inhibirati mogućnosti za neka delanja i uvećati mogućnosti za druga” (Deacon 2003: 222). Pošto se interesuje za šire implikacije takvog shvatanja odnosa moći Fuko iznosi nekoliko osnovnih načela svoje teorije moći. Prema njemu moć se nalazi u praksama i sprovodi se, što znači da se ne može posedovati te on tvrdi da je moć „nesupstancijalna” (Fuko 1982: 84). Fuko takođe ističe da se moć treba videti kao da je „nesubjektivna ali namerna“ (Fuko 1982: 85–86). Ovim načelom on hoće da kaže da se moć treba shvatiti kao autonomni mehanizam koji nastaje kao rezultat uvezivanja praksi subjekata usled čega nijedan subjekt koji je deo tog sistema nema svesnu kontrolu nad njim. Fuko taj postulat objašnjava na sledeći način: „...nema vlasti koja se vrši bez niza težnji i ciljeva. Ali to ne znači da vlast proističe iz izbora ili odluke nekog pojedinačnog subjekta; ne tražimo vrhovni štab koji upravlja njenom racionalnošću“ (Fuko 1982: 85). Prema Delezu Fuko moć shvata kao mrežu odnosa između specifičnih tačaka, a moć je ono što između tih tačaka cirkuliše (Delez 1989: 30–31). Fukoovim rečima moć pre svega treba shvatati kao:

“...mnogostrukost odnosa sile koji su imanentni području na kojem se sprovode i koji su bitni delovi svoje ustrojenosti; igru koja ih, putem neprestanih borbi i sučeljavanja, preobražava, pojačava, obrće; oslonac što ga ti odnosi sile nalaze jedni u drugima tako da stvaraju lanac ili sistem...konačno, strategije putem kojih ti odnosi postižu dejstvo a čiji se opšti obrazac ili institucionalno kristalisanje utelovljuje u državnim aparatima, u formulisanju zakona, u društvenim prevlastima” (Fuko 1982: 83).

⁸ Ovu metodologiju Fuko koristi u periodu koji traje od 1971. i njegovog pristupnog predavanja na „Kolež de Frans” (Collège de France) pod nazivom „Poredak diskursa“ preko kursa održanog na Kolež de Fransu nazvanog „Treba braniti društvo“ (1975–1976), prvog toma „Istorije seksualnosti“ objavljenog 1976., kursa „Bezbednost, teritorija, stanovništvo“ (1977–1978) do kursa „Rađanje biopolitike“ održanog 1979. (Urošević 2021: 288). „Poredak diskursa“ možemo shvatiti kao prekretnicu između prvog i drugog perioda (Isto).

⁹ Fuko tvrdi da se posvetio proučavanju moći jer je bio nezadovoljan marksističkom i liberalnom paradigmom koje su tada preovladavale u proučavanju tog fenomena (Fuko 2012: 62–64).

¹⁰ Fuko ističe kako je sistematičnost diskurzivnih praksi mešao sa: „...nečim poput paradigme“ (Fuko 2010b: 144–145 prema Urošević 2021: 289), vidimo da ovim aludira na Kuna (Kun 1974). Pijaže (Jean Piaget) takođe uočava sličnost između Fukoovog pojma episteme i Kunovog pojma paradigme (Pijaže 1978).

Dakle, uvodeći takvo shvatanje moći Fuko u svoj rad uvodi dimenziju nediskurzivnih praksi i na taj način nadomešćuje pomenuti nedostatak arheološkog metoda (Urošević 2021: 289). Stoga možemo reći da diskurzivne i nediskurzivne prakse predstavljaju uvezane dimenzije režima praksi (Fuko 2010f: 296). Odnos tih dimenzija Fuko shvata kao kompleksan sistem međupovezanih vektora. Tačnije, kako Spivak (Gayatri Chakravorty Spivak) tvrdi, određene vektore možemo shvatiti kao pravila koja regulišu diskurzivnu praksu, ona ocrtavaju moguće načine delanja (Spivak 1993: 37). Ti vektori obezbeđuju „vidljivost“ kako Delez to naziva, tj. neke entitete čine podložnim delanju (Delez 1989: 38–40). Kako Spivak takođe ističe vektori koje čine pravila koja regulišu nediskurzivne prakse imaju ulogu ocrtavanja normi za delanja i to vrše u skladu sa mogućnostima koje obezbeđuju pravila diskurzivne prakse (Spivak 1993: 37). Fokus Fukoovih istraživanja u ovom periodu njegovog rada je upravo logika međuodnosa tih dimenzija (Urošević 2021: 290)

Ne bi li proučavao taj međuodnos u ovom periodu Fuko formuliše nov metodološki pristup koji naziva „genealogijom“¹¹. On ističe da genealoški metod u sebe uključuje arheološki ali takođe sadrži mogućnost istraživanja „afirmacione moći“ diskursa tj. učinaka do kojih dovodi njegovo formiranje objekata (Fuko 2007: 52). Takođe, arheološki metod je ograničen na sinhronijsku dimenziju dok genealoškim metodom Fuko uvodi i dijahronijsku (Urošević 2021: 290). Na taj način Fuko dobija u svom radu mogućnost istraživanja promene što je takođe bio nedostatak arheološkog metoda (Koopman 2013: 39–40). Genealoški metod istoriju shvata kao kontingentan skup događaja, ona se vidi kao proces bez ikakve pravilnosti i smisla¹² (Mahon 1992: 110). Shvatanje istorije u genealoškom metodu je inspirisano određenim pojmovima koje Fuko pronalazi kod Ničea. Prvi pojam koji ćemo pomenuti je „provenijencija“, njime Fuko označava postupak praćenja događaja u istoriji koji podrazumeva da to praćenje ne pretpostavlja ikakav nužan kontinuitet (Fuko 2010a: 65–67). „Emergencija“ je drugi pojam i njim Fuko označava kontingentan susret više različitih vektora usled kog nastaju specifični entiteti (Fuko 2010a: 69–73). On svoje genealoško shvatanje istorije objašnjava ovako: „...zadatak je istorije da pokaže kako ono što jeste nije oduvek bilo, to jest da su se oduvek, upravo u sticaju susreta, slučajeva, u krhkoj, nestabilnoj istoriji, obrazovale stvari koje nam stvaraju utisak da su najočiglednije“ (Fuko 2010g: 340).

Prema Kolinu Kupmanu (Colin Koopman) genealoški metod se fokusira na istraživanje susreta, promena i transformacija vektora koji upravljaju praksama (Koopman 2013: 39–40 prema Urošević 2021: 290). Drugi aspekt genealogije Fuko preuzima iz arheološkog metoda i on podrazumeva istraživanje onoga što nastaje susretom tih vektora (Koopman 2013: 40). Susretom i povezivanjem vektora se prakse međusobno usklađuju i dobijaju sistematičnost, a njihova reprodukcija u budućnosti regularnost. Za entitet koji nastaje usled tih susreta Fuko u različitim periodima svog rada koristi različite termine ali logika metoda kojim ga istražuje je ista. Delez ističe da se Fuko tokom istraživanja u kojima primenjuje genealoški metod ponaša kao „kartograf“ s obzirom da mapira vektore na osnovu kojih se diskurzivne i nediskurzivne prakse međusobno povezuju i reprodukuju (Delez 1989: 48–49).

Knjiga „Nadzirati i kažnjavati“ je Fukoovo prvo delo za potrebe kog je istraživanje sprovedeno upotrebom genealoškog metoda (Urošević 2021: 291). U tom delu on tvrdi da praksu zatvaranja treba proučavati kao: „...jedinstven epistemološko-pravni proces“ i u tom cilju on uvodi ideju kompleksa „moć/znanje“ ne bi li njim označio odnos između diskurzivne i nediskurzivne prakse¹³ (Fuko 1997: 25–

¹¹ Inspiraciju za taj naziv Fuko nalazi u Ničeovoj „Genealogiji morala“ (Urošević 2021: 290).

¹² Stoga možemo reći da ovaj metod istoriju shvata antihegelijanski (Urošević 2021: 290).

¹³ Tokom ciklusa predavanja „Kazneno društvo“ održanog tokom 1972. i 1973., koji je, dakle, neposredno prethodio objavljivanju knjige „Nadzirati i kažnjavati“, Fuko tvrdi da proučava zatvor kao „društvenu formu...što će reći kao forma

31). U prvom tomu „Istorije seksualnosti“ on formuliše pojam „dispozitiva“ ne bi li njim označio kompleksan odnos diskurzivnih i nediskurzivnih praksi, a definiše kao ga heterogenu matricu koja diskurzivne i nediskurzivne elemente povezuje na osnovu određene logike (Fuko 2012: 174–175). Možemo uočiti da se u ovom aspektu genealoškog metoda radi o svojevrsnoj ekstrapolaciji arheološkog metoda tako da on može inkorporirati i nediskurzivne prakse¹⁴. Dakle, u genealoškom metodu Fuko kreira koncepte ne bi li razumeo logiku odnosa između praksi dok je uloga istorijskog aspekta ovog metoda da objasni kako iz kontingentnih susreta praksi nastaje određena sistematičnost.

Pojmom dispozitiva Fuko označava raspored određenih elemenata i tvrdi da u odnosima između njih postoji „igra“ (Agamben 2012: 66 prema Urošević 2021: 291; Fuko 2012: 174 prema Urošević 2021: 291). Pojmom igre on označava specifičnu racionalnost koju dispozitiv sadrži, a koja, kao što takođe Delez ističe, funkcioniše poput dijagrama vektora koji dovodi elemente dispozitiva u vezu i reguliše njihove odnose¹⁵ (Delez 1989: 49). Mark Olsen (Mark Olssen) ističe da Fuko odnose u dispozitivu shvata kao „logičke“ (Olssen 2004: 459). To znači da je prema njemu uzročna instanca u dispozitivu sama struktura tj. oblik koji odnosi u dispozitivu imaju, nijedan element, dakle, nije primaran kada je u pitanju uzročnost¹⁶. Fuko ističe da njega prevashodno interesuje logika odnosa koji sačinjavaju dispozitiv, a koja podrazumeva konfiguraciju promena u odnosima između njegovih elemenata, što kreira specifične efekte (Foucault prema Davidson 1997: 9). Ne bismo li bolje razumeli pravila dispozitiva o kojima Fuko govori moramo se osvrnuti na filozofiju Ludviga Vitgenštajna (Ludwig Wittgenstein) na koju nas upućuje Fukoovo korišćenje pojma igre (Foucault prema Davidson 1997: 3). On odaje priznanje Vitgenštajnovom shvatanju jezika pošto ono ne podrazumeva da njegova pravila sadrže ikakvu determinaciju van sopstvene upotrebe (Isto). Možemo zaključiti da Fuko pravila dispozitiva shvata kao formu povezivanja praksi koja potom reguliše kako će se te prakse nadalje reprodukovati (Urošević 2021: 292).

Gradeći svoju teorijsku ideju dispozitiva Fuko ponovo uvodi pojam subjekcije i ovde je određuje kao proces inkorporiranja subjekta u raspored dispozitiva čime se njegove prakse usklađuju sa pravilima od kojih se dispozitiv sastoji (Agamben 2012: 73 prema Urošević 2021: 292–293). Naime, za Fukoa je subjekt kreiran pravilima dispozitiva koja regulišu prakse te time subjekt postaje istovremeno objekt samog dispozitiva (Fuko 2017: 286–287). Takvo shvatanje možemo najbolje razumeti ako se ponovo okrenemo Vitgenštajnovom shvatanju jezika. Naime, on tvrdi da jezička igra funkcioniše kao institucija u kojoj ljudi učestvuju što znači da pravila jezičke igre zahtevaju implicitno „verovanje“ njenih učesnika (Vitgenštajn 1980: 48). Dakle, jezička igra u sebe inkorporira subjektivnost korisnika jezika jer govornik mora u svoju subjektivnost internalizovati pravila jezičke igre ne bi li nadalje mogao da koristi jezik. U skladu sa tim možemo reći da dispozitiv takođe u sebe inkorporira subjektivnost pojedinca koji je u njega uključen (Kozomara 2001: 110–111). Stoga se u trećem periodu svog rada Fuko upravo okreće istraživanju subjektivnosti. Teorijski okvir našeg istraživanja će se

shodno kojoj se moć sprovodi unutar jednog društva—način na koji ona ubira znanje koje joj je potrebno da se sprovodi i način na koji će, na osnovu tog znanja deliti naređenja, uputstva. Ta zvezdasta forma znanja—moći“ (Fuko 2020: 239).

¹⁴ Pol Ven za Fukoov koncept dispozitiva tvrdi da „veselo meša stvari i ideje...predstave, učenja, čak filozofije, sa institucijama, društvenim, ekonomskim itd. praksama“ (Ven 2014: 51).

¹⁵ Delezovu fascinaciju Fukoovim pojmom dispozitiva možemo delimično objasniti činjenicom da taj pojam u velikoj meri odgovara Delezovom pojmu „sklopa“ (Deleuze i Guattari 2013: 9–35). Za više o sličnostima i razlikama između Fukoovog pojma „dispozitiva“ i Delezovog pojma „sklopa“ vidi Rabinow 2003: 49–56 i Walters 2012: 76–78.

¹⁶ Prema Olsenu Fuko ovako shvata uzročnost ne bi li pružio alternativu marksističkoj ideji ekonomskog determinizma i linerane uzročnosti koja ga prati (Olssen 2004: 459 prema Urošević 2021: 291). Altiser razvija koncept strukturne uzročnosti iz istog razloga (Altise 1971: 85–114). Olsen ističe da oba autora svoje shvatanje uzročnosti grade preuzimajući iz strukturalne lingvistike ideju jezika kao skupa relacija koje proizvode značenje (Olssen 2004: 459).

upravo zasnovati na trećem periodu njegovog rada, ali pre nego što se njim pozabavimo izložit ćemo našu verziju teorije upravljanja.

2.4. Teorija upravljanja—osnovni pojmovi i istorijat režima upravljanja¹⁷

Prema Gordonu (Colin Gordon) glavna kritika Fukoovog teorijskog pristupa u delu „Nadzirati i kažnjavati“ se ticala činjenice da je njegovo istraživanje u ovom delu fokusirano na institucije tj. na jedan određen tip institucija—institucije zatvora (Gordon 1991: 3–4). Naime, zamerke koje su uglavnom dolazile od marksističkih autora su isticale da se njegove teorijske i metodološke ideje mogu primeniti isključivo pri analizi institucija i interakcija između pojedinaca (Isto 4). Sociološkim rečnikom rečeno Fukoov pristup je ograničen na mezo i mikro nivo društvenog sveta i neprimenljiv je na makro nivou tj. ne može se primeniti na istraživanje države i širih društvenih struktura. Gordon tvrdi da Fuko razvija svoju teoriju upravljanja upravo sa namerom da odgovori na takve kritike (Isto).

Vidimo da teorija upravljanja nastaje kao Fukoov pokušaj da svoje teorijske i metodološke ideje prilagodi istraživanju države i širih odnosa između institucija. Kako takođe Gordon primećuje Fuko teorijom upravljanja namerava da pokaže da ne postoji diskontinuitet između upravljanja pojedincima na nivou institucija i upravljanja širim populacijama i institucijama na državnom nivou (Isto). U jednom od svojih radova Fuko upravljanje definiše kao „vođenje vođenja“ tj. kao svaki uticaj na delanje pojedinaca kojim se utiče na njihovo buduće delanje (Fuko 2017: 302). Vidimo da takvom definicijom Fuko izjednačava upravljanje sa svojim pojmom moći. Precizniju definiciju iznosi na predavanju u okviru ciklusa „Bezbednost, teritorija, stanovništvo“ gde upravljanje definiše kao: „...sklop koji čine institucije, procedure, analize i refleksije, računi i taktike koji omogućavaju izvršavanje veoma specifične, mada kompleksne forme moći...“ (Fuko 2014a: 127).

Alpar Lošonc upravljanje određuje kao ekonomiju moći koja strukturira društvo tj. delatnosti članova društva na decentralizovan način sa ciljem regulacije praksi tih članova (Lošonc 2009: 26). Lošonc, dakle, primećuje dve stvari koje su značajne za nas—to da je upravljanje decentralizovana praksa i da je njen cilj uticaj na delanje pojedinaca. Nikolas Rouz i Piter Miler kao možda najznačajniji predstavnici teorije upravljanja, na sličan način definišu upravljanje. Prema njima upravljanje se može videti kao „delanje na distanci“ tj. kao vid uticaja na ponašanje pojedinca koji se oslanja na različite kompleksne mehanizme i institucionalna uređenja kroz koje se ponašanje pojedinaca oblikuje (Miller and Rose 2008: 26–27).

Prema Fukou osnovni instrument upravljanja je dispozitiv (Fuko 2014a: 127), kada primenjuje koncept dispozitiva u svojoj teoriji upravljanja naziva ga „upravlačkim dispozitivom“. Upravlački dispozitiv sadrži nekoliko elemenata koji odgovaraju diskurzivnoj i nediskurzivnoj dimenziji dispozitiva u Fukoovom radu:

¹⁷ Fuko svoju teoriju upravljanja razvija tokom tri ciklusa predavanja u periodu od 1976. do 1979. godine. Ti ciklusi su nazvani „Treba braniti društvo“ (1976.), „Bezbednost, teritorija, stanovništvo“ (1977.–1978.) i „Rađanje biopolitike“ (1978.–1979.).

- Kako Miler i Rouz tvrde svaka praksa upravljanja se zasniva na nekom „modus reprezentacije“ (Miller and Rose 2008: 26–27). Oni tvrde da svaki upravljački dispozitiv sadrži diskurzivnu dimenziju koja reprezentuje stvarnost na određen način i tako čini objekte kojima se upravlja inteligibilnim i time podložnim upravljanju (Isto 30). Prema Fukou svaki upravljački dispozitiv sadrži određen „režim istine“ koji određuje kao skup uređenih praksi, procedura i entiteta koji proizvode i stavljaju u cirkulaciju diskurse koji se smatraju istinitim¹⁸ (Fuko 2012: 134 prema Urošević 2020a: 1010). Drugim rečima režim istine funkcioniše kao istorijsko apriori diskurzivne formacije koja proizvodi diskurse čija je uloga da reprezentuju stvarnost za potrebe prakse upravljanja. Stoga Miler i Rouz tvrde da ti diskursi imaju ulogu „principa inteligibilnosti“ (Miller and Rose 2008: 30).
- Nediskurzivnu dimenziju dispozitiva upravljanja možemo u skladu sa Fukoovim rečnikom nazvati „tehnologijom upravljanja“¹⁹. Prema Mileru i Rouzu tehnologija upravljanja se odnosi na prakse kojima se sprovodi upravljanje u skladu sa znanjem koje obezbeđuju prethodno pomenuti diskursi (Isto 32). Prema njima glavni instrumenti tehnologije upravljanja su institucije i mehanizmi koji dobijaju ulogu „releja“ upravljačke prakse²⁰ (Isto 32). Releji predstavljaju tačke sprovođenja tehnologije upravljanja tj. konkretna mesta njenog vršenja. Tehnologija upravljanja podrazumeva izgradnju mreže tih releja i regulaciju njihovih odnosa kao i njihovog internog funkcionisanja (Isto 32–34).
- Elaborirajući Fukoovo shvatanje dispozitiva pomenuli smo da svaki dispozitiv sadrži određenu logiku koja reguliše odnose njegovih elemenata. U slučaju upravljačkog dispozitiva Fuko njegovu logiku naziva „upravljačkom racionalnošću“²¹. Upravljačka racionalnost se može odrediti kao najopštiji oblik rezonovanja o problematici upravljanja pomoću određenog upravljačkog dispozitiva i objedinjuje njegove elemente (Lošonc 2009: 30 prema Urošević 2020a: 1009–1010). Upravljanje se sastoji od „prevođenja“ te racionalnosti u programe pomoću znanja koje obezbeđuje diskurzivna dimenzija i sprovođenja tih programa kroz tehnologiju upravljanja (Miller and Rose 2008: 33). Određen upravljački dispozitiv i racionalnost koja ga objedinjuje zajedno čine upravljački režim.
- Poslednje elemente dispozitiva upravljanja koji su u ovom trenutku za nas značajni ćemo nazvati „forma subjekcije“ i „subjektivnost“. Kao što Lošonc primećuje cilj svakog režima upravljanja je upravljanje delanjem pojedinaca (Lošonc 2009: 26). Stoga Fuko formuliše pojam subjekcije i njim označava uvođenje pojedinca u dispozitiv upravljanja čime se njegove prakse usklađuju sa pravilima upravljačkog dispozitiva (Strozier 2002: 12). Kao što ćemo videti svaki upravljački režim sadrži sebi svojstvenu formu subjekcije. Subjektivnost smo već pomenuli i ona se odnosi da pojedinčevo upravljanje sobom tj. na dimenziju odnosa pojedinca sa samim sobom²².

Fuko se takođe osvrće na pitanje postojanja „upravljačke instance“ tj. instance koja vrši praksu upravljanja. Pomenuli smo da Lošonc ističe da je upravljanje decentralizovana praksa (Lošonc 2009: 26). To znači da se upravljanje vrši kroz različite institucije koje povezuje zajednička upravljačka racionalnost osiguravajući tako da svojim funkcionisanjem te institucije sprovode isti program

¹⁸Režim istine je centralni analitički pojam u radu Fukoovog učenika Pola Vena s tim što Ven koristi termin „program istine“ vidi Vejn 1997.

¹⁹Ovaj aspekt dispozitiva upravljanja Fuko često naziva „političkom tehnologijom“ (Fuko 2010d: 245–262; Williams 2001: 178).

²⁰Fukoovo shvatanje tih institucija u velikoj meri podseća na Altiserovu ideju „državnih ideoloških aparata“ (Altiser 2009).

²¹Za upravljačku racionalnost Fuko koristi termin „governmentality“ kojim kombinuje pojmove upravljanja (government) i mentaliteta (mentality), taj pojam je na srpskom preveden kao „upravljaštvo“ (Fuko 2014a: 127). On takođe upravljačku racionalnost na određenim mestima naziva i „veštinom upravljanja“ (Fuko 2005a: 11–13)

²²Subjekcijom i subjektivnošću ćemo se bliže pozabaviti u sledećem potpoglavlju našeg teorijskog okvira.

upravljanja. Fuko sa pravom primećuje da država ima povlašćenu ulogu u praksi upravljanja. On tvrdi da država nije vrhovna instanca kada je u pitanju upravljanje niti da se može videti kao izvor odnosa od kojih se sastoji dispozitiv upravljanja (Fuko 2017: 306). Država se prema njemu može videti kao posrednik pri formiranju tih odnosa tj. odnosi od kojih se dispozitiv upravljanja sastoji prolaze kroz državu (Isto).

2.5. Kratka istorija upravljačkih režima u Fukoovom radu

Fukoovo istraživanje upravljačkih režima spada u drugi period njegovog rada, a kao što smo istakli izlažući njegovu genealošku metodologiju u ovom periodu njegovi radovi imaju izrazito istorijski karakter. Možemo reći da se njegova istraživanja upravljačkih režima sastoje od dva koraka. Prvi korak podrazumeva sinhronijsku analizu određenog upravljačkog režima dok se drugi sastoji od dijahronijske analize promena u njemu i istraživanja procesa nastanka novih režima. U tu svrhu Fuko uvodi pojam „problematizacije“ kojim želi da označi određene fenomene koji nastaju u okviru nekog upravljačkog režima, a koji se u njega ne uklapaju (Dean 2010: 38–39; Foucault 1994a: 118). Fuko prati istorijski tok nastanka novih elemenata dispozitiva i reorganizacije odnosa između njih čime pomenuti elementi pokušavaju da se inkorporiraju u upravljački dispozitiv. Posledica te reorganizacije je novi upravljački režim koji Fuko potom takođe istražuje. Sada ćemo prikazati istoriju upravljačkih režima koje Fuko pronalazi u zapadnim društvima od početka modernog doba do dvadesetog veka.

2.5.1. Predistorija upravljanja–doba suverenosti

Predistoriju upravljanja Fuko naziva „doba suverenosti“, a dispozitiv tog perioda „legalno-juridičkim“ (Fuko 2014a: 26–27). On tvrdi da je taj dispozitiv centriran oko suverena i kodifikovan u sistemu prava. Suverena moć dobija oblik raspolaganja životom i telom podanika²³ čiji odnos sa njim je kodifikovan sistemom pravnih propisa (Fuko 1998b: 264–265; Fuko 1982: 119–120). U slučaju da podanik prekrši neki od tih propisa on dolazi u stanje rata sa suverenom i suverena nadmoć mora ponovo biti potvrđena što se vrši kroz različite oblike telesnog sakaćenja ili usmrćivanja podanika (Drajfus i Rabinov 2017: 207–210; Fuko 1997: 48). Fuko tvrdi da je: „pravo na kažnjavanje...jedan vid monarhovog prava da zarati protiv svojih neprijatelja...kazna je i vrsta osvete, istovremeno i lične i javne pošto je u zakonu u izvesnom smislu prisutna fizičko-politička snaga vladara...“ (Isto). Istražujući javno mučenje on tvrdi da se ono može videti kao ceremonijal čiji je cilj: „...isticanje krajnje asimetrije između pojedinca koji se usudio da prekrši zakon i, sa druge strane, svemoćnog monarha koji pokazuje svoju snagu“²⁴ (Isto 48–49). Kako na drugom mestu Fuko ističe: „Naličje suvereniteta jeste nasilje, rat“ (Fuko 2005b: 66).

Legalno-juridički dispozitiv za Fukoa ne predstavlja oblik upravljanja jer je fokus njegovog delanja teritorija, njena sigurnost i eventualno proširenje kao i sigurnost suverena (Fuko 2014a: 83).

²³ Fuko suverenovu moć opisuje kao „pravo dosuđivanja smrti i ostavljanja u životu“ (Fuko 1982: 120).

²⁴ Aleksandar Molnar Fukoovo shvatanje suverene moći opisuje na sledeći način: „U prirodi je suverene moći da ostavlja trag svoje prisutnosti na telima koje brutalno kažnjava i u dušama koje krvavim prizorima zastrašuje. Suveren zahteva potpunu pokornost podjarmljenih–u protivnom, on se sveti, izvršava odmazdu, pokazuje da mnogo veće zlo očekuje onog ko izvrši prekršaj od onog ko trpi i pokorava se (Molnar 1994: 85).

Fuko tvrdi da Vestfalski mir u 17. veku predstavlja završnu tačku u formiranju sistema modernih suverenih država usled čega legalno-juridistički sistem prestaje da bude moguć. Prema njemu Vestfalskim mirom je omogućen nastanak država i njihovih odnosa kao zasebne realnosti koja funkcioniše prema imanentnim principima (Isto 301–303). Ta realnost postaje fenomen koji se problematizuje i na kom se razvija ideja upravljanja. Na toj tački Fuko zaključuje da je upravo jedna od osnovnih karakteristika ideje upravljanja težnja da se „stvarima“ upravlja prema njima imanentnim principima i njen početak nalazi u antimakijavelističkoj literaturi²⁵ (Isto 114–120). On je svestan da ideja upravljanja nastaje pre same prakse i tvrdi da ona nije mogla biti ostvarena dok za nju nisu stvoreni uslovi u vidu sistema nezavisnih država (Isto 120–122).

2.5.2. Administrativna država i dispozitiv discipline

Tako shvaćena ideja upravljanja prema Fukou dobija svoj prvi oblik u teoriji i praksi „državnog razloga“ (*raison d'état*) u 17. veku. Fuko tvrdi da državni razlog nastaje u tom periodu jer su se novoformirane države našle u međusobnoj konkurenciji usled čega nastaje merkantilistička ekonomska doktrina koja propisuje uvećanje ekonomske moći države za vrhovni cilj. Merkantilizam za ostvarenje tog cilja pruža model domaćinstva kao vodeći za upravljanje državom (Isto 304–305, 113–114). Fuko tvrdi da se pod tim uticajem razvija državni razlog kao upravljačka racionalnost tog perioda koja teži da upravlja u cilju uvećanja državne moći (Isto 296–297). Državni razlog to teži da postigne upravljanjem državom prema njoj imanentnim principima što drugim rečima znači da državu uzima za režim istine (Isto).

Upravljačka racionalnost državnog razloga dobija oblik težnje ka potpunoj totalizaciji kontrole nad svim elementima države. Fuko je opisuje kao težnju ka kontroli mnoštva kroz izolovanje prostora u okviru kog se elementi mogu raspoređivati i povezivati zarad maksimalnog izvlačenja koristi (Isto 63). On dispozitiv ovog režima opisuje ga kao „centripetalan“ jer njegova upravljačka racionalnost:

„...funkcioniše u meri u kojoj izoluje neki prostor, determiniše neki segment. Disciplina koncentriše, centrira, zatvara. Ono što disciplina prvo radi je, u stvari, upravo da ograniči prostor u kome će njena moć i mehanizmi njene moći funkcionisati u punoj snazi i bez ograničenja“ (Isto).

Iz tog razloga on Bentamovu ideju „panoptikona“ vidi kao paradigmu²⁶ upravljačke racionalnosti tog doba—jedna centralna pozicija iz koje se svi elementi kojima se upravlja mogu videti i reorganizovati (Isto 84–85). Usled toga on upravljački dispozitiv ovog perioda naziva „dispozitivom discipline“ (Fuko 2014a: 48). Kako Fuko tvrdi:

„Za Bentamov projekat smo se zainteresovali zato što je on davao obrazac jedne ‘moći pomoću transparentnosti’, jednog podjarmljivanja pomoću ‘obelodanjivanja’, obrazac koji je primenljiv na mnoga različita područja. Panoptikon je u izvesnoj meri upotreba forme ‘zamka’ (kula okružena bedemima) kako bi se, paradoksalno, stvorio prostor za detaljnu čitljivost“ (Fuko 2014c: 17).

²⁵ Nasuprot uobičajenom mišljenju Fuko ne vidi Makijavelija (Niccolò Machiavelli) kao teoretičara državnog razloga već kao poslednjeg velikog teoretičara legalno-juridističkog sistema jer smatra uvećanje moći za glavni cilj delanja suverena (Fuko 2014a: 115). Upravo zato Fuko prve oblike ideje o upravljanju nalazi u antimakijavelističkoj literaturi, u njoj autori ističu da poboljšanje predmeta kojim se upravlja, a ne uvećanje moći, treba da bude cilj suverenovog delanja (Isto 118).

²⁶ Pojam paradigme preuzimamo od italijanskog filozofa Đorđa Agambena (Giorgio Agamben) koji ga definiše kao određen istorijski fenomen koji izuzetno verno oslikava neki aspekt istorijskog perioda u kom se javlja (Agamben 2009: 9–33). Stoga je Bentamova ideja panoptikona kao poželjnog arhitektonskog uređenja zatvora Fukou poslužila kao paradigma disciplinarnog režima.

Tehnologiju upravljanja na kojoj se zasniva dispozitiv discipline Fuko prvobitno naziva „mikrofizikom moći” (Fuko 1997: 28–29) dok joj kasnije daje naziv „anatomo-politika tela” (Fuko 1982: 123). Ta tehnologija ima za glavni predmet telo pojedinca (Fuko 2014a: 30) i za razliku od suverenog doba njen cilj je kontrola nad telom zarad uvećanja njegove produktivnosti (Fuko 1997: 132). Mikrofizika to postiže kroz proces normiranja koji podrazumeva propisivanje optimalnih pokreta tela individua kao i njihovog rasporeda u vremenu i prostoru²⁷ (Isto 137–152). Forma subjekcije ovog režima podrazumeva da pojedinac internalizuje te norme čime postaje ono što Fuko naziva „poslušno telo” (Isto 133). On tokom jednog predavanja opisuje formu subjekcije u dispozitivu discipline na sledeći način:

„...disciplinska moć, a ovo je bez sumnje njeno osnovno svojstvo, proizvodi podjarmljena tela, tačno priključujući funkciju-subjekt za telo. Ona proizvodi, raspoređuje potčinjena tela; ona je individualizujuća samo po tome što pojedinac nije ništa drugo do podređeno telo...Politička moć se ne kači za ono što možemo nazvati pojedincem; ono što treba zvati pojedincem je proizvedena posledica, rezultat prikopčavanja, preko tehnika koje sam vam naznačio, političke moći na somatsku pojedinačnost” (Fuko 2005b: 82–83).

Fukoovo shvatanje tehnologije upravljanja u dispozitivu discipline je najbolje sumirano u sledećem citatu:

„Vlast suverenog tipa zamenjena je vlašću možemo reći discipline, a čiji učinak nikako nije da posveti nečiju vlast, da sabere vlast u jednom vidljivom i imenovanom pojedincu, nego da deluje samo na svoju metu, na telo...disciplinska moć je diskretna, podeljena; moć koja funkcioniše kao mreža i koja je vidljiva jedino u poslušnosti i pokornosti onih na kojima se u tišini vrši...” (Isto 37–38)

Za Fukoa različite institucije predstavljaju „čvorove” delanja mikrofizike moći međusobno integrisane u sistem koji ima formu sveobuhvatne mreže (Ewald 1992: 174; Molnar 1994: 86), dok se na makro planu mikrofizika manifestuje u praksi „policije” (Fuko 1997: 209–211). Policija je za njega skup praksi upravljanja namenjenih normiranju ponašanja populacije koja je u ovom periodu zamišljena kao masa pojedinaca (Dean 2010: 107–115). Cilj prakse policije je uvećanje količine, zdravlja i produktivnosti populacije zarad uvećanja ekonomske moći države (Fuko 2014a: 332–338). Praksa policije je vođena statistikom kao diskursom koji imanentne principe države i populacije čini inteligibilnim (Isto 325; Hacking 1991: 181–196). Opisujući shvatanje policije u sedamnestom veku Fuko tvrdi da se ona:

„...pojaviła kao administracija koja upravlja državom zajedno sa pravosuđem, vojskom i finansijskom upravom. U stvari policija ipak obuhvata ostale administracije...ona proširuje svoje aktivnosti na sve situacije, na sve što ljudi rade ili preuzimaju...Ono što zanima policiju upravo je koegzistencija ljudi na određenoj teritoriji, njihovi svojinski odnosi, šta oni proizvode, šta se razmenjuje na pijaci...Nju interesuje i način na koji ljudi žive, njihove bolesti i nesreće kojima se izlažu. Jednom rečju, policija nadzire živog, aktivnog i produktivnog čoveka...: čovek je instinski predmet policije” (Fuko 2010e: 272–273).

2.5.3. Liberalno upravljanje i dispozitiv bezbednosti

Upravljačka racionalnost administrativne države i dispozitiv discipline prema Fukou prestaju da

²⁷ Kako Fuko tvrdi tehnologija upravljanja u režimu državnog razloga se vodi metaforom „mašine” i stoga međusobno usklađuje prakse onih kojima upravlja poput usklađivanja „složenih zupčanika” nekog mehanizma (Fuko 2014c: 21). Isto primećuje Molnar kada tvrdi da moć u Fukoovom shvatanju discipline: „...nije nikakva stvar koja se poseduje, nikakva svojina koja se prenosi, već mašinerija koja funkcioniše” (Molnar 1994: 86).

postoje u 18. veku usled određenih promena koje svoje začetke imaju upravo u njihovim okvirima. On tvrdi da praksa policije i diskurs statistike dovode do otkrića fenomena populacije i ekonomije kao zasebnih realnosti sa imanentni principima (Isto 278; Fuko 2014a: 122–124). Ti fenomeni postaju problematika na osnovu koje nastaje nova upravljačka racionalnost koja reorganizuje elemente upravljačkog dispozitiva.

Fuko tvrdi da tržište sa svojim imanentnim mehanizmima postaje režim istine novog dispozitiva (Fuko 2005a: 50–51). Prema njemu taj režim proizvodi političku ekonomiju kao diskurs sa funkcijom principa inteligibilnosti novog režima upravljanja koji naziva „liberalnim“ (Isto 50–54). Njegova tvrdnja je da politička ekonomija otkriva imanentne principe ekonomske realnosti kao skupa spontanijih procesa koji se jedino mogu pravilno odvijati bez svesnog upravljanja (Isto 378–380)²⁸. To rezultuje u povlačenju državne instance upravljanja koja teži da smanji svoj uticaj i ograniči ga na obezbeđivanje slobodnog odvijanja ekonomskih procesa (Fuko 2014a: 360–361). U skladu sa tim Fuko upravljački dispozitiv koji liberalni režim upravljanja stvara naziva dispozitivom „bezbednosti“. Pod tim uticajima razvija se liberalna upravljačka racionalnost sa slobodom kao osnovnim principom. Liberalizam²⁹ prema Fukou: „...troši slobodu. Što znači da je takođe obavezan da je proizvede...i organizuje, on poručuje: stvorću ti ono od čega ćeš biti slobodan“ (Isto 95). Kako Behrent (Michael C. Behrent) tvrdi prema Fukou u liberalnom režimu upravljanja „...sloboda je nužni korelat moći–njen uslov mogućnosti...“ (Behrent 2016: 50).

U okviru dispozitiva bezbednosti tehnologija upravljanja dobija oblik uticaja na ono što Fuko naziva „sredinom“. On sredinu definiše kao skup „...prirodnih datosti–reka, močvara, brda–i veštačkih datosti–aglomeracija individua, kuća itd.“ i tvrdi da ona podrazumeva „...određen broj opštih posledica koje se tiču onih koji u njoj žive“ (Isto 39–40). Drugim rečima sredina predstavlja za Fukoa prostor u okviru kog se odvijaju različiti ekonomski procesi. Upravljanje putem uticaja na sredinu Fuko opisuje tvrdeći da: „...bezbednost pokušava da upravlja sredinom koju čine događaji, nizovi događaja ili mogućih elemenata, koji su regulisani unutar multivalentnog i promenljivog okvira. Specifičan prostor bezbednosti odnosi se na nizove mogućih događaj“ (Isto 39). Drugim rečima regulacija sredine za njega podrazumeva manipulaciju različitim elementima zarad dovođenja procesa koji se u njoj odvijaju i njihovih aktera u određene odnose u cilju „normalizacije“ (Isto). Pod normalizacijom Fuko podrazumeva uspostavljanje „igre između distribucije“ tih procesa ne bi li se svaki doveo u sklad sa njemu imanentnom normom³⁰ (Isto 81–82). On tvrdi da je cilj delovanja te tehnologije upravljanja populacija čiji se interni procesi nataliteta, mortaliteta, zdravlja, produktivnosti i sl. usklađuju sa ostalim procesima ekonomske sfere (Fuko 1998b: 302–303) te zato on tu tehnologiju naziva „biopolitikom“³¹ (Fuko 1982: 122–123).

Pojam sredine Fuko koristi da označi prostor za uticaj na različite procese kojim tehnologije upravljanja liberalnog režima teže da upravljaju, a kada je u pitanju uticaj na pojedince on pojam sredine zamenjuje pojmom „građanskog društva“ ili „sfere socijalnog“ (Fuko 2005a: 400–401). Prema Fukou u liberalizmu je pojam socijalnog kreiran kao sfera kroz koju se ostvaruje uticaj na pojedince (Isto 401–402; Dean 2010: 146). Liberalizam je, tvrdi on, bio prinuđen na taj korak jer je u okviru njegove racionalnosti upravljanje ekonomijom koncipirano prema principu *laissez faire*. U skladu sa tim pojedinac je u ekonomskoj sferi subjektovan kao subjekt interesa kog treba pustiti da te interese

²⁸ Fukoova tvrdnja je da politička ekonomija otkriva tržište kao mesto gde se stvara „istina“ putem mehanizma cena (Fuko 2005a: 54–55).

²⁹ Fuko koristi pojam liberalizma za upravljačku racionalnost liberalnog režima upravljanja (Isto 95).

³⁰ Možemo primetiti razliku između normalizacije i normiranja–normalizacija podrazumeva normu koja proizilazi iz prirode nekog procesa, a normiranje podrazumeva nametanje norme ponašanja od strane upravljačke instance (Isto 81–82). To je indikativno za razliku između liberalizma i državnog razloga u Fukoovom shvatanju.

³¹ Prema Fukou anatomo-politika tela i biopolitika predstavljaju aspekte onoga što naziva „bio-moć“ (Fuko 1982: 123).

sledi slobodno kroz procese razmene na tržištu jer se to smatra njegovom „prirodom“ (Fuko 2005a: 70–73). Sfera socijalnog je otkrivena kao sredina kroz koju bi tehnologije upravljanja uticale na pojedince jer su u sferi ekonomije morale da ih „puste da idu svojim tokom“³² (Isto 411–412). Lazarato (Maurizio Lazzarato) Fukoovo shvatanje socijalne sfere opisuje ovako:

„...društvo nije prostor gde se konstituiše određena distanca ili određena autonomija u odnosu na prema državi već korelat tehnika upravljanja. Društvo nije primarna ili neposredna realnost već nešto što formira deo moderne tehnologije upravljanja, čiji je proizvod“ (Lazzarato 2017: 5–6).

Problem sa kojim se liberalizam suočava počiva na razlici između oblika subjekcije pojedinaca kao ekonomskih aktera i kao članova građanskog društva. Ekonomski procesi subjektuju pojedinca kao *homo economicus*-a dok ga socijalna sfera subjektuje kao solidarnog građanina koji koegzistira sa drugima na osnovu altruističnih sentimenata (Fuko 2005a: 408; Feher 2009: 29; de Lagasnerie 2020: 69–75). Sada ćemo videti na koji način neoliberalni režim upravljanja rešava tu kontradikciju.

2.5.4. Neoliberalni režim upravljanja

Fuko analizu neoliberalizma sprovodi u ciklusu predavanja pod nazivom „Rađanje biopolitike“, on tok kursa skreće u pravcu analize neoliberalizma nasuprot toga što je nameravao da osnovna tema kursa bude biopolitika (Fuko 2005a: 257). Taj kurs je kulminacija ciklusa kurseva koji počinju 1976. sa kursom „Treba braniti društvo“ koji sledi kurs „Bezbednost teritorija, stanovništvo“ održan na prelazu iz 1977. i 1978. Oba kursa se bave istorijom upravljaštva od nastanka njegovih elemenata u dobu suverenosti preko administrativne države rane moderne do liberalnog upravljanja s kraja 18-og veka. Taj ciklus se završava kursom „Rađanje biopolitike“ održanom u prvoj polovini 1979. u okviru kog Fuko prvi i jedini put preuzima na sebe analizu fenomena iz sopstvenog istorijskog perioda. Možemo reći da ti kursevi predstavljaju verovatno najpotpuniju primenu genealoškog metoda u njegovom radu. To tvrdimo jer je upravljanje jedini fenomen čiju genezu Fuko prati od nastanka do forme koju dobija u sadašnjosti. Na taj način on ispunjava ideju o genealogiji kao „istoriji sadašnjosti“ (Tamboukou 2012: 202–203).

Fuko neoliberalizam istražuje kao upravljačku racionalnost koja još uvek nije dobila potpunu primenu kroz državnu implementaciju. U skladu sa tim on poseže za delima neoliberalnih autora ne bi li primenom analize diskursa uspeo da rekonstruiše neoliberalizam kao upravljačku racionalnost u nastajanju (Fuko 2005a: 152–153). Prema Fukou nacistička Nemačka i „New Deal“ u SAD čine istorijske okolnosti na čijoj kritici se razvija neoliberalna misao (Isto 113–114). On pokazuje kako se neoliberalna upravljačka racionalnost razvija na toj problematici kroz kritiku navedenih politika kao neprikladnih oblika državnog intervencionizma (Lemke 2001: 193).

2.5.4.1. Specifičnosti neoliberalne veštine upravljanja

Fuko tvrdi da neoliberalna misao ima koren u idejnoj struji koja se uobičajeno naziva „ordoliberalizam“ ili „Frajburška škola“, što je naziv koji Fuko preferira (Isto 192). Autori asocirani sa tom školom koje Fuko navodi su: Ludvig Erhard (Ludwig Erhard), Valter Ojken (Walter Eucken)³³, Aleksandar Ristov (Alexander Rüstow), Vilhelm Repke (Wilhelm Roepke), Fridrih fon Hajek

³² Fuko ističe da se pojedincima u liberalizmu prevashodno upravlja kroz stvaranje interesa (Fuko 2005a: 71) što se vrši kroz institucije socijalne sfere (Isto 400–402).

³³ Ojken osniva časopis „Ordo“ 1936. godine po čemu taj skup autora kasnije dobija naziva „Ordoliberali“ (Isto 148)

(Friedrich von Hayek) i dr. (Fuko 2005a: 147–150). Hajek prema Fukoovim tvrdnjama predstavlja kariku koja spaja ordoliberalizam i američki neoliberalizam jer pred Drugi svetski rat emigrira u Englesku, a potom u SAD gde ostvaruje uticaj na formiranje „Čikaške ekonomske škole“ (Isto 114, 149–150). Prema Fukou iskustvo na kom se formiraju ideje autora ordoliberalnog usmerenja je život u posleratnoj Nemačkoj. Pod tim uticajem oni razvijaju ideje o rekonstrukciji društva i države putem njihovog zasnivanja na principima tržišne ekonomije.

Fuko tvrdi da je početna tačka u radu autora Frajburške škole ono što naziva „problem Maksa Vebera“, a što bliže određuje kao „iracionalnu racionalnost“ kapitalizma (Isto 151). Pod tim on podrazumeva problematičan odnos između mehanizama tržišne ekonomije i načina funkcionisanja drugih aspekata društva. Nasuprot Frankfurtskoj školi, za koju Fuko tvrdi da je inspirisana istim problemom, Frajburška škola teži da redefiniše kapitalizam ne bi li rešila tu kontradikciju (Lemke 2001: 192–193). Pripadnici Frajburške škole rešenje pronalaze u oštrom redefinisaju shvatanja kapitalizma i tržišta u klasičnoj liberalnoj misli.

Modifikacija liberalizma koju vrše ordoliberali se može shvatiti kao denaturalizacija shvatanja tržišta i kapitalizma. Fuko pokazuje kako ordoliberali kritikuju *laissez faire* shvatanje tržišne ekonomije kao „naturalističku naivnost“ pošto pretpostavlja da su tržišni mehanizmi spontani poredak koji se najbolje odvija kada postoji najmanje državne intervencije (Fuko 2005a: 169). Nasuprot tome on tvrdi da ordoliberali tržište redefinišu kao veštački stvoren poredak koji zahteva konstantno održavanje kroz državnu intervenciju (Isto 171; Lazzarato 2017: 7). Prema Fukou taj način shvatanja tržišta je rezultat promene u određenju njegove osnovne komponente. Dok je klasični liberalizam tržište shvatao kao mesto razmene ordoliberali ga redefinišu kao mesto kom je konkurencija suštinska karakteristika (Fuko 2005a: 168–169).

Fuko elaborira tu promenu u određenju osnovnog elementa tržišta kroz isticanje uticaja Huserla (Edmund Husserl) na ordoliberalne. Taj uticaj se ogleda u određenju konkurencije kao *eidosa* tržišta tj. kao njegovog formalnog principa strukturisanja (Isto 169). To drugim rečima znači da je konkurencija princip formalizacije tržišta koji nije prirodno dat već se mora stvoriti obezbeđivanjem uslova za njegovo postojanje (Isto 170). Vidimo da se logika liberalnog upravljanja potpuno izvrće, više ne postoji tržište kao sfera čiji principi funkcionišu prema „prirodnim“ mehanizmima. Konkurencija kao suština tržišta sada zahteva aktivno delanje u cilju njenog stvaranja³⁴ (Gane 2013: 15–18). Kako Vendi Braun primećuje: „Neoliberalizam je konstruktivistički projekat, on ne podrazumeva ontološku datost temeljnih ekonomskih procesa za sve domene društva već uzima kao svoj zadatak razvoj, diseminaciju i institucionalizaciju takve racionalnosti“ (Brown 2003: 40–41).

Sličan metod de-esencijalizacije ordoliberalni mislioci primenjuju i na pojam kapitalizma. Fuko pokazuje da u njihovom diskursu kapitalizam ne sadrži nikakav univerzalni element. Drugim rečima oni se protive marksističkoj ideji ekonomske baze kao i pojmu „logike kapitala“ kao invarijante koja određuje kapitalizam kroz njegove istorijske oblike (Fuko 2005a: 230–231). Fukoova tvrdnja je da u njihovom diskursu kapitalizam postaje kompleksan ekonomsko-institucionalni sistem koji se sastoji od različitih institucionalnih i pravnih uređenja (Lemke 2001: 194). Tako shvaćen kapitalizam postaje heterogen skup elemenata koji se kroz istoriju mogu kombinovati na različite načine³⁵ (Fuko 2005a:

³⁴ Ova promena u shvatanju tržišta je eksplicitno formulisana u knjizi „Neoliberalizam i njegove perspektive“ Miliona Fridmana (Milton Friedman). Naime, prema njemu neoliberalizam odbacuje *laissez faire* shvatanje tržišta i zamenjuje ga idejom „kompetitivnog reda“. Za Fridmana kompetitivni red zahteva intervenciju države koja bi održavala okvir u kojem bi bujala slobodna konkurencija, pre svega osiguravajući stabilnost mehanizma cena (Kuzmančev-Stanojević 2021: 102–103).

³⁵ Fuko tvrdi da se ordoliberali opredeljuju za takvo određenje kapitalizma iz političkih razloga ne bi li pokazali da se u kapitalizam može intervenisati zarad promene njegovih institucionalnih i pravnih mehanizama (Isto 231). Nacizam i „New Deal“ oni upravo vide kao institucionalna uređenja koja uspostavljaju pogrešne oblike državne intervencije i narušavaju logiku konkurencije (Isto 156–159).

229). Uočavamo da se tržište kao i kapitalizam u diskursu ordoliberalna shvataju na konstrukcionistički način. Tržište ostaje režim istine i u neoliberalnom režimu upravljanja ali se shvata kao struktura odnosa između određenih elemenata koja nastaje kroz konstrukciju odgovarajućeg ekonomsko-institucionalnog mehanizma. Stoga Aiva Ong (Aihwa Ong) neoliberalizam definiše kao „migrirajuću“ tehnologiju upravljanja koja uspostavlja određenu logiku u okviru različitih institucija u specifičnim kontekstima u kojima biva primenjena (Ong 2007: 5). Dakle, neoliberalna upravljačka racionalnost se može videti kao apstraktni princip konstrukcije strukture odnosa između određenih elemenata u okviru upravljačkih režima³⁶. Ongova zato tvrdi da je neoliberalizam „lebdeća“ upravljačka racionalnost koja se može primeniti u manje-više svakom kontekstu, od zapadne Evrope i SAD-a do Azije i postsocijalističkih zemalja³⁷ (Isto 5–7). Ona tvrdi da je upravljačka racionalnost neoliberalizma do te mere apstraktna da se može primeniti u skoro svakom kulturnom, geografskom, ekonomskom i političkom kontekstu.

Pre nego što se upustimo u elaboraciju tehnologije upravljanja koju neoliberalna misao nalaže moramo se osvrnuti na reformulaciju koju u toj misli doživljava politička ekonomija³⁸. Fuko pokazuje da neoliberalni autori redefinišu političku ekonomiju tako da ona iz nauke koja objašnjava ponašanje aktera na tržištu postaje diskurs koji može objasniti ljudsko ponašanje u celosti. Prema Fukoovim tvrdnjama oni to postižu kroz definiciju ekonomske nauke kao nauke o rezonovanju pojedinaca pri alokaciji resursa na različite ciljeve (Isto 305–306). Drugim rečima politička ekonomija postaje diskurs koji objašnjava i čini inteligibilnim racionalnost koju pojedinci koriste pri pravljenju izbora (Newheiser 2016: 3).

Ključni pojam u poduhvatu objašnjenja te racionalnosti za njih je „ljudski kapital“. U njihovom diskursu taj pojam se određuje kao skup svih ličnih veština kao i psihičkih i fizičkih faktora koji pojedincu omogućavaju da ostvari neki oblik prihoda (Isto 307–308; Corneliessen 2015: 15). Fuko ističe da se u toj teoriji prihod shvata kao bilo kakav oblik dobiti koji pojedinac ostvaruje kroz svoj ljudski kapital (Fuko 2005a: 310–311). Ta dobit ne mora nužno imati monetarni oblik što Fuko pokazuje na primeru Bekerovih istraživanja u kojima se u nekim slučajevima dobit čak određuje kao lična psihološka satisfakcija³⁹. Uočavamo da se kroz navedene koncepcije ostvaruje ambicija diskursa nove političke ekonomije te se svaki oblik ljudskog ponašanja koncipira kao niz izbora napravljenih u cilju uvećanja prihoda i količine sopstvenog ljudskog kapitala (Read 2009: 28; Lemke 2001: 198–199).

Možemo uočiti da se Fuko u slučaju neoliberalne političke ekonomije prvi put susreće sa principom inteligibilnosti koji subjekta ima za glavni cilj objašnjenja i razumevanja. To vidimo u njegovoj tvrdnji da su neoliberalni autori u stvaranju tog diskursa težili da se postave u perspektivu radnika i iz te pozicije formirali teorijske koncepte (Fuko 2005a: 306–307). U nastavku ćemo prikazati neoliberalnu tehnologiju upravljanja i značaj koji subjekt ima za nju. Naša teza će biti da Fukoov teorijski aparat za analizu upravljanja dostiže svoje granice pri susretu sa neoliberalizmom upravo zbog navedenog značaja koji on pridaje subjektu.

Tehnologija upravljanja koju nalaže neoliberalizam potpuno je skladu sa novim diskursom političke ekonomije. Osnovni instrument tehnologije upravljanja u neoliberalizmu je prema Fukou

³⁶ Ovakva priroda neoliberalizma navodi Brenera (Neil Brenner) i saradnike da zakluče kako neoliberalizam ima „zapanjuću sposobnost metamorfoze“ (Brenner et al. 2014).

³⁷ O uspostavljanju neoliberalnog režima upravljanja u postsocijalističkim zemljama vidi Makovichy 2014, a o istom procesu u Kini vidi Zhang and Ong 2008.

³⁸ U svom razmatranju novog diskursa političke ekonomije u neoliberalnoj misli Fuko prvenstveno koristi radove američkog ekonomiste Gerija Bekera (Gary Becker) kog smatra najradikalnijim američkim neoliberalom (Isto 365), ali i radove njegovog saradnika Teodora Šulca (Theodore Schultz) i drugih.

³⁹ Fuko navodi više slučajeva Bekerove primene pojma ljudskog kapitala kojim on objašnjava mnoštvo primera ljudskog ponašanja kao što su odnos majke i deteta (Fuko 2005a: 332), kriminalitet (Isto 341–354), potrošnja (Isto 310–311).

homo economicus kao forma subjekcije koja predstavlja „prostor između države i pojedinca“ kroz koji država pojedinca čini podložnim upravljanju (Isto 344). Fuko nadalje elaborira tehnologiju upravljanja kojom neoliberalizam teži da omogući dejstvo mehanizma *homo economicus*-a.

On tvrdi da neoliberalizam predlaže razbijanje barijere između ekonomske i socijalne sfere u cilju preuređenja društva prema „modelu preduzeća“ (Isto 328–331). Pod tim Fuko podrazumeva upravljanje sredinom u kojoj delaju pojedinci ne bi li se oblikovala u skladu sa pravilima za stvaranje logike tržišne konkurencije (Isto 239–242). Shodno tome bi svaka sfera društva bila uređena tako da omogući slobodnu konkurenciju između pojedinaca u cilju uvećanja ljudskog kapitala (Read 2009: 28). Dakle, subjekcija mehanizmom *homo economicus*-a obuhvata skoro svaki oblik delanja pojedinaca. Paltrinieri (Luca Paltrinieri) opisuje Fukoovo shvatanje te tehnologije upravljanja i njen odnos sa teorijskim diskursom ljudskog kapitala na sledeći način:

„Tačka gledišta teorije ljudskog kapitala otkriva neoliberalnog subjekta koji prevazilazi večnu podelu između slobode i kontrole i za kog se ‘sloboda’ u neoliberalizmu konstantno proizvodi u obliku mogućnosti izbora na konkurentnom tržištu—ali ovo je sloboda konzumirana kroz neprekidne valorizacije sebe, tačnije sopstvenog ljudskog kapitala. Proizvodnja sopstva u terminima akumulacije i poboljšanja sopstvenog ljudskog kapitala je takođe oblik potrošnje sredstava koje nudi tržište...potrošnja nije ništa drugo do proizvodnja ličnog zadovoljenja. Taj nedostatak razlike između proizvodnje i potrošnje...nam omogućava da razumemo svo ljudsko ponašanje u terminima investiranja u sebe kroz potrošnju korisnosti“ (Paltrinieri 2019: 168).

Uočavamo dve specifičnosti neoliberalnog režima upravljanja, prva se tiče kontradikcije liberalnog upravljanja koju smo pomenuli, a druga se odnosi na ulogu slobode u neoliberalizmu. Kontradikciju u liberalnom upravljanju neoliberalizam rešava kroz absorpciju socijalne sfere od strane ekonomske (Lemke 2001: 198). Tim putem i kontradikcija u subjektu liberalnog upravljanja nestaje pošto je neoliberalni režim upravljanja fokusiran isključivo na subjekciju pojedinaca kao *homo economicus*-a (Dean 2010: 185–186). Kada je u pitanju sloboda ona u neoliberalizmu postaje aktivno sredstvo upravljanja nasuprot liberalizmu u kom se smatralo da ne treba intervenisati u slobodu pojedinca da teži svojim interesima na tržištu. Tu ulogu slobode primećuje i Fuko kada tvrdi da neoliberalizam odbacuje svaki oblik opšteg normiranja ili isključivanja (Fuko 2005a: 354). On tvrdi da je neoliberalizam kao oblik upravljanja otvoren za „proliferaciju različitosti“ i „oscilaciju u delanjima pojedinaca“ (Isto). To je slučaj jer se neoliberalno upravljanje sastoji isključivo u modifikaciji sredine u kojoj pojedinci delaju sa ciljem da svako njihovo delanje postane usmereno ka uvećanju ljudskog kapitala (McNay 2009: 62–63). Dakle, ako je Fuko tvrdio da upravljačka racionalnost disciplinarnog režima funkcioniše po „centripetalnoj“ logici možemo reći da upravljačka racionalnost neoliberalizma sadrži „centrifugalnu“ logiku (Klepec 2016: 156).

Na ovoj tački moramo se bliže pozabaviti *homo economicus*-om kao formom subjekcije u neoliberalizmu. Fuko pojedinca subjektovanog kroz taj mehanizam naziva „samopreduzimačem“ (Fuko 2005a: 310). On tvrdi da samopreduzimač dela tako da svaki aspekt svog života uredi prema modelu preduzeća (Isto 329). Samopreduzimač će, dakle, kroz svaki svoj odnos sa stvarnošću reprodukovati logiku konkurencije i delati sa težnjom da uveća svoj ljudski kapital (Read 2009: 28). U objašnjenju koncepta samopreduzimača Fuko navodi tvrdnju Gerija Bekera da je *homo economicus* „onaj ko prihvata stvarnost“ (Fuko 2005a: 365) što drugim rečima znači da je delanje koje on obuhvata svako ponašanje „koje reaguje na promenljive vrednosti okruženja“ (Isto). Objašnjavajući samopreduzimača kao formu subjekcije Fuko ga takođe opisuje ovako: „...trebalo bi da i sam život pojedinca sa svojim odnosom prema sopstvenoj privatnoj svojini, prema porodici, braku, osiguranju, penziji bude uređen kao neka vrsta trajnog i složenog preduzeća“ (Isto 329). Kako Roho (Luisa Martin Rojo) i Del Persio

(Alfonso Del Percio) tvrde u neoliberalnom režimu upravljanja: „...preduzeće je postavljeno kao model subjektivacije: svako je preduzeće kojim treba upravljati i predstavlja kapital koji mora uroditi plodom“ (Rojo and Del Percio 2020: 17). Uočavamo da je neoliberalna tehnologija upravljanja sredinom usmerena ka subjekciji pojedinaca kao *homo economicus*-a ne bi li oni dalje nastavili reprodukciju te subjekcije kroz upravljanje sobom (Feher 2009: 28). Dakle, neoliberalizam je prvi režim upravljanja sa kojim se Fuko susreće, a koji uzima subjektivnost kao glavni mehanizam svoje tehnologije upravljanja⁴⁰ (Read 2009: 33). Možemo reći da se u neoliberalnom režimu upravljanja subjekcija i subjektivnost stapaju u jedno jer se subjekcija sastoji u stvaranju preduzetničke subjektivnosti. Kako Krce-Ivančić tvrdi: „...neoliberalni subjekti su neoliberalizam ili preciznije rečeno neoliberalizam je pre svega forma subjektivnosti...Ono što je suštinski novo u neoliberalizmu je promena u subjektivnosti“ (Krcic-Ivančić 2020: 208). To je teorijski problem sa kojim se Fuko suočava i koji ne uspeva da reši jer u tom momentu svog rada nema razvijene teorijske alate kojima bi razumeo pojedinačnu subjektivnost kao fenomen. On se upravo zato posle istraživanja neoliberalizma okreće istraživanju subjektivnosti što primećuje i Beri (Laurence Barry) (Barry 2020: 74)

2.6. Subjektivnost, subjekcija i tehnologije sopstva

Godinu i po dana po završetku kursa o neoliberalizmu Fuko drži seriju predavanja na „Dartmut koledžu“ (Dartmouth College) u SAD tokom kojih najavljuje promenu fokusa svog rada. Ta promena bi prema njegovim tvrdnjama trebala da se sastoji u fokusiranju na problem subjektivnosti kroz pokušaj da se reši problem odnosa između „upravljanja sobom i drugima“ (Foucault 2016: 25–26 prema Urošević 2021: 293–294). Drugim rečima Fuko najavljuje da će se u trećem periodu svog rada baviti odnosom subjekcije i subjektivnosti. Sada ćemo se pozabaviti načinom na koji on proširuje teoriju upravljanja u trećem periodu svog rada.

2.6.1. Subjekcija

Više puta do sada smo pomenuli pojam subjekcije određujući ga kao podređivanje pojedinca pravilima dispozitiva usled čega se pravila kojima se prakse pojedinca rukovode usklađuju sa pravilima koja regulišu dispozitiv (Lemke 2019: 87). Za Fukoa je subjekcija proces koji podrazumeva postojanje „pozicije subjekta“ koja se nalazi u okviru dispozitiva i sastoji se od skupa pravila čija je uloga regulisanje praksi pojedinca (Urošević 2020b: 68). U Fukoovom viđenju se individua može smatrati za „primarni materijal“ koje ne postoji izvan konteksta nekog dispozitiva (Strozier 2002: 9 prema Urošević 2020b: 68). Možemo reći da za njega pojedinac postaje subjekt tek kada su njegove prakse uređene pravilima određenog dispozitiva (Gordon 1999: 399). Na taj način se pravila prakse individua uvezuju sa pravilima koja regulišu prakse dispozitiva. Stoga se pomenuta pozicija subjekta koju dispozitiv sadrži može videti kao oblik strategije upravljanja ponašanjem pojedinaca koja je deo opšte strategije upravljanja (Strozier 2002: 58–59). Kako Fuko tvrdi: „Pojedinac je, čini mi se, samo posledica moći, ukoliko je moć proces individualizacije“ (Fuko 2005b: 29).

⁴⁰ Razlog zašto Fuko tvrdi da neoliberalizam upravlja koristeći slobodu će biti jasniji ako uzmemo u obzir njegovo shvatanje slobode kao „odnosa između onih koji upravljaju i onih kojima se upravlja“ (Isto 94). Dakle, neoliberalizam kooptira slobodu kao sredstvo jer upravlja pojedincima kroz njihovo upravljanje sobom (Newheiser 2016: 2–3).

Fuko tokom istraživanja zatvora u delu „Nadzirati i kažnjavati“ istražuje proces nastanka „normi“ putem različitih diskurzivnih i nediskurzivnih praksi. Za njega je norma pravilo koje određena instanca upravljanja primenjuje ne bi li regulisala ponašanje individua u određenim institucijama (Fuko 1997: 179–180 prema Urošević 2020b: 69). Ove Fukoove ideje podsećaju na teoriju njegovog učitelja Altiseru (Louis Althusser) (Fuko 2010c: 183). Prema Altiseru subjekte kreiraju prakse u institucijama koje on naziva „državnim ideološkim aparatima“ (Altiser 2009: 26–33). Altiser tvrdi da te prakse regulišu „rituali“ koje pojedinci internalizuju i tim putem postaju subjekti⁴¹ (Altiser 2009: 61). Kao što vidimo Fuko i Altiser subjekciju shvataju kao proces kojim pojedinac internalizuje određena pravila, a njegove prakse potom bivaju njima regulisane (Batler 2001: 33–34).

2.6.2. Subjektivnost i upravljanje istinom

Treći period Fukoovog rada se odlikuje uvođenjem nove dimenzije dipozitiva tj. kako Delez kaže treće ose dijagrama koji sačinjava dispozitiv⁴² (Deleuze 1992: 160). Tu dimenziju Fuko naziva „subjektivnost“ i tvrdi da ona podrazumeva odnos koji pojedinac ostvaruje sa samim sobom (Kozomara 2001: 124). Drugim rečima to je dimenzija samorefleksije pojedinca kroz koju pojedinac upravlja sobom⁴³ (Fuko 2003: 574 prema Urošević 2020b: 70; Urošević 2021: 293) i kako Fuko tvrdi u ovom periodu on analizira moć „...kao skup povratnih odnosa...“ koji „...treba da se odnosi na etiku subjekta definisanog u odnosu sebe prema sebi“ (Fuko 2003: 320). Nastavljajući da objašnjava Fukoov rad metaforom dijagrama Delez subjektivnost objašnjava kao „nabor“ u vektorima dijagrama kroz koji se moć „udvaja“ i počinje da utiče na sebe (Delez 1989: 103–104). To drugim rečima znači da pravila dispozitiva upravljaju praksama kroz koje subjekt ostvaruje odnos sa sobom što je dimenzija subjektivnosti. Stoga Delez tvrdi da je subjektivnost: „...odnos sile sa sobom, moć da aficira sam sebe, aficiranost sebe sobom“ (Delez 1989: 103).

Fukoova ideja subjektivnosti će biti jasnija ako se podsetimo da smo subjekciju odredili kao „internalizaciju“ pravila dispozitiva od strane pojedinca. Sada moramo odgovoriti na pitanje šta je tačno „prostor“ u koji se pravila dispozitiva internalizuju. Naime, pojmovi subjekcije, subjektivnosti i subjekta su teme širokih teorijskih razmatranja o prirodi bivanja subjektom u zapadnim društvima (Balibar 1994: 8; Balibar 2017: 44–55; Batler 2012: 10; Butler 2000: 18; Delez 2020: 41–42). Etjen Balibar (Étienne Balibar) tvrdi da se pojam subjekcije može razumeti kao podređivanje pojedinca spoljašnjem autoritetu dok subjektivnost razume kao prostor u koji se taj autoritet internalizuje te pojedinac doživljava svoju podređenost kao podređivanje „unutrašnjem gospodar“ tj. samom sebi (Balibar 1994: 8–10). Slično tvrdi i Slavoj Žižek istražujući značenje reči „subjekt“ (*sujet*) u francuskom jeziku. On tvrdi da taj pojam ima dvostruko značenje, on znači „podanik“ ali i „slobodni delatnik“. Prema Žižeku to nam upravo govori o odnosu između onoga što smo nazvali subjekcijom i

⁴¹ Altiser tvrdi da pojedinac može biti „akter koji vrši praksu“ samo ako ima „formu subjekta“ (Althusser 1976: 95). Dakle, prema njemu su rituali posredujući mehanizam koji prakse pojedinaca usklađuje sa državnim ideološkim aparatima.

⁴² Treći period Fukoovog rada traje od 1979. godine i njegovih predavanja na „Dartmut koledžu“ do Fukoove smrti 1984. U ovaj period spadaju drugi i treći tom „Istorije seksualnosti“, brojni kursevi i seminari kao što su „O upravljanju živima“ (1979–1980), „Subjektivnost i istina“ (1980–1981), „Hermeneutika subjekta“ (1981–1982), „Upravljanje sobom i drugima“ (1982–1983), „Hrabrost istine“ (1983–1984) (Urošević 2021: 293). U ovaj period spada i zbornik Fukoovih tekstova pod nazivom „Tehnologije sopstva“ (Isto). Ovde moramo napomenuti da Fuko smatra da njegovo prvo delo „Istorija ludila u doba klasicizma“, objavljeno 1961., ne može biti svrstano ni u jedan od tri perioda njegovog rada koja smo do sada pomenuli (Fuko 2012: 119 prema Urošević 2021: 293). On tvrdi da se to delo može videti kao mešavina tematika iz sva tri perioda (Isto) ali smatra da se u njemu previše fokusirao na percepciju ludila tj. tvrdi da se u tom delu bavio analizom predstava umesto analizom prakse (Fuko 2005b: 26).

⁴³ Kao i na mnogim drugim mestima i u svom shvatanju subjektivnosti Fukoaa inspiriše Niče. Naime, u svom eseju „S one strane dobra i zla“ Niče tvrdi: „Čovek koji hoće nareduje onom nečem u sebi što se pokorava...“ (Niče 1993: 28).

subjektivnošću, pojedinac se konstituše kao subjekt tj. kao slobodan delatnik upravo kroz svoje potčinjavanje tj. subjekciju (*assujettissement*) (Žižek 1982: 148).

Altiser svoje shvatanje subjekcije naziva „interpelacijom“⁴⁴ i ilustruje je zamišljenom scenom susreta pojedinca sa policajcem na ulici. On tvrdi da policajac „poziva“ pojedinca koji prepoznaje taj poziv te u trenutku svog odazivanja biva interpeliran što znači da su njegove prakse nadalje regulisane ideološkim ritualom (Altiser 2009: 69). Procesom interpelacije pojedinac biva uključen u poziciju subjekta koju državni ideološki aparati sadrže. Svoje shvatanje subjektivnosti i njenog odnosa sa subjekcijom Fuko ilustruje primerom devetnestovekovnog psihijatra Lerea (François Leuret) koji je tvrdio da je pacijente lečio primoravajući ih da priznaju da su „bolesni“ i eksplicitno nazovu sebe „ludim“ (Foucault 2014: 11–12 prema Urošević 2020b: 70). Dok za Altisera scena odazivanja na poziv policajca ilustruje mehanički proces konverzije individue u subjekta pomenuta scena koju Fuko navodi može biti shvaćena kao ilustracija njegove ideje o odnosu subjekcije i subjektivnosti⁴⁵ (Urošević 2020b: 70–71) Džudit Batler (Judith Butler) tvrdi da se psihijatar u toj ilustraciji može videti kao upravljačka instanca koja navodi pojedinca da se veže za specifičnu poziciju subjekta kao „ludaka“ ali putem njegovog ličnog priznanja (Butler 2016: 78). „Priznanje“ je dakle praktični čin kojim upravljačka instanca navodi individuu da internalizuje skup pravila kojima konstituše svoju subjektivnost⁴⁶ (Butler 2016: 80; Lemke 2019: 208). Kako Fuko to opisuje: „...priznanje je...čin kojim subjekt potvrđuje ko je, vezuje sebe za istinu, postavlja sebe u odnos zavisnosti prema drugom i istovremeno modifikuje svoj odnos sa samim sobom“ (Foucault 2014: 17). Subjekcija se, kao što vidimo, vrši kroz dimenziju subjektivnosti.

Ovakva forma upravljanja se u Fukoovom radu naziva „upravljanje putem istine“ (Foucault 2019b: 5–15). Batler tvrdi da se takav oblik upravljanja može videti kao internalizacija „pogleda moći“ što dovodi do vezivanja pojedinca za specifičnu poziciju subjekta (Butler 2016: 79–80). U ovom Fukoovom shvatanju upravljanja „istina“ označava set pravila koja individua internalizuje i putem kojih „kodira“ svoju subjektivnost, u trećem periodu svog rada on se upravo fokusira na istraživanje tog procesa (Delez 1989: 106). Prethodno smo istakli da se upravljanje vrši putem regulacije diskurzivne i nediskurzivne ose dispozitiva. Fuko uvodi novu osu subjektivnosti u trećem periodu i naziva je dimenzijom „upravljanja sobom“, tvrdeći da su njeni glavni elementi „tehnologije sopstva“ (Foucault 2016: 25–27). Kako tvrdi na početku trećeg perioda svog rada njegov fokus je na proučavanju odnosa između „tehnologija dominacije“ i „tehnologija sopstva“ što upravo označava odnos između subjekcije i subjektivnosti (Fuko 2010i: 65–66).

„Istinu“ koju smo prethodno pomenuli ćemo preciznije razjasniti ako se osvrnemo na pojam „igara istine“ koji Fuko koristi kao sinonim za tehnologije sopstva. Za njega se igre istine sastoje od „modusa veridikcije“ koji se mogu odrediti kao skupovi normi za prihvatanje ili odbacivanje određenih propozicija (Detel 1998: 9; Foucault 2010: 278–279). Dakle, igre istine se mogu videti, kao što Mekgušin tvrdi, kao „episteme subjektivnosti“ čija je uloga kodiranje odnosa pojedinca sa samim sobom (McGushin 2007: 8–9). Kako Fuko tvrdi igre istine se mogu videti kao diskursi kroz koje se formira odnos koji pojedinci imaju sa sobom (Foucault 2019: 20). Taj diskurs propisuje pravila kroz koja pojedinci spoznaju sebe i upravljaju sobom (Foucault 2019: 270). Stoga Fuko tvrdi da je tema

⁴⁴ Rastko Močnik opisuje Altiserovo shvatanje interpelacije tvrdeći da: „Ideološka interpelacija interpelira individue ‘kao’ subjekte tj. ‘na nivou’ subjektivnosti ili, preciznije interpelira ih u njihovoj ‘subjektivnosti’ i ‘u dimenziji’ subjekta...’šćepa’ ih dakle u njihovoj subjektivnosti...” (Močnik 2016: 93–94).

⁴⁵ Peše (Michel Pêcheux) naglašava da je Altiserov hipotetički primer situacije u kojoj se policajac obraća pojedincu na ulici ilustracija i tvrdi da se radi o primeru: „...dovoljno konkretnom da bi bio prepoznat ali i dovoljno apstraktnom da bi se o njemu moglo razmišljati, dovodeći tako do spoznaje“ (Pêcheux 1979: 226). Fuko na sličan način koristi podatke o Leureovim metodima lečenja kao konretan primer kojim ilustruje širu teorijsku koncepciju.

⁴⁶ Za više o Fukoovom shvatanju priznanja vidi Burchell 2009.

njegovih istraživanja u trećem periodu: „...na koji se način subjektivnosti kao iskustva sebe...grade kroz obaveze istine, kroz veze onoga što bismo mogli nazvati veridikcijom. Izgradnja iskustva sebe...kroz političku povjest veridikcija, to je ono što sam dosad pokušavao raditi“ (Isto 21). Balibar tvrdi, objašnjavajući Fukoovo shvatanje subjekta, da subjekt nastaje „...potčinjavanjem pojedinca pravilima koja konstruišu odnos sopstva sa sobom, a koja imaju različite praktične modalitete...“ (Balibar 2017: 51).

Kroz igre istine kao „mreže inteligibilnosti“ subjektu se otkrivaju određeni elementi njega samog i tako postaju podložni upravljanju (Colwell 1994: 67 prema Urošević 2020b: 71). Stoga možemo reći da one omogućuju subjektu da upravlja sobom tako što objektivizuje sam sebe (McGushin 2011: 128–129). To omogućavaju oni modusi veridikcije koji svojom normama dozvoljavaju javljanje određenih aspekata subjekta kao diskurzivnih objekata o kojima on može formulirati znanje (Han 2002: 164; Jambet 1992: 240). Ti aspekti subjekta potom postaju materija kojoj on daje određen oblik kroz upravljanje sobom (Jambet 1992: 241). Modusi veridikcije takođe usmeravaju subjekte ka određenim praksama putem kojih bi trebalo da upravljaju tim delom sebe kao i ka ciljevima kojima bi praksom upravljanja sobom trebalo da teže. (Fuko 2014b: 32). U skladu sa takvim shvatanjem koncepta igara istine Đanfranko Feraro (Gianfranco Ferraro) zaključuje da se Fukoova istraživanja u trećem periodu jasno nadovezuju na njegova dotadašnja istraživanja prakse upravljanja (Ferraro 2020b: 121). Feraro to tvrdi jer smatra da je predmet Fukoovih istraživanja u trećem periodu: „...istorija onih tehnologija sopstva koje zapadni subjekti koriste da elaboriraju znanje o sebi. Ovaj cilj je ono što karakteriše dvadeset pet godina Fukoovog istraživanja: istorija formi kojima su istina o subjektu i subjekt istine razvijani, istorija tehnologija upravljanja...povezanih sa istinom“ (Isto).

Kako Tomas Lemke (Thomas Lemke) ispravno primećuje uvođenjem dimenzije subjektivnosti u okvir svojih istraživanja Fuko proširuje svoju teoriju upravljanja istražujući upravljanje iz nove perspektive (Lemke 2019: 187). Prema Lemkeu to ima pozitivan uticaj na Fukoov rad pošto se subjekt više ne vidi kao epifenomen dispozitiva (Isto 187–188). Nasuprot mehanicističkog shvatanja subjekta tokom drugog perioda u trećem periodu svog rada uvođenjem tehnologija sopstva on usložnjava svoje shvatanje procesa uključivanja subjekta u dispozitiv. Kako Lemke ukazuje odnos između tehnologija sopstva i odnosa moći u dispozitivu je kompleksan i predstavlja glavni fokus Fukoovog interesovanja tokom osamdesetih godina⁴⁷ (Isto 188). Kao što Fuko sam ističe njegova namera u trećem periodu je da istražuje „oblike refleksivnosti“ pošto subjektivnost definiše kao samorefleksiju pojedinca (Fuko 2003: 574). Ono što ističe kao značajno je da ne namerava da formuliše univerzalnu teoriju subjekta već da istražuje istorijske forme refleksivnosti (Isto). Drugim rečima, pošto je proces samorefleksije kodiran tehnologijama sopstva upravo one čine njegov predmet istraživanja u trećem periodu.

2.6.3. Etos i „veliki drugi“

Ne bismo li smo bolje osvetlili prirodu upravljačkih režima i dopunili Fukoov rad kao i teoriju upravljanja sada ćemo uvesti određene pojmove koje ćemo koristiti u daljem toku istraživanja. Tokom ciklusa predavanja pod nazivom „Hermeneutika subjekta“ Fuko formuliše pojam „etosa“ (*ethos*). Tim pojmom on pokušava da označi opšti način postojanja subjekta, generalnu strukturu života subjekta koja uokviruje njegove mogućnosti delanja (Fuko 2003: 302). Fuko nadalje ističe da je etos relaciona

⁴⁷ Lemke ističe kompleksnost odnosa između tehnologija sopstva i dispozitiva ne bi li kritikovao autore koji ističu da tokom trećeg perioda Fuko odustaje od dotadašnjeg shvatanja subjekta kao proizvoda odnosa moći i počinje da ga shvata kao slobodnog i samoformirajućeg (Lemke 2019: 187; Dews 1989; O'Leary 2002).

struktura, ona uređuje odnose između subjekata ali i „eto-poetičke“ aktivnosti tj. odnos subjekta sa sobom⁴⁸ (Isto 302–303).

Za potrebe našeg rada ćemo pojam etosa redefinisati u skladu sa do sada izloženim konceptima teorije upravljanja. Etos će za nas predstavljati najvažniji aspekt tehnologije upravljanja koji ima za cilj upravljanje delanjem pojedinaca. Tim pojmom ćemo označiti strukturu u okviru dispozitiva koja objedinjuje subjekciju i subjektivnost (Urošević 2020a: 1011). Drugim rečima, etos će se za nas odnositi na strukturu pravila u okviru dispozitiva upravljanja koja objedinjuje poziciju subjekta koju dispozitiv sadrži i pravila koja regulišu subjektivnost, a sadržana su u modusima veridikcije (Isto). Stoga će se u našem radu etos odnositi na aspekt tehnologije upravljanja kroz koji se utiče na živote subjekata uređivanjem njihovih međuodnosa kao i njihovih odnosa sa samima sobom ne bi li se subjekti tim putem podvrgli pravilima upravljačkog dispozitiva (Isto). U svom tekstu o konceptu biomoći Rabinov i Rouz razvijaju sličan pojam kojim označavaju spoj subjekcije i subjektivnosti i nazivaju ga „modusom subjektivizacije“. Oni tvrde da se kroz modus subjektivizacije:

„...pojedinci navode da rade na sebi, pod određenim oblicima vlasti, u odnosu na istinitosne diskurse, pomoću praksi sopstva, u ime njihovog sopstvenog života ili zdravlja ili zdravlja njihove porodice ili nekog drugog kolektiviteta, ili čak u ime života ili zdravlja populacije kao celine“ (Rabinov i Rouz 2019: 255–256).

Naše shvatanje etosa ima teorijska uporišta i u radovima drugih autora pored Fukoa. Teoretičar kulture Rejmond Vilijams (Raymond Williams) je u svojim radovima formulisao pojam „strukture osećanja“ da označi specifičnu strukturu kulturnih praksi koja nereflektovano strukturise kulturni život u određenom društvu i istorijskom periodu (Williams 1977: 132). Struktura osećanja za njega nije rigidna već podrazumeva skup nesvesnih obrazaca koji regulišu proces kulturnog života (Isto 132–133). Vilijams tvrdi da se struktura osećanja može drugačije nazvati „strukturom iskustva“ i da podrazumeva specifičnu „praktičnu svest“ kroz koju pojedinci delaju te na taj način reprodukuju kulturu u kojoj žive (Isto 132). Sličan koncept možemo pronaći u Igltonovom (Terry Eagleton) razmatranju pojma „kulturnog nesvesnog“⁴⁹. Naime, on kulturno nesvesno shvata kao: „...nevidljivu boju svakodnevnog života, tu teksturu naše obične egzistencije shvaćenu zdravo za gotovo...“ (Iglton 2017: 45–46). Prema Igltonu takvo shvatanje odgovara ideji „simboličkog“ u radu psihoanalitičara Žaka Lakana (Jacques Lacan) (Isto 46). Lakan simboličko određuje kao „znanje bez subjekta“ tj. kao skup kulturnih kodova koji formiraju subjekte kroz formiranje njihovog nesvesnog (Fink 2009: 27). Stoga Iglton zaključuje da je kulturno nesvesno: „...kontekst koji nas tako konstituiše da smo većinom nesvesni njegovog delovanja“ (Iglton 2017: 46). Oslanjajući se na Viljamsove ideje Fredrik Džejmson u svojim istraživanjima postmodernizma razvija ideju „kulturne dominante“ koju određuje kao osnovnu normu kulturnog života u nekom istorijskom periodu (Džemson 2016: 27). On tvrdi da ta norma nužno ne isključuje druge oblike kulturnog života ali u nekom društvu i istorijskom periodu se kulturni život u većini slučajeva odvija posredstvom nje (Isto).

Ne bismo li bolje objasnili kako tehnologija upravljanja upravlja subjektima putem etosa uvešćemo pojam „velikog drugog“. Veliki drugi je koncept kojim Altiser označava figuru koja legitimise i čini smislenim ideološke rituale kroz koje ideologija interpelira subjekte (Althusser 2014: 88). Taj pojam on preuzima od već pomenutog Žaka Lakana koji njime označava entitet za koji se pretpostavlja da garantuje značenje kodova od kojih se simboličko sastoji (Asun 2017: 67). Prema Lakanu, a što Altiser preuzima, pojedinac postaje subjekt internalizacijom kodova simboličkog čime

⁴⁸ Danijele Lorencini (Daniele Lorenzini) poredi Fukoov pojam etosa sa Vitgenštajnovim pojmom „forme života“ (Lorenzini 2018).

⁴⁹ Fuko takođe pominje u jednom intervjuu da je namera njegovog rada da učini vidljivim „kulturno nesvesno“ (Foucault 1989b: 71).

ulazi u poziciju subjekta koju simboličko sadrži, što je proces koji se naziva interpelacijom (Isto 67–68). Veliki drugi je figura koja iz perspektive pojedinca garantuje ispravnost i smislenost pozicije subjekta u koju pojedinac ulazi⁵⁰ (Bouvi 2019: 66–67). Dakle, velikog drugog možemo definisati kao virtuelni⁵¹ entitet koji biva kreiran tehnologijom upravljanja i koji iz perspektive subjekta uključenog u upravljački dispozitiv predstavlja izvor i legitimaciju pravila od kojih se etos sastoji. Rečima Radomana Kordića: „Subjekt postaje subjekt tek kad ga Drugi postavi u njegovoj subjektivnosti“⁵² (Kordić 2020: 125).

Da bismo bliže objasnili način na koji tehnologija upravljanja koristi figuru velikog drugog pri upravljanju pojedincima možemo se okrenuti radu slovenačkog filozofa Mladena Dolara. U svojoj knjizi posvećenoj lakanovskom istraživanju fenomena glasa Dolar ističe da pojedinac postaje subjekt internalizacijom „glasa velikog drugog“ (Dolar 2012: 143–144). On tvrdi da pojedinac tako usvaja element velikog drugog u sebe i time postaje subjekt (Dolar 1993: 78). Glas velikog drugog bi u našoj teorijskoj postavci predstavljala pravila za formiranje subjektivnosti sadržana u tehnologijama sopstva (Urošević 2020a: 1012). Stoga možemo zaključiti da tehnologija upravljanja upravlja pojedincima strukturirajući etos određenog upravljačkog dispozitiva kreacijom figure velikog drugog. Pojedinci bivaju subjektovani tako što se navode da formiraju svoju subjektivnost određenim pravilima koja se predstavljaju kao da imaju izvorište u specifičnoj figuri velikog drugog te time bivaju legitimizovana.

3. Kontekstualni okvir istraživanja

U ovom delu rada ćemo se pozabaviti istorijskim periodom koji smatramo značajnim za naš predmet istraživanja. Koristeći prethodno izložen teorijski okvir ocrtaćemo prelazak iz upravljačkog režima koji ćemo nazvati disciplinarnim u neoliberalni režim upravljanja u drugoj polovini dvadesetog veka. Potom ćemo opisati način funkcionisanja neoliberalnog režima kao i subjektivnost koju teži da stvori kod subjekata koji su u njega uključeni. U ovom delu rada ćemo se takođe fokusirati na kulturne dimenzije upravljačkih režima i ulogu koju imaju u kreiranju subjekata. Kulturu u radu određujemo sledeći Fiska (John Fiske) kao sferu proizvodnje smisla, identiteta i zadovoljstva (Fisk 2001: 8). Prema Fisku kultura je proces proizvodnje tih elemenata i njihove cirkulacije u svakodnevnom životu (Isto). Pošto kulturu shvatamo kao dimenziju upravljačkog režima možemo reći da je ona takođe regulisana pravilima tog režima oličenih u njegovom etosu. Već smo sledeći Igltona rekli da etos predstavlja „nesvesno“ upravljačkog režima. To važi i za njegovu kulturnu dimenziju te ponovo sledeći Igltona možemo reći da etos upravljačkog režima funkcioniše kao „verso recta“ njegove kulturne dimenzije tj.

⁵⁰ Slovenačka teoretičarka Renata Salecl tvrdi da se veliki drugi može razumeti kao figura koja čini da kulturne institucije koje sačinjavaju prostor u kom pojedinci provode svoje živote izgledaju koherentno i postojano ne bi li pojedinac mogao da učestvuje u njima (Salecl 2012: 71). Kako Pol-Loran Asun (Paul-Laurent Assoun) ispravno primećuje Lakanove ideje o odnosu subjekta i velikog drugog potiču od Hegelove dijalektike gospodara i slugu u „Fenomenologiji duha“ (Asun 2017: 65).

⁵¹ Pojam virtuelnog koristimo u delezijanskom smislu (Delez i Parne 2009: 187–195; Delez 2020: 21). To znači da velikog drugog shvatamo kao prividni entitet koji nastaje emergentno iz pravila koja sačinjavaju etos ali je i dalje realan jer iz perspektive subjekta proizvodi realne efekte putem subjekcije navodeći ga da reguliše svoju subjektivnost na određen način (Urošević 2020: 1011). Kako Salecl primećuje: „...Lakanovo najvažnije opažanje je da iako veliki drugi ne postoji, on svejedno deluje kao da postoji jer je ljudsko verovanje u njega bitno za čovekovo razumevanje vlastitog života. Kako bismo pronašli barem trenutačnu stabilnost u vezi sa vlastitim identitetom, izmišljamo scenario o postojanosti društvene sfere koju nastanjujemo“ (Salecl 2012: 72).

⁵² Kordić je takođe u ovom citatu inspirisan Lakanom koji tvrdi da se subjekt formira u simboličkom kao u „polju Velikog Drugog“ (Lacan 1983: 217–218).

u njoj ima oblik: „...verovanja i opredeljenja uzetih zdravo za gotovo...“ (Eagleton 2014: 38). Stoga možemo reći da upravljački režim sadrži kulturnu dimenziju koja učestvuje u njegovoj proizvodnji odgovarajućih subjekta. Dakle, kultura je kako takođe Iglton tvrdi, jedna od sfera u kojoj se proizvodi subjektivnost (Isto 15, 52).

Takođe treba pomenuti da pošto se Fuko u svom radu bavi neoliberalizmom kao upravljačkom racionalnošću u nastajanju njegov rad ćemo dopuniti autorima koji su taj režim istraživali dok je nastajao i pošto je uspostavljen.

3.1. Nastanak neoliberalizma

Fuko završava kurs o svom istraživanju neoliberalizma pod nazivom „Rađanje biopolitike“ 4. aprila 1979., tačno mesec dana pre nego što Margaret Tačer (Margaret Thatcher) postaje premijerka Velike Britanije. Kao što smo rekli, on istražuje neoliberalizam kao upravljačku racionalnost u nastajanju tj. kao svojevrsni diskurs o upravljanju koji još uvek nije postao upravljačka racionalnost neke države⁵³ (Urošević 2020a: 1012). Stoga ćemo se u nastavku pozabaviti nastankom neoliberalnog režima upravljanja sa posebnim osvrtom na promene u sferi rada. Namera nam je da rekonstruišemo neoliberalni etos koji nastaje u preduzećima ne bismo li tako ispitali Fukoove tvrdnje o specifičnosti odnosa subjekcije i subjektivnosti u neoliberalizmu. Potom ćemo preći na analizu postmoderne kulture kao kulturne dimenzije neoliberalnog režima upravljanja ne bismo li ispitali na koji način se neoliberalna upravljačka racionalnost reprodukuje kroz nju.

Istražujući ekonomske promene u dvadesetom veku Dejvid Harvi (David Harvey) koristi terminologiju teorijskog pravca pod nazivom „regulaciona škola“. Taj pristup istražuje odnose u ekonomskoj sferi između proizvodnje, distribucije i potrošnje te tvrdi da se oni moraju stabilizovati i regulisati ne bi li ekonomija funkcionisala stabilno⁵⁴ (Harvey 1992: 121). Stabilizacija i regulacija tih odnosa zahteva institucije, zakone, norme i sl. ne bi li se ponašanje učesnika ekonomskog procesa održalo konzistentnim (Isto 121–122). Sistem elemenata koji održavaju ekonomsku sferu stabilnom Harvi u skladu sa regulacionom školom naziva „modusom regulacije“ i tvrdi da on mora sadržati sistem proizvodnje odgovarajuće radne snage kroz „socijalizaciju radnika za uslove kapitalističke proizvodnje“ (Isto 122). Ona uključuje mobilizaciju određenih sentimenata tj. nekog oblika psihološke motivacije za učestvovanje u procesu rada (Isto 122–123). Uviđamo da takav koncept u velikoj meri odgovara našem shvatanju etosa.

Prema Harviju u prvoj polovini dvadesetog veka nastaje fordistički modus regulacije koji podrazumeva jaku ulogu države i čvrstu regulaciju ekonomije (Isto 132–133). To znači da se kapital povlači iz određenih sfera društva, a država garantuje punu zaposlenost, socijalnu pomoć, javno obrazovanje i zdravstvo (Isto 132–134). Proizvodnja se u fordizmu vrši kroz dugoročna ulaganja ne bi li se osigurao stabilan ekonomski rast i profiti na dugi rok (Isto 134). Takva organizacija dovodi do masovne proizvodnje standardizovanih proizvoda (Isto 134–135) ali i specifičnog načina organizacije rada. Kako Senet (Richard Sennett) tvrdi preduzeće je u fordističkom periodu organizovano prema vojničkom principu što podrazumeva rigidnu birokratsku organizaciju piramidalnog tipa (Senet 2007:

⁵³ Naomi Klajn (Naomi Klein) tvrdi da se državni udar u Čileu 1973. događa pod pokroviteljstvom obaveštajnih snaga SAD-a, a potom režim Augusta Pinočea sprovodi neoliberalne reforme u saradnji sa pripadnicima Čikaške ekonomske škole koju je predvodio Milton Fridman (Klein 2008). Stoga možemo reći da je Čile iskorišćen ne bi li se eksperimentisalo sa neoliberalnim režimom upravljanja.

⁵⁴ Za više o regulacionoj školi vidi Boyer 1990.

28–29). Zaposleni u takvoj organizaciji imaju strogo definisanu poziciju sa jasnim zadacima, a njihova radna karijera stoga podrazumeva zacrtanu putanju kroz hijerarijske nivoe preduzeća (Isto 25–26, 31). Senet primećuje da je svojevrsni duh planiranja prožimao takve organizacije, procesi koji se u njima odvijaju su regulisani birokratskom racionalnošću. To je kako on tvrdi „omogućilo ljudima da razmišljaju o svojim životima kao o životnim pričama“ (Isto 25), što drugim rečima znači da su njihovi životni narativi regulisani mestom u okviru organizacije.

Etos takvih organizacija u velikoj meri odgovara Fukoovoj ideji o upravljačkoj racionalnosti dispozitiva discipline koju smo opisali. Kako on tvrdi dispozitiv discipline je upravljački mehanizam koji funkcioniše „centripetalno“ što znači da ograničava neki prostor i u njemu raspoređuje elemente u skladu sa određenom svrhom (Fuko 2014: 63). Prema Fukou: „...disciplina ne ostavlja da se stvari odvijaju svojim tokom...njen princip je upravo da čak ni najmanje stvari ne treba da budu prepuštene same sebi“ (Isto). U fordističkim organizacijama se upravljanje odvija prema takvoj racionalnosti. Etos takvih organizacija subjektuje svoje članove navodeći ih da internalizuju norme organizacije te da se upravljaju u skladu sa njima. To znači da je veliki drugi u suštini preduzeće kao sistem i da je spoljašnji subjektu te da od subjekta zahteva poslušnost njegovim mehanizmima. Fleming (Peter Fleming) etos radnih organizacija u ovom period opisuje tvrdeći da je zaposlenje u njima bilo: „...mesto (i vreme) gde bismo privremeno zaboravljali naša prava osećanja i vrednosti, trenutno ih žrtvujući težnjama organizovanog kapitalizma. Mogli smo da budemo svoji tek pošto je radni dan završen“ (Fleming 2009: 2). Ako se osvrnemo na analizu menadžerskog diskursa u radu Boltanskog (Luc Boltanski) i Šjapelove (Eve Chiapello) videćemo da se tokom šezdesetih godina menadžerima savetuje da teže održavanju stabilnosti i regularnog funkcionisanja preduzeća po predvidljivom toku (Boltanski and Chiapello 2007: 86–88). Takođe, savetuje im se da radnike motivišu garantujući im sigurnost i stabilno napredovanje kroz hijerarhiju firme (Isto 88–89). Frank (Thomas Frank) primećuje sličnu tendenciju i tvrdi da se upravljanje preduzećem tokom pedesetih godina vršilo po principu konformiteta i da se od radnika zahtevalo podređivanje „transcendentalnoj važnosti organizacije“ (Frank 1998: 10).

Harvi tvrdi da šezdesetih godina počinje kriza fordizma koja eskalira naftnom krizom 1973. godine (Harvey 1992: 142–145). Prema njemu kriza je uzrokovana rigidnošću fordističkog sistema koji ne uspeva da se prilagodi promenama usled fiksnih odnosa između vlade, sindikata i korporacija (Isto 142). Kriza dovodi do stagflacije krajem šezdesetih koja je kulminirala odlukom OPEC-a da podigne cene nafte (Isto 145). Posledice krize su kraj fordističkog režima i restrukturiranje privrede te su sedamdesete i osamdesete godine obeležene ekonomskim i političkim reformama (Isto). To je period nastanka neoliberalnog režima upravljanja što podrazumeva promenu u upravljačkom dispozitivu. Kao što sam Fuko tvrdi dispozitiv nastaje kao odgovor na neku nužnost (Fuko 2012: 174–175) što je u ovom slučaju ekonomska kriza koja se rešava uspostavljanjem novog upravljačkog dispozitiva. Harvi, poput Fukoa, primećuje da neoliberalizam kao upravljačka racionalnost nastaje mnogo pre nego što biva implementiran i da se kao diskurs formira od tridesetih godina, a sprovodi se od kraja sedamdesetih u Britaniji, a od početka osamdesetih u SAD⁵⁵ (Harvi 2012: 19–58).

Novi mod regulacije Harvi naziva „fleksibilnom akumulacijom“, takođe popularan naziv za taj režim je „postfordizam“. Za razliku od rigidnosti fordizma postfordizam karakteriše težnja ka konstantnoj promeni i inovacijama. Postfordističko tržište rada doživljava restrukturiranje usled opadanja moći sindikata što poslodavci koriste ne bi li progurali nove oblike privremenog i povremenog zapošljavanja. Usled brzih promena u zahtevima preduzeća tržište rada karakteriše visoka konkurencija i nastanak fleksibilnih radnih aranžmana, često nepoljovnih po zaposlene (Harvey 1992:

⁵⁵ Harvi se slaže sa Fukoom da neoliberalna upravljačka racionalnost nastaje u okviru radova neoklasičnih ekonomskih autora koji se 1947. udružuju u „think tank“ pod nazivom „Društvo Mont Pelerin“ (Harvi 2012: 36). Za više o istoriji „Društva Mont Pelerin“ i njegovom uticaju na dalji razvoj neoliberalizma vidi Mirowski and Plehwe 2009.

150). Harvi pokazuje da su te promene povezane sa promenama u organizaciji proizvodnje. Nova organizacija proizvodnje, između ostalog omogućena i novim tehnologijama, podrazumeva prelazak sa masovne proizvodnje na proizvodnju za diferencirane niše tržišta kao i zadovoljavanje brzo promenljivih tržišnih zahteva (Isto 156). Navedene promene preduzećima omogućuju brži obrt što dovodi do prelaska sa dugoročnog na kratkoročno investiranje (Isto). Takve promene su u velikoj meri pod uticajem nastanka novog globalnog finansijskog sistema koji se formira od 1971. i raspada Breton Vudsa (Isto 164–165). Harvi tvrdi da je novonastajući finansijski kapital sve manje ograničen vremenom i prostorom te su usled novih tehnologija vlasnici finansija formirali ono što Senet naziva „nestrpljivi kapital“ koji želi sve kratkoročnije profite (Isto 165; Senet 2007: 37).

Takve promene u modu regulacije zahtevaju odgovarajuće restrukturiranje radnih organizacija kao i njihovog etosa koji bi stoga kreirao odgovarajuću radnu snagu. Senet primećuje da preduzeća prelaze sa stabilne piramidalne organizacije na fleksibilno mrežno organizovanje. Novi oblik organizacije proizvodnje o kom govori Harvi zahteva fleksibilizaciju preduzeća ne bi li se prilagodila stalno fluktuirajućim zahtevima tržišta što omogućava mrežna organizacija. Tako organizovana preduzeća mogu brzo da se prilagode promenama u svojoj okolini, da brzo donose odluke i usklade se sa novonastalim radnim zadacima (Sennet 1998: 37–38). Prema Senetu funkcionisanje takvih preduzeća obeležava nelinearni tok proizvodnje tj. proizvoljno skakanje između različitih faza u proizvodnji, a ne fiksirani skup koraka kao u starijim preduzećima⁵⁶ (Senet 2007: 43–44). Kako on tvrdi nove organizacije se prilagođavaju zadacima koje im postavlja okolina i u skladu sa tim angažuju potrebnu radnu snagu koja po izvršenju zadatka ne mora ostati deo firme (Isto).

Tu promenu u upravljanju preduzećima prati promena etosa koja konsekventno dovodi do promena u poželjnim osobinama upravljanih subjekata. Fleksibilnost i stalna promena u funkcionisanju preduzeća stvaraju probleme sa upravljanjem zaposlenima što primećuju Boltanski i Šjapelova u menadžerskoj literaturi nastaloj devedesetih godina. Oni primećuju da je jedan od najznačajnijih problema tog perioda pronalazak odgovarajućih tehnika za mobilizaciju i motivaciju zaposlenih u novim preduzećima (Boltanski and Chiapello 2007: 94). Senet tvrdi da se zaposleni u novim firmama suočavaju sa stalno promenljivim i konfuznim radnim zadacima i da se od njih zahteva konstantna promena i prilagođavanje novim projektima preduzeća (Senet 2007: 104–106). On zaključuje da je novi idealni oblik zaposlenog takođe fleksibilan i prilagodljiv⁵⁷ (Isto 52), slično primećuje i Majkl Hardt (Michael Hardt) kada tvrdi da je subjektivnost u postfordističkim preduzećima u stalnom procesu rekreiranja⁵⁸ (Hardt 1998: 148). Karl Cederstrom (Carl Cedeström) idealnog radnika novih postfordističkih preduzeća opisuje ovako:

„On poznaje veštinu ne-konformizma; on je kreativan, preduzimljiv i subverzivan; i njegova karijera nije ograničena na jednu korporaciju. Za njega su organizacije samo privremena skloništa ili baze poređane po avanturističkom putu ka uspehu i ličnom ispunjenju. Ukratko, današnji idealni radnik ne poštuje nikakva pravila osim svojih: on je sopstveni šef,

⁵⁶ Senet tvrdi da način organizovanja preduzeća u ovom periodu podseća na MP3 uređaj pošto se redosled faza proizvodnje može organizovati po potrebi tj. ne postoji nužan redosled koraka kao što se u MP3 uređaju redosled pesama može proizvoljno formirati (Senet 2007: 43).

⁵⁷ Virno (Paolo Virno) izdvaja sledeće kada govori o osobinama koje se očekuju od zaposlenih u postfordizmu: „Mobilnost, mogućnost ostajanja uz korak sa najoštrijim promenama, prilagodljivost spojena sa nešto smionosti, gipkost u prelazu sa jedne grupe pravila na drugu...Postfordističko preduzetništvo ulaže tu naviku da se ne poseduju navike, to vežbanje privremenosti i varijabilnosti“ (Virno 2004: 96).

⁵⁸ David Farrugia (D: avid Farrugia) je istraživao proces uključivanja mladih u radne organizacije sa ciljem istraživanja: „...praksi subjekcije koje se nalaze u formaciji mladih ljudi kao radnih subjekata“ (Farrugia 2018: 4). On zaključuje da radne organizacije u postfordizmu od mladih očekuju da svoj posao vide kao priliku za samoostvarenje i da se u njega strastveno investiraju (Isto 5–8).

kontroliše svoju sudbinu, i njegovo celokupno biće je usmereno ka sreći i subjektivnom boljitku“ (Cederström and Grassman 2010: 101).

Boltanski i Šjapelova tvrde da se novi oblik vezivanja zaposlenih za preduzeće pronalazi u obećanju samoispunjenja i „pronaska sebe“ u poslu (Boltanski and Chiapello 2007: 90). Nasuprot prethodnog oblika upravljanja koji zaposlene podstiče da se podvrgavaju mehanizmu preduzeća u novim preduzećima im se obećava samoostvarenje kroz posao (Roberts 2005; Bloom and Cederström 2009), što Viks (Kathi Weeks) naziva „post-fordističkom radnom etikom“ (Weeks 2011: 69–75). Istražujući organizaciju novih preduzeća Du Gej (Paul du Gay) primećuje da upravljanje zaposlenima prelazi iz hijerarhijske organizacije u horizontalnu mrežnu organizaciju autonomnih subjekata koji se podstiču na upravljanje sobom (du Gay 1996: 59–64). Ne bi li se njihovo upravljanje sobom uskladilo sa ciljevima firme, kako Du Gej tvrdi, u menadžerskom diskursu nastaje koncept „korporativne kulture“ koji nalaže menadžerima da zaposlene mobilišu predstavljajući im rad u preduzeću kao pronalaženje smisla, a ostvarenje na poslu kao vid samoostvarenja (Isto 57–58). Slično primećuju Eva Iluz (Eva Illouz) i Edgar Cabanas (Edgar Cabanas) istražujući preporuke savremenih psihologa o motivisanju zaposlenih. Oni tvrde da:

„Korporativna kultura ohrabruje zaposlene da shvataju radno mesto kao povlašćeno mesto za ‘napredak’, a repertoari i tehnike pozitivne psihologije su korisni za oblikovanje subjektivnosti u tom pravcu. Stoga koncept psihološkog kapitala naglašava da radnici ne bi trebali da shvataju svoj posao kao nužnost ili dužnost već kao priliku. Na primer u svojoj knjizi ‘Podučavanje pozitivnom psihologijom: Upošljavanje nauke o sreći za klijente’ Bisvas-Diener i Din tvrde: ‘rad je toliko važan za naš identitet da ponosno tvrdimo da je naše zanimanje sinonimno sa time ko smo’. Pojedinci su najispunjeniji tvrde oni, kada imaju ‘orijentaciju ka poslu kao pozivu’ što znači da rade zato što vole to što rade i zato što dovodi do njihovog napretka, ne zato što ‘moraju’“ (Cabanas and Illouz 2019: 116).

Lordon (Frédéric Lordon) primećuje slično i tvrdi da radnici u neoliberalizmu bivaju mobilisani: „...željom za radosnim radom ili...željama za ispunjenjem i samorealizacijom na radu i kroz njega“ (Lordon 2014: 45). Boltanski i Šjapelova primećuju isto u menadžerskoj literaturi te tvrde da se menadžerima preporučuje da „budu vizionari“ i da podstaknu zaposlene da viziju sopstvenog ostvarenja usklade sa vizijom tj. ciljevima preduzeća⁵⁹ (Boltanski and Chiapello 2007: 91).

Petar Klepec objašnjava razliku između upravljačkog dispozitiva u režimu discipline i neoliberalizmu kao razliku između centripetalne i centrifugalne sile (Klepec 2016: 156). Dok upravljanje dispozitivom discipline teži da totalizuje nadzor nad određenim prostorom i procesima u njemu upravljanje u neoliberalizmu teži da uključi nove elemente u svoj mehanizam te da pusti stvari da „idu svojim tokom“ i da „cvetaju“ u određenim granicama (Isto). Kao što smo pomenuli Fuko tvrdi da je neoliberalizam oblik upravljanja koji „ne zahteva mehanizme opšteg normiranja“ i u njemu „postoji optimizacija sistema različitosti“, „slobodan prostor oscilatornim procesima“ i „tolerancija

⁵⁹ Takav novi oblik organizacije preduzeća Fleming naziva “neo-normativnom kontrolom”. Prema njegovim tvrdnjama preduzeća u neoliberalizmu od radnika više ne zahtevaju konformizam i disciplinu. Neo-normativna kontrola u preduzećima nasuprot toga podstiče zaposlene da budu autentični i slobodno izražavaju sebe na radnom mestu (Fleming and Sturdy 2009: 573–574). Fleming takav oblik organizacije preduzeća takođe naziva „samo budi to što jesi“ (just be yourself) ideologijom i tvrdi da se u preduzećima u neoliberalizmu upravlja kroz samodisciplinu radnika koja se postiže kroz njihov doživljaj preduzeća kao mesta gde mogu da izraze svoje „pravo ja“ (Isto 574). Na drugom mestu Fleming izdvaja savet koji poslovni konsultant Tom Peters (Tom Peters) upućuje menadžerima kao najbolji primer savremene menadžerske prakse. Prema Petersu savremeni menadžer treba da zna da je: „...zadovoljstvo ok. Ali zabava je još bolja i ona ili on će iskoristiti svaku priliku da proširi taj stav u svojoj firmi“ (Fleming 2009: 67).

sistema različitosti“⁶⁰ (Fuko 2005a: 354). Drugim rečima neoliberalizam je režim upravljanja koji izgleda kao da funkcioniše prema slobodnom delanju pojedinaca. Mekinli (Alan McKinlay) i Tejlor (Philip Taylor) poredeći funkcionisanje radnih organizacija u disciplinarnom i neoliberalnom režimu (ono što smo nazvali neoliberalnim režimom upravljanja ovi autori nazivaju „upravljanje ponašanjem“) tvrde:

„Dok disciplinarna moć koncentriše inspekciju, kontrolu...u centar, upravljanje ponašanjem se zasniva na praktičnom minimumu regulacije i maksimumu disperzije odgovornosti i izbora na najmanju moguću grupu, na pojedinca ako je moguće. Ako je primer disciplinarne moći ograničavanje i zaustavljanje onda upravljanje ponašanjem...stvara uslove za kretanje i cirkulaciju. Upravljanje ponašanjem, drugim rečima, nije samo sistem vladavine koji govori o slobodi: sistem je zasnovan na ostvarivanju samoregulacije od strane autonomnih pojedinaca.“ (McKinlay and Taylor 2014: 8).

Razlog za ovakvo funkcionisanje neoliberalnog režima je upravo njegov etos, kao što smo istakli Fuko tvrdi da neoliberalni režim upravlja pojedincima putem specifičnog mehanizma koji naziva *homo economicus* (Fuko 2005a: 344). Prema njemu neoliberalno upravljanje modifikuje sredinu u kojoj pojedinac dela ne bi li on upravljao sobom na odgovarajući način (Isto 326–362). *Homo economicus* je upravo ono što smo u našem radu nazvali etosom, mehanizam koji objedinjuje subjekciju i subjektivnost te navodi pojedinca da upravlja sobom u skladu sa pravilima dispozitiva.

Fuko je ispravno predvideo mehanizam upravljanja u neoliberalizmu. Etos novih preduzeća se oslanja na stvaranje autonomnih subjekata podstičući ih na samostalno delanje, inovaciju i kreativnost ali u cilju ispunjavanja zahteva preduzeća (du Gay 1996: 61). Glavna razlika u odnosu na etos prethodnog režima je u poziciji velikog drugog i u ulozi subjektivnosti. Dok je prethodni režim velikog drugog smeštao izvan subjekta i navodio ga da upravlja sobom u skladu sa normama koje veliki drugi postavlja etos neoliberalizma smešta velikog drugog u okvir subjektivnosti⁶¹. Drugim rečima, iz mehanizma preduzeća veliki drugi prelazi u samog subjekta i dobija oblik njegovih ličnih želja. To znači da etos neoliberalizma interpelira subjekta kroz njegove želje tj. subjektive težnje za samoostvarenjem, samoispunjenjem i samoaktuelizacijom su mehanizam koji ga uključuje u neoliberalni dispozitiv⁶². Tu dolazimo do glavne razlike između Fukoovog tumačenja neoliberalizma i

⁶⁰ Ove osobine neoliberalizma ističe i Žižek kada kritikuje tvrdnju Naomi Klajn da savremeni kapitalizam „teži centralizaciji i homogenizaciji“ što je oblik kapitalizma kome su kako Žižek tvrdi, „dani odbrojani“ (Žižek 2012a: 263).

⁶¹ Bauman taj metod upravljanja naziva „sinoptikonom“. Nasuprot panoptikonu kao paradigmi upravljanja u disciplinarnom upravljačkom dispozitivu koji podrazumeva da je veliki drugi izvan subjekta u sinoptikonu mi postajemo sopstveni veliki drugi (Bauman 2000: 85–86). Mark Lošonc uočava tu promenu etosa na primeru fenomena samoprocenjivanja učinka na radu, koji se javlja u postfordizmu. On tvrdi da tim putem zaposleni u preduzećima internalizuju velikog drugog i stoga nadgledaju sami sebe (Lošonc 2018: 103). Tu promenu paradigmi dobro ilustruje Wolfgang Velš (Wolfgang Welsch) u svojoj knjizi o fenomenu postmoderne tvrdeći da: „Stari model sunca–jedno sunce za sve i nad svim–više ne važi, on se pokazao kao neprikladan. Ako ovo saznanje ne potiskujemo, već ga pustimo da deluje, dospevamo u ‘postmodernu’“ (Velš 2000: 15). Peter Sloterdijk (Peter Sloterdijk) uočava slične promene u savremenoj kulturi i opisuje njihovu suštinu na sledeći način: „Dok je bilo moguće sa vladarske pozicije panoptički sagledati čitav svet, taj svet je, naravno, delovao razumljivo u svojoj samoprozirnosti zahvaljujući kojoj je božanska kugla samu sebe osvetljavala kako bi sebe u svakoj svojoj tački potpuno posedovala...svet, kao celina, sijao je u prividu pogleda koji iz sredine gleda svuda uokolo. Sam Bog nije bio ništa drugo do istovremeno centar i obim kugle svega postojećeg, kugle koju je on projektovao i sagledao, te je tako, po analogiji, svako mišljenje čije utemeljenje polazi od njega, učestvovalo u uzvišenosti tog centralnog pogleda. U svetu pene, nijedan mehur ne može, međutim, da se proširi do apsolutno centrirane, sveobuhvatne, amfiskopne kugle; nema centralnog osvetljenja koje će se probiti kroz čitavu dinamičku tminu pene“ (Sloterdijk 2010: 76).

⁶² U svom kratkom tekstu iz 1990. godine Delez se osvrće na Fukoovu ideju disciplinarnog društva ne bi li ispitao promene u društvenoj organizaciji koje nastaju u dvadesetom veku. On tvrdi da se tokom dvadesetog veka disciplinarna društva transformišu u „društva kontrole“ za koja tvrdi da su organizovana prema mrežnom principu i da se oslanjaju na kreiranje motivisanih subjekata koji upravljaju sobom u skladu sa odgovarajućim principima (Delez 2015: 219–225). Drugim rečima Delez primećuje ono što smo do sada opisali kao transformaciju iz disciplinarnog u neoliberalni režim upravljanja.

radova autora na koje smo se oslanjali do sada, a koji analiziraju taj režim pošto je uspostavljen. Fuko tvrdi da neoliberalizam koristi mehanizam *homo economicus*-a da upravlja subjektima tako što ih navodi da se oslanjaju na sopstvene interese za uvećanjem svog ličnog kapitala (Fuko 2005a: 369–370). Dok je za njega interes „ireduktibilni princip“ kojim se *homo economicus* vodi autori na koje smo se oslonili zaključuju da se neoliberalni etos oslanja na subjektive želje za „ostvarenjem samog sebe“. Kako Berardi (Franco Berardi) tvrdi neoliberalizam je u sebi: „...apsorbovao kreativnost, želju i individualistički, libertarijanski poriv sa samoostvarenjem“ (Berardi 2009: 96). Slično primećuje Nilon (Jeffrey Nealon) u svojoj tvrdnji da je: „...neoliberalizam posvećen ekonomizaciji artističke samokreacije...“ (Nealon 2008: 13).

3.2. O postmodernoj kulturi

Harvi i Džejmson na sličan način povezuju ekonomsku bazu sa kulturnom nadgradnjom i tako pronalaze koren postmoderne kulture. Obojica uočavaju da usled fokusiranja proizvodnje na krakatorčne obrte kapital sve više prodire u sferu kulture i životnog stila (Harvey 1992: 285–291; Džejmson 2015: 114–138). To dovodi do rapidnih promena u trendovima i modi kao i do promena u marketingu ne bi li se potrošači naveli da što brže i raznovrsnije konzumiraju kulturna dobra (Harvey 1992: 288–289). To stvara kulturu u kojoj je malo šta postojano, a potrošači se podstiču da brzo menjaju sopstvene identitete i ukuse (Džejmson 2015: 53–54). Istražujući odnos postmoderne kulture sa promenama u ekonomiji Džejmson, kako tvrdi Svingvud (Alan Swingewood), ne uspeva da poveže te dve sfere. Svingvud primećuje da prema Mandelu (Ernest Mandel), ekonomisti na čiju se periodizaciju kapitalizma oslanja Džejmson, faza monopolskog kapitalizma počinje posle Drugog svetskog rata dok Džejmson navodi šezdesete godine kao period nastanka postmoderne (Swingewood 2000: 226–228). Stoga se postavlja pitanje poklapanja ekonomskih promena i promena u kulturnoj nadgradnji. Zapažamo da Džejmson na svojevrstan način reprodukuje Fukoov genealoški metod. On ocrta promene u različitim sferama društva i prati genealogiju njihovih kontingentnih susreta koji rezultiraju jedinstvenim sistemom odnosa ekonomske baze i kulturne nadgradnje (Džejmson 2016: 23–80).

Disciplinarnom dispozitivu upravljanja odgovara ono što se obično naziva „masovna kultura“. Ona nastaje usled fordističkog moda regulacije koji karakteriše proizvodnja standardizovanih proizvoda na veliko. Kako Lipovecki (Gilles Lipovetsky) primećuje taj period karakteriše „logika kvantiteta“ usled koje kompanije teže da navedu potrošače na kupovinu što veće količine sličnih proizvoda (Lipovecki 2008: 22–32). To stvara vrlo uniformnu, monotonu i konformističku kulturu kako tvrdi Frank (Frank 1998: 5). Možda najbolja kritika takve kulture dolazi iz pera Adorna (Theodor W. Adorno) i Horkhajmera (Max Horkheimer) koji je nazivaju „kulturnom industrijom“. Prema njima kulturna industrija podseća na apstraktnu mašinu koja reprodukuje svaki element kulturnog života prema istom obrascu usled kog ti elementi podsećaju jedni na druge (Adorno i Horkhajmer 2008: 69). Adorno i Horkhajmer tvrde da ona predstavlja kulturni nastavak dominacije nad pojedincima koja postoji na radnom mestu te tako u potpunosti obuhvata svaki segment života (Isto 78). Za Adorna kulturna industrija reprodukuje logiku vladanja koja ima oblik „dominacije opšteg nad pojedinačnim“ (Adorno 1979) što u odgovara našem tumačenju etosa disciplinarnog režima.

Tokom šezdesetih godina intenzivira se kritika masovne kulture mahom od strane različitih manjinskih i alternativnih pokreta koje Hit (Joseph Heat) i Porter (Andrew Potter) objedinjeno nazivaju „kontrakulturom“ (Hit i Potter 2011). Boltanski i Šjapelova te kritike nazivaju „umetničkom kritikom“ i tvrde da je ona usmerena na tendencije ka suzbijanju uživanja, autonomije i spontanosti u tadašnjem

kapitalizmu. Ti autori navode proteste 1968.⁶³ kao prekretnicu kada pomenute kritike kapitalizma dostižu svoj vrhunac, a disciplinarni upravljački dispozitiv i njemu odgovarajuća kultura doživljavaju promenu (Boltanski and Chiapello 2007: 168–169). Kao što ćemo videti neoliberalni upravljački režim usvaja navedene kritike usled čega nastaje postmoderna kultura (Birešev 2009: 224). Taj process usvajanja Brekling (Ulrich Bröckling) opisuje ovako:

“Pošto je hedonistički individualizam dobio bitku protiv puritanskog morala izgubio je svoje revolucionarne, romantične i uzvišene osobine i počeo se baviti veštinom mogućeg. To je značilo preusmeravanje energija koje je 1968-a prethodno usmeravala u mesijanske političke ideologije. Lična potraga za srećom je preusmerena ka potrošnji koja više nije obećavala serijsko zadovoljavanje standardizovanih potreba u fordističkoj masovnoj kulturi već je privlačila sa avanturom i samoostvarenjem...” (Brockling 2016: 40).

Boltanski i Šjapelova prikazuju aproprijaciju umetničke kritike od strane menadžerskog diskursa dok Frank prikazuje kako marketinška industrija postepeno usvaja kontrakturne kritike. To dovodi do nastanka novih metoda upravljanja preduzećem i novih oblika marketinga. Kako Du Gej primećuje posle inflacije sedamdesetih maloprodaja prelazi sa strategije koja tržište shvata kao homogeno i teži da proda što veću količinu robe na strategiju kreiranja specijalizovanih proizvoda (du Gay 1996: 110). Novi oblici marketinga i prodaje ciljaju ka subjektivnosti potrošača i nude proizvode namenjene kreiranju specifičnih životnih stilova, identiteta kao i ostvarivanju određenih ličnih želja (Isto 110–116). Takva strategija kreira odgovarajućeg potrošačkog subjekta kog Lipovecki naziva „hiperpotrošačem“. Prema Lipoveckom tokom potrošnje taj subjekt više nije usmeren na spoljašnje statusne ili klasne odrednice u skladu sa kojima organizuje svoju potrošnju⁶⁴ (Lipovecki 2008: 46–47). Nasuprot tome hiperpotrošač teži isključivo ostvarenju sopstvenih želja i autonomnoj izgradnji ličnog identiteta (Isto 128–129). U skladu sa tim kako Bauman, a i Laš (Christopher Lasch) primećuju jedna od najznačajnijih odrednica postmoderne kulture je težnja ka „autentičnosti“ (Bauman 2009: 27; Lasch 1986: 188–192). Pošto se potrošnja organizuje po principu ispunjenja želja subjekt potrošnje se navodi na konstantno istraživanje sopstva ne bi li otkrio svoje „istinsko ja“ i oblikovao svoju potrošnju u skladu sa željama koje se nalaze u dubini njegovog sopstva.

Tvrdimo da je postmoderna kultura poput kulturne industrije za Adorna i Horkhajmera, proširenje etosa upravljanja koji nastaje u preduzećima u neoliberalizmu na kulturni život. Stoga je postmoderna „svakodnevno iskustvo neoliberalizma“ kako Haman (Trent Hamann) tvrdi (Hamann 2009: 39–41). Možemo reći da je postmoderna kultura „socijalna logika“ neoliberalnog kapitalizma (Moran 2015: 69–77). To znači da nju čine načini bivstvovanja i delanja u svakodnevnoj egzistenciji pojedinaca koji reprodukuju logiku upravljanja neoliberalnog režima i doprinose kreaciji njemu odgovarajućih subjekata⁶⁵ (Isto 68). Postmoderna kultura teži kreiranju autonomnog potrošača koji će se voditi

⁶³ Klepec ističe Lakanovu poruku studentima tokom protesta 1968. da oni „traže novog gospodara“ i da će ga dobiti (Klepec 2016: 12). Lakan je naime tvrdio da kapitalistički društveno-ekonomski sistem integriše u sebe ovu studentsku pobunu te ona predstavlja samo eksces koji je u skladu sa logikom tog sistema (Lacan 2007: 208 prema Vighi 2010: 18; Vighi 2010: 18–19). Kao što ćemo videti kasnije njegove tvrdnje su se ispostavile kao tačne.

⁶⁴ Istraživanja takvih oblika potrošnje možemo videti na primer kod Burdijea (Pierre Bourdieu) i Veblena (Thorstein Veblen).

⁶⁵ Filip Mirovski (Philip Mirowski) se takođe osvrće na reprodukciju neoliberalizma u svakodnevnom životu i u svom istraživanju koristi pojam „svakodnevnog neoliberalizma“ ne bi li označio ono što smo mi u našem radu nazvali postmodernom kulturom (Mirowski 2013: 88–149). Karl Raške (Carl A. Raschke) tvrdi da neoliberalizam proizvodi specifičnu „politiku ličnog značenja“ (Raschke 2019: 17), ovaj pojam takođe odgovara shvatanju postmoderne kulture u našem radu.

isključivo sopstvenim željama⁶⁶. Kako primećuje MekGauvan (Todd McGowan) postmoderno društvo predstavlja „društvo zadovoljstva“ u kom super-ego pojedincu nalaže uživanje kao obavezu tj. nalaže pojedincu ispunjenje svojih želja kao obavezno (McGowan 2004: 34), za razliku od prethodnog tipa društva u kom je super-ego zahtevao žrtvovanje uživanja zahtevima društvene celine (Isto 3). To znači da je kultura disciplinarnog dispozitiva zahtevala odricanje od želja dok postmoderna kultura nalaže subjektima njihovo ispunjenje. Primećujemo da je kulturna industrija podrazumevala da se veliki drugi nalazi izvan subjekta i nameće mu ograničenje uživanja te ga vezuje za obaveze sadržane u određenoj subjektskoj poziciji u dispozitivu discipline. Kultura postmoderne premešta velikog drugog u okvir subjektivnosti i nalaže uživanje, a subjektu kao zadatak daje kreaciju sopstvenog identiteta i pronalaženje autentičnih želja⁶⁷ (Wells 2014: 77).

3.3. O subjektivnosti u postmodernoj kulturi

Primećujemo da postmoderna kultura reprodukuje logiku neoliberalnog etosa i time čini aspekt neoliberalnog dispozitiva upravljanja. Sada ćemo se bliže fokusirati na logiku funkcionisanja subjektivnosti koju postmoderna kultura teži da stvori. To drugim rečima znači da ćemo se pozabaviti odnosom koji subjekt postmoderne formira sa sobom i načinom na koji sobom upravlja.

Ispitujući autore koji se bave subjektivnošću u postmoderni uviđamo jednu kontradikciju. Dok neki autori ističu da je subjekt postmoderne fragmentiran i nepostojan, drugi ističu da je postmodernom subjektu nametnutno traganje za autentičnošću. Džejmson je možda najvažniji predstavnik prve tendencije. On subjekta postmoderne opisuje kao „šizofrenog“ pojedinca koji usled stalnih promena svog identiteta, uslovljenih kulturom postmoderne, živi u „večnoj sadašnjosti“ i nije u stanju da kreira linearan životni narativ (Džemson 2016: 54–55). Najznačajniji predstavnik drugog pravca je Bauman koji tvrdi da postmoderna subjektima nalaže kreiranje sopstvenog identiteta na osnovu autentičnih ličnih želja (Bauman 2009: 27–29). Na prvi pogled bi se moglo reći da konstantno promenljiv i fluidan subjekt ne može biti neko ko teži pronalasku nepromenljivih principa u unutrašnjosti svog „pravog ja“.

Pre nego što ponudimo naše rešenje te prividne kontradikcije osvrnućemo se ponovo na Fukoovu koncepciju mehanizma subjektivnosti. Za potrebe svog istraživanja u drugom tomu „Istorije seksualnosti“ Fuko formuliše četiri modusa veridikcije koji se odnose na četiri aspekta subjektivnosti. Ta četiri aspekta predstavljaju četiri seta pravila za formiranje subjektivnosti. U ovom periodu Fuko tvrdi da se bavi „etikom“, što je pojam kojim označava odnos pojedinca sa sobom, dakle etiku koristi kao sinonim za pojam subjektivnosti. Ta četiri modusa veridikcije ćemo dublje obraditi u metodološkom okviru našeg rada. Za sada ćemo ih samo okvirno reformulisati u skladu sa našim teorijskom koncepcijama ne bismo li ih iskoristili da ilustrujemo postmodernu subjektivnost. Prvi aspekt je „etička sadržina“ (Fuko 1988a: 27), to je aspekt subjekta koji on tretira kao objekt upravljanja. Sledeći aspekt je „vid potčinjenosti“, on se odnosi na poziciju velikog drugog i norme koje propisuje (Fuko 1988a: 27). „Etički rad“ je treći aspekt i podrazumeva konkretne prakse kojima subjekt

⁶⁶ Do ovog zaključka dolazi i Lipovecki istražujući funkcionisanje mode u postmodernom dobu i primećuje da je ona jedan od aspekata kulture koji socijalizuje pojedince i prilagođava ih životu u postmodernom društvu putem „nevidljive racionalnosti“ (Lipovecki 1992: 174).

⁶⁷ Slično zapaža i Žižek ispitujući postmodernu subjektivnost (Žižek 1986: 329). On takođe na drugom mestu tvrdi da smo danas: „...sa svih strana zasuti različitim verzijama naloga ‘Uživaj!’...Uživanje danas funkcioniše kao neka čudnovata etička dužnost...“ (Žižek 2012b: 140). Za više o Žižekovom shvatanju subjektivnosti u savremenom kapitalizmu vidi Rothenberg 2015.

sprovodi u delo norme velikog drugog (Isto 28). Poslednji aspekt je „teleologija“ i podrazumeva cilj kom subjekt teži upravljanjem sobom, a koji veliki drugi propisuje (Isto 27).

Primenimo li navedeni teorijski aparat na postmodernu subjektivnost, dobićemo sledeće rezultate. Etička sadržina postmodernog subjekta je upravo „želja“ koju smo više puta pomenuli. Želja prema kojoj se postmoderni subjekt upravlja je specifična i u velikoj meri odgovara shvatanju želje u radu psihoanalitičara Žaka Lakana⁶⁸. Lakan tvrdi da subjekt u sebi sadrži „manjak“ koji konstantno teži da ispuni (Lakan 1988: 227–228), to rezultira vizijom sebe koju subjekt ima, a koju Lakan naziva „ideal ego“ (Lakan 1983: 5–12). Ideal ego je subjektova vizija sopstvene upotpunjenosti koja bi nastala ispunjenjem pomenutog manjka (Isto), a želja je upravo želja za dostizanjem ideal-ega. Kada je u pitanju vid potčinjenosti pomenuli smo da u postmoderni veliki drugi prelazi u okvir subjektivnosti⁶⁹. Prema tome naredba velikog drugog se upravo odnosi na traganje za sopstvenim željama i njihovo ispunjenje. To primećuje Klepec i referišući na pomenutog Lakana tvrdi da je postmoderni subjekt „perverznan“. Naime, pošto Lakan velikog drugog takođe naziva „ime oca“ perverzija za njega podrazumeva upravo „père-version“ tj. subjektovo postajanje sopstvenom verzijom imena oca⁷⁰ (Klepec 2016: 7). To znači da subjekt upravljajući sobom prema sopstvenim željama postaje sopstveni veliki drugi tj. iz njegove perspektive on je sam kreator normi na osnovu kojih upravlja sobom⁷¹. Stoga politički teoretičar Andrea Mura (Andrea Mura) u svom tekstu posvećenom analizi neoliberalnih reformi iz perspektive lakanovske psihoanalize savremena neoliberalna društva naziva „društvima generalizovane perverzije“⁷² (Mura 2015: 166).

Osvrtom na etički rad postmodernog subjekta težimo da rešimo pomenutu kontradikciju koju smo pronašli u literaturi o postmodernoj subjektivnosti. Etički rad postmodernog subjekta se sastoji u konstantnom traganju za autentičnim željama svog sopstva, a potom i u ispunjenju vizije ideal-ega koju te želje nalažu. Lipovecki primećuje paradoks takve subjektivnosti, stalno preispitivanje unutrašnjosti sopstva upravo dovodi do njegovog konstantnog razlaganja, ono postaje „prazno ogledalo“ (Lipovecki 2011: 76–77). Tu se Lipovecki slaže sa Lakanovim viđenjem želje kao „metonimične“ što znači da dostizanje određenog ideal-ega ne uklanja manjak u subjektu već se manjak premešta na drugo mesto

⁶⁸ Lakan i sam uočava da je njegovo shvatanje želje u velikoj meri kompatibilno sa ideološkim mehanizmima savremenog kapitalizma te u jednom od svojih predavanja tvrdi da logika savremenog kapitalizma „vodi ka eksploataciji želje“ (Vanheule 2016: 7).

⁶⁹ Dani-Robert Difor (Dany-Robert Dufour) primećuje vrlo sličnu promenu u odnosu subjektivnosti prema velikom drugom na prelazu iz moderne u postmodernu. On tvrdi da je u moderni subjektivnost zavisila od velikog drugog dok u postmoderni subjekti teže da sami postave temelje svoje subjektivnosti (Dufor 2017: 14–17). Dufor se u svom radu oslanja na Lakanovo shvatanje pojma velikog drugog ali je takođe kritičan prema njegovom zanemarivanju istorijske varijabilnosti figure velikog drugog (Isto 12). On stoga svoj tekst vidi kao dopunu tog nedostatka u Lakanovom radu. Kombinacija Fukoove teorije upravljanja i Lakanovih pojmova u našem teorijskom i kontekstualnom okviru na sličan način dopunjuje Lakanovo shvatanje velikog drugog.

⁷⁰ Iste promene u funkcijama velikog drugog primećuje i italijanski lakanovski psihoanalitičar Masimo Rekalkati (Massimo Recalcati) (Rekalkati 2014) kao i lakanovski psihoanalitičar David Ferraro (David Ferraro) kada tvrdi da su u savremenom kapitalizmu „subjekti pozvani da budu agensi sopstvene subjekcije“ (Ferraro 2020a: 5–6). Za više o Lakanovom shvatanju perverzije vidi Rothenberg et.al. 2003.

⁷¹ Ove možemo uočiti još jednu sličnost između Lakanovog shvatanja subjektivnosti i mehanizama subjektivnosti u postmodernoj kulturi. Naime, prema Žak-Alenu Mileru, Lakanovom verovatno najpoznatijem učeniku, subjektivnost sadrži funkciju „pogrešnog prepoznavanja“ (méconnaissance). Ta funkcija podrazumeva da subjekt ne uočava uslove mogućnosti sopstvene subjektivnosti tj. on ne vidi da je njegova subjektivnost rezultat pravila sadržanih u simboličkom već smatra da je izvoriste njegove subjektivnosti u njemu samom (Miller 1979: 253). Slično primećuje i Peše kada tvrdi da: „...subjekt ‘zaboravlja’ odrednice koje su ga stavile na mesto koje zauzima...“ (Pêcheux 1979: 240).

⁷² Isto primećuje i Slavoj Žižek u jednoj u svojih najnovijih knjiga kada tvrdi: „Ovde imamo posla s permisivnim kapitalizmom, fokusiranim na intenzivno i neograničeno Uživanje, s kapitalizmom čija libidinalna ekonomija dezavuiše kastraciju, to jest s kapitalizmom koji više ne računa na očinski Zakon i koji njegove apologete slave kao vladavinu univerzalizovane perverzije“ (Žižek 2020: 98).

stvarajući novu želju (Fink 2009: 91–109). To znači da traganje za autentičnim željama samo po sebi subjekta prilagođava potrebi postmoderne kulture za stalno promenljivim i fragmentiranim subjektom. Džodi Din (Jodi Dean) primećuje slično kada tvrdi da neoliberalna ideologija: „...nalaže subjektima da razviju svoj kreativni potencijal i kultiviraju svoju individualnost...kapitalistička kola zabave i potrošnje nam stalno pružaju nova iskustva i sredstva za to samooblikovanje...Od neoliberalnih subjekata se očekuje, nalaže im se da se dobro zabave, da imaju sve, da budu srećni, zdravi i ispunjeni“ (Dean 2009: 66–67).

Naslučuje se da postmoderna subjektivnost, kako smo je do sada opisali, ne može imati jasno formulisanu teleologiju. Postmoderna kultura navodi subjekta na konstantno ispitivanje svojih želja time stvarajući „manjak“ u njemu, a samim tim i želju (McGowan 2016). Takav subjekt konstantno teži ispunjenju svoje želje i time „sreći“ i „samoostvarenju“. Ovaj mehanizam subjektivnosti ne može imati konačan cilj jer bi to stopiralo navedeni ciklus rekreiranja želje i time isključilo subjekta iz neoliberalnog dispozitiva (Bown 2015: 22–23). Džona Pereti⁷³ (Jonah Peretti) primećuje taj mehanizam subjektivnosti u postmoderni i oslanjajući se na Lakana kao i na psihoanalitičara Laplanša (Jean Laplanche) tvrdi da postmoderni subjekt funkcioniše prema „dvotaktnom ritmu“⁷⁴. On tvrdi da subjekt ispunjavajući svoje želje biva „detranslatovan“ tj. njegova subjektivnost gubi svoje jedinstvo. To se menja u fazi „retranslacije“ kada subjekt ponovo pronalazi svoju želju koja daje jedinstvo njegovoj subjektivnosti i delanju što Pereti naziva formiranjem identiteta⁷⁵. Iz perspektive subjekta *telos* je dostizanje ideal-ega što bi dovelo do onoga što smo nazvali samoostvarenjem (Bauman and Raud 2015: 60–61) ali iz naše perspektive takav cilj se čini kao permanentno odlažući. Ovde ponovo uočavamo sličnost između Lakanovog shvatanja želje i mehanizma postmoderne subjektivnosti. Naime, kako filozof Lorenzo (Chiesa Lorenzo) primećuje za Lakana se: „...zadovoljenje želje suštinski sastoji od očuvanja njene nezadovoljenosti pošto subjekt ostaje subjekt dokle god...je želeći *nedostatak-u-bitku* koji *želi-da-bude*“ (Lorenzo 2007: 155).

Zaključujući odeljak o postmodernoj subjektivnosti istaći ćemo da se upravljanje subjektima kroz postmodernu kulturu odvija putem onoga što Bodrijar (Jean Baudrillard) i Bauman nazivaju „zavođenjem“. Za razliku od disciplinarnog režima koji postiskuje želje i zahteva njihovo žrtvovanje neoliberalni režim kroz postmodernu kulturu „podstiče želju“⁷⁶ (Bodrijar 1994: 93–94). Zavođenje je metod upravljanja koji kako tvrdi Bodrijar, podstiče želje i upravlja subjektima nudeći sredstva za njihovo zadovoljenje (Isto). Moć zavođenja je, ističe Bauman, u činjenici da subjekti doživljavaju svoje uključivanje u dispozitiv kao svojevolsno usled toga što postaju neoliberalni subjekti težeći sopstvenim željama⁷⁷ (Bauman and Lyon 2013: 53). Slično ističe južnokorejski kulturni teoretičar Bjung-Čul Han (Byung-Chul Han) kada tvrdi da: „Neoliberalna psihopolitika zavodi dušu...Ona pažljivo sprovodi

⁷³ Pereti je takođe poznat kao saosnivač i generalni direktor internet kompanije „BuzzFeed“ i kao saosnivač popularnog veb-sajta „The Huffington Post“.

⁷⁴ https://www.datawranglers.com/negations/issues/96w/96w_peretti.html (pristupljeno 3.4.2020.)

⁷⁵ Pereti taj ritam poredi sa Delezovim i Gatarijevim (Félix Guattari) konceptima deteritorijalizacije i reteritorijalizacije. Delez i Gatari tvrde da kapitalizam funkcioniše tako što razlaže sve društvene odnose (deteritorijalizacija) te ih potom ponovo kreira u skladu sa sopstvenim potrebama (reteritorijalizacija) (Delez i Gatari 1990: 117–124). Pereti to shvatanje primenjuje na subjektivnost i tvrdi da kapitalizam u postmodernom dobu navodi subjekte na što brže ispunjavanje svojih želja te time i na što bržu promenu identiteta. I pored toga on se slaže sa Delezom i Gatarijem u tvrdnji da kapitalizam ne može postojati bez fenomena objedinjenog subjekta sa stabilnim egom te je to kako Delez i Gatari tvrde „imanentno ograničenje kapitalizma“ (Isto 201).

⁷⁶ Ovo primećuje teoretičar Mek Kvin (Sean McQueen) i tvrdi da su u savremenim neoliberalnim društvima id i super-ego sjedinjeni te da ova društva karakteriše jedinstvena vrsta „kontrolisanog oslobađanja principa zadovoljstva“ (McQueen 2016: 85–86).

⁷⁷ Popularni teoretičar Mark Fišer (Mark Fisher) primećuje slične tendencije u neoliberalnom kapitalizmu kada tvrdi da: „...spoljašnje nadziranje nasleđuje unutrašnje policijsko nadziranje. Kontrola deluje samo ako ste u dosluhu sa njom“ (Fisher 2011: 46).

želje, potrebe i težnje umesto da ih ‘odbacuje’...Neoliberalna psihopolitika je pametna politika: ona teži da zadovolji i ispuni, a ne da potisne“ (Han 2017: 36). To primećuje i Blum (Peter Bloom) ističući da neoliberalizam obećava ispunjenje manjka u subjektu, a time i ostvarenje konačnog samoispunjenja (Bloom 2018: 93). Sličnu tvrdnju iznosi i slovenački filozof Samo Tomšić kada tvrdi da se ideološka dominacija savremenog kapitalizma sastoji u kreiranju fantazije o samodovoljnom subjektu čije su želje u potpunosti ostvarene i uporedom perpetuiranju u subjektima doživljaja konstantne nezadovoljenosti što rezultira njihovim traganjem za novim neostvarenim željama⁷⁸ (Tomšić 2015: 226–221).

4. Određenje „literature za samopomoć“

Istraživanja literature za samopomoć možemo pronaći u različitim disciplinama poput semiotike (Cherry 2008), folkloristike (Dolby 2008), sociologije (Lichterman 1992), psihologije (Vrcelj i Zloković 2006, Madsen 2015) i studija kulture (Žurić Jakovina 2014; Žurić Jakovina i Jakovina 2016 prema Urošević 2020a: 1017). S obzirom da se naše istraživanje bazira na teorijskom pravcu pod nazivom „studije upravljanja“ literaturu za samopomoć ćemo istraživati kao oblik tehnologija sopstva. To znači da ćemo pokušati da o crtamo sistem pravila za formiranje subjektivnosti koji u njoj možemo naći (Urošević 2020a: 1017).

Hajdi Mari Rimke literaturu za samopomoć definiše kao diskurs čija je uloga kreiranje i distribucija određenih „istina“ koje utiču na ljudsku praksu (Rimke 1997: 42–43 prema Urošević 2020a: 1017). Čeri (Scott Cherry) ističe slično kada tvrdi da se literatura za samopomoć može videti kao semiotički sistem koji ima za cilj da promeni čitaoca (Cherry 2008: 345–346). On ističe da semiotički kodovi koje primerci te literature sadrže utiču na čitaoca i van same situacije čitanja (Isto). Sledeći Rimkeovu literaturu za samopomoć možemo definisati kao heterogen skup tekstova kojima je zajednička karakteristika njihova „eto-poetičnost“ (Rimke 1997: 11–12). Eto-poetičke tekstove definiše Fuko kada u drugom tomu „Istorije seksualnosti“ objašnjava kakve je tekstove u svom istraživanju hteo da ispita (Urošević 2021: 294). On tvrdi da se oslanjao na tekstove „preskriptivne prirode“ čiji je cilj da „propišu pravila ponašanja“ (Fuko 1988a: 15). Prema Fukou takvi tekstovi:

„...daju pravila, mišljenja i savete o valjanom ponašanju: to su ‘praktični’ tekstovi koji su i sami predmet određene ‘prakse’, utoliko što su napisani da bi se čitali, naučili, promišljali, koristili i stavljali na probu; utoliko što su težili, naposljetku, da stvore obrazac svakodnevnog ponašanja. Uloga ovih tekstova bila je da budu delotvorni činiooci koji pojedincima omogućavaju da preispitaju vlastito ponašanje, da ga nadziru, oblikuju i izgrađuju same sebe kao etičke subjekte.“ (Fuko 1988a: 15–16).

Uočavamo da Rimkeova proučava literaturu za samopomoć kao jedan oblik tehnologija sopstva koji pravila za formiranje subjektivnosti formuliše u diskurzivnom obliku (Urošević 2020a: 1017). Takvo teorijsko usmerenje zastupa i kulturni psiholog Ratner (Carl Ratner) prema kom kulturna psihologija istražuje „alate“ koji u određenoj kulturi imaju ulogu formiranja subjektivnosti pojedinaca (Ratner 2019: 34). Prema njemu ti alati povezuju kulturu i psihu kroz diskurzivne sisteme značenja i tako formiraju reprezentacije u psihama pojedinaca (Ratner 2019: 35).

⁷⁸Povezujući neoliberalne ekonomske i političke reforme sa postmodernom kulturom sociolog Entoni Eliot (Anthony Elliott) tvrdi: „Nameravane ili nenameravane posledice deregulacije javnih institucija su potpuna privatizacija života...U privatizovanom postmodernom društvu pojedinac kao potrošač ide od zavođenja do zavođenja sa težnjom da onemoguću anksioznosti da provali u svest...“ (Elliott 2002: 12).

Prema Rimkeovoj literatura za samopomoć sadrži u sebi jedinstvenu diskurzivnu strukturu koju ona naziva „ideologijom samopomoći“ (Rimke 2017). Prema njoj ta diskurzivna struktura karakteriše literaturu za samopomoć u celosti i sadrži dve osnovne osobine. Prva osobina je struktura „problem-rešenje“ i ona podrazumeva da literatura za samopomoć subjektu ukazuje na određen problem koji mora da reši ako želi da dostigne stanje sreće, ispunjenja i zadovoljstva⁷⁹ (Rimke 2017: 4). Što se tiče druge osobine ona se tiče fokusa koji navedena literatura usmerava ka subjektu (Urošević 2020a: 1018). Naime, ova osobina podrazumeva da pravila za formiranje subjektivnosti u literaturi za samopomoć subjekta upućuju ka „autopoetičkim aktivnostima“ (Žurić Jakovina i Jakovina 2016: 334–337). Usmeravanje ka autopoetičkim aktivnostima znači da ta pravila usmeravaju subjekta kao različitim oblicima transformisanja sebe ne bi li time rešio pomenuti problem na koji mu je ova literatura takođe ukazala (Rimke 2017: 3–4; Rimke 1997: 6–8). Rimkeova zaključuje da se literatura za samopomoć može najbolje videti kao specifičan „narrativni prostor“ kroz koji se čitaoci upućuju na različite oblike samotransformacije kroz koje bi postali subjekti „kakvi treba da budu“ (Rimke 1997: 102). Ili kako ona na drugom mestu kaže:

„Samopomoć se može definisati kao aktivnost za koju se pretpostavlja da je samovoljna i individualistička. Zasnovana na idejama kao što su izbor, autonomija i sloboda, samopomoć se zasniva na principima individualnosti i odgovornosti koji zahtevaju samo-modifikaciju i ‘poboljšanje’. Samopomoć je dakle individualizovani, samovoljni poduhvat, težnja da se izmeni, reformiše ili transformiše sopstvo ili neki njegov ‘intrinzični’ aspekt, što takođe zavisi od pojedinčevog traganja za nekom spoljnom formom merodavne pomoći zasnovane na profesionalnim akreditivima, pričom o uspehu ili sličnosti u iskustvu” (Rimke 2017: 3–4).

Prema Rouzu racionalnost određenog režima upravljanja se sprovodi tako što se prevodi u različite tehnologije (Rose 1999: XXII). Stoga literaturu za samopomoć možemo videti kao tehnologiju sopstva u diskurzivnom obliku koja ima ulogu releja u tehnologiji upravljanja određenog upravljačkog režima (Urošević 2020a: 1018). Uloga literature za samopomoć je, dakle, regulacija subjektivnosti individua čime se oni subjektuju odgovarajućem režimu upravljanja (Isto). To ćemo bolje osvetliti ako se osvrnemo na Rouzovu tvrdnju da u dvadesetom veku dolazi do porasta u značaju „stručnjaka za ljudsku psihu“ usled promene u upravljačkim režimima (Rose 1999: 10–11). On tvrdi da se individuama upravlja na daljinu, posredstvom tih stručnjaka, tako što oni proizvode diskurse kroz koje pojedinci formiraju svoju subjektivnost (Rose 1999: 117–118). Slično ističu Mekdonald (Matthew McDonald) i Okalahan (Jean O’Callaghan) kada tvrde da pomenuti stručnjaci: „...nastanjuju prostor između državno-političke moći i građana...“ (McDonald and O’Callaghan 2008: 132) i proizvode „...različite...racionalnosti i ekspertska znanja...koja funkcionišu tako što čine sopstvo vidljivo kroz određene oblike samo-znanja i samo-vladanja...“⁸⁰ (Isto).

U skladu sa pojmovima iz našeg teorijskog okvira možemo te stručnjake videti kao svojevrzne „tumače naredbi velikog drugog“ (Urošević 2020a: 1018). Žurić Jakovina primenjuje Rouzovu ideju

⁷⁹ Ovo kao glavnu osobinu literature za samopomoć izdvajaju i Nehring et al. tvrdeći sledeće: „Uobičajena i definišuća osobina tekstova za samopomoć je da predlažu pažljivo i sistematsko samoispitivanje određenih aspekata čitateljevog svakodnevnog ponašanja...svrha takvog samoispitivanja je da omogući čitaocima da dijagnostikuju sopstveno ponašanje i usvoje nove oblike ponašanja ne bi li postigli veći uspeh u određenim sferama svojih života“ (Nehring et. al 2016: 6–7). Slično primećuje i Dolbi (Sandra K. Dolby) kada tvrdi da se osnovna struktura diskursa ove literature može opisati kao „nedostatak i nedostatak likvidiran“ (Dolby 2008: 4). Prema njoj diskurs literature za samopomoć čitaocima ukazuje na nešto što sa njima ili njihovim životima nije u redu (nedostatak), a potom im nudi rešenje za taj problem (likvidacija nedostatka) (Isto 2008: 4–5).

⁸⁰ Robin Alvud (Robin Allwood) primećuje slično u radu u kom analizira shvatanje depresije u literaturi za samopomoć i ističe da: „Samoregulacija pojedinaca...funkcioniše kroz kontrolu informacija i privilegovanje određenih ‘ekspertskih’ interpretacija“ (Allwood 2005: 35).

stručnjaka za ljudsku psihu na autore literature za samopomoć⁸¹. Prema njoj autori putem te literature dolaze u dodir sa čitaocima i nude im savete o procesu samotransformacije i tumačenja problema usled kojih bi čitaoci trebalo da se transformišu⁸² (Isto). Slično tvrdi i Rimkeova kada ističe da: „Poduhvati samopomoći zahtevaju forme spoljnog tekstualnog autoriteta i ekspertskog znanja. Samopomoć zahteva veru da profesionalci...mogu pomoći pri razumevanju i ispravljanju sopstva“ (Rimke 2010: 62). Dakle, možemo zaključiti da autori literature za samopomoć sebe predstavljaju kao tumače naredbi velikog drugog i te naredbe kodiraju u pomenutoj literaturi (Urošević 2020a: 1018–1019).

4.1. Tri perioda u razvoju literature za samopomoć

U ovom poglavlju nam je namera da prikazemo istoriju literature za samopomoć sa posebnim fokusom na nastanak njene savremene forme. Uočićemo da literaturu za samopomoć od njenog nastanka karakteriše upućivanje pojedinaca na rešavanje životnih problema kroz određeni oblik samotransformacije (Urošević 2020a: 1019). Tačke na kojima možemo uočiti razlike između perioda u razvoju te literature su odnos autora sa čitaocima i određenje figure velikog drugog (Isto).

4.1.1. Religijski period u razvoju literature za samopomoć

U tekstu koji se bavi poreklom literature za samopomoć Efiing (Mercè Mur Effing) tvrdi da se „Autobiografija“ Bendžamina Frenklina (Benjamin Franklin) iz 1788. može videti kao prvi primerak tog tipa literature (Effing 2009: 128). Efiing to tvrdi jer Frenklinova „Autobiografija“ između ostalog sadrži veliki broj saveta koji čitaocima govore kako da vode uspešan život i steknu bogatstvo (Isto). Prema Žurić Jakovini koren literature za samopomoć u ovom periodu je u protestantskom puritanizmu usled čega su saveti u toj literaturi prožeti protestantskim idealima napornog rada, štedljivosti i težnje za poslovnim uspehom (Žurić Jakovina 2014: 13). Možemo reći da u ovom periodu literatura za samopomoć odražava ideje protestanske etike u Veberovom shvatanju (Weber 1968; Nehring et. al 2016: 24) te se može videti kao deo kulturne dimenzije ranog kapitalizma kroz koju se reprodukuju subjekti u ovom periodu njegovog razvoja. Ta uloga literature za samopomoć u ovom periodu se još izraženije može uočiti u knjizi „Samopomoć“ britanskog autora Semjuela Smajlsa (Samuel Smiles) objavljenoj 1859. U ovoj knjizi Smajls u potpunosti kodira viktorijanske i liberalne vrednosti vremena u kom piše. On u knjizi tvrdi da je samopomoć moralni i individualni poduhvat koji su pojedinci obavezni da preuzmu na sebe, a životni uspeh pojedinca zavisi isključivo od njegove lične „marljivosti, energije i časti“ (Isto 21–22). Očigledno pod uticajem ideja Adama Smita (Adam Smith) on takođe tvrdi da je „nacionalni napredak“ produkt skupa pojedinačnih „marljivosti, energija i časti“ (Isto 22–23). Ova faza se nastavlja u devetnaestom veku sa „transcendentalističkim“ pokretom, autori u ovom periodu teže da čitaocima pruže savete o tome kako da putem ličnog truda pronađu put do jedinstva sa bogom⁸³ (Žurić Jakovina 2014: 13–14). Možemo primetiti da je ova faza u razvoju literature za

⁸¹https://www.academia.edu/5905754/Priručnici_za_samopomoć_-_tekst_i_kontekst_samo_pomoći_Self-help_books_-_text_and_context_of_self_help (pristupljeno 11. 5. 2020.)

⁸²https://www.academia.edu/5905754/Priručnici_za_samopomoć_-_tekst_i_kontekst_samo_pomoći_Self-help_books_-_text_and_context_of_self_help (pristupljeno 11. 5. 2020.). Ne bi li objasnila odnos između autora i čitaoca Žurić Jakovina koristi teoriju književnog transfera koja psihoanalitičku ideju transfera povezuje sa proučavanjem književnosti (Urošević 2020a: 1018–1019). Prema njoj čitanjem literature za samopomoć dešava se promena u uređenju sopstva čitalaca, a uzrok te promene je upravo transfer između autora i čitaoca (Isto).

⁸³ Neki od autora koji su pripadali ovom pokretu su Ralf Voldo Emerson (Ralf Waldo Emerson), autor dela „Samopouzdanje“ (1841) i Henri Dejvid Toro (Henry David Thoreau), autor dela „Volden“ (1854) (Žurić Jakovina 2014: 14–15).

samopomoć mahom obeležena svojim religijskim usmerenjem te se autori priručnika u ovom periodu uglavnom predstavljaju kao svojevrtni tumači božijih naredbi (Urošević 2020a: 1019). Stoga zaključujemo da su priručnici za samopomoć u ovoj fazi prvenstveno zamišljeni kao skup uputstava koja bi čitaocima pomogla da bolje poštuju božije naredbe i pronađu put ka njemu (Žurić Jakovina 2014: 14).

4.1.2. Period ekonomske i psihološke literature za samopomoć

Prema Effing ekonomske posledice Velike depresije izazivaju velike promene u sadržaju literature za samopomoć što dovodi do njene druge faze (Effing 2009: 130 prema Urošević 2020a: 1019). Prema njoj priručnici za samopomoć se u ovoj fazi fokusiraju na podizanje samopouzdanja čitalaca i teže da ih podstaknu na preduzetničke aktivnosti (Effing 2009: 131 prema Urošević 2020a: 1020). Tačnost tih tvrdnji se uočava u naslovima najpoznatijih priručnika za samopomoć iz tog perioda kao što su „Misli i obogati se“ (1937) autora Napoleona Hila (Napoleon Hill), „Kako sam uzdrigao sebe od propaliteteta do uspeha u prodaji“ (1947) autora Frenka Bečera (Frank Betcher) ili „Kako steći prijatelje i uticati na ljude“ (1936) autora Dejla Karnegija (Dale Carnegie) (Effing 2009: 131 prema Urošević 2020a: 1020). Kako Nehring et. al primećuju u ovom periodu literatura za samopomoć teži da usmeri čitaoce na samopoboljšanje radi njihovog efikasnijeg učestvovanja u ekonomskim delatnostima (Nehring et. al 2016 25). U tu svrhu literatura za samopomoć ovog perioda kombinuje etičke sa racionalno-instrumentalnim argumentima i savetima (Isto). Nehring et al. opisuju tvrdnje te literature na sledeći način: „...samopoboljšanje je profitabilno iz sebične tačke gledišta ali je...takođe naznačeno i moralnim terminima“ (Isto).

Polovinom dvadesetog veka nastaje promena u oblicima priručnika za samopomoć ali se oni i dalje mogu svrstati u drugu fazonu razvoja (Urošević 2020a: 1020). Autori ovih priručnika su uglavom profesionalni psiholozi i u okviru svojih priručnika teže da „naučnim“ dokazima potkrepe tvrdnje koje iznose (Effing 2009: 133–134; Woodstock 2007: 177–178 prema (Urošević 2020a: 1020). Usled toga odnos koji formiraju sa čitaocima ima autoritativan oblik prezentovanja „istine“ (Woodstock 2007: 178 prema Urošević 2020a: 1020). Uočavamo da za razliku od prve faze u ovoj fazi „nauka“ dolazi na poziciju velikog drugog dok su autori priručnika iz ovog perioda njeni tumači (Urošević 2020a: 1020). Ovi autori se u potpunosti uklapaju u Rouzovu ideju „stručnjaka za ljudsku psihu“ jer uglavom dolaze iz „psi“ disciplina (psihijatrija, psihologija i psihoterapija) (Rose 1999: VII–VIII, 119 prema Urošević 2020a: 1020). Prema Rouzu psi-discipline se mogu videti kao deo tehnologija upravljanja jer proizvode diskurse kroz koje se psiha individua može spoznati (Rose 1999: 7–11 prema Urošević 2020a: 1020). Priručnici u ovom periodu razvoja literature za samopomoć se mogu tumačiti kao tehnologije sopstva dispozitiva discipline (Urošević 2020a: 1020). Najbolji primer za to nam pruža bestseler „Put kojim se ređe ide“ (1978) psihijatra Morgana Skota Peka (M. Scott Peck) u kom čitaocima poručuje da se rešenja za životne probleme mogu naći u odgovornosti, odlaganju zadovoljstva i samodisciplini (Cheng and College 2008: 6–9 prema Urošević 2020a: 1020).

4.1.3. Savremeni period u razvoju literature za samopomoć

Prvi od dva izvora savremene literature za samopomoć je ono što se obično naziva „terapijski diskurs“⁸⁴ (Urošević 2020a: 1020). Mnogi autori su primetili da je u drugoj polovini dvadesetog veka došlo od intenzivnog razvoja u psi-disciplinama i da su se diskursi koji u njima nastaju proširili kroz sve društvene sfere (Isto). Jedan od tih autora je Kristofer Laš koji širenje terapijskog diskursa vidi kao posledicu promene fokusa političkog radikalizma šezdesetih godina sa društvenih problema na život pojedinca (Lasch 1976: 4–5; Samuels 2020: 159). Entoni Gidens primećuje rast u značaju terapije u savremenom društvu i tvrdi da je uzrok toga činjenica da „refleksivnost“ postaje društvena norma usled čega se od pojedinaca očekuje da naprekidno dovode sopstveni život u pitanje što dovodi do porasta anksioznosti (Giddens 1991: 32–34). Kulturni sociolog Džefri Aleksander (Jeffrey C. Alexander) takođe ukazuje na rast značaja terapije koji dolazi sa zaokretom ka „postmaterijalističkim“ vrednostima u drugoj polovini dvadesetog veka čemu delimično doprinosi „Nova levica“ i radikalni pokreti šezdesetih godina (Alexander 2009: 33). On tvrdi da u tom periodu u okviru kulture zapadnih društava dominaciju preuzimaju pitanja vezana za subjektivnost, lični identitet i autentičnost (Isto 128–129). Prema Aleksanderu terapija postaje sredstvo koje pojedincima pomaže da izađu na kraj sa imeprativima refleksivnosti i samospoznaje koje im savremena kultura nameće (Isto 131). Kako on tvrdi terapijski diskurs predstavlja terapiju kao sredstvo oslobođenja pojedinca od anksioznosti koju savremena kultura izaziva pomenutim imperativima, a slobodnog pojedinca predstavlja kao rezultat terapije (Isto 131). U svom radu Eva Iluz ističe da se u savremenom društvu terapijski diskurs može naći u mnogim institucijama i kulturnim proizvodima (Illouz 2008: 7–8). Prema njoj terapijski diskurs prelazi preko granica društvenih sfera i može se naći u popularnoj kulturi, privredi, školama, vojsci itd. (Illouz 2008: 10). Iluz terapijski diskurs definiše kao novi „jezik sopstva“ što znači da ga možemo videti kao „skup znanja i pravila za ‘ispravno’ organizovanje psihe“ (Illouz 2008: 5–7). Prema njoj se struktura terapijskog diskursa može videti kao „narrativ“ koji sopstvo pojedinca predstavlja kao „bolesno“, a terapiju predstavlja kao sredstvo koji će sopstvo izlečiti i dovesti ga do razvoja i „samoostvarenja“⁸⁵ (Illouz 2008: 176–177). Rouz takođe ukazuje na značaj terapijskog diskursa i tvrdi da se poreklo njegovog savremenog oblika može naći u humanističkoj psihologiji tj. u radovima i praksama Eriha Froma (Erich Fromm), Karla Rodžersa (Carl Rogers), Abrahama Maslova (Abraham Maslow), Viktora Franka (Viktor Frankl) i dr.⁸⁶ (Rose 1999: 101).

Izvor savremene literature za samopomoć se takođe može pronaći i u heterogenom skupu verovanja i praksi koje se uobičajeno nazivaju „New Age“⁸⁷ (Urošević 2020a: 1021). Kao što smo istakli i za terapijski diskurs New Age je potekao iz kontrakulturnih pokreta šezdesetih ali tek tokom osamdesetih godina dobija na popularnosti (Kauzlarić 2015: 41). New Age je teško definisati ali ga je najbolje videti kao heterogen i decentralizovan pokret koji propagira određena spiritualistička verovanja i prakse koje su mahom prisvojene iz istočnjačkih religija kao što su taoizam, hinduizam, budizam itd. (Isto). Ovaj pokret nije formalno organizovan ali ono što ga drži objedinjenim je određen

⁸⁴ Za sistematizovan prikaz različitih socioloških shvatanja terapijskog diskursa i prakse vidi Wright 2008.

⁸⁵ U svom radu o odnosu terapijskog diskursa i neoliberalizma Foster (Roger Foster) istražuje tvrdnje Čarlsa Tejlora (Charles Taylor) da je moderno doba obeleženo moralnim imperativom autentičnosti što Tejlor vidi kao najbolje objašnjenje za sadržaj terapijskog diskursa. Foster pokazuje da je terapijski diskurs poslužio kao sredstvo kooptacije ideje autentičnosti od strane neoliberalnog režima i tvrdi: „Autentičnost je efektivno podvedena pod terapijski ispirisanu ideju samoupravne slobode. Pod uticajem ideje o upravljanoj brizi o sebi autentičnost je izjednačena sa radom na sebi u cilju transformacije sopstva maksimizirajući njegove resurse i uvećavajući njegovu imovinu. Autentičnost je instrumentalizovana u službi vodeće političke racionalnosti neoliberalizma koja podstiče pojedince da upravljaju sobom kao preduzećem. Konsekventno je usklađena sa potpuno privatizovanim shvatanjem samoispunjenja i lične odgovornosti...“ (Foster 201f: 110). Za više o odnosu neoliberalizma sa psi-disciplinama i terapijskim diskursom vidi Klein and Mills 2017.

⁸⁶ Žurić Jakovina takođe ističe da se poreklo određenih aspekata savremenih priručnika za samopomoć može naći u humanističkoj psihologiji (Žurić Jakovina i Jakovina 2016: 328–334).

⁸⁷ Ovaj pojam se nekada prevodi direktno kao „Novo doba“ ili se transkribuje kao „Nju ejdž“, u našem radu ćemo ostaviti originalan naziv (Urošević 2020a: 1021).

set osnovnih verovanja koja se mogu naći u svim njegovim oblicima (Askehave 2004: 8). Prvo verovanje koje ćemo izdvojiti je specifično fokusiranje na sopstvo individue (Urošević 2020a: 1021). Naime, prema Eskev (Inger Askehave) New Age pokret se zalaže za dostizanje „višeg ja“ što je u njihovim verovanjima transcendentni kosmički entitet koji postoji kao pandan sopstvu svakog pojedinca (Askehave 2004: 11). Prema verovanjima ovog pokreta sopstvo pojedinca je iluzija koju kreira ovostrani materijalni svet, a prakse koje New Age pokreti predlažu podrazumevaju uklanjanje sopstva i dostizanje „višeg ja“ kao njegove superiorne verzije (Isto). Sledeće osnovno verovanje New Age pokreta možemo nazvati „holizam“. Prema Kauzlariću ovaj pokret odbacuje analitičko i redukcionističko mišljenje karakteristično za moderno doba na Zapadu i univerzum shvata kao sastavljen od jedinstvene „supstance“ (Kauzlarić 2015: 42–43). Shodno tom verovanju New Age pokret takođe odbacuje binarnost uma i tela kao zabludu (Isto). Prethodna verovanja ovog pokreta nas dovode do sledećeg, a to je ideja da pojedinci poseduju „moć“ koja im omogućava da kreiraju realnost (Kauzlarić 2015: 43; Askehave 2004: 11–12). Naime, pošto verovanja ovog pokreta postuliraju da je um jedno sa univerzumom to dalje implicira da pojedinci mogu sopstvenim mislima uticati na realnost (Kauzlarić 2015: 43–44). Implikacija ovog verovanja je da se realnost može menjati kroz promenu „unutrašnjeg stava“ pojedinca (Isto). Kako Kauzlarić ističe ubeđenja New Age spiritualnosti su da „ljudska misao dobija magijsku moć“ (Kauzlarić 2015: 43), prema njima se „dobre misli postepeno materijalizuju pa pozitivan fokus menja stvarnost“ (Kauzlarić 2015: 44). U skladu sa tim verovanjima prakse koje New Age pokret predlaže ne bi li se moć koju um pojedinca poseduje iskoristila su: optimistično mišljenje, vizuelizacije, autosugestije i sl. (Kauzlarić 2015: 44). Vidimo da se, kao što Kauzlarić ističe, prakse koje New Age pokret predlaže u svrhu promene realnosti sastoje od svojevrsne „komunikacije sa višom inteligencijom“ ili drugim rečima sa našim „višim ja“ (Isto).

Dakle, terapijski diskurs i spiritualna verovanja New Age pokreta možemo videti kao izvore savremene literature za samopomoć (Urošević 2020a: 1022). Naša tvrdnja je da treća faza u razvoju literature za samopomoć, koju smo nazvali savremenom, počinje na prelazu iz sedamdesetih u osamdesete godine dvadesetog veka (Effing 2009: 134). Uočavamo da ta faza koincidira sa nastankom neoliberalnog režima i postmoderne kulture. Dakle, savremene priručnike za samopomoć možemo videti kao tehnologije sopstva neoliberalnog režima upravljanja koje nastaju kao kombinacija terapijskog diskursa, čiju smo povezanost sa tehnologijama upravljanja istakli, i diskursa New Age pokreta čiju vezu sa neoliberalizmom uočava Kauzlarić nazivajući ga „modusom neoliberalne hegemonije“⁸⁸ (Kauzlarić 2016). Shodno tome, a kao što Vukomanović takođe primećuje, savremeni

⁸⁸ Ispitujući odnos neoliberalizma, New Age-a i literature za samopomoć Kauzlarić na drugom mestu tvrdi: „Bilo da ih posmatramo kao duhovni individualizam u procesu nastajanja preduzetničke elite, spiritualnu potragu za integritetom, osavremenjenje protestantske etike ili kao mehanizam samooptuživanja ugroženih u uslovima strukturalnog nasilja, važno je napomenuti da tehnike samopomoći uključene u New Age prakse zaista sadrže konkretne i korisne savete za snalaženje u rešavanju svakodnevnih životnih problema, u šta spada sposobnost praštanja, oslobađanje od stresa u vezi sa konkurencijom na poslu, smanjenje straha od neuspeha, samoće i gubitka posla, kao i veštine za uvećanje radne produktivnosti, itd. Osim toga, New Age tehnike izuzetno dobro funkcionišu u sklopu sa korporativnim biznisom, menadžerskim i liderskim delatnostima, mrežnim marketingom i *multi-level* kompanijama, pa to i jeste značajan tržišni segment njihove primene. Moralni principi i preporučeni oblici društvenosti koji prate ideju uspeha u tržišnoj utakmici, nameću se kao normativni faktori pri formiranju New Age-a jer ostvaruju mnogo veći komercijalni uspeh od onih koji se „bore protiv vetrenjača“. Ovome treba pridodati i činjenicu da je konzervativni, neoliberalni zaokret doveo do opadanja političkih pokreta i do društvene izolacije, pa je *self help* kolektive moguće tumačiti kao izraz potrage za zajedništvom. Čest rezultat ove potrage je, upravo suprotno, narcisoidna opterećenost samousavršavanjem u koje se kanališe sistemski nastala društvena tenzija“ (Kauzlarić 2014: 119–120).

priručnici za samopomoć u svom diskursu sadrže kako spiritualnu tako i terapijsku dimenziju⁸⁹ (Vukomanović 2018: 40–47).

Podaci pokazuju da u periodu nastanka savremene literature za samopomoć dolazi i do rasta popularnosti ovog tipa literature (Urošević 2020a: 1022). Prema autorki Miki Mekgi (Micki McGee) od 1972. do 2000. prodaja priručnika za samopomoć je porasla za više od dva puta u SAD (McGee 2005: 11). Preciznije od 1,1% od ukupne prodaje knjiga u SAD u 1972-oj prodaja priručnika za samopomoć skače na 2,4% u 2000-oj (McGee 2005: 12). Mekgi takođe navodi podatak da je od 1991. do 1996. prodaja priručnika za samopomoć u SAD porasla za 96% (McGee 2005: 11). Ona takođe ističe da je do 1998. ukupna zarada od prodaje ovih priručnika iznosila 581 milion dolara (Isto). Ne bi li pokazala popularnost priručnika za samopomoć Mekgijeva takođe daje primer istraživanja sprovedenog tokom 1988. godine tokom kog je ustanovljeno da je između 30% i 50% stanovnika SAD kupilo tokom života barem jedan primerak ove literature (Isto). Rast popularnosti priručnika za samopomoć u tom periodu ona tumači kao posledicu porasta nesigurnosti na tržištu rada što je uzrokovano neoliberalnim reformama (McGee 2005: 12–13). Nehring et al. nam daju neke novije podatke i tvrde da se vrednost industrije samopomoći u SAD, koja uključuje knjige, seminare, treninge i sl. procenjuje na 10,5 milijardi dolara, a da nemačko tržište literature za samopomoć ima godišnji prihod od 550 miliona evra (Nehring et. al 2016: 8). Ne bi li pokazali da popularnost priručnika za samopomoć nije ograničena samo na Zapad Nehring et al. navode podatak da je kineska autorka Ju Dan (Yu Dan) prodala priručnik u kom je reinterpretirala konfučijansku filozofiju kroz diskurs samopomoći u 11 miliona primeraka samo u Kini (Isto).

5. Metodologija istraživanja

Metodologija našeg rada će se sastojati u primeni metoda analize diskursa na određen korpus tekstova koji spadaju pod savremene priručnike za samopomoć. Naš metod analize diskursa ćemo izgraditi oslanjajući se na ideje Teuna Van Dajka (Teun A. Van Dijk) i Johanesa Angermilera (Johannes Angermuller). Njihove ideje ćemo iskoristiti ne bismo li rekonstruisali Fukoov pristup istraživanju predstavljen u drugom tomu „Istorije seksualnosti“ koji smo već pomenuli.

Kako Merquior (José Guilherme Merquior) primećuje, u trećem periodu svog rada, istražujući subjektivnost Fuko se svojim metodološkim usmerenjem delimično vraća na arheološki period (Merquior 1985: 128 prema Urošević 2021: 295). On to tvrdi pošto se u trećem periodu Fuko vraća istraživanju tekstova, u ovom slučaju preskriptivnih tekstova namenjenih formiranju subjektivnosti (Isto). Stoga Merquior zaključuje da se u tom periodu Fuko fokusira na istraživanje tekstova kao „operatora“ kroz koje pojedinci izgrađuju sopstvenu ličnost (Merquior 1985: 126). Slično primećuje i Ado (Pierre Hadot) tvrdeći da Fuko u trećem periodu izučava diskurse koji funkcionišu poput „mape“ koja usmerava praksu formiranja subjektivnosti kod pojedinaca (Hadot 1995: 25–26). Stoga, kako takođe Merquior primećuje, Fukoova metodologija u trećem periodu se može opisati kao svojevrsno mapiranje određene „episteme subjektivnosti“ (Merquior 1985: 128).

Takvo metodološko usmerenje odgovara Angermilerovom viđenju diskursa kao simboličkog sistema kroz koji pojedinac percipira i shvata svet oko sebe (Angermuller 2014: 64). On tvrdi da se

⁸⁹ Usled takvih osobina savremenu literaturu za samopomoć možemo u potpunosti smatrati produktom postmoderne kulture jer odgovara Džejmsonovoj ideji „pastiša“ kao osnovnog stila u postmodernoj kulturi koji karakteriše mešanje različitih već postojećih stilova ne bi li se dobio nov proizvod (Džemson 2016: 46).

diskurs može videti kao sistem pravila kroz koja pojedinac kreira znanje o određenim fenomenima (Isto). Ta pravila će biti glavni fokus našeg istraživanja. U našem radu ćemo diskurs shvatiti kao diskurzivnu formaciju u skladu sa Fukoovim arheološkim periodom i definišaćemo je kao skup iskaza koji su međusobno povezani određenim pravilima. Ta pravila regulišu javljanje iskaza i povezuju ih u sistematičnu i regulisanu celinu (Fuko 1998a: 43). Slično primećuje i Angermiler tvrdeći da se analiza diskursa bavi pravilima koja strukturiraju diskurs. Prema njemu su ta pravila formalna što znači da regulišu odnose između iskaza tj. načine njihovog povezivanja i serije njihovog javljanja (Angermuller 2014: 50–53). Kako Angermiler tvrdi ta pravila funkcionišu kao „nesvesno znanje“ koje postoji u tekstu i služi usmeravanju subjekata tokom čitanja teksta (Isto 39,50). Dakle, ta pravila usmeravaju subjekta tokom prakse čitanja i navode ga na određenu interpretaciju pročitanoog teksta. Van Dajk tvrdi slično, prema njemu je osnovni fokus analize diskursa pronalaženje „šema“ koje vidi kao strukture u diskursu kroz koje čitaoci interpretiraju njegovo značenje. On tvrdi da se analiza diskursa bavi strukturama kroz koje diskurs čitaoca usmerava u pravcu određene interpretacije (van Dijk and Kintsch 1983: 20).

Kao što smo pomenuli osnovna jedinica analize u Fukoovoj arheologiji je „iskaz“. Ne bismo li izbegli ambivalencije i nejasnoće u njegovom određenju iskaza okrenućemo se ponovo Angermileru i Van Dajku. Oslanjajući se na Fukoa ali razjašnjavajući njegovo određenje iskaza, Angermiler iskaz određuje kao najmanju jedinicu diskursa, kao osnovnu činjenicu kroz koju diskurs postoji. Ne bi li razjasnio svoje shvatanje iskaza i formulisao ga tako da se može primeniti u analizi Angermiler iskaz određuje kao najmanju značenjsku celinu od koje se diskurs sastoji, a koja postoji u obliku rečenice⁹⁰ (Angermuller 2014: 12–14). Dakle, za njega je rečenica pojavni oblik iskaza. Van Dajk dolazi do sličnog zaključka određujući osnovnu jedinicu analize diskursa. On tvrdi da je osnovna jedinica analize diskursa „propozicija“ koja ima oblik rečenice i kompleksna je jer se sastoji od pojedinačnih reči koje naziva „atomskim propozicijama“ (van Dijk and Kintsch 1983: 13–14). Prema Van Dajku rečenica mora biti jedinica analize jer individualne reči ne mogu biti nosioci značenja bez dovođenja u vezu sa drugim rečima i time gradeći rečenicu (Isto 14).

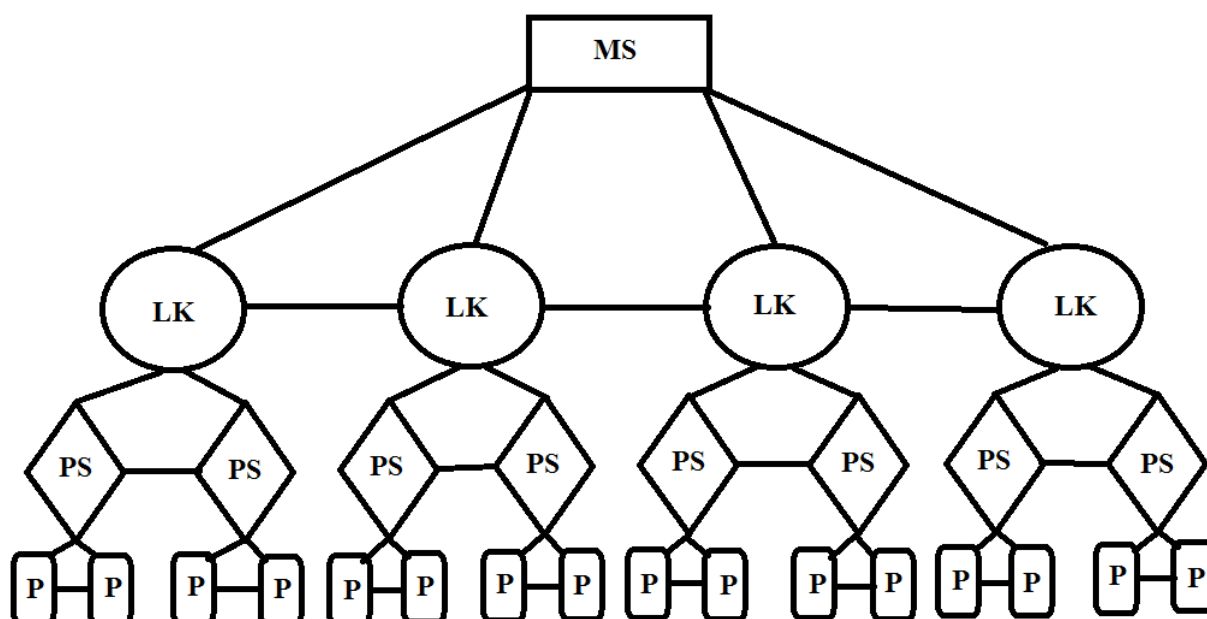
Elaborirajući svoj metod analize diskursa Van Dajk tvrdi da se fokusira na „šeme“ koje organizuju propozicije u određene koherentne celine (Isto 20). Te šeme imaju oblik pravilnosti u organizaciji propozicija i vode čitaoca kroz proces tumačenja diskursa (Isto). Šeme su dakle formalne strukture koje organizuju međudnose propozicija u diskursu⁹¹. U tom smislu one se mogu videti kao „pravila obrazovanja“ za koja Fuko tvrdi da organizuju iskaze u diskurzivnoj formaciji⁹² (Fuko 1998a: 43). Prema Angermileru analiza diskursa se mora sprovesti „vertikalno“ jer diskurs za njega sadrži više nivoa kroz koje se iskazi organizuju i analiza diskursa mora istražiti svaki od tih nivoa kao i njihove međudnose (Angermuller 2014: 52). Tek tim putem se može otkriti celokupan sistem pravila koja strukturiraju jedan diskurs, a koji Angermiler, evocirajući Fukoa naziva „poretom diskursa“ (Isto). Van Dajk se slaže sa Angermilerovim tvrdnjama o postojanju više nivoa organizacije diskursa i razvija model analize diskursa koji sadrži tri nivoa, a koji ćemo upotrebiti u našem istraživanju:

⁹⁰ Angermiler iskaz određuje u skladu sa francuskim pojmom „énoncé“ kojim ga Fuko označava i navodi „utterance“ kao najbolji engleski prevod tog pojma (Angermuller 2014: 2). Možemo reći da je za Angermilera iskaz značenjski sadržaj koji dobija materijalni oblik kroz rečenicu.

⁹¹ Norman Ferklafl (Norman Fairclough) na sličan način određuje svoj pristup analizi diskursa kada ističe da teži pronalaženju „rekurentnih obrazaca u formi i sadržaju“ teksta (Fairclough 1995: 192).

⁹² U svom istraživanju priručnika za samopomoć Kojl (Kelly Coyle) i Grodin (Debra Grodin) koriste koncepciju sličnu Van Dajkovom pojmu šeme. One koriste termin „instrukcije za interpretaciju“ i tvrde da tekstovi sadrže pravila koja čitaoca usmeravaju ka određenoj interpretaciji pročitanoog (Coyle and Grodin 1993).

- Prvi nivo prema Van Dajku podrazumeva traganje za „propozicionim šemama“ koje vidi kao oblike koherencije na najnižem nivou i tvrdi da one određuju jednostavno grupisanje određenih propozicija (van Dijk and Kintsch 1983: 47).
- Na drugom nivou prema Van Dajku se traga za „lokalnim koherencijama“ koje on shvata kao šeme koherencije između propozicija na višem nivou od propozicionih šema. Prema njemu su lokalne koherencije tačke u diskursu koje podrazumevaju grupisanje i organizovanje propozicionih šema oko određene teme koja je u tom diskursu značajna (Isto 189).
- Prema Van Dajku na poslednjem nivou se traga za „makrostrukturom“ diskursa. Makrostruktura je za njega globalna struktura nekog diskursa koja podrazumeva odnos između njegovih lokalnih koherencija. Ona određuje osnovno značenje diskursa i predstavlja sistem koji objedinjuje sva pravila koja vode čitaoca prilikom intepretacije nekog diskursa (Isto 190–191). Stoga, makrostruktura predstavlja sistem pravila koji određuje tumačenje osnovne teme diskursa i možemo je smatrati sinonimom prethodno pomenutog pojma poretka diskursa.



Slika 1. Grafički prikaz Van Dajkovog modela analize diskursa (MS–makrostruktura, LK–lokalna koherencija, PS–propoziciona šema, p–propozicija) (Isto 191).

5.1. Teorijsko-interpretativna matrica

Van Dajkov model koji smo predstavili očigledno ima induktivan oblik, kako on tvrdi njegov model kreće od pojedinačnih propozicija, uočava njihove koherencije i načine na koji te koherencije grade šire strukture diskursa (Isto 10). Ipak, Van Dajk ističe da način analize diskursa koji predlaže sadrži i deduktivan oblik istraživanja. On tvrdi da analiza diskursa uočavanjem širih struktura teksta kao što su lokalne koherencije i makrostrukture kreira spregu između širih struktura i jednostavnijih

jedinica modela (Isto). To znači da po uočavanju struktura diskursa analitičar nastavlja istraživanje tumačeći ostale propozicije u skladu sa prethodno ustanovljenim strukturama.

Ne bi li rešio ambivalenciju između deduktivnog i induktivnog pristupa Van Dajk predlaže da analiza diskursa bude zamišljena kao oblik „strateškog čitanja“. Prema njemu čitanje određenog teksta podrazumeva rekonstrukciju njegovog značenja kroz uočavanje struktura u njemu (Isto 68). Strategija za njega podrazumeva set hipoteza i pravila kojima se istraživač vodi tokom rekonstrukcije značenja određenog teksta (Isto 11). Kako Van Dajk tvrdi čitanjem teksta putem određene strategije istraživač rekonstruiše strukture teksta u skladu specifičnom teorijskom perspektivom (Isto 11–12). Sličan pristup analizi diskursa predlaže Angermiller tvrdeći da analiza diskursa podrazumeva interpretaciju „objekt diskursa“ putem „teorijskog diskursa“ (Urošević 2020a: 1022). Za njega je teorijski diskurs određen set teorijskih pretpostavki i kategorija koje služe interpretaciji istraživnog diskursa, koji naziva objekt diskursom (Angermüller 2014: 56). Prema Angermilleru teorijski diskurs funkcioniše kao prizma kroz koju se prelama objekt diskurs tokom interpretacije. Interpretacija stoga rezultuje određenim znanjem koje nije moglo biti uočeno u objekt diskursu bez njegovog čitanja putem teorijskog diskursa (Angermüller 2014: 56).

U skladu sa do sada iznetim možemo reći da naš metod analize diskursa podrazumeva izgradnju modela putem kog bismo izvršili strateško čitanje korpusa tekstova koji će se naći u našem uzorku. Taj model ćemo nazvati „teorijsko-interpretativna matrica“ i možemo reći da je njena svrha mapiranje topologije diskursa. Naime, Van Dajkova ideja lokalnih koherencija u velikoj meri podeća na Vajtovu (Hayden White) ideju „diskurzivnih toposa“. Prema Vajtu diskurzivni topos je tačka u diskursu oko koje se iskazi grupišu na osnovu nekih pravila time konstruišući određeno tumačenje neke teme (White 1986: 1–2 prema Urošević 2020a: 1022). Sličnu ideju možemo naći kod Laklaua (Ernesto Laclau) i Mufove (Chantal Mouffe) pod nazivom „čvorišna tačka“. Za njih su nodalne tačke mesta u diskursu koja fiskiraju njegovo značenje tako što prekidaju tok razlika između označitelja⁹³ (Laclau and Mouffe 2001: xi, 112). Slično tvrdi i Van Dajk ističući da se šema koja organizuje diskurs sastoji od mreže „čvorišta“ koje vidi kao tačke u strukturi šeme oko kojih se iskazi grupišu (van Dijk and Kintsch 1983: 47–48). Stoga će teorijsko-interpretativna matrica u našem radu biti formulisana sa namerom da mapira pomenute topose tj. lokalne koherencije diskursa čiji međudnos predstavlja globalnu mrežu njegovih nodova tj. njegovu makrostrukturu.

S obzirom da u drugom tomu „Istorije seksualnosti“ Fuko prezentuje svoje istraživanje eto-poetičkih tekstova našu teorijsko-interpretativnu matricu ćemo formulisati rekonstrukcijom njegove metodologije u tom istraživanju. Već smo pomenuli da za potrebe svog istraživanja Fuko formuliše četiri analitičke kategorije predstavljene kao četiri aspekta subjektivnosti i kroz njih analizira pomenute tekstove tražeći te aspekte u njima (Urošević 2021: 294). Te četiri kategorije predstavljaju četiri modusa veridikcije, dakle, četiri seta pravila za formiranje subjektivnosti.

Za potrebe našeg istraživanja ćemo te četiri kategorije preformulisati u skladu sa našim teorijskim postavkama i na taj način ćemo izgraditi teorijsko-interpretativnu matricu. Možemo reći da će naša teorijsko-interpretativna matrica biti upotrebljena kao heurističko sredstvo za strateško čitanje korpusa tekstova koji će se naći u našem uzorku. Drugim rečima, svaka od kategorija naše teorijsko-interpretativne matrice će predstavljati sredstvo za mapiranje određene lokalne koherencije, a samim tim i određenog modusa veridikcije. Mapiranjem svake od četiri lokalne koherencije i rekonstrukcijom njihovog odnosa ćemo mapirati makrostrukturu diskurzivnih formacija koje analiziramo.

⁹³ Laklau i Mufova pojam nodalne tačke razvijaju na osnovu Lakanove ideje „prošivnog boda“ (*point de capiton*) (Laclau and Mouffe 2001: 112).

Pomenute kategorije su:

- *Etička supstancija*. Prema Fukou se prva kategorija naziva „etičkom supstancijom“ i određuje se kao onaj element subjekta koji tehnologija sopstva označava kao objekt upravljanja (Fuko 1988a: 27). Tačnije, ovaj aspekt subjekta se može videti kao element njegove subjektivnosti u odnosu sa kojim se ta subjektivnost konstituiše (Urošević 2020a: 1023). Nilson (Herman Nilson) etičku supstanciju naziva „ontologijom subjekta“ jer taj aspekt subjektivnosti sadrži principe na osnovu kojih subjekt treba da upravlja sobom (Nilson 1998: 7). Ovaj modus veridikcije se takođe može videti kao „princip inteligibilnosti“ u tehnologiji sopstva. To tvrdimo jer pravila ovog modusa čine određen aspekt subjekta spoznatljivim njemu samom tj. omogućavaju mu da formira znanje o određenom delu sebe.
- *Vid potčinjenosti*. Ova kategorija prema Fukou određuje: „...subjektov odnos prema nekom pravilu koje smatra obaveznim da sprovodi“ (Fuko 1988a: 27). U skladu sa teorijskim okvirom našeg rada ovaj modus veridikcije možemo shvatiti kao fundamentalno pravilo za formiranje subjektivnosti koje veliki drugi propisuje subjektu. Tačnije, ovaj modus veridikcije pruža subjektu pravilo na osnovu kog formira odnos sa aspektom subjektivnosti koji izdvaja modus etičke supstancije (Isto).
- *Etički rad*. Kategorija „etičkog rada“ se odnosi na modus veridikcije koji subjektu propisuje prakse kojima bi svoju subjektivnost formirao u skladu sa pravilom iz kategorije vida potčinjenosti (Fuko 1988a: 28). Tačnije, ovaj modus veridikcije propisuje konkretne prakse putem kojih subjekt uobličuje svoju subjektivnost shodno naredbama velikog drugog (Urošević 2020a: 1026). Drugim rečima ovaj modus veridikcije nalaže prakse kojima subjekt treba da upravlja svojom etičkom supstancijom u skladu sa pravilima koje propisuje veliki drugi.
- *Teleologija*. Ova kategorija se odnosi na teleološki modus veridikcije koji, kako Fuko tvrdi, podrazumeva propisivanje krajnjeg cilja procesa formiranja subjektivnosti (Fuko 1988a: 28). Za potrebe našeg rada ćemo ovu kategoriju odrediti kao modus veridikcije putem kog veliki drugi subjektu predstavlja specifičnu „sliku“ kao konačan cilj procesa formiranja subjektivnosti pomoću pravila koja mu nalaže (Urošević 2020a: 1028).

5.2. Određenje uzorka

U našem radu ćemo koristiti neprobabilističko namerno uzorkovanje. Preciznije rečeno iskoristićemo način uzorkovanja koji se uobičajeno naziva „teorijskim uzorkovanjem“. Teorijsko uzorkovanje se prema Kresvelu (John W. Creswell) najčešće koristi u slučajevima kada postoji razrađen teorijski okvir namenjen istraživanju određenog predmeta, a proces istraživanja služi ispitivanju i razrađivanju tog okvira (Creswell 2007: 127). Sara Trejsi (Sarah J. Tracy) taj način uzorkovanja naziva „uzorak prema teorijskom konstrukt“ i tvrdi da proces izbora jedinica za uzorak podrazumeva ispitivanje njihovog uklapanja u teorijski određene kriterijume uzorka (Tracy 2020: 100).

Iako smo pomenuli da su naše jedinice analize pravila koja organizuju iskaze u okviru diskurzivne formacije koju istražujemo moramo pomenuti da se jedinice analize razlikuju od jedinica uzorka. Jedinica uzorka podrazumeva način postojanja jedinice analize nezavisno od procesa istraživanja (Newsome 2016: 452). U slučaju našeg istraživanja diskurzivna formacija koju proučavamo postoji kao skup „tekstova“. Tekst podrazumeva specifičan način organizacije iskaza, iskazi u tekstu su povezani

koherentno i kohezivno tako da čine autonomnu celinu (Dikro i Todorov 1987: 219–220; Ehlich 2014: 284). I pored toga tekst nije zatvoren sistem već je povezan sa drugim tekstovima (Dikro i Todorov 1987: 220–221).

Formiranje teorijskih kriterijuma za izbor tekstova koji će činiti naše jedinice uzorka u velikoj meri podseća na ono što se u analizi diskursa naziva „istraživanjem korpusa“. Prema Paltridžu (Brian Paltridge) korpus je kolekcija tekstova koja je reprezentativna za određenu oblast jezičke upotrebe (Paltridge 2006: 156). Konkretni oblik istraživanja korpusa koji je analogan našem metodu uzrokovanja Paltridž naziva istraživanjem „specijalizovanih korpusa“. Specijalizovan korpus je prema njemu kolekcija tekstova koja je određena na osnovu specifičnih teorijskih kriterijuma i istraživačkih pitanja (Isto 157). Stoga možemo reći da će naše formulisanje teorijskih kriterijuma za izbor jedinica uzorka imati oblik ocrtaivanja granica korpusa savremenih priručnika za samopomoć kao specijalizovanog korpusa. Za potrebe našeg istraživanja ćemo jedinicu uzorka odrediti kao pojedinačnu knjigu i formulisati teorijske kriterijume za izbor knjiga koje će činiti naš uzorak. Teorijski kriterijumi putem kojih ćemo odrediti da li je određena knjiga deo korpusa savremenih priručnika za samopomoć su:

- knjiga mora biti napisana posle 1980. godine
- mora sadržati pomenutu strukturu problem-rešenje tj. čitaocima mora ukazivati na neki životni problem i preporučivati neki oblik samotransformacije kao rešenje za taj problem.

Korpus savremenih priručnika za samopomoć će za potrebe našeg istraživanja biti stratifikovan na dva načina: (1) na osnovu decenija tj. naš uzorak će sadržati približno jednak broj knjiga iz osamdesetih, devedesetih i iz prve i druge decenije 21-og veka, (2) na osnovu tipa tj. sledeći Rimke korpus savremenih priručnika za samopomoć ćemo podeliti na:

- „*Psiho-spiritualne*“ priručnike za samopomoć. Ovaj tip priručnika se bavi opštim problemima u životu pojedinaca i saveti u njima se odnose na generalno poboljšanje života čitalaca. Kako Rimkeova tvrdi ti priručnici teže da otkriju neku generalnu istinu o ljudskom postojanju i daju savete koji usmeravaju čitaoce na različite oblike samotransformacije kroz koje bi promenili svoj celokupan život dostižući stanje samoostvarenja i samoispunjenja (Rimke 1997: 36–37).
- „*Generičke*“ priručnike za samopomoć. Ovaj tip priručnika se odnosi na specifičnije probleme u životima pojedinaca kao što su problemi sa finansijama, ljubavni problemi⁹⁴, zdravstveni problemi i problemi vezani za postizanje uspeha. Kako Rimkeova tvrdi ovaj tip priručnika je orijentisan ka konkretnim problemima i čitaocima pruža savete vezane za postizanje specifičnih ciljeva (Isto 37–38).

Poslednji aspekt našeg metoda uzorkovanja koji moramo odrediti je okvir uzorka. Okvir uzorka se definiše kao lista koja popisuje populaciju uzorka tj. jedinice koje ispunjavaju teorijske kriterijume uzorka koje smo odredili (Rao 2000: 5). Drugim rečima okvir uzorka podrazumeva evidenciju tekstova koji spadaju pod određeni specijalizovani korpus. Uzorkovanje jedinica analize iz okvira uzorka će se u našem istraživanju voditi idejom teorijske saturacije koja podrazumeva da se jedinice analize dodaju u uzorak do tačke na kojoj dodavanje dodatne jedinice ne doprinosi daljoj analizi tj. ne donosi nova saznanja niti menja do tada ustanovljene rezultate (Fajgelj 2005: 284; Burgess 2006: 45). Naše

⁹⁴ Kao što se u prilogu može videti jedini priručnik u našem uzorku koji je fokusiran isključivo na problematiku ljubavnih odnosa je knjiga „Srodne duše“ Tomasa Mura, dok veliki broj drugih priručnika u uzorku takođe dotiče ovu temu posredno. Ovo napominjemo pošto je tematika ljubavnih odnosa jedna od najpopularnijih kada su u pitanju priručnici za samopomoć i već je temeljno obrađena od strane Eve Ilouz (Illouz 1997; Illouz 2007; Illouz 2008).

uzorkovanje će se voditi prethodno pomenutim kriterijumima stratifikacije uzorka, tj. težićemo da naš uzorak sadrži što ujednačeniji broj jedinica iz svake od pomenute četiri decenije i iz oba ustanovljena tipa savremene literature za samopomoć. Takođe, nastojaćemo da broj jedinica analize ne pređe 40.

Okvir našeg uzorka će biti „Bestseller lista Njujork Tajmsa“ (*New York Times Best Seller List*) koja se izdaje na nedeljnom i godišnjem nivou od 1931. godine⁹⁵ i podeljena je na listu knjiga iz oblasti beletristike (fiction) i listu knjiga iz drugih oblasti (non-fiction). Primenićemo prethodno pomenute teorijske kriterijume na nedeljne liste bestseler književnosti iz drugih oblasti (s obzirom da priručnici za samopomoć ne spadaju pod beletristiku) Njujork tajmsa od 1980. do 2019. godine da bismo formirali objedinjen uzorak, koji će takođe biti stratifikovan prema pomenutim kriterijumima decenije i tipa⁹⁶ (za listu knjiga u našem uzorku vidi Prilog).

6. Analiza

U ovom poglavlju ćemo pristupiti analizi onih primeraka literature za samopomoć koji su potpali pod naš uzorak. Lista knjiga koje su se našle u našem uzorku je dostupna u Prilogu⁹⁷ i kao što se može videti naša namera da uzorak stratifikujemo na osnovu tipa nije se mogla ostvariti. Razlog za to je što se na „Bestseller listi Njujork Tajmsa“ nije našao dovoljno veliki broj knjiga koje su potpadale pod generički tip priručnika za samopomoć. I pored toga uzorak je stratifikovan koliko je to bilo moguće na sledeći način:

- Osamdesete (1980.–1989.)–9 primeraka: Psiho-spiritalni priručnici za samopomoć (6 primeraka), generički priručnici za samopomoć (3 primerka)
- Devedesete (1990.–1999.)–9 primeraka: Psiho-spiritalni priručnici za samopomoć (7 primeraka), generički priručnici za samopomoć (2 primerka)
- Dvehiljadite (2000.–2009.)–8 primeraka: Psiho-spiritalni priručnici za samopomoć (8 primeraka), generički priručnici za samopomoć (0 primeraka)
- Dve hiljade desete (2010.–2019.)–9 primeraka: Psiho-spiritalni priručnici za samopomoć (9 primeraka), generički priručnici za samopomoć (0 primeraka)
- Ukupno (1980.–2019.)–35 primeraka: Psiho-spiritalni priručnici za samopomoć (30 primeraka), generički priručnici za samopomoć (5 primeraka)

⁹⁵ Sociološkinja Miki Mekgi je u svom doktoratu posvećenom analizi priručnika za samopomoć takođe kao okvir uzorka koristila Bestseller listu Njujork Tajmsa (McGee 2005: 195).

⁹⁶ Sve do sada objavljene godišnje kao i nedeljne „Bestseller liste Njujork Tajmsa“ se mogu naći ovde <http://www.hawes.com/pastlist.htm> (pristupljeno 1.10. 2020.)

⁹⁷ Treba pomenuti da se godina u kojoj se određena knjiga javi na Bestseller listi Njujork Tajmsa ne poklapa nužno sa godinom njenog izdanja. Stoga možemo primetiti da je knjiga „Anatomija bolesti percipirane od strane pacijenta“ Normana Kuzinsa izdata 1979. tj. godinu dana pre granice koju smo odredili za naš uzorak ali se na „Bestseller listi Njujork Tajmsa“ pojavljuje 1980. Odlučili smo da ovu knjigu zadržimo u našem uzorku pošto dospevanje na „Bestseller listu Njujork Tajmsa“ govori o čitanosti knjige što smatramo važnijim pokazateljem njenog značaja od godine izdanja. Iz istog razloga je knjiga „Životne strategije“ Filipa Mekgroa objavljena 1999. uvrštena u prvu deceniju dvadeset i prvog veka. Takođe, knjige mogu imati više izdanja i izdanje koje nam je bilo dostupno tokom analize se ne mora nužno poklapati sa izdanjem koje je uvršteno u „Bestseller listu Njujork Tajmsa“. Ti primerci su u Prilogu razvrstani u skladu sa godinama onih izdanja koja su dospevala na „Bestseller listu Njujork Tajmsa“.

Analizu priručnika za samopomoć iz našeg uzorka ćemo podeliti u četiri odeljka, a analiza u okviru svakog od tih odeljaka će biti organizovana u skladu sa četiri kategorije naše teorijsko-interpetativne matrice. Pomenuta četiri poglavlja analize možemo podeliti na dva centralna i dva sporedna poglavlja, kao što ćemo videti ta podela će delimično odgovarati i hronološkoj stratifikaciji našeg uzroka. U prvom sporednom poglavlju ćemo se pozabaviti knjigom „Nužni gubici“ Džudit Viorst koja je objavljena 1987. godine. Tu knjigu vidimo kao priručnik za samopomoć koji odgovara etosu disciplinarnog režima upravljanja te on stoga nije prilagođen našoj nameri da istražimo priručnike za samopomoć kao tehnologije sopstva neoliberalnog režima. Sledeće poglavlje će predstavljati prvo centralno poglavlje naše analize i u njemu ćemo se mahom pozabaviti literaturom za samopomoć koja je objavljena tokom osamdesetih i devedesetih godina dvadesetog veka kao i u prvoj deceniji dvadeset i prvog veka. U poglavlju nakon tog ćemo analizirati literaturu za samopomoć koja je objavljena u drugoj deceniji dvadeset i prvog veka s obzirom da se ona po svom sadržaju jasno razlikuje od literature iz prethodne tri decenije. Četvrto poglavlje naše analize je drugo sporedno poglavlje i odnosiće se na knjigu „12 pravila za život“ kanadskog psihologa i psihoterapeuta Džordana Pitersona s obzirom da ona svojim sadržajem jasno odskače od ostalih priručnika objavljenih u drugoj deceniji dvadeset i prvog veka. Naša analiza će takođe obuhvatati i jedan ekskurs u okviru kog ćemo se pozabaviti literaturom za samopomoć i diskursom samopomoći u postsocijalističkom kontekstu. Tačnije, izvršićemo analizu podataka o priručnicima za samopomoć, diskursu samopomoći i njihovoj potrošnji u istočnoj Evropi, Balkanu i Srbiji. Zaključna razmatranja će se sastojati od teorijske retrospektive na priručnike za samopomoć kao tehnologije sopstva neoliberalnog režima ali i ukazati na njihovu specifičnost kao tehnologija sopstva nezavisno od režima upravljanja u kom egzistiraju.

6.1. Ostaci disciplinarnog režima upravljanja–„Nužni gubici“ Džudit Viorst

Analizu ćemo započeti jedinim priručnikom u našem uzorku za koji možemo tvrditi da odgovara onome što smo nazvali periodom ekonomske i psihološke literature za samopomoć. To takođe znači da se ovaj priručnik ne može videti kao tehnologija sopstva neoliberalnog režima upravljanja već da pravila za formiranje subjektivnosti koja su u njemu sadržana odgovaraju etosu disciplinarnog upravljačkog režima. Radi se o knjizi „Nužni gubici“ psihoanalitičarke Džudit Viorst koja je objavljena 1987. godine. Kao što ćemo pokazati naslov ovog dela vrlo jasno ukazuje na način na koji pravila za formiranje subjektivnost koja su u njemu sadržana teže da navedu čitaoca da reguliše sopstvenu subjektivnost kao i na to kako logika tih pravila odgovara etosu disciplinarnog režima upravljanja. U toku naše analize ćemo takođe pokazati da iako ovaj priručnik ne odgovara periodu savremenih priručnika za samopomoć koji su fokus naše analize možemo u njegovom tekstu uočiti određene elemente koji su karakteristični za savremeni period u razvoju ovih priručnika.

Činjenica da su „Nužni gubici“ dospeli u naš uzorak nam govori da se prelaz iz disciplinarnog u neoliberalni upravljački režim odvijao sporije u kulturnim dimenzijama tih režima. Tačnije, kao što smo pomenuli prelaz iz disciplinarnog u neoliberalni režim upravljanja počinje u ekonomskoj sferi. Neoliberalni etos prvobitno zamenjuje disciplinarni etos u ekonomskoj sferi i načinu organizovanja preduzeća, a potom se ta promena širi i na ostale društvene sfere. Stoga uočavamo da promena etosa u kulturnoj dimenziji vremenski donekle zaostaje za ekonomskom sferom. Naime, kao što Harvi i Džejmson tvrde kulturna sfera se menja po prelasku iz fordizma u postfordizam zbog prodiranja postfordističke logike proizvodnje u kulturnu sferu (Harvey 1992: 285–291; Džejmson 2015: 114–

138). To nam govori da je određeni protok socijalnog vremena⁹⁸ bio potreban ne bi li se te dve sfere uskladile tj. ne bi li obe bile uređene u skladu sa neoliberalnim etosom. Pošto se prelaz iz disciplinarnog u neoliberalni režim upravljanja dešava u kulturnoj dimenziji upravljačkih režima kasnije nego u ekonomskoj to možemo videti kao objašnjenje toga kako je knjiga „Nužni gubici“ dospela u naš uzorak. Naime, pošto su priručnici za samopomoć i praksa njihovog čitanja aspekti kulturne dimenzije upravljačkih režima oni se menjaju se u skladu sa promenom etosa u okviru te dimenzije.

Džudit Viorst je američka spisateljica i psihoanalitičarka, mahom je kao što ćemo i videti inspirisana Frojdovim teorijskim postavkama što i sama tvrdi u uvodu u „Nužne gubitke“:

„...bez oklevanja prihvatam Frojdovo ubeđenje da naša prošlost sa svim svojim grozničavim željama, strahovima i strastima nastanjuje našu sadašnjost i njegovo verovanje u ogromnu moć podsvesti...da oblikuje naše živote. Takođe prihvatam njegovo verovanje da svest pomaže, da prepoznavanje toga što radimo pomaže i da naše samorazumevanje može uvećati prostor naših izbora i mogućnosti“ (Viorst 1987: 4).

Kao što ćemo videti ovaj citat ukazuje na neke osnovne ideje koje Viorst ističe u „Nužnim gubicima“, a koje se tiču osnovnih elemenata subjektivnosti kao i uputstava koje daje čitaocima o mogućnostima njihove modifikacije. Ona nadalje u uvodu u „Nužne gubitke“ takođe ističe da je osnovni cilj ove knjige da pomogne čitaocima u njihovom „rastu“ i tvrdi da su određeni „gubici“ sami po sebi „nužni“ ne bi li pojedinac mogao da „raste“. Njena tvrdnja je da „Nužni gubici“ upravo ciljaju da pomognu pojedincima da detektuju i pomire se sa određenim „gubicima“ koji su tokom života neizbežni. Kako Viorst ističe:

„Ovi gubici su deo života–univerzalni, neizbežni i neumitni–i ovi gubici su nužni zato što rastemo tako što gubimo, ostavljamo i puštamo. Ova knjiga je o ključnoj vezi između naših gubitaka i dobitaka. Ova knjiga je o tome od čega moramo da odsutanemo da bismo rasli“ (Isto 3)

U nastavku ćemo upravo dublje istražiti kako Viorst shvata pomenute gubitke, „rast“ koji pojedinac usled njih doživljava kao i njena uputstva čitaocima o tome kako da se za gubitke pobrinu. Primenićemo našu teorijsko-interpretativnu matricu i u skladu sa njene četiri kategorije ćemo organizovati analizu. Ovom analizom ćemo pokazati kako se pravila za formiranje subjektivnosti sadržana u „Nužnim gubicima“ uklapaju u logiku etosa disciplinarnog upravljačkog režima.

6.1.1. Etička supstancija

Dosledno sledeći frojdijansko viđenje dečijeg razvoja Viorst tvrdi da dete po rođenju nema razvijeno sopstvo jer doživljava sebe kao sjedinjenog sa svetom. Ipak za nju je najvažnija činjenica da je reprezent sveta za dete njegova majka, ona detetu pruža zadovoljenje potreba te je u ovom periodu dete „stopljeno“ sa majkom.

„Izbačeni smo iz materice bez stana, kredite kartice, posla ili automobila. Mi smo sisajuće, plačljive, dosadne, bespomoćne bebe. Naša majka se nameće između nas i sveta štiteći nas od sveobuhvatne anksioznosti. Nemamo veće potrebe od potrebe za majkom“ (Isto 9).

⁹⁸ Gurvič socijalno vreme definiše kao konvergenciju i divergenciju kretanja društvenih fenomena (Gurvitch 1990: 69). Stoga možemo reći da se u slučaju upravljačkih režima socijalno vreme može odrediti kao vreme tokom kog se promene otpočete u jednoj dimenziji upravljačkog režima proširuju na ostale sfere, a tok ovog vremena se završava uspostavljanjem novog etosa i stoga novog režima.

„Ali dok ne naučimo da tolerišemo fizičku i psihičku odvojenost naša potreba za majčinih prisustvom—stvarno, bukvalno prisustvo naše majke—je apsolutno“ (Isto).

Vremenom, prema Viorst, dete počinje svoju separaciju od majke, a samim tim i razvijanje sopstvene individualne svesti i doživljaja sebe kao jedinstvenog entiteta, odvojenog od sveta. Upravo je taj proces separacije od majke ono što prema njoj podrazumeva određene „gubitke“.

„Teško je postati odvojeno sopstvo, odvojiti se bukvalno i emocionalno, biti sposoban da napolju stojiš sam i osećaš se iznutra kao jedinstven. Postoje gubici koje ćemo morati da podnesemo kako se odvajamo od tela i bića naše majke“ (Isto 10).

Naime, pomenuti proces odvajanja deteta od majke za Viorst dovodi do formiranja sopstva ali takođe „cepa“ biće subjekta na dva odvojena sopstva koja u njemu obitavaju. Prema njoj proces odvajanja deteta od majke ima neizbežne posledice po psihu i ostavlja u pojedincu konstantnu želju za povratkom u stanje stopljenosti sa svetom, tj. u stanje sjedinjenosti sa majkom.

„Prisustvo majke—naše majke—predstavlja bezbednost. Strah od njenog gubitka je najraniji strah koji poznajemo“ (Isto 10).

„...sve nas napušta majka. Napušta nas pre nego što možemo znati da će se vratiti. Napušta nas da ode na posao, na pijacu, na odmor—ili jednostavno onda kada nije tu, a potrebna nam je. Napušta nas tako što ima život odvojen od nas—i mi moramo naučiti da imamo svoj“ (Isto 11).

„...odvajanje u ranom dobu ostavlja emocionalne ožiljke na mozgu zato što je napad na suštinsku ljudsku konekciju—odnos majke i deteta...“ (Isto 19).

„Sva naša iskustva gubitka nas vraćaju na iskustvo prvobitnog gubitka, gubitka veze između majke i deteta. Pre nego što počnemo da doživljavamo neizbežne separacije u svakodnevnom životu živimo u stanju jedinstva sa majkom. Idealno stanje bez granica...to je stanje blaženstva...naša stalna želja za sjedinjavanjem proističe kako neki psihoanalitičari kažu iz želje za povratkom—ako ne povratkom u matericu onda u ovo iluzorno stanje nazvano simbioza...“ (Isto 24–25).

Viorst tvrdi da proces odvajanja deteta od majke ostavlja u pojedincu neprekidnu želju za povrtakom u stanje sjedinjenosti sa majkom tj. u stanje u kom sopstvo ne postoji. Sa druge strane, takođe, sopstvo koje je razvijeno teži svojoj autonomiji i distinktivnosti u odnosu na svet u kom se nalazi.

„Sjedinjenost je blaženstvo. Separacija je opasna...potreba da se postane odvojeno sopstvo je snažna koliko i želja da se zauvek stopimo...odvojenost...počiva na znanju da sam ja odvojen od tebe. Prepoznaje granice koje nas zadržavaju, ograničavaju, održavaju i definišu“ (Isto 35–36).

Uočavamo da su za Viorst osnovni elementi subjektivnosti ove dve težnje tj. subjektivnost se sastoji od svojevrstna dva sopstva, jednog koje teži sjedinjenju sa svetom i drugog koje teži odvojenosti od sveta i autonomiji. Prvo sopstvo je za nju posledica procesa odvajanja deteta od majke koji ona upravo smatra za „prvobitni gubitak“ koji se mora podneti u procesu postajanja autonomnim sopstvom.

Prvo sopstvo, koje teži sjedinjenju sa svetom Viorst takođe naziva i „primitivnim sopstvom“. Naime, ona tvrdi da u toku procesa odvajanja od majke dete traži supstitute za majčino prisustvo. To proizvodi određene „fantazije“ kojih se subjekt pridržava do duboke odraslosti. Fantazije su za Viorst način na koji se subjekti nose sa teškoćama separacije i željom za sjedinjenjem sa svetom. Fantazije su, dakle, konkretizovani oblici te želje kroz koje je subjekt privremeno zadovoljava.

„Zato što je potreba za majkom tako snažna većina dece izlazi iz očaja i traži zamene za majku“ (Isto 15).

„Iako smo odrasli zabranjene i nemoguće želje iz našeg detinstva insistiraju na zadovoljenju“ (Isto 176).

„...naši snovi, fantazije, su način na koji zadovoljavamo ove želje. U fantazijama naše želje se uvek mogu ostvariti“ (Isto).

„...svi mi imamo nagone sa kojima se borimo svaki dan...postoje nagoni i želje...oblikovani u vinjete koje nazivamo fantazijama–usled kojih smo bolno svesni osobe za koju se trudimo da ne postanemo: primitivna, zahtevna, amoralna i detinjasta osoba koju uočavamo u našim fantazijama“ (Isto 180).

Na ovoj tački možemo doneti zaključak o osnovnim elementima etičke supstancije koji su izdvojeni u okviru pravila za formiranje subjektivnosti u „Nužnim gubicima“. Očigledno je da Viorst u potpunosti sledi Frojdove ideje i smatra da subjekt poseduje nesvesno u okviru kog su sadržane nagonске težnje tj. ono što Frojd naziva „id“ (Storr 2007: 58), a Viorst „primitivno sopstvo“. Takođe ona smatra da subjekt sadrži svesni aspekt svoje subjektivnosti tj. ono što Frojd naziva „egom“ (Isto 59). Kao i za Frojda za nju su ova dva aspekta u stalnom sukobu te možemo reći da je etička supstancija koju pravila za formiranje subjektivnosti u „Nužnim sukobima“ izdvajaju upravo odnos između ta dva aspekta subjektivnosti. Kao što ćemo kasnije istaći Viorst upravo smatra da se subjektivnost treba regulasti kroz rešavanje tog sukoba.

Ipak, najvažniji element subjektivnosti koji se izdvaja u „Nužnim gubicima“ su pomenute „fantazije“. Uočavamo da su fantazije svojevrsni medijacioni element između dva aspekta subjektivnosti kroz koji svesni aspekt pokušava da reguliše težnje sadržane u „primitivnom sopstvu“. Shvatanje fantazija i odnosa između dva elementa subjektivnosti u „Nužnim gubicima“ izuzetno podsećaju na Lakanovo shvatanje psihe koje smo do sada više puta pomenuli. Naime, za Lakana pošto dete otpočne svoju separaciju od majke u njemu se formira „manjak“ tj. svojevrsna praznina u subjektivnosti koja u njemu izaziva postojanje „želje“ (Chiesa 2007: 64). Za njega želja dobija nediferencirani oblik kroz ono što naziva „jouissance“, a što predstavlja želju za užitkom u gubljenju subjektivnosti i stapanju sa svetom (Isto 125). Ta želja potom prodire u svest subjekta i kreira određene fantazije kroz koje je subjekt privremeno može zadovoljiti (Isto 141–143). Time možemo zaključiti da je odnos između dva aspekta sopstva koje Viorst pominje posredovan fantazijama te da su upravo te fantazije osnovni element etičke supstancije koje pravila za formiranje subjektivnosti u „Nužnim gubicima“ izdvajaju. Dakle, „Nužni gubici“ izdvajaju fantazije kao osnovni objekt kojim treba upravljati pri formiranju subjektivnosti.

6.1.2. Vid potčinjenosti

U ovom delu analize ćemo se pozabaviti figurom velikog drugog koju diskurs „Nužnih gubitaka“ predstavlja kao autoritet koji opravdava pravila za formiranje subjektivnosti u njemu. Takođe ćemo ispitati kojom argumentacijom autorka prenosi tvrdnje figure velikog drugog kao i na koji način se u diskursu „Nužnih gubitaka“ određuje osnovna naredba velikog drugog koja propisuje odnos subjekta sa svojom etičkom supstancijom.

Pomenuli smo da se autori priručnika za samopomoć predstavljaju kao izaslanici velikog drugog koji u ovim priručnicima kodiraju pravila za formiranje subjektivnosti koja on propisuje. U slučaju „Nužnih gubitaka“ Viorst se kao autorka uklapa u autore iz drugog perioda razvoja literature za samopomoć s obzirom da na samom početku knjige ističe svoje stručne kvalifikacije:

„Tokom 1981. sam posle šest godina studija postala istraživač na Vašington psihoanalitičkom institutu koji pripada međunarodnoj mreži instituta za obrazovanje i obučavanje koju je otpočeo Sigmund Frojd. Tokom tog perioda sam takođe prošla analizu i radila u nekoliko psihijatrijskih ustanova...“ (Viorst 1987: 2)

Naime, autore iz drugog perioda karakteriše isticanje njihovih profesionalnih kvalifikacija, a u odnosu prema čitaocu imaju autoritaran stav. Taj stav ispituju Čeng (Martha Cheng) i Koledž (Rollins College) i tvrde da autori u onome što smo mi nazvali drugi period u razvoju literature za samopomoć komuniciraju sa čitaocima tako što im predstavljaju „istine“ potkrepljene „naučnim“ kredibilitetom (Chang and College 2008: 2–3). Stoga one tvrde da autori iz ovog perioda pretpostavljaju zajedničke kulturne norme, iskustva i vrednosti sa čitaocima (Isto 20). Takav stav se uklapa u logiku etosa disciplinskog režima upravljanja. Kao što smo objasnili logika tog etosa sadrži virtuelni entitet velikog drugog koji je konstruisan tako da postoji izvan subjekata tog režima i zajedno ih subjektuje u skladu sa istim normama. Kako Čeng i Koledž primećuju diskurse priručnika iz ovog perioda karakteriše jednostrani transfer od autora ka čitaocu (Isto 8). U slučaju „Nužnih gubitaka“ takav način komunikacije prožima celokupno delo, dobar primer toga je rašireno korišćenje prvog lica množine (mi, naš itd.) u tekstu što Čeng i Koledž ističu kao karakteristično za autore drugog perioda u razvoju priručnika za samopomoć i kao važan pokazatelj pretpostavki autora o deljenom iskustvu sa čitaocima (Isto 20):

„Kada pomislimo na gubitak mislimo na gubitak onih koje volimo usled smrti. Ali gubitak je daleko sveobuhvatnija tema u našim životima“ (Viorst 1987: 9).

„Naša potraga za ovom vezom—za ponovnim uspostavljanjem jedinstva...“ (Isto 25).

Takođe, „Nužne gubitke“ karakteriše autorkino korišćenje psihoanalitičkog znanja kao retoričkog sredstva za legitimaciju tvrdnji koje iznosi. To drugim rečima znači da se diskurs „Nužnih gubitaka“ u potpunosti uklapa u drugi period u razvoju literature za samopomoć s obzirom na korišćenje nauke kao sredstva legitimacije naredbi velikog drugog i predstavljanja autorke kao onog ko kodira te naredbe u skladu sa naučnim istinama⁹⁹.

„Pripremajući ovu knjigu oslonila sam se ne samo na Frojda nego i na širok skup psihoanalitičkih mislilaca“ (Isto 2).

Kao dobar primer autorkinog korišćenja psihoanalize možemo uzeti njene tvrdnje o psihičkom razvoju dečaka i devojčica:

„Dakle, devojke da bi bile devojke mogu da nastave svoju inicijalnu identifikaciju sa majkom, dečaci ne mogu. Devojčice mogu zadržati svoju empatičnu i fluidnu vezu sa majkom, dečaci ne mogu...Oni moraju razviti ono što Robert Stoler naziva ‘aksioznošću oko simbioze’ zaštitu koja ih štiti od snažnih želja da se stope sa mamom...“ (Isto 130–131).

I pored toga što se prema načinu na koji komunicira sa čitaocima Viorst uklapa u tip autora iz drugog perioda u razvoju priručnika za samopomoć treba pomenuti da to uklapanje nije potpuno. Naime, ona koristi određen broj ličnih iskustava ne bi li ilustrovala tvrdnje koje iznosi u „Nužnim gubicima“ (Isto 13–14, 89–99), a kao što ćemo videti komunikacija sa čitaocima putem iznošenja ličnih iskustava je karakteristična za autore savremenog perioda u razvoju priručnika za samopomoć što ističu i Čeng i Koledž (Chang and College 2008: 11).

U nastavku ćemo ispitati kako diskurs „Nužnih gubitaka“ konstruiše figuru velikog drugog kao i kako izgleda osnovno pravilo za formiranje subjektivnosti koje je u ovom delu propisano, a tiče se

⁹⁹ Vidimo da Viorst u potpunosti oličava Rouzovu ideju „stručnjaka za ljudsku psihu“ (Rose 1999: 10–11, 117–118) što je čini delom tehnologije upravljanja disciplinarnog režima.

odnosa subjekta sa svojom etičkom supstancijom. Naime, u „Nužnim gubicima“ autorka više puta ističe kako se pojedinac tokom odrastanja i odvajanja od majke mora prilagoditi „realnosti“. Autorka je poprilično nejasna kada je u pitanju određenje tog pojma ali ističe da pojedinac tokom odrastanja mora prihvatiti „ograničenja realnosti“. Njena osnovna tvrdnja je da realnost predstavlja ograničenja naše slobode i da je takva situacija za svakog pojedinca teško prihvatljiva jer, kako ona tvrdi, kada odrastemo dospevamo u:

„...svet gde život nije fer, gde je život retko ono što *treba* da bude“ (Viorst 1987: 172).

Nadalje možemo uočiti da su prema Viorst ograničenja koja realnost predstavlja ustvari ograničenja naših fantazija. Tačnije, diskurs „Nužnih gubitaka“ tvrdi da tokom odrastanja pojedinac mora prilagoditi sopstvene fantazije određenim ograničenjima.

„Odrastanje znači odustajanje od najdražih megalomanijskih snova našeg detinjstva. Odrastanje znači saznanje da se oni ne mogu ispuniti. Odrastanje znači sticanje mudrosti i veština kojima dobijamo ono što želimo u okviru granica koje nameće realnost—realnost koja se sastoji od umanjenih mogućnosti, ograničenih sloboda...“ (Isto 175).

„Osećaj stvarnosti nam takođe omogućava da procenimo sebe i svet sa relativnom preciznošću. Prihvatanje stvarnosti znači da smo se pomirili sa ograničenjima i nedostacima sebe i sveta. Takođe znači postavljanje sebi ciljeva koje možemo dostići, postavljanje kompromisa i substituta umesto naših infantilnih težnji...“ (Isto 185).

„Odrastanje znači...odustajanje od iluzija...Takođe znači odustajanje od osećaja beskrajnih mogućnosti...“ (Isto 170).

Podsetimo se da su etička supstancija u okviru pravila za formiranje subjektivnosti u „Nužnim gubicima“ fantazije kao predstave odnosa između dva dela subjektivnog sopstva za koje smo uočili da predstavljaju id i ego. Možemo zaključiti da „ograničenja realnosti“ o kojima Viorst govori predstavljaju Frojdu ideju super-ega. Naime, Frojd je tvrdio da super-ego predstavlja moralne norme društva koje dete internalizuje kroz odnos sa roditeljima i time reguliše sopstvene instinktivne porive (Storr 2007: 60–61). Uočavamo da se diskurs „Nužnih gubitaka“ ovde ponovo oslanja na pomenutu retoričku strategiju evociranja zajedničkog kulturnog znanja¹⁰⁰ između autorka i čitalaca. Naime, nejasnim pominjanjem ograničenja koja realnost nameće našim fantazijama diskurs ovog dela navodi čitaoca na pretpostavku da autorka deli zajedničke moralne i kulturne norme sa njima. Takva diskurzivna strategija¹⁰¹ u diskursu „Nužnih gubitaka“ odgovara Čerijevim tvrdnjama da priručnici za samopomoć svojim diskursom pokušavaju da utiču na čitačevu interpretaciju sveta u kom se nalazi. On tvrdi da time okruženje čitaoca dolazi u interakciju sa diskursom priručnika za samopomoć te sam proces čitanja utiče na promenu čitačeve interakcije sa sopstvenim okruženjem jer usled uticaja priručnika to okruženje za čitaoca sada ima novo značenje (Cherry 2008: 345–346). Time Čeri zaključuje da priručnici za samopomoć utiču na život čitaoca van procesa čitanja (Isto 346). Ovo je kao što smo pomenuli u skladu sa logikom etosa disciplinarnog režima upravljanja, ali nam je sada jasnije pravilo koje veliki drugi propisuje za odnos subjekta sa svojom etičkom supstancijom u diskursu „Nužnih gubitaka“. Naime, osnovno pravilo za odnos subjekta sa svojim fantazijama kao etičkom supstancijom je prema ovom diskursu usklađivanje fantazija sa postojećim moralnim normama. Te norme se predstavljaju kao moralne norme koje postoje u kulturi samog čitaoca što tvrdimo s obzirom da diskurzivna strategija diskursa ovog dela teži da kod čitaoca nejasnim pominjanjem ograničenja koja

¹⁰⁰ Prema Van Dajku zajedničko kulturno znanje je znanje koje nužno dele svi članovi određene kulture ne bi li mogli da budu njeni aktivni članovi (van Dijk 1998: 37).

¹⁰¹ Sledeći Van Dajka pojam diskurzivne strategije možemo definisati kao način organizacije propozicija u propozicionoj šemi kojim se interpretator navodi na određenu interpretaciju te šeme (van Dijk and Kintsch 1983: 62–68).

„realnost“ nameće fantazijama evocira moralne norme njegovog okruženja. Time se moralne norme u skladu sa kojima po ovom pravilu subjekt treba da uskladi svoje fantazije predstavljaju kao zajedničke za čitaoca i autorku i samim tim nametnute oboma od strane spoljašnje instance što odgovara logici etosa disciplinarnog režima prema kojoj se veliki dugi nalazi izvan subjekata.

Ovakvo shvatanje naredbe velikog drugog u velikoj meri podseća na Delezovu i Gatarijevu kritiku psihoanalize i upravo ćemo kroz tu kritiku najbolje istražiti figuru velikog drugog u diskursu „Nužnih gubitaka“. Naime, prema Delezu i Gatariju psihoanaliza u svojoj teoriji i praksi pretpostavlja transcendentnu nužnost određenih društvenih odnosa i normi te u skladu sa time konceptualizuje subjekta i njegovu želju (Delez 1990: 50). Oni koriste pojam „socijusa“ i njim označavaju konfiguraciju društvenih odnosa, normi i uloga u nekom istorijskom periodu. Njihova tvrdnja je da je psihoanaliza jedan od diskursa koji teži da uskladi želju pojedinca sa potrebama socijusa (Isto 47–50). Prilagodimo li ovakvo shvatanje našoj dosadašnjoj analizi diskursa „Nužnih gubitaka“ uočićemo da je figura velikog drugog u ovom diskursu upravo sam „socijus“ tj. konfiguracija društvenih odnosa, normi i uloga u kojima se nalazi čitalac. Naime, diskurs „Nužnih gubitaka“ evocira moralne norme društva u kom se čitalac nalazi i kao glavno pravilo za formiranje subjektivnosti ističe usklađivanje čitaočevih fantazija tim normama, a to pravilo potkrepljuje kvalifikacijama autorke i naučnim „istinama“ psihoanalize koje autorka navodi. U skladu sa tvrdnjama Deleza i Gatarija možemo reći da te naučne istine upravo potiču iz samih društvenih odnosa, normi i uloga uspostavljenih u okviru disciplinarnog društvenog režima što i Fuko primećuje kada je u pitanju psihoanaliza (Fuko 2005b: 189–191). Drugim rečima psihoanaliza je jedan od principa inteligibilnosti u okviru disciplinarnog upravljačkog režima i „Nužni gubici“ su tehnologija sopstva tog režima proizvedena u skladu sa znanjem sadržanim u diskursu psihoanalize. Stoga možemo zaključiti da je veliki drugi u okviru diskursa „Nužnih gubitaka“ upravo sam disciplinarni režim čija se pravila prevode u psihoanalitičko znanje i u tom priručniku predstavljaju kao objektivno nužna i neizbežna. Čitalac se tako navodi da reguliše svoju subjektivnosti u skladu sa tim pravilima putem prihvatanja moralnih normi nastalih u okviru tog režima.

6.1.3. Etički rad

U ovom delu analize ćemo istražiti koje tačno prakse diskurs „Nužnih gubitaka“ propisuje svojim pravilima za formiranje subjektivnosti. Kao što smo pomenuli diskurs „Nužnih gubitaka“ izdvaja fantazije subjekta kao osnovnu etičku supstancu kojom subjekt treba da upravlja, a osnovno pravilo za tu praksu upravljanja je prilagođavanje subjektivnih fantazija moralnim normama disciplinarnog režima u kom se nalazi. Takođe smo pomenuli da su fantazije u „Nužnim gubicima“ shvaćene kao medijator između dva aspekta sopstva koji su izjednačeni sa Frojdovim idejama ida i ega dok su moralne norme ono što treba da uskladi to posredovanje tj. one su super-ego. Kao što ćemo videti prakse koje diskurs „Nužnih gubitaka“ propisuje se obraćaju svesnom delu subjektivnosti čitalaca tj. egu i daju mu instrukcije za prilagođavanje sopstvenih fantazija moralnim normama.

Osnovni oblik prakse formiranja subjektivnosti koju diskurs „Nužnih gubitaka“ propisuje je svojevrsna refleksija svesnog aspekta subjektivnosti pojedinca. Ta praksa podrazumeva reflektovanje subjekta na sopstvene fantazije kojim se one odbacuju ili prilagođavaju „ograničenjima realnosti“. Autorka taj proces refleksije subjekta na svoje fantazije naziva „odrastanjem“ ili „krajem detinjstva“ (Viorst 1987: 153). Viorst tako naziva ovaj proces jer, kao što smo pomenuli, fantazije vidi kao subjektov pokušaj da zadovolji želju koja je produkt „manjka“ izazvanog prvobitnim odvajanjem od majke (Isto 46). Stoga diskurs „Nužnih gubitaka“ odbacivanje fantazija izjednačava sa odvajanjem od majke te se taj proces može nazvati „odrastanjem“. Iz istog razloga Viorst tvrdi da je odbacivanje

fantazija kao i odvajanje od majke oblik „nužnog gubitka“ u procesu postajanja autonomnim pojedincem (Isto 45–46).

„Ali težnja da povratimo blaženstvo odnosa majka-dete–suštinskog odnosa–nikada nije odbačena. Svako od nas živi na nesvesnom nivou kao da je učinjen nepotpunim. Iako je prekidanje primarnog odnosa nužan gubitak on ostaje neizlečiva rana koja utiče na sudbinu cele ljudske rase. I govori nam kroz snove koje sanjamo, bajke koje pripovedamo, slike sjedinjenja opstaju i opstaju–i podupiru naš život“ (Isto 34).

„Zadovoljenje kroz fantazije je, donekle, ustvari moguće. Zaista, naše fantazije nekada izgledaju skoro stvarno. Ali koliko god delovale ubedljivo i koliko god bile zadovoljavajuće, moramo biti sposobni da živimo u svetu odraslih, moramo biti sposobni da živimo sa realnošću“ (Isto 183).

„Priznati naše primitivno sopstvo znači ne postati naše primitivno sopstvo. Jer fantazije izražavaju ono što smo u stvarnom životu civilizovali, upregnuli i ukrotili“ (Isto 180).

„Trebamo ih prepoznati kao substitute za ono što, nužno, moramo izgubiti...“ (Isto).

„...kao odrasli pojedinci znamo da nam realnost ne može pružiti savršenu bezbednost i bezuslovnu ljubav...kao odrasli pojedinci znamo da nam stvarnost ne može pružiti specijalan tretman i potpunu kontrolu...kao odrasli pojedinci znamo da nam realnost ne može kompenzovati naša razočarenja, patnje i gubitke“ (Isto 185).

„Ulaskom u svet pokušavamo da razlikujemo fikciju od činjenica, naše fantazije i snove od onoga što se stvarno događa. Ulaskom u svet pokušavamo da prihvatimo kompromise kraja detinstva“ (Isto 187).

„Stičemo osećaj realnosti, to znači da možemo utvrditi da li je nešto stvarno tu ili ne, i to znači da koliko god vividno prizivamo sliku zadovoljenja možemo da prepoznamo da je to slika u našoj glavi“ (Isto 184).

Ne bi li objasnila praksu usklađivanja i odbacivanja fantazija Viorst nam takođe daje određene primere. Stoga modus veridicije u diskursu „Nužnih gubitaka“ koji se odnosi na etičku praksu pruža pravila za formiranje subjektivnosti između ostalog i kroz konkretne primere. Kroz te primere ovaj diskurs ocrta proces kojim subjekt vrši praksu prilagođavanja svojih fantazija moralnim normama tj. super-egu.

„Za mnoge...odrastanje znači odustati i prodati se...Znači objasniti dvadesetjednogodišnjem Džonu koji je završio fakultet dok je tržište rada u 1983-oj nepovoljno da možda treba da igra na sigurno i prihvati ponudu da radi u kancelariji senatora sa čijim se ubeđenjima duboko ne slaže. Takođe znači odustajanje od osećaja beskrajnih mogućnosti–onog osećaja da može biti (ako samo odluči šta želi) sovjetski stručnjak, morski biolog, novinar. Odrastanje znači, kako Džon kaže...’Skrasiti se sa nekim. Izdržavati sebe. I posedovati životno osiguranje” (Isto 170).

Kada je u pitanju regulacija fantazija Viorst takođe tvrdi da određene fantazije izazivaju osećaje srama i krivice. Naime, oslanjajući se ponovo na Frojda ona tvrdi da fantazije zadovoljavaju želje koje proističu iz našeg primitivnog sopstva između ostalog jer je primitivno sopstvo sklono „magijskom mišljenju“. Kao što je Frojd tvrdio za tzv. „primitivne“ kulture (Frojd 2011: 227–247) naše primitivno sopstvo veruje da misli imaju uticaj na realnost te da ono što se odigrava u fantazijama samo po sebi utiče na realnost van nas.

„...ambiciozne fantazije navode ljude da pocrvene, a seksualne fantazije navode ljude da pocrvene i osećaju krivicu, fantazije o smrti i nasilju mogu takođe navesti ljude da pocrvene i osećaju krivicu...“ (Isto 178).

„Ovo...ima veze sa onim što psihoanalitičari nazivaju ‘magijskim mišljenjem’—verovanje da možemo događaje kontrolisati svojim umom, verovanje koje je u primitivnim plemenim izražavano zabadanjem igli u lutke...“ (Isto).

„Ovo verovanje u ispunjavanje želja, u svemoć misli, u tajnu štetnu moć koju misli mogu da poseduju spada u stadijum kroz koji svi prolazimo ali malo nas ga ikada prerasta“ (Isto 179).

Stoga određene fantazije koje kontriraju moralnim normama izazivaju negativna osećanja kao što su sram i krivica. Prema Viorst ta negativna osećanja upravo treba prigrliti jer su ona pokazatelj procesa usklađivanja fantazija pojedinca i moralnih normi super-ega. Naime, takođe sledeći Frojda ona smatra da pojedincu moralne norme prenose roditelji te da su oni za njega instance super-ega. Osećaji srama i krivice koje doživljavamo usled određenih fantazija su prema Viorst izazvani usled našeg nesvesnog doživljaja da „ubijamo“ svoje roditelje jer postajemo nezavisni od njih. To je proces separacije od roditelja jer osećaj srama i krivice usled određenih fantazija pokazuje da nam roditelji više nisu potrebni kao instance super-ega već da smo interiorizovali moralne norme društva u svoju subjektivnost.

„Zaista, rečeno je da nametanje našeg prava na odvojenu egzistenciju može podsvesno da se doživi kao da ubijamo svoje roditelje i dakle većina—možda svi—...imamo neki stepen separacione krivice. Takođe je rečeno da je separaciona krivica prikladna...Dakle, postajanjem autonomnim (umesto ostajanja zavisnim) tako što postavljamo unutrašnja ograničenja (umesto potrebe da nam roditelji služe kao spoljašnja savest)...mi uništavamo uloge naših roditelja i preuzimamo ih na sebe. U tom smislu smo krivi za ubistvo svojih roditelja“ (Isto 160).

Sada možemo sumirati modus veridikcije koji propisuje etičku praksu kao aspekt pravila za formiranje subjektivnosti u diskursu „Nužnih gubitaka“. Etička praksa podrazumeva da se egu kao svesnoj instanci subjekta nalaže da vrši refleksiju na sopstvene fantazije i usklađuje ih sa moralnim normama koje smo u prethodnom delu analize pomenuli. Ova praksa se može videti kao proces usklađivanja odnosa između ega tj. svesnog dela subjekta i ida tj. njegovih podsvesnih želja. To usklađivanje se vrši tako što se njihov međudnos koji je predstavljen fantazijama „kodira“ putem moralnih normi. Pošto smo već pomenuli da su moralne norme super-ega u diskursu „Nužnih gubitaka“ upravo pravila disciplinarnog režima možemo reći da se etički rad koji ovaj diskurs propisuje upravo sastoji od prakse interiorizacije pravila disciplinarnog režima u samu subjektivnost. Ta interiorizacija se upravo dešava procesom refleksije subjekta na svoje fantazije i njihovim usklađivanjem sa pomenutim moralnim normama.

U svrhu razumevanja ovog modusa veridikcije možemo ponovo posegnuti za radom Deleza i Gatarija. Naime, oni aspekt podsvesti pojedinaca koji se tiče želje nazivaju „želećom mašinom“ i tvrde da u procesu postajanja subjektom tj. u procesu subjekcije želeća mašina pojedinca biva „smrvljena“ i podređena zahtevima socijusa i tako biva regulisana (Delez i Gatar 1990: 43). Fuko iznosi slične ideje koje možemo iskoristiti da razumemo ovaj modus veridikcije. On govori o „potpojedinacima“ kao silama u okviru subjektivnosti pojedinca koje se sučeljavaju, a njihov međudnos kreira subjekta (Fuko 2012: 188). Ovaj modus možemo, dakle, shvatiti kao skup pravila za proces „kodiranja želje“ subjekta putem njegove regulacije sopstvenih fantazija u skladu sa moralnim normama tj. pravilima disciplinarnog dispozitiva. Tom praksom subjekt reguliše odnos svesnih i nesvesnih aspekata svoje subjektivnosti interiorizacijom odgovarajućih normi. On tako postaje odgovarajući „pojedinač“ u Fukoovom shvatanju pošto ova praksa rešava sukob „potpojedinač“ u njemu i time od njega čini

odgovarajućeg subjekta disciplinarnog režima. Stoga ovaj modus veridikcije u potpunosti odgovara logici etosa disciplinarnog režima jer, kako Ransom (John S. Ransom) tvrdi, disciplinarna tehnologija moći „kreira pojedince“ kroz odgovarajuću manipulaciju „ljudskim materijalom“ tj. regulišući „potpojedince“ i time kreirajući subjekte sa odgovarajućim dispozicijama (Ransom 1997: 46).

6.1.4. Teleologija

Pomenuli smo da se ovaj modus veridikcije odnosi na svojevrsnu „sliku“ koju diskurs određenog priručnika za samopomoć čitaocu predstavlja kao cilj procesa formiranja subjektivnosti. Sada ćemo upravo istražiti kako diskurs „Nužnih gubitaka“ u okviru svojih pravila za formiranje subjektivnosti kreira tu sliku cilja kom treba da teži onaj ko njima formira svoju subjektivnosti.

Prvo što možemo uočiti je da Viorst u skladu sa svojim tvrdnjama o nužnosti „izlaska iz detinjstva“ i „odrastanja“ predstavlja kao krajnju tačku tih procesa „odraslog“ i „odgovornog“ pojedinca. To je pojedinac koji je podneo sve „nužne gubitke“ u procesu odrastanja i uspeo da se osamostali od svojih roditelja te se time formirao u „autonomno“ sopstvo. Sledeći diskurs „Nužnih gubitaka“ možemo reći da je to pojedinac koji je uspeo da ovlada svojim idom, a samim tim i svojim željama. Dakle, radi se o pojedincu čiji je ego uspešno regulisao svoj odnos sa idom, a pošto se taj odnos reguliše usklađivanjem fantazija sa moralnim normama super-ega možemo zaključiti da je za Viorst krajnji cilj u procesu formiranja subjektivnosti subjekt koji uspešno interiorizuje moralne norme. Pogledajmo sada kako Viorst u „Nužnim gubicima“ opisuje tog subjekta.

„Prelaskom iz sjedinjenosti u odvojenost i iz odvojenog u odvojedno sopstvo koje oseća krivicu shvatamo da nismo ni bezbedni ni slobodni. Postaje nam jasno da smo mi odgovorni za sebe i možemo se protiviti toj odluci...Kako mi možemo biti odgovorni za ono na šta nas je naš id–taj moderni đavo–naveo da učinimo?...Biti muškarac, žena, odrastao, znači prihvatati odgovornost. I tokom tih godina koje su određene javljanjem svesti i krajem adolescencije mi moramo–polako uvećavajući domen onoga za šta smo odgovorni–postati odrasli“ (Viorst 1987: 153–154).

„...biti muškarac (ili žena)...znači biti odgovoran. Biti odgovoran znači da daješ i ispunjavaš obećanja. To takođe znači da nam nije dozvoljeno da krivimo naše strašno detinjstvo–ili strast, iskušenje, neznanje ili naivnost–za dela koja su naša, dela koja smo mi zaista učinili“ (Isto 170–171).

„Priznati sve to znači i pored toga pronaći slobodu, činiti svoje izbore i prepoznati šta smo i šta možemo možda da budemo znači biti odrastao. Klanjajući se nužnosti mi moramo birati. Ova sloboda izbora je teret i dar koji dobijamo kada napustimo detinjstvo, teret i dar koji nosimo sa sobom kada dođemo do kraja detinjstva“ (Isto 172).

„Kao zdravi odrasli ljudi...osećamo istovetnost našeg sopstva sa samim sobom. Osećamo se kao jedinstveni. I umesto da vidimo svoje sopstvo kao pasivnu žrtvu našeg unutrašnjeg i spoljašnjeg sveta, kao objekt tuđeg delanja, kao slabo i bespomoćno, mi prepoznamo sebe kao odgovornog aktera i odlučujuću silu našeg života“ (Isto 183).

„Naučili smo kako da dobijemo ono što želimo i odbacili smo zabranjeno i nemoguće...znamo da razlikujemo stvarnost od fantazije. I sposobni smo–ili bar sposobni dovoljno–da prihvatimo realnost. I voljni smo–uglavnom–da tražimo naše zadovoljenje u stvarnom svetu“ (Isto 184).

Sada možemo imati jasniju sliku modusa veridikcije teleologije u diskursu „Nužnih gubitaka“. Naime, slika koju ovaj diskurs pruža subjektu kao cilj procesa formiranja subjektivnosti je slika pojedinca čiji ego je u potpunosti ovladao željama koje proizilaze iz ida. Naime, interiorizacijom moralnih normi subjekt reguliše svoje fantazije i na taj način uspešno kodira svoje želje u skladu sa „ograničenjima realnosti“. Subjekt koji nastaje ovim putem je ego koji potpuno kontroliše sopstvenu psihu, on je autonomno sopstvo koje svesno donosi odluke o svojim delima. Dakle, slika koja se ovim modusom veridikcije subjektu predstavlja kao cilj procesa formiranja subjektivnosti je slika pojedinca čije su unutrašnje psihičke relacije između ega i ida potpuno regulisane što omogućava egu da donosi autonomne odluke u skladu sa ograničenjima sredine u kojoj se nalazi. Naime, moralne norme okruženja u kojem se subjekt nalazi, pošto bivaju interiorizovane, dobijaju ulogu super-ega koji reguliše odnos između subjektovog ega i ida, predstavljenog fantazijama. Rezultat toga je da ego biva oslobođen nepoželjnih fantazija i stoga postaje autonomni subjekt tj. subjekt koji je usklađen sa okruženjem u kom se nalazi, a koje je u njemu predstavljeno super-egom. Stoga možemo zaključiti da se slika koju teleološki modus veridikcije „Nužnih gubitaka“ predstavlja subjektu sastoji od pojedinca koji je uklopljen u sopstveno okruženje tako što je uspešno interiorizovao njegove moralne norme u svoj super-ego.

Zaključujemo da moralna teleologija „Nužnih gubitaka“ podrazumeva da je proces formiranja subjektivnosti završen kada se uspešno usklade pravila upravljačkog režima i pravila subjektivnosti koja određuju subjektovo samoodnošenje. Taj proces se upravo dešava kreiranjem odgovarajućeg super-ega u psihi subjekta koji reguliše odnos ega i ida. Teleologija kao modus veridikcije u diskursu „Nužnih gubitaka“ igra ulogu predstavljanja onoga što Fuko naziva „funkcijom–subjekta“ onome ko svoju subjektivnost formira tim diskursom. Naime, Fuko tvrdi da disciplinska tehnologija upravljanja kreira određene norme i vrši proces normiranja ne bi li time uključila pojedince u sopstveni dispozitiv (Fuko 2005b: 82–83). Mesto koje pojedinci u tom dispozitivu treba da zauzmu on naziva „funkcija–subjekt“ (Isto). Ako diskurs „Nužnih gubitaka“ posmatramo kao tehnologiju sopstva disciplinarnog režima upravljanja možemo reći da je u okviru tog diskursa modus veridikcije teologije zadužen za predstavljanje funkcije–subjekta kao cilja ka kom onaj ko svoju subjektivnost formira ovom tehnologijom sopstva treba da teži.

6.1.5. Zaključna razmatranja–o tehnologiji sopstva disciplinarnog režima upravljanja

U našem prvom sporednom poglavlju smo analizirali knjigu „Nužni gubici“ autorke Džudit Viorst. Ovo delo je jedini priručnik za samopomoć koji je dospeo u naš uzorak, a za koji možemo reći da svojim sadržajem odgovara priručnicima iz drugog perioda razvoja literature za samopomoć i time disciplinarnom režimu upravljanja. Stoga smo se upustili u analizu ovog priručnika kao tehnologije sopstva disciplinarnog režima. Zaključili smo da pravila za formiranje subjektivnosti u diskursu „Nužnih gubitaka“ propisuju proces formiranja subjektivnosti koji podrazumeva da pojedinac interiorizuje moralne norme svog okruženja ne bi li one potom postale super-ego koji u psihi subjekta reguliše odnos između njegovog svesnog aspekta–ega i njegovih nesvesnih želja–ida, koji je reprezentovan subjektivnim fantazijama.

Možemo reći da diskurs „Nužnih gubitaka“ u potpunosti predstavlja tehnologiju sopstva disciplinarnog režima upravljanja s obzirom da sistem pravila za formiranje subjektivnosti u njemu odgovara logici etosa tog režima. Pomenuli smo da etos disciplinarnog režima sadrži u sebi konstruisanu figuru velikog drugog koja se nalazi izvan subjekata i propisuje norme kojima se oni

subjektuju. Diskurs „Nužnih gubitaka“ sadrži pravila za formiranje subjektivnosti koja subjekta podstiču da u svoju subjektivnost usvoji moralne norme koje nalazi u svom okruženju i reguliše je u skladu sa njima. U diskursu „Nužnih gubitaka“ je veliki drugi dakle „socijus“ u kom se subjekt nalazi i shodno tome možemo zaključiti da logika pravila za formiranje subjektivnosti ovog priručnika odgovara logici tehnologije upravljanja disciplinarnog režima.

Uklapanje diskursa „Nužnih gubitaka“ u tehnologije upravljanja disciplinarnog režima možemo videti i ako se osvrnemo na Fukoovu tvrdnju da tu tehnologiju karakteriše izrada normi i subjektovanje pojedinaca tim normama čime bivaju postavljeni u poziciju funkcije–subjekta i tako uključeni u dispozitiv (Fuko 2005b: 82–83). Diskurs „Nužnih gubitaka“ se može videti kao deo tehnologije upravljanja disciplinarnog režima s obzirom da svojim pravilima propisuje formiranje subjektivnosti koje odgovara obliku subjekcije u disciplinarnom režimu. To potvrđuje i Fukoova tvrdnja da norme koje upravljачke instance disciplinarnog režima propisuju „definišu društvenu pripadnost nekog pojedinca“ (Fuko 2020: 250). Shodno tome konstrukcija socijusa kao velikog drugog u diskursu „Nužnih gubitaka“ takođe pokazuje da ovaj priručnik za samopomoć možemo videti kao tehnologiju sopstva disciplinarnog režima. Ulogu „Nužnih gubitaka“ kao tehnologije sopstva tog režima dalje potvrđuje i Beri kada ističe da Fukoovo shvatanje disciplinarne moći kao moći koja teži da pojedinac „u sebe integriše odnos vlasti“ (Fuko 1997: 197) i „postane načelo vlastite subjekcije“ (Isto) u velikoj meri podseća na Frojdovu ideju interiorizacije moralnih normi u super-ego pojedinca (Barry 2020: 41). Kao što smo videli diskurs „Nužnih gubitaka“ svojim pravilima za formiranje subjektivnosti upravo propisuje takav odnos subjekcije i subjektivnosti.

Zaključujemo da se diskurs „Nužnih gubitaka“ može videti kao tehnologija sopstva disciplinarnog režima upravo jer su pravila za formiranje subjektivnosti u njemu usklađena sa etosom tog režima. Dakle, diskurs „Nužnih gubitaka“ je jedan od „releja“ (Miller and Rose 2008: 32) u tehnologiji upravljanja kojim se pojedinci subjektuju dispozitivu disciplinarnog režima usklađivanjem pravila dispozitiva i njihove subjektivnosti. Ipak, i pored uklopljenosti „Nužnih gubitaka“ u disciplinarni režim upravljanja kao i drugi period u razvoju priručnika za samopomoć ukazali smo na određene elemente koji ovo delo čine sličnim priručnicima iz trećeg perioda. U nastavku ćemo se upravo posvetiti analizi priručnika koji spadaju u treći period u razvoju literature za samopomoć i videćemo da su elementi kojim „Nužni gubici“ podsećaju na priručnike iz tog perioda u njima razvijeni do krajnosti.

6.2. Diskurs priručnika za samopomoć razvijenog neoliberalizma (1980.–2009.)

Kao što smo najavili sada ćemo u okviru naše analize preći na prvo centralno poglavlje. U ovom poglavlju ćemo se pozabaviti analizom pravila za formiranje subjektivnosti u okviru priručnika za samopomoć u prve tri decenije koje naš uzorak obuhvata tj. od 1980. godine do 2010. godine. Iz ove analize će biti isključena knjiga „Nužni gubici“ koju smo obradili u prethodnom poglavlju, a knjiga „10% srećniji“ Dena Harisa objavljena 2014. će biti uključena u analizu u ovom poglavlju pošto po svom sadržaju odgovara priručnicima za samopomoć koje ćemo ovde analizirati. Priručnici koje ćemo analizirati u ovom poglavlju u potpunosti odgovaraju trećem periodu u razvoju literature za samopomoć i stoga diskurs koji sačinjavaju možemo videti kao tehnologiju sopstva neoliberalnog režima upravljanja. Stoga smo odlučili da priručnike iz ovog perioda nazovemo priručnicima za samopomoć razvijenog neoliberalizma s obzirom da po pravilima za formiranje subjektivnosti koja se u njima mogu naći sačinjavaju jedinstven diskurs koji u velikoj meri odgovara našoj teorijskoj postavci. Takođe, ovaj diskurs obuhvata priručnike koji su objavljeni od nastanka neoliberalnog režima

upravljanja tj. od početne godine našeg uzorka do kraja prve decenije dvadeset i prvog veka tj. prve velike krize neoliberalizma koju su neki videli kao kraj ovog modusa regulacije (Mirowski 2013: 7–11). S obzirom da smo u prethodnom poglavlju analizirali primer priručnika za samopomoć koji odgovara disciplinarnom režimu upravljanja tokom ovog dela analize ćemo se poslužiti tim rezultatima ne bismo li ukazali na razlike između priručnika za samopomoć kao tehnologija sopstva disciplinarnog i kao tehnologija sopstva neoliberalnog režima upravljanja.

6.2.1. Etička supstancija

U pravilima za formiranje subjektivnosti diskursa koji priručnici u ovom delu naše analize grade sopstvo se prikazuje kao podeljeno na dva aspekta, kao što smo videli i u slučaju diskursa „Nužnih gubitaka“. Ipak, za razliku njega diskurs priručnika za samopomoć razvijenog neoliberalizma svojim pravilima za formiranje subjektivnosti ne propisuje pomirenje ova dva aspekta. Nasuprot toga ono što u ovim pravilima vidimo je oštro suprotstavljanje ta dva aspekta kroz niz binarnosti. Ova dva aspekta u diskursu imaju veći broj različitih naziva ali nazivi koji se najčešće sreću su „ego“ i „autentično sopstvo“. Kao i u slučaju diskursa „Nužnih gubitaka“ ego se i u ovom diskursu poistovećuje sa delom sopstva koji je samosvestan ali kao što ćemo videti ovde se pri opisivanju ega naglašava njegova društvena uslovljenost. Tačnije, ego se u diskursu priručnika za samopomoć razvijenog neoliberalizma vidi kao produkt socijalizacije, on nastaje našim usvajanjem obrazaca mišljenja i ponašanja iz naše okoline. Za razliku od toga autentično sopstvo se u ovom diskursu predstavlja kao specifičan aspekt našeg sopstva koji je isključivo individualan. Naime, autentično sopstvo se u ovom diskursu vidi kao singularan aspekt pojedinca, njegova jedinstvenost koja ostaje nedodirnutu uslovljavanjem okoline i procesom društvenog života.

„Ja vidim na primer ličnost ne samo kao ono što vide psiholog, sociolog ili antropolog već i kao nešto što nam je jako dugo izmicalo. To nešto je jedinstvenost. Ja svakog vidim kao jedinstvenog pojedinca. Nešto u tebi je samo tvoje, drugačije od svakog drugog što uzrokuje da vidiš drugačije, osećaš drugačije i reaguješ drugačije“ (Buscaglia 1982a: 11).

„Ljudski duh je takav da se opire svakom pokušaju da se ugura u kategorije...“ (Busaglia 1986: 46).

„Volim da mislim da je sve u vezi sa nama jedinstveno. Postoji dovoljno sila koje bi da nas regulišu, pritiskaju nas, misle za nas i pretvaraju nas u ‘stvari’ ali jedan otpor koji uvek imamo je isticanje jedinstvenog sopstva” (Isto 49).

“...individualnost izvire iz duše kao što voda izvire iz dubina. Mi smo to što jesmo zbog specijalne mešavine koja sačinjava našu dušu...za svakog pojedinca duša je jako idiosinkratična” (Moore 1992: 134).

„Autentično sopstvo je *ti* koji se može pronaći u tvojoj apsolutnoj srži. Deo tebe koji nije definisan tvojim poslom, zanimanjem, ulogom. To je skup svih tvojih jedinstvenih darova, veština, sposobnosti, interesovanja, talenata, uvida i mudrosti. To su sve tvoje snage i vrednosti koje su jedinstveno tvoje i potrebno im je izražavanje nasuprot onoga što si programiran da veruješ da ‘treba’ da budeš i radiš“ (McGraw 2001: 30).

Kao što smo pomenuli, a i kao što možemo u poslednjem citatu da uočimo, autentično sopstvo i ego se vide kao suprotstavljeni prema svojim karakteristikama. Dok je autentično sopstvo neponovljiv i jedinstven aspekt pojedinca ego se vidi kao produkt društvenog uticaja koji pojedinca „programira“ i time ga uklapa u odgovarajuće društvene uloge. Još jedna binarnost koja se može uočiti u diskursu ovih priručnika po kojoj se ego i autentično sopstvo suprotstavljaju uočava se u tvrdnji da se pojedinac kroz

autentično sopstvo povezuje sa celokupnim univerzumom. Za razliku od tvrdnji u diskursu „Nužnih gubitaka“ da je težnja podsvesti za sjedinjenjem sa svetom deluzija, diskurs priručnika za samopomoć razvijenog neoliberalizma upravo postulira da je pojedinac kroz svoje autentično sopstvo stopljen sa celokupnim univerzumom. Naime, ono se predstavlja kao deo supstancije od koje je sačinjen univerzum, ali autentično sopstvo svakog pojedinca se takođe vidi kao jedinstvena konfiguracija te supstancije.

„Fizički univerzum nije ništa do Sopstvo koje se presavija unazad na sebe da bi iskusilo sebe kao duh, um i fizičku materiju. Drugim rečima, svi procesi kreacije su procesi kroz koje sopstvo ili božanstvo izražava sebe. Svest u pokretu izražava sebe kao objekt univerzuma u večnom plesu života“ (Chopra 1994: 10)

„Čista svest je čista potencijalnost, to je polje svih mogućnosti i beskrajne kreativnosti. Čista svest je naša duhovna suština“ (Isto 13).

„...ispod beskrajnog diverziteta je sveobuhvatni duh. Nema separacije između tebe i ovog polja energije. Polje čiste potencijalnosti je tvoje sopstvo. Što više doživljavaš svoju pravu prirodu to si bliži polju čiste potencijalnosti“ (Isto 13–14).

„...drevni psiholozi su nas učili da je naša duša neodvojiva od svetske duše i da se obe mogu naći u mnogim stvarima od kojih se sastoji priroda i kultura“ (Moore 1992: 25).

„...misterija koju letimice pogledamo kada pogledamo duboko u sebe je deo veće duše, duše sveta *anima mundi*. Ova duša sveta utiče na svaku pojedinačnu stvar, bila ona prirodna ili stvorena od strane čoveka. Ti imaš dušu, drvo ispred tvoje kuće ima dušu ali je takođe ima i auto parkiran ispod tog drveta“ (Isto 268).

U svojoj trilogiji „Razgovori sa Bogom“ kao i delu koje sledi za njom pod nazivom „Zavet sa Bogom“ Nil Donald Volš (Neale Donald Walsch) tvrdi da prenosi Božje reči. U tim delima Bog tvrdi da je sve što postoji deo njega te je samim tim duša u nama jedno sa njim, ali svaka duša je jedinstven i neponovljiv aspekt Boga.

„Stvarajući univerzum kao podeljenu verziju sebe Bog je proizveo, iz čiste energije sve što postoji–vidljivo i nevidljivo“ (Walsch 1995: 25).

„...ti si, uvek si bio i uvek ćeš biti božanski deo božanske celine“ (Isto 28).

„Sve stvari dolaze iz jednog Izvora, onda prolaze kroz ono što Jeste svuda i otkrivaju sebe kao Individuacije jedne Celine...I ti si isto, ti si Celina Boga. Rekao sam vam više puta...Vi ste sinovi i ćerke Boga...Vi ste Božija celina (Walsch 2000: 16–17).

Slične tvrdnje nalazimo i u drugim priručnicima.

„Vi ste energija...Vaša suština, vaša čista energija oduvek je postojala i oduvek će postojati. Živećete večno...Svemir u suštini izranja iz misli, a svu materiju koja nas okružuje čine tek razdvojene misli. Konačno, mi smo izvor svemira...“ (Byrne 2006: 155).

„Postoji samo jedan Univerzalni um i...nema mesta na kome tog uma nema. On postoji u svemu. Jedinstveni um predstavlja svu inteligenciju, svu mudrost, opšte savršenstvo, obitava u svemu i svuda istovremeno. Ako je sve Jedinstveni univerzalni um koji u celosti svuda postoji onda je on u celosti u Vama!“ (Isto 156).

„Sve što postoji je manifestacija jednog živog bića koje nazivamo Bogom. I on shvati da ljudska percepcija nije ništa drugo do svetlost koja opaža svetlost“ (Ruiz 2004: 5).

„Naše istinsko biće je čista ljubav, čista svetlost“ (Isto).

„To je istina. Ja jesam Bog, ali i vi ste Bog. Mi smo isti, vi i ja. Mi smo slike svetlosti. Mi smo Bog“ (Isto 6).

„Biće je večni, uvek prisutni Jedini život iznad brojnih oblika života koji podležu rođenju i smrti. Međutim, Biće se ne nalazi samo iznad, već i duboko unutar svakog oblika kao njegova najdublja, nevidljiva i neuništiva suština. To znači da vam je ono dostupno ovog trenutka kao vaše najdublje ‘ja’, vaša istinska priroda” (Tol 2004: 25).

Karolin Mis (Caroline Myss) je autorka priručnika pod nazivom „Sveti ugovori“ u kom čitaocima nudi savete i veštine kojima bi trebalo da shvate sadržaj sopstvenog „svetog ugovora“. Sveti ugovor prmea njoj nastaje formiranjem specifičnog odnosa između duše pojedinca i globalne duše sveta.

„Kao vitalni delovi većeg univerzalnog Duha svi smo poslani na zemlju da ispunimo Sveti ugovor koji uvećava naš lični duhovni rast dok doprinosi evoluciji cele globalne duše“ (Myss 2003: 21).

Ovako shvaćeno autentično sopstvo se kontrastira ego kao produktu društvenih uticaja na pojedinca. Njihov odnos se predstavlja kao gušenje i onemogućavanje pojedincu da pristupi svom autentičnom sopstvu zbog ometanja od strane ega. Stoga se ego opisuje kao interiorizacija sadržaja iz okoline u okvir subjektive psihe, a ti se sadržaji predstavljaju kao ometajući faktori koji sprečavaju pojedinca da osluškuje signale svog autentičnog sopstva. Sadržaji okoline od kojih se ego sastoji koje autori navode su različita kulturna učenja, prošlost koju je pojedinac doživeo, vezivanje pojedinca za objekte van sebe itd.

„Ako se moraš oslanjati na konformizam i submisivnost kao svoje primarne izvore stabilnosti onda si rob tiraninu koji boravi u tebi, onda ćeš...uništiti svaku šansu koju imaš za sopstvenu nezavisnost“ (Dyer 1982: 53).

„Smatramo ego esencijalnim, sopstvo koje smo konstruisali. Ali da vam kažem, niste vi konstruisali to sopstvo. Neko je to učinio za vas. Ljudi su vam govorili ko treba da budete i ko ne treba da budete, kako treba da se krećete, kako treba da mirišete i kako treba da radite većinu stvari koje radite...sopstvo konstruiše ogromne zidove oko sebe da bi se zaštitilo“ (Buscaglia 1982a: 97)

„Od trenutka rođenja smo programirani da postanemo ljudsko biće ali uvek onako kako nas definiše naša kultura, naši roditelji i edukatori. Strašno je što smo navučeni na ovo učenje i počnemo da ga izjednačavamo sa time šta smo mi. Evo nas kakvi smo i onda na to tovarimo hiljade i hiljade stvari koje ustvari pripadaju našim porodicama, kulturama, prijateljima itd...mi ih nosimo sa sobom i one postaju mi...“ (Isto 98–99).

„Iskustvo sopstva ili ‘samoreferentnost’ znači da je naša unutrašnja referentna tačka naš duh, a ne objekti našeg iskustva. Suprotno tome je referentnost na objekte. U objekt-referentnosti mi smo uvek pod uticajem objekata izvan našeg sopstva što uključuje situacije, okolnosti, ljude i stvari. U objekt-referentnosti...stalno osećamo potrebu da kontrolišemo stvari i potrebu za moći nad spoljašnnošću. Takva moć nije moć čiste potencije ili moć sopstva ili *prava* moć...u objekt-referentnosti tvoja interna referentna tačka je tvoj ego, ali ego međutim nije ono što si stvarno. Ego je tvoja slika o sebi, tvoja društvena maska, to je uloga koju igraš“ (Chopra 1994: 14).

„Moralizam je jedan od najefikasnijih zaštita od duše, štiti nas od njene zamršenosti. Nema ničeg više razotkrivajućeg i ničeg više isceljujućeg od razmatranja naših moralističkih stavova i saznavanja koliko je duše bilo skriveno iza njegovih vrata“ (Moore 1992: 37).

Pomenuti autor Nil Donald Volš u delima u kojima tvrdi da čitaocima prenosi Božije reči ističe da, prema Božijim rečima, ljudske kulture proizvode narative koji objašnjavaju separaciju ljudi od Boga. Ti narativi održavaju odvojenost ljudskih duša jedne od drugih i od Boga čiji su deo.

„Zaleći procep...i bićeš vraćen nazad u izvor svoje unutrašnje snage...Separacija od Boga je izvor sve vaše disfunkcionalnosti i patnje...Nema separacije...od Boga ili od bilo čega što postoji“ (Walsch 1998: 43–44).

„Sve vaše kulture su proizvele sopstvenu specifičnu priču, ali su sve iznele istu poentu, svaka na svoj način“ (Walsch 2000: 51).

„Trenutno svi na vašoj planeti veruju da je Iluzija Nesjedinjenosti istinita. Posledica toga je da se ljudi osećaju odvojeni od Boga i jedni od drugih“ (Walsch 2000: 55).

Autor Don Migel Ruiz (Don Miguel Ruiz) u svom delu „Četiri sporazuma“ koristi pojam „sna“ ili „mitote“ koji izjednačava sa hinduističkim pojmom „maje“. Prema njemu san je proizvod društvenog života, a njegova posledica je da pojedinci u svoje psihe internalizuju društvene uticaje u formi glasova koji ih sprečavaju da dopru do svog „pravog ja“ i budu „slobodni“.

„Ljudi neprestano sanjaju. Pre nego što smo rođeni, ljudi su već stvorili jedan veliki spoljašnji san, koji ćemo nazvati društvenim snom ili planetarnim snom. Planetarni san je kolektivni san sačinjen od milijardi manjih, ličnih snova, koji zajedno sačinjavaju porodični san, san zajednice, san grada, san države, i konačno san čitavog čovečanstva. Planetarni san uključuje sva društvena pravila, verovanja, zakone, religije, različite kulture i načine života, sve vlade, škole, društvene događaje i praznike“ (Ruiz 2004: 6).

„Čitav vaš um je magla...Vaš um predstavlja san u kome hiljadu ljudi govori istovremeno i niko nikoga ne razume. To je stanje ljudskoga uma–jedna velika mitota, i zbog te velike mitote vi ne možete da vidite kakvi ste zaista. U Indiji mitotu nazivaju maja, što znači iluzija. To je lična predstava našega ‘Ja sam‘. Sve što mislite o sebi i o čitavom svetu, sve je to mitota. Mi ne možemo da vidimo šta zaista jesmo; nismo u stanju da vidimo da u stvari nismo slobodni“ (Isto 14).

Ruiz dalje tvrdi da u snu postoje kodirani „zakoni“ koje pojedinci internalizuju i u skladu sa kojima procenjuju stvarnost. Poput Dajera (Wayne Dyer) on dalje tvrdi da pošto bivaju internalizovani ti zakoni kreiraju našeg „unutrašnjeg sudiju“ koji procenjuje celokupan naš život u skladu sa njima.

„Taj sistem verovanja je poput Knjige zakona koja vlada našim umom. Bez pogovora, šta god da se nalazi u toj knjizi zakona, za nas predstavlja istinu. Mi zasnivamo sva svoja verovanja u skladu sa Knjigom zakona, čak i onda kada su ta verovanja u suprotnosti s našom unutrašnjom prirodom“ (Isto 10–11).

„U našem umu postoji i nešto što nas navodi da procenjujemo sve i svakoga, uključujući i vreme, psa, mačku–sve. Koristeći Knjigu zakona, naš unutrašnji Sudija sudi o svemu što činimo ili ne činimo, svemu što mislimo i ne mislimo, svemu što osećamo i ne osećamo. Sve živo nalazi se pod tiranskom vlašću ovoga sudije“ (Isto 11).

Ekhart Tol (Eckhart Tolle) u knjigama „Moć sadašnjeg trenutka“ i „Nova zemlja“ ego naziva „umom“ i tvrdi da je to svesni deo sopstva koji misli. Prema njemu autentično sopstvo je „čista svest“ bez forme dok je ego produkt identifikacije te svesti sa nekom konkretnom „formom“. Tol tvrdi da je ego produkt kulture u kojoj pojedinac živi i nastaje tako što pojedinac usvaja produkte te kulture u svoju psihu u obliku „glasova“. To prema njemu rezultuje u ego kao skupu identifikacija koje svesti daju određenu formu i sadržaj u vidu ličnih sećanja i ličnog narativa. Stoga je za Tola ego takođe nužno

produkt prošlosti jer se pojedinac vezuje za sopstvena sećanja koja egu daju koherenciju u vidu lične istorije.

„Identifikacija sa vašim umom...uzrokuje da mišljenje postane prisila. Ne biti u mogućnosti prestat i razmišljanjem predstavlja jezivu zavisnost...Ova neprestana mentalna buka vas sprečava da pronađete to carstvo unutrašnje smirenosti koje je nerazdvojivo od bića. Ona takođe stvara lažno, umom stvoreno ‘ja’“ (Tol 2004: 27).

“Glas daje komentare, spekulise, sudi, upoređuje, žali se, voli, ne voli, itd...oživljava skoriju ili dalju prošlost, ili uvežbava i zamišlja moguće buduće situacije. Čak i ako je glas bitan za trenutnu situaciju, on će je predstaviti kao prošlu. To je zato što glas pripada vašem uslovljenom umu koji je rezultat vaše celokupne prošlosti, kao i kolektivnog kulturnog načina razmišljanja koji ste nasledili“ (Isto 30).

„...kada kažeš ‘ja’ to govori ego, ne ti...Sastoji se od misli i emocija, gomile sećanja koje shvataš kao ‘ja i moja priča’, naučenih uloga koje igraš, a da ne znaš, kolektivnih identifikacija kao što su nacionalnost, religija, rasa, društvena klasa, politička odanost itd. Takođe sadrži lične identifikacije, ne samo sa posedima već i sa mišljenjima, spoljašnjim izgledom, dugim rezentimanima, ili shvatanjima sebe kao boljeg ili lošijeg od ostalih...“ (Tolle 2005: 40).

Tol takođe ističe da nasuprot svesti koja nas sjedinjuje sa svim što postoji (Isto 8–9) ego da bi se održao mora sebe videti kao odvojenog od ostatka sveta.

„Egoi se samo razlikuju na površini. Duboko unutra su svi isti...Oni žive od identifikacije i separacije. Kada živiš kroz sopstvo stvoreno od strane čoveka koje se sastoji od misli i emocija kao što je ego, osnova tvog identiteta je nesigurna zato što su misli i emocije po svojoj prirodi kratkotrajne, prolazne. Tako da svaki ego se stalno bori za preživljavanje i pokušava da zaštiti i uveća sebe. Da bi očuvao ‘ja’ misao potrebna mu je suprotna misao o ‘drugom’“ (Isto 40).

U svojoj knjizi „Sopstvo je važno“ Fil Mekgro (Phil McGraw) ističe slične ideje, on tvrdi da društveni uticaji kreraju „lažno sopstvo“ koje onemogućuje pojedincu pristup njegovom autentičnom sopstvu.

„Tvoj život na ovom svetu se sastoji od serija interakcija...Kroz spoljne interakcije svet potvrđuje i nadograđuje se na ono sa čim se počeo ili ga poništava, napada i erodira...Krajnji rezultat...je lažno sopstvo. Lažno je jer te ta životna iskustvu...odvlače od onoga što si nekada znao da jesi. Rezultat je da počneš da ignorišeš ko i šta si i šta želiš i šta ti je potrebno. Ovo sopstvo bira umesto toga da te pretvori u...konformistu“ (McGrow 2001: 43).

„Ne samo da ti lažno sopstvo šalje loše informacije o tome ko si i šta treba da radiš sa svojim životom ono aktivno *blokira* informacije koje su ti potrebne da bi održao vezu sa svojim autentičnim identitetom“ (Isto 44).

Ne bi li istakla odnos ega i duše Mis u pomenutoj knjizi „Sveti ugovori“ govori o bibliskoj ličnosti Avramu (Myss 2003: 96–99). Ona želi da pokaže kako ego i njegove osobine mogu prikrivati dušu i njene potencijale. Dakle, u ovom slučaju imamo parabolu koju Eskev navodi kao jednu od diskurzivnih strategija koja se često može naći u priručnicima za samopomoć (Askehave 2004: 25). Prema njoj parable su priče koje u priručnicima za samopomoć služe kao ilustracija šire poente koju autor želi da iznese (Isto). Njihova svrha je da čitaocu prenesu određeno znanje i konsekvantno ga navedu neki oblik delanja (Isto). Dakle, vidimo razlog zbog kog Mis predstavlja Avramovu strukturu sopstva tvrdeći da se ona sastoji od ega koji karakterišu negativne osobine i duše koja sadrži pregršt kvaliteta i povezanost

sa Bogom. To je način na koji diskurs „Svetih ugovora“ predstavlja binarnost između ega i duše kao aspekata sopstva.

„...mane u Avramovom karakteru ukazuju da nije bio savršeno duhovno biće...Čovek koji je imao Ugovor da osnuje naciju Izrael se borio sa svojom prirodom koja je uključivala moralnu slabost, strah, pa čak i pohlepu. Ipak važno je prepoznati da su to bile karakteristike njegovog ega, a ne njegove duše. Ispod Avramove ličnosti je bila duša koja je probuđena božanskom intervencijom, duša sa vizionarskom snagom...“ (Myss 2003: 99).

Do sada smo ustanovili da se u diskursu priručnika za samopomoć razvijenog neoliberalizma etička supstancija sastoji od dva aspekta sopstva. Prvi aspekt je ego koji je produkt internalizacije društvenih uticaja u psihu pojedinca. Drugi aspekt je autentično sopstvo kao potpuno jedinstven, neponovljiv, individualni aspekt sopstva. Njihov odnos se, kao što vidimo, predstavlja kao sukobljen tvrdnjom da ego onemogućava pojedincu da dopre do svog autentičnog sopstva. Uočavamo da je ovaj odnos po svojoj strukturi suprotan odnosu između ega i ida u diskursu „Nužnih gubitaka“. Dok se u diskursu priručnika za samopomoć razvijenog neoliberalizma ego vidi kao negativna pojava koja guši autentično sopstvo u diskursu „Nužnih gubitaka“ se id vidi kao pretnja egu s obzirom na želje koje iz njega u obliku fantazija dopiru do ega.

Pošto fantazije u diskursu „Nužnih gubitaka“ upravo predstavljaju odnos između dva aspekta sopstva koje etička supstancija tog diskursa izdvaja kao i kako se taj odnos ukazuje subjektu pominjanje njih nas upravo upućuje na sledeći aspekt naše analize. Naime, sada ćemo se pozabaviti time kako diskurs priručnika za samopomoć razvijenog neoliberalizma u svojim pravilima za formiranje subjektivnosti konstruiše način na koji se subjektu prikazuju pomenuta dva aspekta sopstva koja izdvaja.

Uočavamo da pravila za formiranje subjektivnosti u ovom diskursu oba aspekta etičke supstancije subjektu predstavljaju takođe kroz nekoliko binarnosti kroz koja ih suprotstavljaju. Naime, u jednoj od tih binarnosti ovaj diskurs ego predstavlja kao logični i racionalni aspekt sopstva dok se autentično sopstvo izjednačava sa intuicijom te se stoga tvrdi da se autentično sopstvo ne može spoznati racionalnim umom.

„Ova knjiga...je vodič do tvog dela sebe koji može izabrati najbolje savete za tebe i skupiti volju da ih prati. Nadam se da ću dospeti izvan tvog racionalnog uma jer čuda ne dolaze iz hladnog intelekta. Ona dolaze iz pronalaska tvog autentičnog sopstva i praćenja onoga što osećaš da je tvoj istinski životni put“ (Siegel 1990: 20).

„Samo srce zna tačan odgovor. Većina ljudi misli da je srce sentimentalno. Ali nije. Srce je intuitivno; ono je holističko; ono je kontekstualno...Može delovati da nije racionalno ali srce ima moć proračunavanja koja je daleko tačnija i daleko preciznija nego bilo šta u okvirima racionalne misli“ (Chopra 1994: 36).

Takođe, diskurs priručnika za samopomoć razvijenog neoliberalizma tvrdi da se ego i autentično sopstvo subjektu predstavljaju kroz emocije. Naime, u ovom diskursu se ego vezuje za negativna, a autentično sopstvo za pozitivna osećanja.

„Negativnost nikada nije znak ultimativne istine, čak i ako deluje kao tvoja istina u tom trenutku. Može izniknuti iz nezalečenog dela tebe. Ustvari uvek dolazi odatle“ (Walsch 1997: 17).

„Osećanja su jezik duše, ali moraš biti siguran da slušaš prava osećanja, a ne neki falsifikovani model konstruisan u tvom umu...Neka osećanja su prava osećanja—to jest, osećanja nastala u duši—neka osećanja su falsifikovana osećanja. Ona su konstruisana u tvom

umu. Drugim rečima ona nisu ‘osećanja’ uopšte—ona su misli. Misli koje se pretvaraju da su osećanja. Ta osećanja su bazirana na tvojim prethodnim iskustvima i posmatranju iskustava drugih“ (Isto 18).

„Iako se agresija može dogoditi, verujem da se to ne dešava nužno zbog ljudske prirode već kao rezultat ljudskog intelekta—neuravnotežene ljudske inteligencije, pogrešnog korišćenja inteligencije...“ (Lama 1998: 46).

Slične tvrdnje možemo uočiti kod Ekharta Tola, on tvrdi da je autentično sopstvo pojedinca „čista svest“ i da se do njega ne može doći racionalnim umom tj. kroz konceptualnu misao već da se autentično sopstvo može samo „osetiti“.

„...nemojte pokušavati da ga dosegnete svojim umom. Ne pokušavajte da ga shvatite. Možete ga spoznati samo onda kad je um miran. Kada ste prisutni. Kada se vaša pažnja u potpunosti i svom silinom nalazi u Sadašnjem trenutku. Biće je moguće osetiti, ali mentalno ne može biti shvaćeno“ (Tol 2004: 25–26).

Kada je u pitanju ego Tol ističe da on izaziva negativna osećanja tj. bol i patnju.

„Ova neprestana mentalna buka vas sprečava da pronađete to carstvo unutrašnje smirenosti koje je nerazdvojivo od Bića. Ona takođe stvara i lažno, umom stvoreno ‘ja’ koje baca senku straha i patnje“ (Isto 27).

„Mnogi ljudi žive sa mučiteljem u svojoj glavi koji ih neprestano napada i kažnjava, isisavajući njihovu životnu energiju“ (Isto 30).

Iako tvrdi da je „pravo ja“ pojedinca čista svet Tol ga ipak u knjizi „Nova zemlja“ vezuje za pozitivno osećanje specifične „radosti“ za koju tvrdi da se može pronaći isključivo u njemu.

„Radost bivanja, što je jedina prava sreća, ti ne može doći kroz bilo kakvu formu, posed, postignuće, osobu, događaj—kroz bila šta što se dešava. Ta radost ti ne može *doći*—ikad. Ona dolazi iz bezoblične dimenzije u tebi, iz svesti same i stoga je jedno sa time šta si ti“ (Tolle 2005: 131).

Sada možemo sumirati i prikazati binarnosti kojima diskurs priručnika za samopomoć razvijenog neoliberalizma opisuje dva aspekta sopstva koja izdvaja kao elemente etičke supstancije.

Tabela 1:

Ego:	Autentično sopstvo:
➤ lažno sopstvo	➤ pravo sopstvo
➤ proizvod društvenih uticaja	➤ isključivo individualno
➤ odvojenost od sveta	➤ stopljenost sa svetom
➤ racionalnost	➤ intuicija
➤ negativna osećanja	➤ pozitivna osećanja

Uočavamo da način na koji pravila za formiranje subjektivnosti u ovom diskursu konstruišu etičku supstanciju u potpunosti odgovara ulozi ovog modusa veridikcije kao principa inteligibilnosti. Drugim rečima, ova pravila otkrivaju subjektu elemente njegovog sopstva i pružaju mu znanje o tome kako mu se ti elementi prikazuju. Tim putem ovaj modus veridikcije ispunjava svoju ulogu ontologije subjekta u okviru diskursa priručnika za samopomoć razvijenog neoliberalizma kao tehnologije sopstva.

Pogledamo li bliže tabelu na kojoj smo izdvojili osobine kojima ovaj diskurs kontrastira dva aspekta sopstva koja izdvaja uočavamo jednu od osobina neoliberalnog režima upravljanja koju je Rouz istakao. Naime, on tvrdi da je taj režim u sebe inkorporirao „ne-racionalno u ljudima“ (Rose 1999: 116). Rouz tvrdi da su institucije tokom nastanka neoliberalnog režima upravljanja iskoristile znanja terapijske kulture i psi-disciplina ne bi li se restrukturirale (Isto 116–117). Nova forma koju su te institucije zadobile je pojedince uključivala i subjektovale apelujući na njihovu ličnu motivisanost, težeći da ih uključi u sopstveni mehanizam kroz njihov emocionalni život, snove i težnje (Isto 116). Drugim rečima, kako Rouz tvrdi te institucije nisu potiskivale iracionalni aspekt psihe subjekata već su ga inkorporirale u svoju tehnologiju upravljanja (Isto). U našem slučaju tu inkorporaciju iracionalnog elementa u tehnologiju upravljanja u neoliberalizmu možemo uočiti na primeru priručnika za samopomoć koji su kao tehnologija sopstva aspekti tehnologije upravljanja. Slično Rouzu ističe i Binkli (Sam Binkley), on tvrdi da se u neoliberalnom režimu upravljanja zatvara „procep“ između „mikro“ i „makro“ aspekata upravljačkog režima jer uključivanjem emocija u tehnologiju upravljanja „moć biva nametnuta na lice subjektivnosti“ (Binkley 2014: 38). To drugim rečima znači da problematika subjektivnosti pojedinaca u režimu upravljanja u neoliberalizmu biva rešena kroz pretvaranje „hladne racionalnosti upravljanja u tople emocije“, artikulacijom emotivnog iskustva pojedinca sa logikom upravljanja (Isto). Možemo reći da diskurs priručnika za samopomoć razvijenog neoliberalizma u modusu veridikcije koji se bavi etičkom supstancijom upravo formira princip inteligibilnosti kojim uključuje emocije kao aspekt subjekta u tehnologiju sopstva. Stoga ovaj diskurs emocije subjekta uključuje u tehnologiju upravljanja neoliberalnog režima¹⁰².

6.2.2. Vid potčinjenosti

Analiza u okviru ovog modusa veridikcije se tiče odnosa autora sa čitaocima, velikog drugog kao i njegovih „naredbi“ tj. kako diskurs koji istražujemo konstruiše figuru velikog drugog i njegova uputstva koja subjektu nalažu odnos prema sopstvenoj etičkoj supstanciji.

Odnos autora prema čitaocima u diskursu priručnika za samopomoć razvijenog neoliberalizma je suštinski drugačiji od načina ne koji se autori odnose sa čitaocima u drugom periodu razvoja literature za samopomoć. Kao što smo videli u drugom periodu autori priručnika sebe predstavljaju kao nosioce „istine“ koju autoritativno saopštavaju čitaocu. Oni stoga predstavljaju sebe kao izaslanike velikog drugog, a diskurs priručnika čiji su autor kao kodiranje njegovih naredbi. Autori priručnika za samopomoć razvijenog neoliberalizma imaju suštinski ne-autoritaran pristup. Naime, možemo primetiti da ovaj diskurs karakteriše predstavljanje autora kao dobronamernog savetnika, kao vodiča koji savetuje čitaoca na njegovoj individualnoj potrazi za sopstvenom istinom. Stoga oni ne komuniciraju sa čitaocima nudeći im čvrsto utemeljene naučne ili religijske istine što je karakteristično za prvi i drugi

¹⁰² U svom tekstu o odnosu emocija sa teorijom upravljanja Daust (Ann-Marie D’Aoust) tvrdi: “...emocije se ne mogu odvojiti od odnosa moći koji karakterišu i prožimaju društveno telo...upravo pošto su emocije centralne za inteligibilnost tela i obrnuto trebale bi se videti kao centralne za sam fenomen veštine upravljanja kojom se Fuko bavio” (D’Aoust 2014: 271).

period u razvoju literature za samopomoć. Ono što uočavamo je da autori u ovom diskursu sa čitaocima komuniciraju kroz lična iskustva, metafore, parabole, alegorije¹⁰³ i sl.

S obzirom da lična iskustva autora često zauzimaju po nekoliko strana u okviru priručnika za samopomoć u nastavku ćemo samo pružiti kratak opis nekih od njih:

- Šuler (Dr. Robert Schuller) u knjizi „Teška vremena nikada ne traju ali traju snažni ljudi“ tvrdi da je proveo detinjstvo na siromašnoj farmi. On nadalje govori o optimizmu i veri njegovog oca usled kojih je farma uspela da se održi i isplati svoje dugove čak i posle udara tornada (Schuller 1983: 8–12).
- Kouzins (Norman Cousins) u knjizi „Anatomija bolesti percipirane od strane pacijenta“ tvrdi da se izlečio kroz pozitivno mišljenje i smeh (Cousins 1979: 27–40).
- Sigel (Bernie S. Siegel) u knjizi „Ljubav, lekovi i čuda“ ističe da je kao mali proveo određeno vreme u bolnici ležeći se od raka, ali grupa pacijenata čiji je bio deo je bila optimistična i mislila pozitivno te su stoga imali veliki broj izlečenih (Siegel 1990: 17).
- Dajer u knjizi „Nebo je granica“ tvrdi da „živi svoje savete“ (Dyer 1982: XVII)
- Ronda Bern (Rhonda Byrne) u knjizi „Tajna“ ističe da joj je život bio u haosu pre nego što je otkrila moć „zakona privlačenja“ (Byrne 2006: IX)
- Eckhart Tol u knjizi „Moć sadašnjeg trenutka“ govori o ličnom iskustvu „prosvetljenja“ usled kog je „čuo glas u grudima“ i potom shvatio ono što nadalje u knjizi pruža čitaocima kao savete (Tol 2004: 17–19).
- Filip Mekgro u knjizi „Sopstvo je važno“ govori o teškoćama koje je imao dok je radio kao lekar pošto nije osećao da živi u skladu sa svojim autentičnim sopstvom već da „živi snove drugih“ (McGraw 2001: 4–7).
- Den Haris¹⁰⁴ (Dan Harris) u knjizi „10% srećniji“ govori o napadu panike koji je doživeo tokom živog TV prenosa (Harris 2014: 12–39).

Autori priručnika u ovom diskursu upravo ističu ono što Čeri primećuje da je svojstveno priručnicima za samopomoć. Radi se o njihovoj želji da priručnici koje pišu budu upotrebljeni da promene način na koji pojedinac dolazi u interakciju sa svetom (Cherry 2008: 346). Stoga autori priručnika u ovom diskursu ističu da njihovi priručnici upravo treba da posluže čitaocima kao sredstvo samotransformacije. Kroz isticanje takve uloge priručnika vidimo da oni upućuju na primenu ono što je u priručnicima napisano kao način legitimacije samih priručnika. To drugim rečima znači da svoje priručnike predstavljaju kao sredstvo koje čitalac treba da upotrebi na putu samotransformacije i pronalaženja lične istine. Time ovi autori dalje potvrđuju svoj ne-autoritarni odnos prema čitaocima.

„Ako bi neko tvrdio da je autoritet za život sasvim smisljeno bismo ga odbacili kao smešnog. Život obuhvata nas, a ne suprotno...Shvatio sam da nas poziva sve da delimo svoja iskustva i onda da težimo ka tome da budemo učitelji...Verujem da svi tražimo nešto što će

¹⁰³ Knjiga „Pad Fredija lista“ autora Lea Buskalje (Leo Buscaglia) koja je deo našeg uzorka je potpuna alegorija. Autor u knjizi govori o listu u parku pod imenom Fredi koji postavlja pitanje o svrsi sopstvenog života pošto njegov život traje samo dok je drvo zeleno. Knjiga se završava njegovom smrću pošto se sasušuje i pada sa drveta ali na kraju saznajemo da Fredi ne umire jer se sjedinjuje sa svetom oko sebe tj. sa zemljom, vodom itd. (Buscaglia 1982b: 31). Vidimo da knjiga predstavlja istu ontologiju koju smo uočili u prethodnom delu analize s obzirom da se Fredijeva duša sjedinjuje sa svetom.

¹⁰⁴ Knjiga „10% srećniji“ Dena Harisa u našem uzorku predstavlja korišćenje onoga što Rimke naziva „moć zvezda“ u popularizaciji priručnika za samopomoć s obzirom da je autor popularni televizijski novinar i spiker. Rimke tvrdi da je jedna od karakteristika novijih priručnika za samopomoć to da ih pišu i popularizuju poznate ličnosti što je, tvrdi ona, postalo učestalo u drugoj deceniji dvadeset i prvog veka (Rimke 2020: 46). Prema njoj to je posledica savremenih medijskih tehnologija i korporativnog finansiranja slavnih autora ovih priručnika (Isto 45–46). Knjiga „10% srećniji“ se uklapa u ovaj obrazac između ostalog jer je jedina knjiga iz druge decenije dvadeset i prvog veka u delu uzorka koji smo nazvali priručnicima za samopomoć razvijenog neoliberalizma.

naše postojanje učiniti smislenijim...Nekad možemo učiti iz primera drugih. Moja svrha kao učitelja je da podstičem rast“ (Buscaglia 1986: 15).

„Nameravam da vas ova knjiga dovede licem u lice sa onim što ste stvarno. Nameravam da upoznate sebe—možda po prvi put—i otkrijete svaki jedinstveni dar, veštinu i sposobnost koja vam je data, koliko god duboko bila zakopana. Nameravam da mi kroz proces ove knjige otkrijemo pravo sopstvo koje ste jedinstveni vi.

Neka ova knjiga služi kao vaša mapa, vaš vodič za raščišćavanje vaše lične istine i koncepta o sebi. Neka vam pomogne da naučite priču o sebi tako da, spoznajući sebe, možete da živite po svom dizajnu“ (McGraw 2001: 60).

Nil Donald Volš tvrdi da je celokupna trilogija „Razgovori sa Bogom“ njemu poslata direktno u um od strane Boga u trenutku kada mu je bilo teško. On je odlučio da napiše pismo Bogu, a Bog mu je odgovorio direktno i izabrao ga da bude njegov glasnik.

„U proleće 1992....neverovatan fenomen se desio u mom životu. Bog je počeo da priča sa mnom. Kroz mene. Da objasnim. Bio sam jako nesrećan tokom tog perioda, lično, profesionalno i emocionalno, osećao sam da je moj život propast na svim nivoima...Odlučio sam da napišem pismo...Bogu...Na moje iznenađenje dok sam pisao poslednje ogorčeno neodgovorivo pitanje i spremio se da bacim olovku moja ruka je ostala na papiru i...počela da se pomera sama od sebe...“ (Walsch 1995: 1).

„Prvo moramo biti sigurni da jasno razumemo poruke koje su nam date u knjigama ‘Razgovori sa Bogom’. Drugo, moramo integrisati te poruke u naše živote tako da postanu funkcionalne“ (Walsch 1997: 8).

„Hoću da razmotrite mogućnost da je ova knjiga napravljena samo za vas“ (Walsch 2000: 1).

„Ova knjiga ne tvrdi da je Istina. Ona je namenjena da vas vodi do vaše najdublje mudrosti“ (Isto 4).

Tol takođe prikazuje sebe kao pratioca čitaocu na putu njegovog ličnog prosvetljenja, ali kroz parabolu:

„Prosjak sedi pokraj puta već više od trideset godina. Jednog dana prođe pored njega neki stranac...upita ga ‘Šta je to na čemu sediš?’, ‘Ništa’, odgovori prosijak, ‘Samo neki stari sanduk’...‘Da li si ikad pogledao unutra?’ Upita stranac. Prosijak...otvori poklopac. Zapanjen...video je da je sanduk bio prepun zlata

Ja sam taj stranac koji nema ništa da vam da i koji vam govori da pogledate unutra” (Tol 2004: 24).

„...ova knjiga sama je transformaciono sredstvo koje je proizašlo iz uspinjanja nove svesti. Ideje i koncepti predstavljeni ovde su možda važni ali su sekundarni. Oni nisu ništa više do putokazi koji upućuju ka buđenju. Dok čitaš promena se dešava u tebi“ (Tolle 2005: 9–10).

U knjizi „Četiri sporazuma“ autor Don Migel Ruiz tvrdi da nam prenosi mudrost Tolteka drevnog pre-kolumbijskog mezoameričkog naroda. On tvrdi da je „nagual“ što je toltečki naziv za učenjaka te da nam prenosi toltečku mudrost koju trebamo iskoristiti u vođenju svog života.

“Sada je Don Miguel Ruiz, nagual iz roda Viteza orla, upućen da s nama podeli svoje snažno toltečko učenje. Toltečko znanje potiče iz istog suštinskog, istinskog jedinstva kao i sve ostale svete ezoterične tradicije širom sveta. Iako ono ne predstavlja religiju, ono poštuje

sve duhovne učitelje koji su poučavali ljude na Zemlji. Iako je usmereno ka duhovnosti, ono se najtačnije može opisati kao način života, koji nas vodi putem sreće i ljubavi“ (Ruiz 2004: 4).

Odnos prema čitaocima koji formiraju autori priručnika iz ovog diskursa Čeng i Koledž nazivaju „orijentacija ka razlici“ (Cheng and College 2008: 16). Naime, oni se oslanjaju na Bahtinovu (Mikhail Bakhtin) ideju „heteroglosije“ koja podrazumeva da određeni tekst sadrži u sebi veći broj „glasova“ (Dentith 2005: 208). Bahtin tvrdi da takav tekst čini diskurs koji u sebi dijaloški dovodi u vezu i integriše veći broj pogleda na svet (Isto 208–209). Čeng i Koledž tvrde da autori ovih priručnika konstruišu priručnike upravo na takav način da u tekst samog priručnika integrišu pogled na svet čitaoca (Cheng and College 2008: 22). To se dešava diskurzivnim strategijama koje oni objedinjeno nazivaju „orijentacijom ka razlici“. Te strategije upravo uključuju ono što smo do sada naveli da sadrže priručnici koji čine ovaj diskurs, a to je ne-autoritativno obraćanje čitaocima kroz navođenje ličnog iskustva, alegorija, parabola itd.

Ono što je za našu analizu najvažnije je način na koji se formira odnos između čitaoca i autora. U slučaju ovih priručnika taj odnos podrazumeva, kao što Čeng i Koledž primećuju, da autori svoje tvrdnje predstavljaju u dijaloškom maniru što inicira međusobni transfer između autora i čitaoca putem priručnika (Isto 20–21). Nasuprot drugom periodu u razvoju literature za samopomoć koji podrazumeva monološki diskurs u kom transfer ide isključivo iz pravca autora ka čitaocu (Isto 20). Ono što Čeng i Koledž nazivaju „orijentacijom ka razlici“ je upravo transfer koji je karakterističan za diskurs priručnika iz perioda razvijenog neoliberalizma. Naime, saveti koje autori ovih priručnika nude su predstavljeni specifičnim diskurzivnim strategijama koje čitaoce pozivaju da te savete razumeju „u kontekstu sopstvenog života“ (Isto 22). Stoga diskurzivne strategije koje smo predstavili upravo služe da navedu čitaoce da usvoje tvrdnje priručnika ali bez pretpostavke o deljenim kulturnim vrednostima (Isto 22–23) kao što smo videli u slučaju diskursa „Nužnih gubitaka“. Nasuprot tome dijaloška struktura diskursa priručnika iz perioda razvijenog neoliberalizma pretpostavlja partikularnost i različitost iskustva čitalaca i ovim diskurzivnim strategijama predstavlja svoje savete na način koji tu različitost uzima u obzir.

Jedna od najvažnijih diskurzivnih strategija koju koriste priručnici za samopomoć razvijenog neoliberalizma, a koju uočavaju Čeng i Koledž, se obično naziva „prozopopeja“ i podrazumeva autorovo obraćanje zamišljenoj figuri u tekstu (Isto 21, Škreb 1986: 531). U slučaju ovih priručnika uočavamo tu retoričku strategiju onda kada autori odgovaraju na pitanja zamišljenog čitaoca što na primer srećemo kod Mekgroa (McGraw 2001: 15) i Tola (Tolle 2005: 159–168). Korišćenje takvih strategija i sama dijaloška struktura diskursa ovih priručnika nam govori da odnos koji autori iz ovog perioda formiraju prema čitaocima odgovara onome što se obično naziva „life coach“ ili „životni trener“. Kako Binkli tvrdi životni treneri napuštaju ulogu eksperta koja je karakteristična za terapeute (Binkley 2014: 169). Oni ne teže da klijentima pruže ikakvo posebno znanje već služe kao partneri na njihovom putu ličnog razvoja i uloga im je da klijentu pruže praktično znanje kao pomoć pri tom poduhvatu (Isto 170).

Pomenuli smo da u slučaju diskursa „Nužnih gubitaka“ odnos između autora i čitaoca odgovara logici etosa disciplinarnog režima jer se autor predstavlja kao izaslanik velikog drugog koji se nalazi izvan njih. Ako pogledamo kako diskurs priručnika za samopomoć iz perioda razvijenog neoliberalizma konstruiše ovaj odnos vidimo da on u potpunosti odgovara logici etosa neoliberalnog režima. Nasuprot autoru priručnika u disciplinarnom režimu kao nekog ko kodira norme izvanjskog velikog drugog autori priručnika u periodu razvijenog neoliberalizma tvrde da poput životnih trenera vode svoje čitaoce na putu pronalaska njihovog ličnog životnog puta. Takav odnos odgovara etosu neoliberalnog režima za koji smo rekli da sadrži „centrifugalnu“ logiku koja podrazumeva

„optimizaciju sistema različitosti u kom bi bio ostavljen slobodan prostor oscilatornim procesima“ (Fuko 2005a: 354). Autori ovih priručnika stoga ne formiraju odnos prema čitaocima u vidu izaslanika velikog drugog koji im saopštavaju norme koje on propisuje kao „istine“ već podstiču čitaoca da krene na potragu za sopstvenom unutrašnjom istinom. Stoga odnos između čitalaca i autora u ovom diskursu upravo prati logiku etosa neoliberalnog režima koja ne normira ponašanje subjekata već podstiče pluralizaciju u njihovom delanju (Winnubst 2012: 87–88). U nastavku naše analize ćemo upravo videti šta podrazumeva potraga za unutrašnjom istinom u kojoj autori priručnika iz ovog diskursa teže da pomognu čitaocima.

U ovom delu analize ćemo se osvrnuti na naredbe velikog drugog koje se mogu naći u modusu veridikcije vida potčinjenosti ovog diskursa. Naime, pomenuli smo da autori ovih priručnika tvrde da njihovi saveti teže da čitaocima pomognu u pronalasku sopstvenog životnog puta ili sopstvene istine. Upravo je pronalazak lične istine jedno od pravila za formiranje subjektivnosti koje ovaj diskurs propisuje. Način na koji se subjekt navodi da pronađe svoju ličnu istinu je upravo kroz druga dva pravila koja mu takođe ovaj diskurs propisuje. Pomenuli smo da vid potčinjenosti kao modus veridikcije propisuje subjektu pravila za rukovanje njegovom etičkom supstancijom. Stoga vid potčinjenosti u ovom diskursu subjektu nalaže ova dva pravila kojima bi pronašao svoju „unutrašnju istinu“: odstranjivanje ega i povezivanje sa svojim autentičnom sopstvom.

Pravilo odstranjivanja ega podrazumeva da subjekt treba da odbaci što više sadržaja koje je usvojio iz svoje okoline tokom društvenog života. Saveti koji se tiču ovog pravila najčešće podrazumevaju da subjekt treba da prestane da se vezuje za društvene uloge, spoljašnje objekte i ciljeve, svoju prošlost, mišljenja drugih itd.

„Ubedili smo sebe da je prava svrha života da pokušavamo da pobedimo druge i da stalno jurimo za ciljevima koji nam uvek izmiču. Svuda vidimo ljude kako guraju, teže, brinu i čine život igrom sticanja poseda i društvenog statusa umesto unutrašnjeg zadovoljenja. Svrha života u modernom društvu je izgleda dostizanje cilja u budućnosti, spoljno definisanih...Stalno jurimo za spoljašnjim objektima da nemamo vremena za uživanje u životu“ (Dyer 1982 16–17).

„Ako si odlučio da trošiš sadašnjost tugujući za prošlošću žaleći za izgubljenim prilikama i prisećajući se 'starih dobrih dana'...ili želeći da proživiš svoje nekadašnje godine...stalno ćeš ubijati sadašnjost“ (Isto 21–22).

„Nekada mislimo da su posedi esencijalni. Velike kuće, mnogo para. Drugi ljudi. Ciljevi...Prestajemo da živimo u trenutku...Juče je prošlo, ne možeš ništa da uradiš povodom toga...Ne možeš ništa da uradiš povodom jučerašnjice, nije više stvarna. Mislim da je najvažnije da živimo i prihvatamo sadašnji trenutak...Ne troši vreme plaćući za jučerašnjicom–jučerašnjica je prošla“ (Buscaglia 1982a: 75–76).

„Moć zasnovana na objekt-referenciji, međutim, je lažna moć. Pošto je moć zasnovana na egu traje samo dok je referentni objekt tu. Ako imaš određenu titulu...ili ako imaš novac, moć koju imaš ide sa titulom, sa poslom, sa novcem. Moć zasnovana na egu će samo trajati dokle god traju te stvari. Čim titula, posao i novac nestanu, nestaje i moć“ (Chopra 1994: 15).

U knjizi „Sopstvo je važno“ Filip Mekgro tvrdi svako od nas ima svoje autentično sopstvo ali takođe i svoj „koncept o sebi“ tj. način na koji vidimo sami sebe. Njegova tvrdnja je da naš koncept o sebi treba što više da se približi našem autentičnom sopstvu kroz otklanjanje različitih „ometača“ (McGraw 2001: 41).

„Tvoj koncept o sebi se kreće duž kontinuuma vezan jednim delom za autentično sopstvo (ono što si stvoren da budeš), a drugim delom za iskvarenu sliku o sebi (šta ti je svet rekao da budeš)“ (McGraw 2001: 24).

„...moraš biti spreman da testiraš skoro svaku misao, osećanje ili reakciju koju imaš o sebi. Prirodno je i normalno da veruješ svom razmišljanju, ali šta ako grešiš? Šta ako ti promiču neki važni aspekti sebe...Izazivam te da budeš skeptičan prema poznatim obrascima, poznatim informacijama. Saznaj tačno...šta su tvoji ‘ometaći’...Hajde zajedno da saznamo šta je pomutilo tvoju sliku o sebi da bi te stvari doveli u pitanje“ (Isto 41).

„Naš fokus u ovoj knjizi uključuje refleksiju na tvoju istoriju u svrhu targetiranja i eliminacije ometajućih iskustava iz prošlosti. To su ometači koje moraš eliminisati iz tvog koncepta o sebi koji imaš ovde i sada ako hoćeš da imaš autentično iskustvo“ (Isto 96).

„Tvoja spoljašnja iskustva u životu i tvoje interne reakcije su iskovale tvoju sliku o sebi koja te je vodila kroz život...Vreme je da postaneš kovač svog života. Vreme je da prestaneš da budeš pasivno oblikovan internim i eksternim silama u tvom životu. Vreme je da počneš svesno i aktivno da usmeravaš te sile. Time ćeš pomeriti svoj koncept o sebi od definisanog od strane sveta ka samodefinisanom, autentičnom kraju kontinuuma. Vreme je da se pomeriš u novom smeru koji je zasnovan na ovde i sada umesto u starom smeru koji je zasnovan na nevažnoj prošlosti“ (Isto 252).

Drugo pravilo podrazumeva da se subjekt upućuje na povezivanje sa svojim autentičnim sopstvom. Oslobođanje od ega se može videti kao pravilo koje subjekta upućuje na raščišćavanje sadržaja koji mu onemogućuju da dođe u dodir sa svojim autentičnim sopstvom. Subjekt se upućuje na bliže povezivanje sa ovim sopstvom, osluškiivanje njegovih signala, njegovo oslobođanje i prihvatanje¹⁰⁵. Kao što ćemo videti metafora koja se često koristi u opisivanju autentičnog sopstva je „dete“, ono se naziva „detetom u nama“ koje moramo osloboditi i sa kojim se moramo povezati. Takođe autentično sopstvo se predstavlja kao naša „istina“, naša lična „misija“, „životna svrha“. Diskurs ovih priručnika, dakle, nalaže subjektu da je osnovno pravilo za formiranje njegove subjektivnosti dolazak u dodir sa ovim aspektom njegove etičke supstancije. To je upravo potraga na kojoj mu pomoć pružaju autori ovih priručnika.

„Bez obzira na tvoju starost ili iskustvo, nadam se da razumeš da imaš dete u sebi koje samo čeka da pobegne iz zatvora koji si mu sagradio, i ako ti se ne sviđa...teško ti, jer to dete neće da ode. Ne možeš ga abortirati“ (Dayer 1982: 177).

„...imaš u sebi unutrašnje signale koji se takmiče sa spoljašnjim za kontrolu nad tvojim životom. Ovi signali dopiru do tebe kao misli ili osećanja...i glas deteta u tebi“ (Isto 218).

„Niko nema tvoje odgovore–samo ti imaš svoje odgovore...Vreme je da počneš da tražiš tamo gde ima smisla da tražiš. Ono što je važno nije tamo negde. Ono što je važno je u tebi“ (Buscaglia 1982a: 70–71).

„Ne veruj nekome ko kaže ‘ovo je put’. Postoji više puteva i tvoj je validan kao i moj...Slušaj sebe, veruj sebi...Odgovori su u tebi. Zato što si ti već savršen ti. Ali ja ne znam

¹⁰⁵ U svom tekstu o pojmu identiteta u literaturi za samopomoć Žurić-Jakovina istražuje tvrdnje autora kao što su Valerio Albisetti (Valerio Albisetti) i Brenda Šošana (Brenda Shoshanna). Oba ova autora savetuju čitaoce da pronađu svoje „pravo ja“ ili svoj „istinski identitet“ (Žurić-Jakovina i Jakovina 2016: 331 prema Urošević 2020b: 1024) što odgovara savetima autora priručnika u periodu razvijenog neoliberalizma u našem uzorku. Žurić-Jakovina tvrdi da takve ideje u literaturu za samopomoć dolaze iz rada psihologa Erika Eriksona (Erik Erikson), tačnije iz njegove teorije identiteta (Žurić-Jakovina i Jakovina 2016: 332).

šta si. Ali ako dođeš u dodir sa sobom saznaćeš. Znaj da znaš i slušaj šta znaš. Onda delaj na osnovu toga“ (Isto 259–260).

„Tvoja najviša odgovornost je da postaneš sve što si“ (Isto 264).

„Imaš jedinstven talenat i jedinstven način njegovog izražavanja. Postoji nešto što možeš da učiniš bolje nego bilo ko na svetu“ (Chopra 1994: 69).

„...svako od nas je ovde da otkrije svoje više sopstvo ili naše duhovno sopstvo...Moramo sami sa saznati da je u nama bog ili boginja u obliku embriona koji želi da bude rođen da bi mogli da izrazimo svoju božanstvenost“ (Isto 70).

„Kada se otvorimo za božanski izvor energije...možemo doživeti duhovnu katarzu i otkriti ko smo stvarno konačno shvatajući istinu o svetu koja je naša da je iskažemo“ (Radfield 1997: 115).

„To je svrha tvoje duše. To je njena svrha—da potpuno realizuje sebe dok je u telu; da postane otelotvorenje svega što jeste“ (Walsch 1995: 43).

„Svaka duša ima svoj put“ (Isto 47).

„Svrha života je da spoznaš i kreiraš ono što jesi“ (Walsch 1997: 30–31).

„Postoji samo jedno sveto obećanje: da kažeš i živiš svoju istinu“ (Walsch 1998: 210).

„Istinsko spasenje predstavlja...Biti ono što jesi, osećati dobro u sebi...To znači spoznati Boga—ne kao nešto izvan vas već kao vašu sopstvenu najdublju suštinu. Istinsko spasenje znači spoznati sebe kao nerazdvojiv deo bezvremenog i bezobličnog Jedinog života iz kojeg sve što postoji dobija svoje postojanje“ (Tol 2004; 142).

„Jedinstveno si opremljen za misiju u ovom svetu, neuspeh da prepoznaš i posvetiš se toj misiji znači da uveneš u umu, duhu i telu“ (McGraw 2001: 13)

„Nemaš samo pravo da se vratiš svom autetičnom i pravom ja, imaš dužnost da to učiniš“ (Isto 21).

Ako uzmemo u obzir dva pravila za koja smo rekli da sačinjavaju vid potčinjenosti ovog diskursa postaće nam jasnije pitanje „potrage za istinom“ za koju smo pomenuli da sačinjava glavno pravilo ovog modusa veridikcije. Naime, pravilo koje subjektu nalaže da „pronađe svoju istinu“ je ustvari drugi naziv sa subjektovo formiranje specifičnog odnosa sa svojom etičkom supstancijom koji bi mu otkrio da se upravo u subjektu nalazi veliki drugi. Pravilo odstranjivanja ega i pravilo dolaska u dodir sa autentičnim sopstvom koja ovaj diskurs propisuje upravo služe kao pravila koja bi subjektu omogućila da ostvari pomenuto otkriće.

Neoliberalni režim upravljanja svojim etosom teži subjektovanju pojedinaca kroz njihovu samorefleksiju i stoga teži da usmeri subjekte ka pronalaznju normi u okviru sopstvene subjektivnosti. Dakle, u tom režimu se veliki drugi nalazi u subjektivnosti pojedinaca za razliku od disciplinarnog režima koji pojedince subjektuje normirajući njihovo ponašanje normama koje se predstavljaju kao da potiču iz izvanjske figure velikog drugog. Pomenuto pravilo koje subjektima nalaže da pronađu sopstvenu „istinu“ u okvirima svoje subjektivnosti kroz odnos sa svojom etičkom supstancijom je stoga u skladu sa logikom etosa neoliberalnog režima. Pogledajmo sada bliže na koji način diskurs priručnika iz perioda razvijenog neoliberalizma upućuje subjekta na pronalazak velikog drugog u sebi.

Pošto smo pomenuli da jedno od pravila ovog modusa veridikcije upućuje subjekte na dolazak u dodir sa svojim autentičnim sopstvom očigledno je da ovaj diskurs autentično sopstvo predstavlja kao aspekt velikog drugog. Priručnici koji sačinjavaju ovaj diskurs ističu da pošto je autentično sopstvo

povezano sa celokupnim univerzumom, jer se sastoji od iste supstance kao i on, subjekt povezivanjem sa njim može uticati na svet oko sebe. Tačnije, povezivanjem sa svojim autentičnim sopstvom subjekt dobija moć da ostvari svaku svoju želju.

„Kada otkriješ tvoju esencijalnu prirodu i znaš ko si stvarno, u tom spoznanju sebe je moć da ispuniš svoji svoj san zato što si ti večna mogućnost, beskrajn potencijal svega što jeste i što će biti...ispod inicijalne raznolikosti je sveprožimajući duh“ (Chopra 1994: 13).

„Taj zakon određuje celokupni poredak u svemiru, svaki trenutak vašeg života i svako pojedinačno iskustvo koje u životu doživite. Nebitno je ko ste i gde živite, zakon privlačnosti oblikuje čitavo vaše životno iskustvo, a to čini putem vaših misli. Vi sami svojim mislima prizivate zakon privlačnosti da deluje“ (Byrne 2006: 5).

„Mi smo jedno. Svi smo povezani i svi činimo jedinstveno energetsko polje, ili jedinstveni vrhovni um, jedne jedine svesti, ili jedan stvaralački izvor“ (Isto 157).

„Svemir je univerzalno skladište i dobavljač svega. Sve stiže iz svemira i u skladu sa zakonom privlačnosti biva vam isporučeno“ (Isto 158).

„Kad zatražite, ono će brzinom svetlosti postati činjenica na univerzalnom duhovnom polju...Kad nešto u svom umu osmislite, budite svesni da je to već činjenica i da nema nikakve sumnje da će se ostvariti“ (Isto 164).

„Svemir izranja iz misli. Mi smo krojači ne samo sopstvene već i sudbine svemira“ (Isto 169).

Ne bismo li se bliže upoznali sa shvatanjima autentičnog sopstva u diskursu ovih priručnika možemo se okrenuti knjizi „Srodne duše“ Tomasa Mura. Uočavamo da Mur ovde ističe kako „želja vodi dušu“ (Moore 1994: 163) i tvrdi da se „duša hrani efemernim fantazijama“ (Isto).

Možemo primetiti da se u ovom modusu veridikcije subjektu otkriva da se njegovo autentično sopstvo primarno sastoji upravo od želja. Stoga pravila koja nalažu odstranjivanje ega i dolazak u dodir sa autentičnim sopstvom upravo subjekta upućuju ka učenju „jezika“ svog autentičnog sopstva tj. na spoznavanje svojih želja. Ipak, subjekt ispunjava pravila ovog modusa veridikcije i doživljava samotransformaciju u skladu sa njim pošto spozna da je njegovo autentično sopstvo jedno sa ostatkom univerzuma. Usvajajući to saznanje subjekt takođe saznaje da želje koje potiču iz njegovog autentičnog sopstva imaju direktan uticaj na univerzum te da je svaka njegova želja ostvariva. To saznanje je upravo unutrašnja istina na potragu za kojom je subjekt upućen pomenutim pravilom ovog modusa. Naime, spoznajući svoje autentično sopstvo kao povezano sa univerzumom i mogućnost da ostvari sve svoje želje subjektu se otkiva da je to sopstvo kao i želje u njemu upravo veliki drugi¹⁰⁶.

Karolina Fernandez (Carolina Fernandez) primećuje u svom doktoratu o knjizi „Tajna“¹⁰⁷ Ronde Bern da se u njoj kosmos predstavlja kao ogroman „katalog“ dok se čitaocu poručuje da mu celokupan život može izgledati kao aktivnost potrošnje (Fernandez 2008: 22–23). Naime, diskurs priručnika koje

¹⁰⁶ Ovakvu promenu u figuri velikog drugog primećuje i sociolog Entoni Eliot kada tvrdi da u postmodernoj kulturi veliki drugi nestaje i da danas „subjektujemo sami sebe“ (Elliott 2004: 35–38). Prelazak figure velikog drugog u unutrašnjost subjekta koji svojim pravilima nalaže diskurs priručnika za samopomoć razvijenog neoliberalizma se upravo može opisati kao subjektova subjekcija samog sebe i stoga kao sjedinjenje subjekcije i subjektivnosti. Takođe, otkrivajući subjektu da su njegove autentične želje veliki drugi, pravila za formiranje subjektivnosti ovog diskursa upućuju subjekta na formiranje perverzne subjektivnosti. Naime, lakanovski psihoanalitičar Džin Klavreul (Jean Clavreul) tvrdi da perverzni subjekt „čini želju zakonom svog delanja“ (Hyldgaard 2004).

¹⁰⁷ Prema podacima „Tajna“ je najprodavaniji primerak literature za samopomoć u istoriji. Prodato je u 6 miliona primeraka tokom prve godine prodaje (Fernandez 2008: 3) dok je dokumentarni film na osnovu kog je knjiga napisana, a koji je izašao iste godine, prodat u 2 miliona DVD primeraka (Fernandez 2008: 3).

analiziramo se uklapa u tehnologiju upravljanja neoliberalnog režima jer u sklopu svojih pravila za formiranje subjektivnosti upućuje čitaoca da samorefleksijom u svojoj subjektivnosti pronade norme na osnovih kojih bi izgradio sebe kao subjekta. Ovaj diskurs kao tehnologija sopstva neoliberalnog režima i u skladu sa postmodernom kulturom upućuje subjekta da sopstvene želje percipira kao kriterijum na osnovu kog bi se formirao kao subjekt i stoga njegove želje dobijaju ulogu velikog drugog. Subjektive želje stoga postaju izvor normi ali se takođe u diskursu ovih priručnika predstavljaju kao da poseduju svojevrsnu „magijsku moć“.

Možemo, dakle, reći poput Fernandez da proces formiranja subjektivnosti koji priručnici u okviru ovog diskursa propisuju podseća na aktivnost potrošnje. Naime, nasuprot diskursa „Nužnih gubitaka“ koji magijsko mišljenje odbacuje kao aspekt primitivnog dela sopstva diskurs ovih priručnika aktivno postulira magijsko mišljenje kao istinito. U ovom diskursu se tvrdi da samim dolaskom u dodir sa svojim željama subjekt utiče na univerzum te se sredina u kojoj boravi automatski menja ne bi li mu se te želje ostvarile. Stoga, subjektovo spoznavanje velikog drugog u sebi ga povezuje sa mističnim moćima usled kojih njegov odnos prema svetu u kome se nalazi postaje poput odnosa potrošnje, kao što Fernandez tvrdi.

U svojoj knjizi „Demoni neoliberalizma“ Adam Kotsko (Adam Kotsko) tvrdi da se neoliberalizam najbolje može videti kao oblik „političke teologije“. Naime, on tvrdi da je neoliberalizam najbolje videti kao pogled na svet koji aktivno teži da restrukturiše društvenu stvarnost uređujući je prema određenim normativnim principima (Kotsko 2018: 32–33). U tom poduhvatu prema Kotskom neoliberalizam aktivno „divinizuje“ određene koncepte i entitete ne bi li legitimizovao društvenu stvarnost koju kreira (Isto 34–35). Kako on tvrdi neoliberalizam upravo kreira društveni svet u kom je on sam kao pogled na svet „istina“ (Isto 37). Iz perspektive našeg rada upravo nam ove Kotskovljeve tvrdnje mogu pomoći da razumemo evociranje mističnosti koje modus veridikcije vida potčinjenosti u diskursu ovih priručnika vrši.

Naime, kao što smo pomenuli u prethodnom delu analize diskurs ovih priručnika uključuje u tehnologiju upravljanja „iracionalni“ aspekt subjektivnosti pojedinca. Taj aspekt je pravilima za formiranje subjektivnosti iz ovog modusa regulisan tako da subjekta upućuje da „veruje“ u mogućnost njegovih želja da mističnim procesima utiču na univerzum. Možemo reći da pošto etos neoliberalnog režima predstavlja subjekta kao izvor normi sopstvene subjektivnosti pomenuti iracionalni element ovom režimu služi kao sredstvo interpelacije. Uključivanje tog iracionalnog elementa u tehnologiju upravljanja osigurava interpelaciju subjekta jer ga tokom procesa formiranja subjektivnosti uverava u legitimnost njegovih želja kao izvora normi. To, dakle, održava strukturu etosa neoliberalnog režima jer subjekta vezuje za želje koje pronalazi u sopstvenoj subjektivnosti ubeđujući ga da teži njihovom ostvarenju i da će se to ostvarenje dogoditi putem mističnih sila. Vraćajući se na Kotska možemo reći da neoliberalizam „divinizuje“ subjektive želje ne bi li interpelirao subjekte kroz ove priručnike za samopomoć kao tehnologije sopstva¹⁰⁸.

6.2.3. Etički rad

Sada ćemo se osvrnuti na modus veridikcije etičkog rada u diskursu ovih priručnika koji se upravo tiče pravila koja subjektu nalažu prakse za sprovođenje pomenuta dva pravila iz modusa vida potčinjenosti u delo. Uočićemo da se etički rad ovog diskursa upravo sastoji od dva tipa praksi koji odgovaraju pravilima vida potčinjenosti. Naime, prvi skup pravila propisuje prakse koje subjektu

¹⁰⁸ Možemo, dakle, reći da ovaj modus veridikcije divinizuje figuru velikog drugog kog locira u subjektivnosti pojedinca. Stoga diskurs ovih priručnika kreira „mistični temelj“ autoritetu velikog drugog što je upravo Derida (Jacques Derrida) izdvojio kao strategiju legitimacije autoriteta (Derida 1995).

nalažu uspostavljanje kontrole nad sopstvom i uklanjanje sadržaja ega. Drugi skup pravila nalaže prakse kojima se subjekt povezuje sa svojim autentičnim sopstvom kroz osluškivanje njegovih signala, kultivaciju pozitivnih emocija i „vere“, kojima doprinosi ostvarenju sopstvenih želja.

Kada je u pitanju prvi skup pravila uočavamo da se prakse koje ovaj modus veridikcije propisuje mahom zasnivaju na refleksiji. Naime, ova pravila subjektu nalažu da je prvi korak u procesu samotransformacije uspostavljanje kontrole nad sopstvenom psihom. Ta pravila subjekta upućuju na različite prakse kojima bi on uspostavio tu kontrolu što bi mu potom omogućilo da određenim praksama odstranjuje sadržaje sopstvenog ega. Prakse koje ovaj modus veridikcije propisuje, a koje se tiču uspostavljanja kontrole nad psihom se sastoje od onoga što možemo nazvati „promenom unutrašnjeg stava“. Naime, ove prakse se mahom sastoje od upućivanja subjekta na „donošenje odluke“ o tome da više neće dozvoljavati okolini da utiče na njega i da će početi autonomno da upravlja svojom psihom. Takođe, subjekt se upućuje ka praksi meditacije za koju se tvrdi da mu omogućuje kontrolu nad psihom kroz izolaciju od spoljnih uticaja i nadgledanje sopstvenog ega. Ostale prakse na koje ovaj modus veridikcije upućuje subjekta kad je u pitanju njegov ego se tiču prakse pisanja za koju se tvrdi da subjektu može pomoći u potrazi za spoljnim faktorima koji utiču na njegov ego.

„Drži na umu da je tvoj unutrašnji stav uvek stvar tvog ličnog izbora...“ (Dyer 1982: 330).

„Gde god se okrenemo bivamo ograničeni. Ali sve to se može promeniti. Možeš da promeniš svoje unutrašnje programiranje i to je veoma laka stvar za učiniti ali ti moraš da doneseš odluku da to učiniš“ (Buscaglia 1982a: 100).

„Ovo vam može zvučati jako, jako naivno, ali ja u potpunosti verujem da ako bi vi sada odlučili da ‘budete’ nešto...sledeće tri ili četiri nedelje bi vam bile...neverovatne...Vi imate moć. Možete to da učinite...Vi imate četkicu, vi imate boje, vi crtate raj i onda ulazite u njega“ (Isto 178).

„Istina koju je teško spoznati je da se prava promena dešava u imaginaciji“ (Moore 1994: 62).

„Zapamti, ti si u svakom trenutku u procesu kreiranja sebe. Ti u svakom trenutku odlučuješ ko si i šta si. Ti odlučuješ uglavnom kroz izbore koje praviš...“ (Walsch 1995: 100).

„Prvi ćete korak učiniti kada postanete svesni magle koja se nalazi u vašoj svesti. Morate postati svesni toga da vi neprestano sanjate. Samo ako ste svesni toga imaćete mogućnost da transformišete svoj san. Ako ste svesni toga da je čitava drama vašeg života posledica onoga u šta verujete, a ono u šta verujete nije istina, onda možete početi sa promenama. Međutim, da biste istinski izmenili svoja verovanja, morate usmeriti svoju pažnju na ono što želite da promenite. Morate znati koje sporazume želite da promenite pre nego što budete u stanju da to učinite.

Sledeći korak, dakle, sastoji se u tome što ćete postati svesni svih samosputavajućih verovanja zasnovanih na strahu, koja vas čine nesrećnim. Napravićete pregled svega onoga u šta verujete, svih svojih sporazuma, i tokom tog procesa ćete započeti transformaciju“ (Ruiz 2004: 56).

„Idealno bi trebalo da meditirate najmanje trideset minuta ujutru i trideset minuta uveče. Kroz meditaciju ćete naučiti da iskusite polje čiste tišine i čiste svesnosti. U tom polju čiste tišine je polje beskrajne korelacije, polje beskrajne moći organizovanja, ultimativan temelj kreacije gde je sve nepovratno vezano za sve drugo“ (Chopra 1994: 17).

„Molitva i meditacija, dva najtradicionalnija puta koja vode ka unutrašnjoj transformaciji...Kada je praktikovana molitva je slična kao meditacija–smiruje um, uklanja

buku ega i poseže za višom konekcijom...Posle nekog vremena nasumične misli prestaju i meditator ulazi dublje u opuštenost dok se osećaj uobičajenog sopstva proširuje u iskustvo transcencije“ (Radfield 1997: 86).

„Dobra vest je ta da se možete osloboditi svog uma...Prvi korak možete preuzeti upravo sada. Počnite da oslušujete glas u svojoj glavi što je češće moguće. Posebno obratite pažnju na bilo kakve obrasce koji se ponavljaju...To je ono što podrazumevam pod ‘posmatračem mislioca’ što drugim rečima znači: slušajte glas u svojoj glavi, budite tamo prisutni kao svedok.

Stoga, dok oslušujete misao, vi ste svesni ne samo te misli već i samih sebe kao svedoka te misli. Nova dimenzija svesti se pojavila, dok slušate misao, vi zapravo osećate svesno prisustvo—vaše dublje ‘ja’—iza ili ispod misli. Misao tada gubi moć nad vama i brzo se povlači jer vi više ne osnažujete um poistovećujući se sa njim“ (Tol 2004: 30–31).

„Pokušaj da uhvatiš, tačnije, da primetiš glas u svojoj glavi...i prepoznaš ga za ono što jeste: glas ega, ništa više do uslovljeni mentalni obrazac, misao. Kada god primetiš taj glas, takođe ćeš shvatiti da ti nisi taj glas, već onaj ko ga je svestan. Tačnije, ti si svesnost koja je svesna tog glasa. U pozadini postoji svesnost. U prvom planu je glas, mislilac. Na ovaj način postajete slobodni ega, slobodni neposmatranog uma. Tog momenta kada postanete svesni ega u vama on više nije ego već samo stari uslovljeni mentalni obrazac“ (Tolle 2005: 42–43).

„U budističkoj praksi sposobnost da se usvoje različite perspektive se koristi u više meditacija u kojima izolujemo različite delove sebe i upuštamo se u dijalog sa njima...

Dakle, u stvarnosti postoji samo jedan pojedinac ali on može usvojiti drugačije perspektive. Šta se dešava kada kritikujemo sebe? Sopstvo koje kritikuje to radi iz perspektive sebe kao totaliteta, tvog celog bića, a ‘sopstvo’ koje biva kritikovano je sopstvo iz perspektive partikularnog iskustva ili događaja. Dakle, vidite mogućnost formiranja ove sopstvo-sa-sopstvom veze...

Zbog ove mogućnosti da usvojimo različite perspektive možemo izolovati delove sebe i težiti da ih eliminišemo“ (Lama 1998: 178–179).

„...meditacija je jednostavno vežba za tvoj mozak, to je tehnika koja dokazano sprečava glas u tvojoj glavi da te vuče za nos...Kada je naučiš ova praksa ti može stvoriti taman dovoljno prostora u glavi da kada si ljut ili iznerviran manje su šanse da ćeš delati shodno tome“ (Harris 2014: 9).

Kada su u pitanju prakse pisanja i refleksije u svrhu otklanjanja elemenata ega najbolje primere možemo naći u knjigama Filipa Mekgroa. Naime, u knjizi „Sopstvo je važno“ on predlaže čitaocima da izvrše „reviziju“ društvenih faktora koji utiču na njihov koncept o sebi. On tvrdi da se tim putem otklanja „programiranje“ koje su čitaoci doživeli tokom društvenog života i dospeva se do autentičnog sopstva (McGraw 2001: 58–59). On čitaocu predlaže da tokom čitanja knjige vodi dnevnik u kom će zapisivati različite faktore koji utiču na to kako vidi sebe, a potom reflektovati o njima (Isto 112). Faktori o kojima Mekgro govori su različiti događaji, ljudi i izbori koje je čitalac u prošlosti pravio (Isto 68–69). Po njihovom zapisivanju čitaocu se savetuje da zapisuje kako su ti faktori uticali na njegov koncept o sebi (Isto 73). U knjizi „Životne strategije“ koja je takođe dospela u naš uzorak Mekgro čitaocima vodi kroz proces revizije mišljenja i verovanja koja su usvojili iz svoje okoline ne bi li čitaoci reflektovali na njih i videli kako ih ta verovanja ograničavaju u svakodnevnom životu (McGraw 1999).

Navedeni skup pravila kojim modus veridikcije etičkog rada ovog diskursa upućuje subjekte da nadgledaju i odstrane svoj ego u velikoj meri podseća na ono što Fuko naziva „etopojetičkim“ aktivnostima. Naime, Fuko tvrdi da etopojetičke aktivnosti podrazumevaju refleksiju i razmatranje od strane subjekta onih diskursa koje je usvojio, a upravo se pisanje u toj praksi izdvaja prema njemu kao posebno značajno (Fuko 2014; 118). On tvrdi da je pisanje praksa koja funkcioniše kao „operator“ kroz koji subjekt reflektuje o pravilima koja je usvojio, a kojima se vodi kroz život (Isto; Ambrosio 2008: 263–264). Pomenute prakse pisanja se u ovom setu pravila subjektu nalažu povezane sa praksama meditacije koje u velikoj meri podsećaju na ono što se popularno naziva „mindfulness“¹⁰⁹. Mindfulness podrazumeva prakse meditacije kroz koje pojedinac uspostavlja kontrolu nad sopstvenim mislima i emocijama (Purser 2019: 16). Uočavamo da se auto-poetičnost ovih praksi zasniva na specifičnoj dualnoj ontologiji. Naime, pravila iz ovog skupa subjektu nalažu da objektivizuje sam sebe tj. sopstveni ego te da refleksijom na njega vrši rekreiranje sopstvene subjektivnosti (Payne 2016: 131). Time se kroz ove prakse u okviru subjektivnosti uspostavlja struktura „sinoptikona“ koju smo pomenuli i pojedinac se navodi na upravljanje sobom kroz samorefleksiju i samoobjektivaciju (Bauman 2000: 85).

Prelaskom na drugi set praksi u ovom modusu veridikcije uočićemo da je naša podela pravila ovog modusa na dva tipa analitička i da se u samim priručnicima prepliću prakse koje ova pravila nalažu. Stoga ćemo u skupu pravila koja subjektima daju uputstva za povezivanje sa svojim autentičnim sopstvom takođe naći određene prakse koje nalažu odstranjivanje aspekata ega. Kao što smo pomenuli diskurs ovih priručnika subjekte upućuje na pozitivna osećanja kao način predstavljanja njihovog autentičnog sopstva i negativna osećanja kao način na koji im se predstavlja ego. Stoga je jedna od praksi kojom se subjekt upućuju na uspostavljanje odnosa sa autentičnim sopstvom odstranjivanje negativnih osećanja i kultivisanje pozitivnih¹¹⁰. To kultivisanje podrazumeva prakse kojima subjekt uspostavlja kontrolu nad svojim mislima i osećanjima i svesno ih usmeravaju. Tim putem subjekt kroz pozitivna osećanja utiču na svoje autentično sopstvo i posredno na univerzum osiguravajući tako ispunjavanje svojih želja¹¹¹. Takođe, pomenuti „iracionalni element“ koji priručnici iz ovog diskursa lociraju u autentičnom sopstvu se pravilima iz ovog skupa usmerava putem praksi „vizuelizacija“ i „afirmacija“. Praksom vizuelizacije se subjekt podstiče da zamisli sopstvenu želju kao ispunjenu čime kod sebe izaziva pozitivna osećanja time utičući na univerzum. Praksa afirmacije podrazumeva da subjekt aktivno kultiviše kod sebe veru u sopstvene sposobnosti ponavljajući određene fraze naglas. U ovaj skup pravila spada i praksa koja upućuje subjekta da fokusira pažnju i namere na svoje želje za šta se tvrdi da takođe utiče na univerzum. U nekim priručnicima se autentično sopstvo naziva „podsvest“

¹⁰⁹ Termin „mindfulness“ se ne može direktno prevesti na srpski jezik, najprecizniji prevod tog termina bi bili „aktivna pažnja“ ili „sabranost“ (Urošević 2020: 1027). Praksa mindfulness-a je tema raširene debate zbog popularnosti koju uživa u velikom broju institucija kao što su škole, korporacije, vojne institucije itd. (Isto). Mindfulness se u toj debati kritikuje kao oblik komodifikacije istočnjačke kulture (Wilson 2016: 109–110 prema Urošević 2020: 1027) i kao praksa usled koje se pojedinci čine odgovornim za probleme koje generišu uređenja pomenutih institucija (Walsh 2016: 159 prema Urošević 2020: 1027). Vidi Purser et al. 2016 za više o pomenutoj debati (Urošević 2020: 1027), a za više o istoriji mindfulness-a vidi Nehring and Frawley 2020.

¹¹⁰ Ovakvo razlikovanje između ega kao lažnog dela sopstva i njegovog autentičnog dela odgovara Pfallerovim (Robert Pfaller) tvrdnjama o narcističkoj psihi. Naime, on tvrdi da narcistički pojedinac poistovećuje svaki entitet koji mu proizvodi ugodu sa sobom dok entitete koji mu proizvode neugodu smatra za strane njegovom sopstvu (Pfaller 2018: 126). Stoga iz Pfallerove perspektive prakse koje ovaj modus veridikcije nalaže subjektu kao metod pronalaska autentičnog sopstva bi dovele do kreiranja narcističke subjektivnosti.

¹¹¹ Teoretičarka Sara Ahmed (Sara Ahmed) istražujući shvatanje sreće u savremenom neoliberalizmu upravo primećuje slično shvatanje sreće kao u diskursu ovih priručnika. Naime, ona tvrdi da u savremenom neoliberalizmu nastaje disciplina pozitivne psihologije koja promoviše shvatanje sreće prema kom: „...sreća postaje individualna odgovornost, preformulisane živote u projekat...ona postaje jedan instrument, sredstvo za određenu svrhu...Činimo sebe srećnim, poput jedne akvizicije kapitala koji nam dopušta da budemo ili činimo ovo ili ono, ili čak da dobijemo ovo ili ono (Ahmed 2017: 20).

ili „intucija“, a čitaocima se savetuje da uspostave kontakt sa njima kroz različite prakse osluškivanja intuicije, tumačenja snova, pisanja ili crtanja ne bi li bolje shvatili signale koje im to sopstvo šalje.

„Svako može da uspe ako može postati entuzijastičan oko života kada život izgleda prazno. Vrata će se prvo otvoriti entuzijastičnoj osobi!“ (Schuller 1983: 39).

„Afirmiši da možeš. Možeš naći posao...Možeš da izdržiš, Možeš da uspeš. Ali prvo moraš afirmisati: ‘Zaslužujem da uspem koliko i svi ostali‘ (Isto 93).

„U jednom trenutku su nas uveli u usmerenu meditaciju ne bi li pronašli unutrašnjeg vodiča...Naučili su nas da komuniciramo koga god prizvali iz našeg podsvesnog uma“ (Siegel 1990: 36).

„Nužno je otići izvan verbalnog, svesnog nivoa ne bi li osigurali da je ono što pacijent kaže ono što stvarno oseća. Najbolji način da se to postigne je ispitivanje slika iz podsvesnog uma. Te slike se spontatno javljaju u snovima...“ (Isto 123).

„Svesna promena se dešava kroz dve osobine inherentne svesti: pažnja i namera. Pažnja energizuje, a namera transformiše. U šta god da usmeriš pažnju to će jačati u tvom životu...Namera sa druge strane izaziva transformaciju energije i informacije. Namera organizuje sopstveno ispunjavanje. Kvalitet namere i objekt pažnje će orkestrirati beskonačno mnogo prostorno-vremenskih događaja da izazovu nameravani ishod“ (Chopra 1994: 53).

U knjizi „Celestinska vizija“ autor Džejms Redfield (James Redfield) se poziva na Jungovu (Carl jung) ideju „sinhroniciteta“ koja označava mističnu povezanost koja postoji u univerzumu, a kojoj ljudi podvesno pristupaju (Redfield 1997: 15–17). On tvrdi da moramo osluškivati našu intuiciju jer nas ona može uputiti ka nekom delanju koje nam u budućnosti može doneti boljitak i da su takva intuitivna osećanja uvek ispunjena osećajem inspiracije.

„Intucija je slika događaja u budućnosti, predosećaj...Većina intuicija uključuju sliku nekog našeg budućeg delanja koje može usmeriti naše živote u dobrom pravcu i uvek sa sobom nose naboj inspiracije“ (Isto 118–119).

„Emocija je moć koja privlači. Ono što snažno osećaš to privlačiš...Emocija je energija u pokretu, Kada pomeriš energiju ti kreiraš efekat...“ (Walsch 1995: 54).

„Kada se ‘odlučiš’ oko nečega pokrećeš ceo univerzum. Sile izvan tvoje sposobnosti da ih shvatiš–daleko suptilnije nego što možeš da zamisliš–su uključene u taj proces...Te sile i ti procesi su deo neverovatne mreže interaktivnih energija koje sačinjavaju celo postojanje...“ (Walsch 1997: 14).

„Identifikuj i kultiviši pozitivna mentalna stanja; identifikuj i eliminiši negativna mentalna stanja“ (Lama 1998: 35).

„...naš zadatak je odbacivanje stvari koje dovode do patnje i akumulacija stvari koje vode ka sreći. Metod, dnevna praksa, podrazumeva postepeno uvećanje naše svesti i razumevanje šta to stvarno vodi kao sreći, a šta ne“. (Isto 51).

„Jedan od načina da kontrolišete svoj um jeste da ga smirite...Svi učitelji koji se pominju u ovoj knjizi svakodnevno meditiraju...Ona vam smiruje um, pomaže vam da ovladate vlastitim mislima...“

Da biste postali svesni svojih misli, možete saopštiti: ‘Ja sam gospodar svojih misli’. Ponavljajte ove reči, meditirajte o njima i zahvaljujući zakonu privlačnosti one će se ostvariti.

Upravo stižete saznanja koja će vam omogućiti stvaranje najveličanstvenije verzije Sebe. Mogućnost te verzije već postoji na frekvenciji 'najveličanstvenije verzije Sebe'. Odlučite šta želite da budete, šta želite da radite, imate, razmišljajte o tome, emitujte tu frekvenciju i vaša vizija će se pretvoriti u stvarnost“ (Byrne 2006: 21).

„Niko vam ne može reći da li se osećate dobro ili loše, jer samo vi znate šta tačno osećate. Ako niste sigurni, samo se zapitajte: ‘Kako se osećam?’ Možete zastati u toku dana i često sebi postaviti ovo pitanje, što češće to budete radili brže ćete postati svesni svojih osećanja.

...da znate da je nemoguće da se u isto vreme osećate loše i da imate dobre misli...vaše misli izazivaju vaša osećanja. Ako se osećate loše, to je zato što imate misli koje uzrokuju da se loše osećate.

Vaše misli određuju vašu frekvenciju, a osećanja vam odmah pokazuju na kojoj ste talasnoj dužini. Kad se osećate loše vi ste na frekvenciji na kojoj privlačite još više loših stvari...“ (Isto 29).

„Kada se osećate dobro...Znači da ste na pravom putu i da emitujete snažne talase na ispravnoj frekvenciji koja će vam privući još dobrih stvari od kojih ćete se osećati još bolje“ (Isto 30).

„Kada neprekidno imate jednu misao, vi je šaljete direktno u svemir. Ona se poput magneta, povezuje sa sličnim frekvencijama i za samo nekoliko trenutaka, vraća vam tu istu frekvenciju u vidu osećanja...vaša osećanja su povratna informacija univerzuma“ (Isto 31)

„Zato kada se osećate loše to je informacija iz svemira koja zapravo poručuje: ‘Upozorenje! Odmah promenite razmišljanje...’“ (Isto).

„Kada se sledeći put budete osećali loše...Promenite misli i pomislite na nešto dobro...“ (Isto).

„Napravite listu Tajnih aduta koje ćete držati u rukavu. Pod Tajnim adutima podrazumevam stvari koje u trenu mogu da izmene vaše emocije...Kada se osećate ljutito, frustrirano ili...loše, izvadite vašu listu tajnih aduta i izaberite nešto sa nje...Potrebno je da na samo minut ili dva promenite fokus i promenićete i sebe i sopstvenu rekvenciju“ (Isto 35).

„Zapovedite svemiru. Saopštite mu šta tačno želite...Sedite i napišite svoje želje na parčetu papira...objasnite kako biste stvarno želeli da živite i to do detalja“ (Isto 43).

„Počnite da se radujete. Osećajte se onako kako biste se osećali da ste već dobili ono što želite...Ako samo racionalno verujete u nešto, ali tu veru ne prate odgovarajuća osećanja, onda verovatno nećete imati dovoljno snage za ostvarenje želje. Morate osećati želju“ (Isto 48).

„Vizuelizacija je jednostavno snažno fokusiranje misli u slikama koje izaziva isto tako snažna osećanja. Dok ovo radite, šaljete u svemir snažnu frekvenciju. Zakon privlačnosti prihvata taj moćan signal i vraća vam baš onakve slike kakve ste zamislili“ (Isto 77).

U knjizi „Sveti ugovori“ Karolin Mis tvrdi, kao što smo pomenuli, da je naša duša deo duše sveta, ali ističe da je duša svakog pojedinca specifična jer se energije duše sveta u svakom pojedincu izražavaju na drugačiji način (Myss 2003: 21). Taj odnos duše sveta i duše pojedinca ona naziva „ugovorom“ i tvrdi da se specifičnost duše svakog pojedinca oličava kroz određene „arhetipove“ koji u svojoj kombinaciji predstavljaju ugovor svake duše (Isto 25). Ona tvrdi da arhetipovi predstavljaju ugovor naše duše tj. specifičnu energetsku mešavinu koja sačinjava našu dušu (Isto 22–23). Ona savetuje čitaoce da komuniciraju sa svojim arhetipovima ne bi bi bolje upoznali svoju dušu jer kako kaže arhetipovi su „ogledalo našeg sopstva“ (Isto 283). Ona čitaoce savetuje da pišu pismo svojim

arhetipovima tako što će jednom rukom pisati pitanja, a drugom rukom pisati odgovore koje osećaju da im arhetip šalje kroz intuiciju (Isto 179–186).

Uočavamo da se Fukoov pojam etopojetičnosti može primeniti na ovaj celokupan modus veridikcije. Naime, prakse koje ovaj modus propisuje subjektima podrazumevaju da subjekt transformiše sebe uklanjajući ego kao skup društvenih uticaja na njegovu psihu i dolazeći u dodir sa svojim autentičnim sopstvom. Dolazak u dodir sa autentičnim sopstvom podrazumeva osluškivanje njegovih signala, ako se prisetimo da je želja „jezik autentičnog sopstva“ možemo zaključiti da tim procesom subjekt ustvari spoznaje svoje autentične želje. Stoga ovaj modus veridikcije propisuje prakse kojima subjekt spoznaje naredbe svog autentičnog sopstva kao velikog drugog, a te naredbe mu se saopštavaju u obliku želja.

Uočavamo da se i u ovom modusu veridikcije pravilima za formiranje subjektivnosti inkorporira pomenuti „iracionalni element“ sopstva. U ovom slučaju subjekt se upućuje na regulaciju sopstvenih emocija ne bi li na taj način ispunio želje koje nalazi u svom autentičnom sopstvu. Stoga ovaj modus veridikcije svojim pravilima upućuje subjekta na regulaciju sopstvenih emocija ne bi li se one uskladile sa željama kao naredbama velikog drugog. Na taj način ovaj modus reguliše samotransformaciju subjekta nalažući mu da sopstvenu subjektivnost, uključujući i njen emotivni, iracionalni element, dovede u sklad sa onim što je potrebno za ispunjavanje želja kao normi koje propisuje veliki drugi.

Pomenuli smo da u svojoj psihoanalitičkoj teoriji Lakan koristi pojam „imena oca“ ili „oca“ kao sinonim za velikog drugog. Ne bi li objasnio poslušnost subjekta velikom drugom Žižek tvrdi da ime oca zahteva formiranje specifične libidalne ekonomije koja vrši libidalnu investiciju u sliku „svemogućeg oca“ (Žižek 1979: 12). Time se, prema njemu, formira fantazam koji velikog drugog predstavlja kao onipotentnog i održava subjektovu poslušnost njegovim naredbama (Isto). Isti obrazac možemo uočiti u pravilima za formiranje subjektivnosti ovog modusa jer se u njemu subjektu nalaže da investira sopstvene emocije i pažnju u želje te da će to mističnim procesima dovesti do njihovog ostvarenja. Autentično sopstvo subjekta i želje u njemu su stoga u ovom modusu predstavljene kao svemoćni veliki drugi koji od subjekta zahteva libidalnu investiciju.

Možemo zaključiti da se prakse koje svojim pravilima ovaj modus propisuje poklapaju sa pomenutim korišćenjem iracionalnog i emotivnog elementa subjektivnosti za potrebe interpelacije subjekta. Naime, ove prakse upućuju subjekta na samoobjektivaciju i konstantno nadgledanje sopstvenih misli i emocija (Hazelden 2003: 419) time formirajući u njegovoj subjektivnosti strukturu sinoptikona kao verzije panoptikona koja odgovara neoliberalnom režimu. Ta struktura subjektivnosti kao sinoptikona se učvršćuje time što pravila ovog modusa subjekta vezuju za želje koje nalazi u svom sopstvu kroz njegovu emotivnu investiciju i veru u mističnu moć tih želja. Pomenuta struktura sinoptikona koju ovaj modus veridikcije nalaže subjektu nam nadalje potvrđuje da se diskurs priručnika za samopomoć iz perioda razvijenog neoliberalizma može videti kao tehnologija sopstva neoliberalnog režima upravljanja¹¹².

¹¹² Prakse koje ovaj modus veridikcije nalaže subjektu odgovaraju i nekim Baumanovim zapažanjima vezanima za postmoderanu kulturu. Naime, on tvrdi da život u postmodernoj kulturi (koju on naziva „fluidnom modernošću“) karakteriše imperativ neprekidne promene usled čega se pojedinci koje u njoj žive podstiču na što brže odbacivanje svega što su naučili u prošlosti (Bauman 2009: 9–10). Takođe, prema Baumanu postmoderanu kulturu karakteriše imperativ traganja za autentičnošću koji smo već pomenuli. To prema njemu rezultuje time da se pojedinci u sve većoj meri oslanjaju na i osluškuju svoja osećanja jer se ona ispostavljaju kao „najličniji“ aspekt subjektivnosti za koji znamo da je jedinstveno naš (Isto 27). Uočavamo da ova Baumanova zapažanja podsećaju na dva skupa praksi koja ovaj modus veridikcije nalaže subjektima.

6.2.4. Teleologija

U ovom segmentu analize diskursa priručnika za samopomoć iz perioda razvijenog neoliberalizma rekonstruisaćemo sliku koju ovaj diskurs svojim pravilima za formiranje subjektivnosti predstavlja subjektu kao cilj procesa samotransformacije. U ovom diskursu možemo uočiti dve teleologije tj. dve slike koje on predstavlja subjektu. Prva slika tvrdi da je cilj procesa formiranja subjektivnosti postati subjekt potpuno „ostvarenih potencijala“, ovaj subjekt je nezavisan od svoje okoline i stoga totalno samostalan, gospodar svog života. Taj subjekt se često opisuje kao onaj ko je potpuno „ono što jeste“ i stoga u dodiru sa svojim autentičnim sopstvom, a u svrhu takvog opisivanja subjekta se često koristi pojam „celovitosti“.

U knjizi „Nebo je granica“ Vejn Dajer tvrdi da čitaocima pruža savete kako da postanu ono što naziva „osobom bez granica“ koju opisuje je na sledeće načine:

„Dame i gospodo ovo je cilj. Majstorstvo znači biti gospodar svoje sudbine–biti jedina osoba koja odlučuje kako ćeš da živiš, reaguješ i osećaš se u praktično svakoj situaciji koju ti život prezentuje...Majstorstvo je ono o čemu je ova knjiga...Kada pročitaš ovu knjigu u celosti i ovladaš njenim sadržajem tako da se može primeniti u tvom životu provodićeš mnogo vremena na vrhovnoj prečki merdevina“ (Dyer 1982: 13–14).

„Osoba bez granica se ne oslanja na ‘učitelja’ da joj pokaže put već sama kreira svoj put“ (Isto 30–31).

“Osoba bez granica je pobednik u sto odsto slučajeva...Osoba bez granica ne operiše u sistemu u kom je većina ljudi beznadežno zarobljena. Osobi bez granica je pobeđivanje interni proces. To je sposobnost da misli o sebi kao o pobedniku (zato što operiše prema unutrašnjim signalima) u praktično svim situacijama“ (Isto 1982).

U knjizi „Življenje, voljenje i učenje“ Leo Buskalja tvrdi da čitaoca usmerava da postane „osoba koja voli“ i opisuje tu osobu na sledeće načine:

„Osoba koja voli nije zadovoljna samo time da bude jedinstvena, da razvija svoju jedinstvenost i da se bori da održi svoju jedinstvenost. On želi da bude najbolji...“ (Buscaglia 1982a: 15).

„Takođe mislim da je voleti spontatno. Jedna stvar koju bih voleo da vidim više od bilo čega na svetu je da se vratite ponovo prvobitnoj spontanosti, spontanosti deteta koji je govorilo šta oseća i šta misli...“ (Isto 28).

U knjizi „Kada je sve što si ikad želeo nedovoljno“ Hardol Kušner (Harold Kushner) savetuje čitaocima da postanu „celoviti“ jer: „Društvene sile nam ne dozvoljavaju da postanemo celoviti pošto smo im više korisni kad je jedan deo nas prerazvijen“ (Kushner 1986: 25). On „celovitost“ opisuje kao dolazak u dodir sa autentičnom srži u nama:

„Postajemo celoviti ljudi, ne na osnovu onoga što akumuliramo već tako što se otarasimo svega što nije stvarno mi, svega stranog i neautentičnog“ (Isto 150).

Kroz pojam celovitost vidimo kontrast između teleologije u diskursu „Nužnih gubitaka“ i teleološkog modusa veridikcije u ovom diskursu. Naime, diskurs „Nužnih gubitaka“ subjektu kao cilj samotransformacije pruža sliku pojedinca čiji ego potpuno kontroliše želje koje se nalaze u njegovoj podsvesti kroz njihovo „kodiranje“ moralnim normama. Nasuprot toga ovaj modus veridikcije subjektu pruža sliku pojedinca koji se u potpunosti otarasio svog ega i sjedinjen je sa svojim autentičnim sopstvom. Stoga želje koje proizilaze iz njegovog autentičnog sopstva nisu kontrolisane što znači da

subjekt nije „fragmentiran“, kako to Tol opisuje (Tolle 2005: 113–114), već je jedno sa svojim autentičnim sopstvom i stoga se može opisati kao „celovit“.

U knjizi „Sedam zakona uspeha“ Dipak Čopra (Deepak Chopra) tvrdi da ako otkrijemo „božanstvo u nama“ moći ćemo da manifestujemo svaki ishod u svom životu i iskusićemo „pravu radost“:

„Otkrij svoje božanstvo i svoj jedinstveni talenat...i moćićeš da generišeš svo bogatstvo koje želiš...bogatstvo će spontatno teći iz nemanifestovanog u manifestno, iz sfere duha u svet formi. Počećeš da doživljavaš svoj život kao čudesan izraz božanstva...spoznaćeš pravu radost i pravi uspeh–ekstazu i egzaltiranost svog duha“ (Chopra 1994: 72)

„Koristeći maštu i svoju novu sposobnost opažanja, videćete sebe kako živite novim životom, u novom snu, kako živite životom u kojem nećete morati da opravdavate svoje postojanje i u kojem ćete imati slobodu da budete onakvi kakvi zaista jeste.

Zamislite da imate dozvolu da budete srećni i da istinski uživete u svom životu. Vaš život je rasterećen od sukoba sa sobom i drugima. Zamislite da živite tako da možete bez straha da izrazite svoje snove. Vi znate šta želite, a šta ne želite, i kada to želite. Slobodni ste da menjate svoj život onako kako vi istinski želite. Ne plašite se da tražite ono što vam je potrebno, da kažete da ili ne bilo kome i bilo čemu“ (Ruiz 2004: 65–66).

„Vaše autentično sopstvo karakteriše samouverenost, nada, optimizam, radost i svrha...Od danas si ti taj ko se mora potruditi i prihvatiti odgovornost autentičnog života. Ti si taj ko mora kreirati životni lanac koji želiš. Ti imaš sredstva, sada ih iskoristi“ (McGraw 2001: 286).

„Zemlja se kreće svojom putanjom zbog Vas. Okeani zbog Vas imaju plime i oseke. Ptice pevaju zbog Vas. Sunce izlazi i zalazi zbog Vas. Zvezde sijaju zbog Vas. Sve ono lepo što vidite, sve divno što doživite postoji zbog Vas. Pogledajte oko sebe. Ništa od svega toga bez Vas ne bi postojalo...Vi gospodarite svemirom...Vi ste savršenstvo života. A sada znate Tajnu“ (Byrne 2006: 177).

„Kada postaneš svestan svog Ugovora, nasuprot nesvesnom življenju, prolaziš kroz bolan proces odvajanja...zato što više nisi deo plemenskog uma“ (Myss 2003: 92).

Nasuprot ovakve slike u diskursu ovih priručnika možemo sresti još jednu. Radi se o slici subjekta kao večno promenljivog, samokreirajućeg, u konstantnom procesu otkrivanja novih aspekata svog autentičnog sopstva. Naime, u ovim priručnicima se tvrdi da proces samotransformacije subjekta koji podrazumeva odstranjivanje ega i dolazak u dodir sa autentičnim sopstvom nikada ne može biti potpuno završen. Stoga diskurs ovih priručnika tvrdi da je taj proces beskrajan jer je autentično sopstvo subjekta entitet koji se nikada ne može upoznati do kraja.

„Ti nemaš granica, uvek ćeš biti uzbuđljiv...ako osetiš veliku prazninu u sebi...nešto što više da hoće da izađe napolje, to je ta prelepa jedinstvenost koja kaže: ‘Ja sam i dalje ovde!...Unutra. Nađi me. Razvij me...’“ (Buscaglia 1982a: 69–70).

“Daleko si više neaktuelizovan nego što si aktuelizovan. I možeš ići dalje zauvek...To je istina za sve nas...znati da si beskrajan je tvoj najveći izazov. Nađi sve što je divno u vezi sa tobom i razvij to, ustani ponosno i nastavi da tražiš“ (Isto 194).

„Svakog dana moramo naučiti nešto novo...na taj način nećemo nikad ponovo biti isti. Ako se osećamo nebitnim ili da naši životi postaju stagnantni treba da proslavljamo beskrajan kapacitet koji imamo da iskusimo više“ (Buscaglia 1986: 101).

„Ali duša nije ego. Ona je beskrajna dubina osobe...koja se sastoji od mnogo misterioznih aspekata koji zajedno čine naš identitet“ (Moore 1992: 268).

„Mi smo mikrokosmos, mali svet, ljudski univerzum...“ (Moore 1996: 334).

„Čudo ove svrhe je da je beskrajno. Kraj je ograničenje, a Božija svrha je bez granice. Ako dođe trenutak u kome iskusiš sebe u punoj veličanstvenosti u istom trenutku ćeš zamisliti još veću veličanstvenost da je ispuniš. Što si više to više možeš postati, a što više možeš postati to još više možeš postati. Najdublja tajna je da život nije proces otkrivanja nego proces stvaranja. Ti ne otkriavaš sebe ti kreiraš sebe iznova...“ (Walsch 1995: 20).

„Uvek postoji drugi nivo znaš. Tvoja duša—koja je ovde došla za najbogatija iskustva, ne za najsiromašnija; bi najviše, ne najmanje—volela da ne miruješ...Ima previše promene u ovom svetu, previše tebe je ostalo da kreiraš. Uvek postoji nova planina za penjanje, nova granica za istraživanje, novi strah za prevazilaženje. Uvek postoji bolje mesto, veći koncept, veličastvenija vizija“ (Walsch 1997: 8).

„Tvoja svrha nije samo da iskusiš ko si stvarno već da kreiraš ko ćeš nadalje biti. Tvoja funkcija je da re-kreiraš sebe iznova u svakom trenutku sadašnjosti, i u skladu sa sledećom najveličanstvenijom vizijom koju imaš o tome ko si...“ (Walsch 2000: 150).

„Nikad nisi ono što si bio u prošlom trenutku...Konstantno kreiraš sebe iz polja beskrajnih mogućnosti. Stalno re-kreiraš sebe iznova u skladu sa sledećom najveličanstvenijom vizijom koju imaš o tome ko si ti. Ti se u svakom trenutku ponovo rađaš“ (Isto 204).

Možemo zaključiti da teleologija u diskursu priručnika za samopomoć iz perioda razvijenog neoliberalizma služi kao slika koja subjekta navodi na proces samotransformacije putem pravila za formiranje subjektivnosti koja ovaj diskurs nudi. Naime, možemo reći da prva slika od koje se ovaj modus veridikcije sastoji služi kao sredstvo interpelacije koje subjekta vezuje za ovaj diskurs kao tehnologiju sopstva i navodi ga da otpočne proces formiranja svoje subjektivnosti njegovim pravilima. Kao što smo pomenuli u neoliberalnom režimu i postmodernoj kulturi kao njegovoj kulturnoj dimenziji pojedinac biva subjektovan kroz „zavođenje“ kojim se označava obećanje subjektu da će ostvariti sopstvene želje uključanjem u određen dispozitiv (Bodrijar 1994: 93–94; Bauman and Lyon 2013: 53). Stoga prva slika u ovom modusu veridikcije „zavodi“ subjekta predstavljajući mu sliku završetka procesa samotransformacije ovim diskursom. Ova slika to postiže obećavajući subjektu budućnost u kojoj je on u totalnom skladu sa svojim autentičnim sopstvom i u kojoj ima moć da ispuni sve svoje želje. Stoga kao što smo pomenuli da ističu Blum, a i Tomšić, neoliberalni režim upravljanja uključuje subjekte u svoj dispozitiv kroz fantazam konačnog samoispunjenja i samoostvarenja (Bloom 2018: 93; Tomšić 2015: 226–221).

Ako smo rekli da prva sliku koju kreira ovaj modus veridikcije navodi subjekta da otpočne proces formiranja svoje subjektivnosti diskursom koji čine ovi priručnici možemo reći da druga slika održava taj proces i subjekta dublje vezuje za ovaj diskurs. Naime, kao što Rindfleish (Jennifer Rindfleish) primećuje priručnici koji sačinjavaju ovaj diskurs navode subjekta da naprekidno „traži nešto skriveno u sebi“ (Rindfleish 2014: 15). Stoga, možemo reći da drugom slikom ovaj modus veridikcije održava sinoptičku strukturu subjektivnosti kojom subjekt objektivizuje sebe i upravlja sobom. Ono što je kod funkcije koju ta slika ima u modusu veridikcije ovog diskursa specifično je da perpetuira subjektovu rekreaciju sopstvene subjektivnosti. Time se takođe diskurs ovih priručnika uklapa u logiku etosa neoliberalnog režima. Naime, kako Lipovecki primećuje taj režim kroz postmodernu kulturu teži da kreira stalno promenljive i fragmentirane subjekte te stoga kod subjekata perpetuira doživljaj njihovog sopstva kao „praznog ogledala“ tj. desupstancijalizovanog sopstva, podložnog konstantnom rekreiranju (Lipovecki 2011: 74–75). Isto primećuje i Binkli istražujući odnos neoliberalizma sa diskursom pozitivne psihologije i diskursom samopomoći. Prema njemu su ti diskursi prilagođeni neoliberalizmu

jer predstavljaju potragu za srećom kao neprekidni individualni poduhvat kojim tragamo za ličnim samoispunjenjem odbacujući naučene obrasce ponašanja koji se predstavljaju kao izvori nesreće (Binkley 2014: 31). Stoga za Binklija diskurs samopomoći, poput druge slike u ovom modusu veridikcije, kod subjekta kreira dispoziciju za konstantno rekreiranje sopstvene subjektivnosti (Isto 31–32) što smo napomenuli odgovara logici etosa neoliberalnog režima upravljanja koja biva reprodukovana u postmodernoj kulturi.

Celokupan modus veridikcije teologije u diskursu priručnika za samopomoć razvijenog neoliberalizma najbolje opisuje Žurić-Jakovina:

„...knjige za samopomoć same u sebi istodobno uključuju i uzrok i rješenje problema, što može dovesti do zaključka da one same stvaraju, odnosno pojačavaju sliku manjka, kako bi nakon toga mogle ponuditi nadomjestak za taj manjak kroz ‘alate koji poboljšavaju kvalitetu života‘ (Žurić Jakovina i Jakovina 2016: 338).

6.2.4.1. Dodatak: o metaforama u diskursu priručnika za samopomoć razvijenog neoliberalizma

Binkli tvrdi da diskurs samopomoći obrasce ponašanja i mišljenja koje je pojedinac stekao tokom društvenog života predstavlja kao izvore tromosti, rigidnosti, nesposobnosti, zavisnosti i sl. (Binkley 2014: 31). Stoga se u ovom diskursu potraga za ličnom srećom predstavlja takođe i kao potraga za: „...vitalnim, preduzumljivim duhom života koji je izvor životne aktivnosti ili slobode“ (Isto). Te Binklijeve tvrdnje se u diskursu priručnika za samopomoć iz perioda razvijenog neoliberalizma uočavaju ako obratimo pažnju na metafore koje se koriste pri opisivanju „autentičnog sopstva“. Kao i što Eskev uočava metafora je diskurzivna strategija koja je uobičajena u literaturi za samopomoć (Askehave 2004: 17). Lakof (George Lakoff) i Džonson (Mark Johnson) metaforu definišu kao metod razumevanja „jedne stvari putem druge stvari“ (Lakoff and Johnsen 2003: 13). Oni tvrde da metafora ima dva elementa, „izvorni domen“ koji sadrži metaforičke koncepte i „targetirani domen“ koji podrazumeva ono što metaforičkim konceptima želimo da razumemo (Isto 231).

U slučaju diskursa koji istražujemo autentično sopstvo predstavlja targetirani domen i ono se često opisuje metaforama kao što je „dete u nama“ (Dyer 1982: 192), „fontana mladosti i kreativnosti“ (Isto 232) i „unutrašnja muza“ (Isto 233). Ovo u potpunosti odgovara Binklijevim tvrdnjama jer se čitalac navodi na povezivanje sa autentičnim sopstvom tako što se ono predstavlja kao izvor specifične mladalačke i kreativne energije. Još jedna metafora koju možemo zapaziti je nazivanje autentičnog sopstva „dušom“ što se uočava u knjigama Tomasa Mura (Thomas Moore) (Moore 1992; Moore 1996; Moore 1994). U svom tekstu o pojmu duše u savremenim priručnicima za samopomoć Raul Servantes (Raoul Cervantes) tvrdi da se u njima duša potpuno izjednačava sa psihom pojedinca (Cervantes 1998: 32). Ono što on uočava je da metafora duše koristi specifičnu diskurzivnu strategiju kojom čitaocu predstavlja njegovu psihu kao da sadrži „transcendentnu dimenziju“ kroz koju je povezana sa „božanskim“ i iz njega može doneti specifičnu „radost“ (Isto 32–33). Ipak, da bi se ta veza održala čitalac mora brinuti o svojoj duši koja je podložna uticajima koji dolaze iz njegove okoline (Isto 33). U knjizi „Nova zemlja“ Ekhart Tol opisuje „um“, što je njegov naziv za ego, kao identifikaciju sa određenom formom (Tolle 2005: 9, 38) dok tvrdi da je naše „pravo ja“ čista „bezoblična svest“ i „biće koje prethodi svakoj formi“ (Isto 38). S obzirom da Tol tvrdi da je um produkt društvenog života takva binarnost između forme i bezobličnosti evocira binarnost između rigidnosti i promenljivosti. Ta binarnost u tekstu ovog priručnika odgovara pomenutoj Binklijevoj tvrdnji da diskurs samopomoći podsticanjem pojedinaca na traganje za svojim autentičnom sopstvom kreira subjekte sa dispozicijama koje ih čine podložnim stalnom rekreiranju svoje subjektivnosti (Binkley 2014: 31–32).

Sledeći Eskev zaključujemo da metafore u diskursu priručnika za samopomoć možemo videti kao diskurzivne strategije koje formiranjem specifičnih odnosa između targetiranih i izvornih domena teže da utiču na subjektivnost čitalaca (Askehave 2004: 17–18). Diskursi priručnika za samopomoć putem izvornog domena metafore teže da čitaocu ponude određenu konstrukciju targetiranog domena. U okviru metafora u priručnicima za samopomoć targetirani domen predstavlja faktički odnos čitaoca sa sobom dok izvorni domen predstavlja skup pravila za formiranje subjektivnosti. Tim putem se metafora može videti kao specifičan oblik formulacije pravila za formiranje subjektivnosti na osnovu kog subjekt treba da rekonstruiše odnos sa samim sobom.

6.2.5. Zaključna razmatranja—o tehnologijama sopstva razvijenog neoliberalizma

Zaključak koji možemo doneti je da se diskurs koji sačinjavaju priručnici za samopomoć iz perioda razvijenog neoliberalizma uklapa u tehnologiju upravljanja neoliberalnog režima kao tehnologija sopstva. Stoga ovaj diskurs ima ulogu subjektovanja pojedinaca neoliberalnom režimu navodeći ih da regulišu subjektivnost u skladu sa njegovim etosom. Pravila za formiranje subjektivnosti u ovom diskursu to postižu navodeći subjekta da odstrani iz svoje psihe sadržaje stečene tokom društvenog života i dođe u dodir sa svojim „autentičnim sopstvom“. To sopstvo se prema pravilima ovog diskursa sastoji od subjektivnih želja. On se navodi na korišćenje iracionalnog elementa svoje subjektivnosti tj. njenog emotivnog i verujućeg aspekta ne bi li smatrao da te želje sadrže mističnu moć kojom utiču na univerzum i tako dovode do sopstvenog ostvarenja. Stoga želje unutar subjektivnog „autentičnog sopstva“ u ovom diskursu igraju ulogu velikog drugog pošto su predstavljene kao izvorište normi za formiranje subjektivnosti. Drugim rečima, pravila za formiranje subjektivnosti ovog diskursa se subjektu predstavljaju kao putokazi za njegovo otkrivanje velikog drugog u sebi samom.

Analizirajući diskurs „Nužnih gubitaka“ pomenuli smo da tehnologije sopstva disciplinarnog režima kodiraju želju subjekta prilagođavajući je time zahtevima društvene celine kao što je tvrdio Delez. Neoliberalni režim upravljanja nasuprot toga predstavlja ono što Delez naziva „društvom kontrole“ (Delez 2015: 220). U tom režimu želja pojedinca je integrisana sa dispozitivom i stoga postaje ono što Delez i Gatari nazivaju „oslobođeni fluks“ (Delez i Gatari 1990: 200). Naime, oni tvrde da savremeni kapitalizam pojedinca integriše u svoj sistem upravo putem njihove želje (Isto 201–203) time stvarajući od njih subjekte koji težnjom za svojim željama upravljaju sobom u skladu sa potrebama savremenog kapitalizma. Ovo je upravo logika etosa neoliberalnog režima i diskurs priručnika u periodu razvijenog neoliberalizma predstavlja tehnologiju sopstva koja artikuliše želje subjekta sa dispozitivom tog režima.

Subjektivnost koju svojim pravilima formira diskurs ovih priručnika se poklapa sa tvrdnjama Boltanskog i Šjapelova da „novi duh kapitalizma“ teži stvaranju samomotivisanih subjekata (Boltanski and Chiapello 2007: 90). Klepec upravo primećuje sličnost njihovih tvrdnji sa Delezovim tvrdnjama da je subjekt društva kontrole „dividua“ (Klepec 2016: 159; Delez 2015: 222). Naime, prema njemu usled imperativa neprekidne promene i kretanja koju nameće društvo kontrole subjektivnost pojedinca se razlaže i gubi jedinstvenost te se više ne može videti kao objedinjena „individua“ (Isto 222–224). Upravo smo isto uočili u pravilima za formiranje subjektivnosti u ovom diskursu koji subjekta navodi na neprekidnu refleksiju, odbacivanje sadržaja ega i konstantno traganje za autentičnim željama u srži svog sopstva. Dakle, pravila za formiranje subjektivnosti u ovom diskursu je formiraju kao samoobjektifikujuću strukturu koja se nalazi u stalnom procesu rekreiranja u skladu sa novootkrivenim željama u autentičnom sopstvu. Tako ovaj diskurs kao tehnologija sopstva doprinosi kreiranju

subjekata prilagođenih imperativu konstantne promene što Senet primećuje da je zahtev koji se stavlja pred zaposlene u radnim organizacijama u neoliberalizmu (Senet 2007: 104–106).

Ono što takvu strukturu subjektivnosti drži objedinjenom upravo je pomenuti iracionalni element subjektivnosti. Naime, pravila za formiranje subjektivnosti u ovom diskursu subjektu njegove želje predstavljaju kao mističnu silu koja je povezana sa univerzumom i navode ga da uskladi sopstvene emocije i verovanja sa tim željama. Ako subjekt te elemente svoje subjektivnosti reguliše na pravi način, prema pravilima ovog diskursa, on zadobija kontrolu nad mističnim moćima svojih želja i stoga, iz perspektive tvrdnji u ovim priručnicima, može ovladati samim univerzumom¹¹³. Pošto Fuko tvrdi da tehnologije sopstva kao diskursi proizvode određen doživljaj subjektivnosti (Foucault 2019: 19–20) možemo reći da diskurs priručnika za samopomoć razvijenog neoliberalizma kod subjekata teži da proizvede doživljaj sebe kao svemoćnog velikog drugog¹¹⁴.

Naime, Džejmson tvrdi da je savremeni kapitalizam dostigao toliko visok nivo kompleksnosti da postmoderna kultura nije u stanju da subjektima reprezentuje njihovo mesto u društveno-ekonomskom sistemu što proizvodi po subjekta „šizofrene“ posledice (Džejmson 2016: 71). Možemo reći da diskurs ovih priručnika upravo ima ulogu, kako Fuko tvrdi, saopštavanja subjektu istine o njemu samom (Foucault 2019: 19–20) tj. on pruža subjektu svojevrsnu „istinu“ o njegovom mestu u režimu upravljanja. Ta „istina“ ima ulogu njegove subjekcije ovom režimu, što se u ovom slučaju vrši kroz regulaciju iracionalnog elementa u subjektivnosti subjekta i kreiranju u njegovom iskustvu doživljava sebe kao velikog drugog. Stoga pomenuti iracionalni element ima presudnu ulogu u subjekciji pojedinca putem diskursa ovih priručnika jer se putem njegove regulacije postiže uključivanje pojedinca u dispozitiv neoliberalnog režima kroz predstavljanje figure velikog drugog kao da se nalazi u pojedinčevoj subjektivnosti. Rezultat te subjekcije je subjekt koji sebe doživljava kao svemoćnog velikog drugog, čije želje se mogu ostvariti mističnim procesima bez ikakvog ograničenja što Rekalkati tvrdi da je karakteristično za subjektivnost u savremenom kapitalizmu¹¹⁵ (Rekalkati 2014: 41–42).

6.3. Analiza priručnika za samopomoć iz perioda neoliberalizma u krizi (2010.–2019.)

U ovom poglavlju naše analize pozabavićemo se priručnicima za samopomoć iz poslednje decenije u našem uzorku. Ovi priručnici se po sadržaju pravila za formiranje subjektivnosti u njima značajno razlikuju od priručnika iz prethodnih decenija. Kao što smo pomenuli, u ovom segmentu analize se nećemo baviti knjigom „10% srećniji“ Dena Harisa jer smo je svrstali u period razvijenog neoliberalizma kao ni knjigom „12 pravila za život“ Džordana Pitersona koju ćemo obraditi u sledećem

¹¹³ Madsen (Ole Jacob Madsen) tvrdi da savremeni priručnici za samopomoć vrše „ponovno začaravanje“ sveta, nasuprot Veberovoj tvrdnji da moderni svet karakteriše „raščaravanje“ (Madsen 2015: 153). Naime, Madsen ističe da ti priručnici putem različitih ideja o mističnim i natprirodnim entitetima čitaocima ponovo pružaju mogućnost verovanja u transcendentnu svrhu i značenje svog života, što je upravo ono što prema Veberu nestaje usled procesa „raščaravanja sveta“ u periodu moderne (Isto). Ideja o mističnim moćima koje poseduju autentične želje pojedinca koju uočavamo u diskursu priručnika za samopomoć razvijenog neoliberalizma se upravo može videti kao jedan od oblika ponovnog začaravanja sveta. Žarko Paić ponovono začaravanje sveta vidi kao jednu od odlika postmoderne culture (Paić 1996: 36).

¹¹⁴ Samodoživljaj do kog dovode pravila za formiranje subjektivnosti u ovom diskursu odgovara Lašovom opisu narcističke subjektivnosti, koja je prema njemu karakteristična za kulturu druge polovine dvadesetog veka. Naime, prema njemu osobine te subjektivnosti su doživljaj stopljenosti sa svetom (Lasch 1986: 41) i doživljaj sopstvenog uma kao svemoćnog (Isto 10). Stoga pošto su priručnici koji sačinjavaju ovaj diskurs proizvod postmoderne kulture u našem određenju, možemo reći da je ta kultura sinonimna sa onim što je Laš nazvao narcističkom kulturom.

¹¹⁵ Slično tvrdi i Žižek kada ističe da se u savremenom kapitalizmu dominacija vrši kroz navođenje pojedinaca da veruju da su oni „sopstveni gospodari“ (Žižek 2020: 105).

odeljku. Naša teza je da je ova nagla promena u sadržaju priručnika za samopomoć posledica modifikacija koje neoliberalni režim upravljanja doživljava usled finansijske krize otpočete 2008. godine. Kao što ćemo pokazati ta kriza navodi neoliberalni režim na izmenu sopstvenih modusa reprezentacije i tehnologija upravljanja ne bi li amortizovao potrebe koje je ona izazvala. Takođe ćemo pokazati da i pored tih modifikacija i dalje možemo govoriti o neoliberalnom režimu upravljanja i stoga o priručnicima za samopomoć iz ovog dela uzorka kao o njegovim tehnologijama sopstva.

6.3.1. Finansijska kriza i modifikacija neoliberalnog režima upravljanja – rađanje diskursa otpornosti i mera štednje

Finansijska kriza postepeno počinje u avgustu 2007. godine ali svoj puni zamah dobija u septembru 2008. sa bankrotom kompanije „Lehman Brothers“ čime se označava početak nove globalne recesije, najveće od 1929. godine (Glenn 2019: 1–2). Kao što Glen (John Glenn) tvrdi ova kriza predstavlja specifičnu istorijsku konjunkturu tj. „istorijski period u kom određen splet uzroka vrši dominantan uticaj na tok događaja i proizvodnju ideja“ (Isto 31). Drugim rečima, finansijska kriza 2008. predstavlja problematizaciju koja dovodi do ponovnog promišljanja modusa reprezentacije i tehnologija upravljanja u neoliberalnom režimu. Kao što Din ističe problematizacija je situacija u kojoj mnoštvo aktera u okviru upravljačkog režima reflektuje o postojećim diskursima i tehnologije upravljanja ne bi li uključili fenomene koji sačinjavaju problematizaciju u postojaći upravljački režim (Dean 2010: 38–39). Glen promene u upravljačkom režimu objašnjava Fukoovim pojmovima „taktika“ i „strategija“ kombinujući ih sa Džesopovim (Bob Jessop) pojmom „strateške selektivnosti“. Naime, Fuko taktike vidi kao namerna i planirana delanja aktera u okviru nekog dispozitiva dok strategije određuje kao specifične bez-subjektivne aspekte dispozitiva u upravljačkom režimu koji usmeravaju delanje aktera (Glenn 2019: 101). Drugim rečima strategije su načini povezivanja elemenata dispozitiva upravljanja i funkcionišu nezavisno od svesnih delanja aktera koji su deo tog dispozitiva. Kako Heler (Kevin Jon Heller) ističe one su: „...nenamerni ali institucionalizovani i regulisani efekti koje proizvode ne-subjektivne artikulacije grupnih i individualnih taktika“ (Heller 1996: 87–88).

Prema Glenu način na koji finansijska kriza 2008. biva problematizovana u okviru neoliberalnog režima upravljanja je posledica činjenice da određeni akteri u ovom režimu poseduju veći uticaj na uređenje samog režima (Glenn 2019: 102). Stoga, taktike tih aktera vrše disproporcionalnu veliki uticaj na način na koji će se neoliberalni režim modifikovati usled krize (Isto 103). Ovde Glen uvodi Džesopov pojam „strateške selektivnosti“¹¹⁶ i kombinujući ga sa Fukoovim idejama tvrdi da će usled strateških okvira koji postoje u određenom režimu upravljanja taktike nekih aktera imati veći uticaj od taktika drugih aktera (Isto). Dakle, konfiguracija moći u nekom dispozitivu upravljanja će uticati na favorizaciju određenih shvatanja problematizacija koje u njemu nastaju i politika kao predloga rešenja tih problematizacija koja iz njih proizilaze (Isto 103–104).

U skladu sa takvim okvirom, prema Glenu, nastaje novi diskurs kao princip inteligibilnosti koji ima ulogu osnove proizvodnje znanja za praksu upravljanja. On se naziva „diskursom otpornosti“ i Glen tvrdi da je ovaj diskurs propagiran od strane mnoštva finansijskih i sa njima povezanih akademskih institucija (Isto 77–78). Preciznije rečeno, prema njemu diskurs otpornosti posle finansijske krize 2008. dobija ulogu „pod-diskursa“ što znači da postaje jedan od principa inteligibilnosti koji u ovom režimu postoji na osnovu tržišta kao režima istine (Isto 78). Naime, diskurs otpornosti podrazumeva primenu teorije kompleksnosti ne bi li njom pružio objašnjenje ponašanja

¹¹⁶ Džesop razvija pojam strateške selektivnosti istražujući institucije države i tvrdi da se ona treba videti kao institucionalni sklop čija struktura favorizuje strategije određenih aktera koji težeći svojim interesima dolaze u dodir sa drugim akterima kroz državne institucije (Jessop 1999: 50–53).

društvenih i ekonomskih sistema (Chandler 2014: 54). Prema tom diskursu je svet kao takav previše složen za ljudski um i on postulira da nikada ne možemo sa dovoljno preciznosti predvideti buduća kretanja u ekonomskoj sferi (Joseph 2013: 40). Kako Čendler (David Chandler) ističe u diskursu kompleksnosti centralnu ulogu imaju „nepoznate nepoznanice“ što znači da su mehanizmi uzročnosti koji se u realnosti formiraju previše kompleksni i ljudski um ih može razumeti tek *post factum* (Chandler 2014: 50–51). On dalje ističe da diskurs otpornosti takvu kompleksnost predstavlja kao ontološko svojstvo sveta kao takvog što implicira da se moramo „pokloniti pred oltarom kompleksnosti“ kako to Glen tvrdi (Isto 51; Glenn 2019: 85). To znači da tehnologije upravljanja koje nastaju na osnovu diskursa otpornosti moraju uzeti u obzir radikalno epistemološko ograničenje koje taj diskurs postulira.

Kao što ćemo dalje u analizi videti modifikacije koje neoliberalni režim u kriznom periodu doživljava u mnogo većoj meri odgovaraju Fukoovim originalnim analizama neoliberalizma nego što je to bio slučaj u našem istraživanju do sada. Naime, Fuko ističe da je jedna od karakteristika neoliberalnog režima postavljanje ograničenja državi kao instanci upravljanja kroz postuliranje epistemološkog ograničenja u vidu tržišnih interakcija koje se vide kao kvazi-prirodna samoregulišuća stvarnost koju ometa svaki oblik državne intervencije (Fuko 2005a: 25–36). Diskurs otpornosti postulira ovo ograničenje na još radikalniji način predstavljajući ljudski razum kao imanentno ograničen i kompleksnost ekonomske i društvene sfere kao nešto njemu totalno nesaznatljivo (Chandler 2014: 52). Stoga diskurs otpornosti poseže za tržišnim mehanizmima i preduzetničkim oblicima organizacije kao tehnologijama upravljanja. To je slučaj jer kako Čendler tvrdi tržište se u tom diskursu vidi kao oblik organizacije prakse upravljanja kroz koji postaje dostupna „istina“ koja se krije iza kompleksne realnosti ekonomskog i društvenog života (Isto 52–53).

Stoga tehnologija upravljanja koja nastaje na osnovu diskursa otpornosti teži još dubljoj reorganizaciji društvenog sveta prema modelu preduzeća na osnovu tržišta kao režima istine, što je kao što smo pomenuli karakteristično za neoliberalni režim prema Fukou. Karakteristična tehnologija upravljanja kojom se to postiže posle finansijske krize 2008. godine je ono što se uobičajeno naziva „merama štednje“. Mere štednje su set ekonomskih politika koje teže uvećanju ulaganja i potrošnje ne bi li time uvećale ekonomski rast i dovele privredu u ekspanziju (Blyth 2013: 15). One podrazumevaju smanjenje javnog duga kroz smanjenje javne potrošnje, smanjenje javnog sektora, spuštanje plata, privatizaciju državnih preduzeća i sl. i ciljaju ka uvećanju konkurentnosti u privredi (Hitchen 2014: 19–20).

Dakle, tehnologija upravljanja u kriznom neoliberalizmu podrazumeva dalje intenziviranje uređivanja društvene sredine prema modelu preduzeća. To se vrši kroz implementiranje tržišnog mehanizma u sve veći broj institucija što je posledica shvatanja tržišta kao rešenja za problem kompleksnosti društvenog sveta, kao što je Čendler istakao (Chandler 2014: 54–55). Pošto se istina društvenog sveta vidi kao nesaznatljiva tržište kao režim istine se implementira u vidu odgovora na pomenuti problem kompleksnosti. Tako tržište dobija „kvazi-božanski“ status kako Vater (Miguel Vatter) tvrdi (Vatter 2014: 174), a tehnologija upravljanja se svodi na težnju ka uvođenju preduzetničkog oblika organizacije u što više sfera društvene sredine. Naime, logika ove tehnologije upravljanja je da pošto državno upravljanje kao takvo sadrži epistemološko ograničenje subjekti se trebaju uređenjem društvene sredine prema modelu preduzeća navesti da upravljaju sobom u skladu sa logikom tržišta pošto ona otkriva „istinu“ koju upravljačke instance ne mogu spoznati (Chandler 2014: 55). Stoga, subjekti upravljajući sobom prema mehanizmu tržišta delaju u skladu sa „istinom“ društvenog i ekonomskog sveta koju tržišna logika otkriva. To je oblik normalizacije koji vrši ova tehnologija upravljanja.

Dakle, i dalje možemo govoriti o neoliberalnom režimu jer njegov etos zadržava istu strukturu. Drugim rečima osnovni oblik upravljanja ostaje isti jer ovaj režim i dalje teži da navede subjekte da upravljaju sobom u skladu sa pravilima njegovog dispozitiva. Stoga možemo reći da je subjektivnost subjekata dispozitiva i dalje glavni fokus tehnologija upravljanja što smo naveli kao specifičnost neoliberalnog režima¹¹⁷. U svom radu o neoliberalizmu posle finansijske krize 2008. Filip Mirovski tvrdi da je neoliberalizam izuzetno snažan pogled na svet koji teži da preoblikuje celokupnu društvenu realnost u skladu sa svojim idejama (Mirowski 2013: 57). On tvrdi da je neoliberalizam preživeo finansijsku krizu skoro potpuno netaknut jer je prodro u strukture svakodnevnog života i zadobio svojevrsni status zdravog razuma (Isto 88). Dok Mirovski ovo naziva „svakodnevnim neoliberalizmom“ mi možemo na sličnom tragu reći da je neoliberalni režim prebrodio krizu jer je uspeo da izvrši potrebne modifikacije sopstvenog dispozitiva upravljanja i zadrži strukturu etosa koji upravlja subjektima kroz njihovu subjektivnost¹¹⁸. Stoga neoliberalni režim upravljanja i u kriznom periodu strukturise odnos koji pojedinci formiraju sa sobom, a time i njihov odnos sa svetom oko sebe.

Način na koji neoliberalni režim u kriznom periodu teži da upravlja subjektima odgovara pomenutoj tehnologiji upravljanja koja društvenu sredinu modifikuje sve dublje prema modelu preduzeća. Stoga subjektivnost koju ta tehnologija teži da kreira takođe odgovara pomenutom preduzetničkom modelu. Naime, diskurs otpornosti koji smo pomenuli kao princip inteligibilnosti informiše tehnologije upravljanja i preporučuje kreaciju „otpornih subjekata“, usled čega je i dobio ime. Tačnije, ovaj diskurs tvrdi da pošto je ekonomski i društveni svet suštinski nesaznatljiv rešenje za problem njegove kompleksnosti se sastoji u kreiranju subjekata koji su otporni na iznenadne promene, nepredvidljive događaje i sl. (Joseph 2013: 40). Diskurs otpornosti te subjekte opisuje kao preduzimljive, aktivne, odgovorne za sebe, subjekte koji stalno teže da budu spremni na promene koje u budućnosti mogu naići ne bi li im se prilagodili na što bolji način (Evans and Raid 2013: 85). Dakle, otporni subjekti su fleksibilni i odgovara im život u atmosferi nesigurnosti i nepredvidljivosti (Joseph 2013: 40). Možemo reći da je otporni subjekt forma subjekcije u neoliberalnom režimu upravljanja u krizi. Odnos koji otporni subjekti prema diskursu otpornosti formiraju sa sobom odgovara modelu preduzeća. To tvrdimo jer prema tom diskursu subjekt treba da modifikuje sebe u skladu sa određenim predviđanjima budućnosti, kao skup kapitala koji teži da organizuje na najbolji mogući način ne bi li u budućnosti ostvario što veću dobit (Uscotti 2016: 106–107).

U nastavku ćemo u skladu sa četiri kategorije naše teorijsko-interpretativne matrice analizirati priručnike za samopomoć iz ovog dela našeg uzorka kao tehnologije sopstva neoliberalnog režima u krizi. Stoga ćemo istražiti kako ti priručnici svojim pravilima za formiranje subjektivnosti kodiraju odnos subjekta sa sobom time kreirajući preduzetničku subjektivnost.

6.3.2. Etička supstancija

Ono što možemo uočiti je da modus veridikcije etičke supstancije u diskursu priručnika za samopomoć kriznog neoliberalizma sopstvo subjekta takođe deli na dva aspekta. Prvi od ovih aspekata se prikazuje kao izvor svojevrsne „energije“ koja subjektu pomaže pri ostvarivanju određenih ciljeva i postizanju uspeha. Drugi aspekt sopstva je svesni aspekt subjekta koji se predstavlja kao da sadrži

¹¹⁷ Sledeći Deleza i Gatarija upravljanje putem subjektivnosti subjekata dispozitiva možemo nazvati „aksiomatikom“ neoliberalnog režima što znači da dokle god taj element postoji možemo govoriti o neoliberalnom režimu upravljanja (Klepec 2016: 335).

¹¹⁸ Springer (Simon Springer) odgovore neoliberalizma na krize naziva neoliberalnim *roll-out*-ovima čime označava način na koji neoliberalne institucije modifikuju svoje socio-ekonomske prakse ne bi li učinile krizu produktivnom (Springer 2014).

određene uvrežene navike i obrasce mišljenja. Kada je u pitanju prvi aspekt sopstva on se različito naziva u priručnicima u ovom delu uzorka ali se opisuje na sličan način kao što ćemo dalje prikazati.

Angela Duckworth (Angela Duckworth) u svojoj knjizi „Grit: moć strasti i istrajnosti“ objašnjava da je najveći podsticaj za rad i posvećenost „strast“ koju čitaocima opisuje kao snagu koja se nalazi u njima i koja ih može podstaći da budu istrajni tokom nekog poduhvata. Ona objašnjava da je strast resurs koji nam omogućuje da istrajemo na putu do nekog cilja.

„Za mnoge ljude strast je sinonimna sa zanesenošću ili opsesijom. Ali u intervjuima o tome šta je potrebno za uspeh veoma uspešni ljudi često govore o posvećenosti drugog tipa. Ono što se često pominje umesto intenziteta je ideja *konzistencije tokom vremena*“ (Duckworth 2016: 50).

„...strast kao *kompas*—ona stvar za koju je potrebno neko vreme da se izgradi, da se sa njom petlja, i kada se konačno shvati, onda te vodi na tvom dugom i krivudavom putu do mesta gde, konačno, želiš da budeš (Isto 52).

Den Ariely (Dan Ariely) govori o „iracionalnosti“ kao generalnoj tendenciji kod ljudi da se ne ponašaju na predvidljive i logične načine i svoju knjigu „Dobra strana iracionalnosti“ predstavlja kao skup uputstava čitaocima kako da tu iracionalnost iskoriste produktivno. On, između ostalog, govori o sklonosti ljudi da tragaju za „smislom“ u svom radu kao i o ljudskoj sklonosti da sopstvene ideje i kreacije percipiraju kao izuzetno vredne (Ariely 2010: 63–83). Njegova tvrdnja je upravo da sam proces kreacije ljudi vide kao „smisao“ i stoga čitaoce savetuje kako da iskoriste tu iracionalnu sklonost (Isto 95).

„Još jedna lekcija o smislu dolazi od jednog mog istraživačkog heroja Džordža Louenstina. Džordž je analizirao izveštaje o jednom posebno teškom i izazovnom poduhvatu: planinarenju. Na osnovu njegove analize je zaključio da je penjanje po planinama ‘neprestana patnja od početka do kraja’. Ali takođe pruža ogroman osećaj uspeha...Potreba za ispunjavanjem zadataka je duboko u ljudskoj prirodi“ (Isto 66–67).

„Šta god kreirali—kutiju za igru, novi izvor elektriciteta, novu matematičku teoremu—ono što nam je najvažnije je da je naša kreacija. Dokle god smo je mi stvorili težimo da se osećamo sigurni da je korisnija i važnija nego slične ideje koje su smislili drugi ljudi. Kao i mnogi nalazi u bihevioralnoj ekonomiji, ovo takođe može biti i korisno i štetno. Na pozitivnoj strani ako razumeš osećaj vlasništva i ponosa koji dolazi iz investiranja vremena i energije u projekte i ideje možeš inspirisati sebe i druge da budu posvećeniji i zainteresovaniji za zadatke pri ruci“ (Isto 95–95).

U svojoj knjizi „Bujati“ Ariana Huffington (Arianna Huffington) našu iracionalnu stranu naziva „intuicijom“ ili „unutrašnjim mestom“. Ona taj aspekt sopstva opisuje kao izvor mudrosti i snage koji nam može pomoći pri prevazilaženju prepreka i dolasku do ciljeva.

„...svi u sebi imamo centralno mesto mudrosti, harmonije i snage“ (Huffington 2014: 12).

„U tom svetom mestu je život transformisan iz borbe u milost i odjednom smo ispunjeni poverenjem, kakvi god da su nam ciljevi, izazovi ili razočarenja (Isto).

„Moraš verovati u to nešto, svoj stomak...To je pristup koji me nikad nije izneverio i napravio je svu razliku u mom životu“ (Isto).

„U svojoj knjizi ‘Izvori moći: kako ljudi odlučuju’, Geri Klajn...navodi priču o iskusnim medicinskim sestrama na neonatalnoj intenzivnoj brizi koje su mogle da znaju kada prerano rođena beba ima sepsu i pored kontradiktornih simptoma—ključna stvar koju moramo znati jer

infekcija može biti smrtonosna ako nije odmah tretirana. Sestre su često znale čak i pre nego što su izašli pozitivni rezultati. Kada ih je pitao kako znaju one su rekly: intuicija...Ispostavlja se da je njihova intuicija zasnovana na suptilnim tragovima koje bi sestre same teško artikulisale“ (Isto 62).

Dvojica ekonomista Stiven Dubner (Stephen J. Dubner) i Stiven Levit (Stephen Levitt) su autori bestselera „Frikonomija“ kao i njenog nastavka „Superfrikonomija“ koji se bave objašnjavanjem svakodnevnih pojava iz perspektive bihevioralne ekonomije. U našem uzorku našla se njihova treća knjiga „Misliti kao čudak“ u kojoj čitaocima pružaju savete za mišljenje i snalaženje u različitim situacijama. Ovi autori poručuju čitaocima da trebaju misliti kao „čudak“ što je njihov naziv za specifično mišljenje koje nije u skladu sa konvencionalno shvaćenom racionalnošću ali je originalno i sposobno da uoči dublje korene problema koje bi čitalac možda hteo da reši. Poput autora priručnika iz perioda razvijenog neoliberalizma Dubner i Luit porede tu stranu mišljenja sa „detetom u nama“ i u skladu sa tom metaforom je objašnjavaju čitaocima:

„...Da li je ‘misliti kao čudak’ samo šifra za ‘misliti kao dete’?

Pa, ne potpuno, ali kada je u pitanju generisanje ideja i postavljanje pitanja, može biti korisno imati mentalitet osmogodišnjaka. Razmotrite kakva pitanja postavljaju deca. Naravno, mogu biti smešna ili jednostavna ili bez smisla. Ali deca su takođe bes krajno radoznala i relativno nepristrasna. Zato što znaju tako malo ne nose sa sobom pretpostavke koje često ljude sprečavaju da vide stvari onakvim kakve jesu. Ovo je velika prednost kada je u pitanju rešavanje problema...setite se, dete je ono koje je konačno istaklo da je Carevo novo odelo ustvari nedostatak odeće

Deca se ne plaše da podele svoje najdivljiije ideje. Dokle god možeš da vidiš razliku između dobre i loše ideje, generisanje gomile ideja, čak i potpuno ludih, može biti samo dobra stvar“ (Levitt and Dubner 2014: 66).

Roj Baumajster (Roy Baumeister) i Džon Tirnej (John Tierney) su autori priručnika za samopomoć pod nazivom „Snaga volje“. U ovoj knjizi oni govore o „volji“ kao specifičnoj energiji koja nam omogućava da kontrolišemo sopstvene impulse, emocije, želje i misli. Oni volju koncipiraju kao ograničeni resurs ali takođe tvrde da trudom i radom možemo uvećati obim tog resursa time uvećavajući kontrolu koju imamo nad sobom¹¹⁹. Stoga koriste metaforu snage volje kao „mišića“:

„Snaga volje izgleda kao više nego narodna metafora. Izgleda više kao mišić koji se putem korišćenja može iscrpeti“ (Baumeister and Tierney 2011: 29).

„Ljudi mogu nekada da prevaziđu mentalni zamor, ali Baumeister je otkrio da ako su potrošili energiju naprežući volju...pre ili kasnije će podleći“ (Isto 33–34).

U jednom delu knjige „Snaga volje“ Baumajster i Tirnej se osvrću na život Henrija Stenlija (Henry Stanley), poznatog britanskog pustolova i istraživača Afrike. Oni tvrde da je tokom svojih putovanja Stenli pokazivao ogromnu količinu volje i na jednom mestu navode njegov citat u kom ističe da iako je njegovo telo izuzetno propatilo tokom putovanja ono nije njegovo „pravo ja“ (Isto 149). To „pravo ja“

¹¹⁹ Ideja snage volje u radu Baumajstera i Tirneja na određen način podseća na savete Viorst u „Nužnim gubicima“ koja čitaocima poručuje da moraju uspostaviti kontrolu nad svojim fantazijama i željama. Razlika koju uočavamo između tih saveta i shvatanja snage volje u radu Baumajstera i Tirneja je što Viorst čitaocima poručuje da kontrolu nad fantazijama uspostave u skladu sa moralnim normama društva u kom se nalaze dok Baumejster i Tirnej čitaocima savetuju da snagu volje percipiraju kao resurs za uspostavljanje produktivnih navika. Na ovaj način vidimo kako shvatanja cirkulišu između perioda u razvoju priručnika za samopomoć i dobijaju različita značenja u zavisnosti od artikulacije sa drugim elementima diskursa, koji sačinjavaju priručnici u nekom periodu. Ideje u priručnicima za samopomoć su, dakle, polisemične i dobijaju značenje kroz odnos sa drugim pojmovima i idejama, poput označitelja u Bahtinovom viđenju (Bahtin 1980: 9–18).

je kako on tvrdi i dalje snažno i teži daljim putovanjima i istraživanjima (Isto). Baumeister i Tiernej ističu da:

„...s obzirom na njegove životne borbe, s obzirom na njegove strategije konzerviranja snage volje u divljini, izgleda...Da je njihovo ‘pravo ja’...njegova volja“ (Isto).

Kada je u pitanju drugi aspekt sopstva diskurs priručnika za samopomoć iz perioda neoliberalizma u krizi ga koncipira kao skup subjektivih obrazaca mišljenja i navika. Kao što ćemo videti taj skup navika i mišljenja se predstavlja kao onaj aspekt sopstva na koji subjekt može eksplicitno uticati. U diskursu ovih priručnika se tvrdi da od organizacije tog aspekta sopstva zavisi subjektova produktivnost kao i njegov uspeh i lični razvoj.

Dakvort u pomenutoj knjizi tvrdi da je glavni faktor koji utiče na lični razvoj „razgovor sa samima sobom“ koji vodimo (Duckworth 2016: 120–121). Ona tvrdi da kroz taj razgovor pojedinci grade okvire kroz koje interpretiraju situacije u kojima se nalaze i teškoće sa kojima se susreću. Stoga promena našeg razgovora koji imamo sa sobom može „reprogramirati“ naš um i promeniti način na koji tumačimo situacije u kojima se nalazimo. Prema Dakvort to direktno utiče na naš lični razvoj jer promena načina na koji percipiramo situacije u kojima se nalazimo menja naš odnos sa sopstvenim strastima i stoga utiče na našu istrajnost (Isto 119–121).

„...razgovor sa sobom može biti meta terapije...isti objektivni događaj–gubitak posla, ulazak u svađu sa kolegom, zaboravljanje da pozovemo prijatelja–može dovesti do mnogo drugačijih subjektivnih tumačenja. Upravo su ta tumačenja–pre nego objektivni događaji sami–ono što može izazvati određena osećanja i ponašanja.

Kognitivno-bihevioralna terapija–koja cilja da leči depresiju i druge psihološke probleme pomažući pacijentu da misli objektivnije i ponaša se zdravije–je pokazala da kakve god patnje imali u detinjstvu, možemo naučiti da posmatramo negativan razgovor sa sobom i promenimo naša neprilagođena ponašanja“ (Isto 114).

Čarls Duhig (Charles Duhigg) u knjizi sa karakterističnim naslovom „Pametnije, brže bolje“ savetuje čitaoce o tome kako da organizuju sopstveno ponašanje i izbore koje prave ne bi li ostvarili veću produktivnost u aktivnostima kojima se bave (Duhigg 2016: 8). Duhig izdvaja kao najvažnije faktore koji utiču na produktivnost „izbore koje pravimo“ i „priče koje pričamo sebi“ (Isto 9–10).

„Produktivnost je vezana za prepoznavanje izbora koje drugi ljudi često previde. Vezana je za donošenje određenih odluka na određene načine. Vezana je za to kako biramo da vidimo svoj život; za priče koje pričamo sami sebi, i za ciljeve za koje sebe nagonimo da ih do detalja objasnimo...kako uokvirujemo svoje izbore i upravljamo informacijama u svom životu“ (Isto 218).

U svojoj knjizi „Moć navike“ Duhig takođe savetuje čitaoce kako da budu produktivniji i promišljeniji ali ovog puta izdvaja navike kao ono na šta fokusira svoje savete (Duhigg 2012: 106). On navike određuje kao izbore koje smo napravili i nadalje nastavili da ih nesvesno pravimo (Isto 11). Takođe on tvrdi da se navike sastoje od „petlji“ tj. svaka navika ima istu strukturu elemenata dok sadržaj može biti drugačiji.

„Ovaj proces u našim mozgovima je petlja od tri koraka. Prvo, javlja se znak, okidač koji govori tvom mozgu da uđe u automatski modus i koju naviku da koristi. Onda postoji rutina, koja može biti fizička, mentalna ili emotivna. Konačno, postoji nagrada, koja pomaže tvom mozgu da shvati da li je ova petlja vredna da se zapamti u budućnosti...

Vremenom ova petlja—znak, rutina, nagrada; znak rutina, nagrada—postaje sve više i više automatska. Znak i nagrada postaju uvezani dok nastaje jak osećaj anticipacije i žudnje“ (Isto 29–30).

Ariana Huffington takođe izdvaja navike kao jednu od tema oko koje savetuje svoje čitaoce i tvrdi da su navike sredstvo putem kog štedimo energiju jer određene aktivnosti činimo automatskim, što uvećava produktivnost.

„Navike su navike sa razlogom. Ljudi vode kompleksne živote, i jedna od osobina koje smo razvili koja nam je omogućila da budemo tako produktivna bića je sposobnost da mnoga naučena ponašanja učinimo automatskim delovima naših života, zakopanim duboko u našoj podsvesti tako da više ne zahtevaju svesnu misao...Civilizacije napreduju proširujući broj važnih operacija koje mogu vršiti bez mišljenja o njima. Upravo, istraživanja koja je vršio Džon Berg sa Jejla i Tanja Čartland sa Djuka ukazuju da je lavovski deo ponašanja osobe diktiran mentalnim procesima koji nisu svesni.

Neke od tih navika su korisne a neke nisu. Neke počinju kao korisne a potom postanu destruktivne kasnije ili u drugačijim kontekstima. Ali interna mašinerija koju smo razvili da ih kreiramo ne diskriminiše. Bile dobre ili loše jednom kada su uspostavljene navike brzo puštaju korenje i ukopavaju se duboko u naše živote“ (Huffington 2014: 72–73).

Na osnovu do sada rečenog možemo sumirati način na koji ovaj modus veridikcije diskursa priručnika za samopomoć kriznog neoliberalizma vrši ulogu principa inteligibilnosti pri formiranju subjektivnosti. I u ovom diskursu uočavamo podelu sopstva na dva aspekta kao i u prethodnom ali diskurs priručnika za samopomoć kriznog neoliberalizma subjektu ta dva dela reprezentuje na drugačiji način. Naime, u ovom diskursu se jedan deo predstavlja subjektu kao svojevrsni izvor resursa za ostvarivanje produktivnosti i uspeha. To možemo najbolje videti kroz metaforu „deteta u nama“ koju srećemo i u ovom diskursu. U ovom diskursu metafora „deteta u nama“ predstavlja subjektu jedan deo njegovog sopstva kao izvor kreativnih ideja, energije i sposobnosti. Drugim rečima metaforom „deteta u nama“ ovaj diskurs subjektu predstavlja taj njegov deo sopstva kao izvor potencijalnosti za preduzimljivost. U skladu sa tim ovaj diskurs drugi aspekt sopstva predstavlja kao skup već formiranih tj. aktuelizovanih oblika mišljenja i delanja.

Dakle, u ovom diskursu dva aspekta sopstva predstavljaju elemente potencijalnosti i aktuelnosti. Takvo viđenje sopstva odgovara Voegelijevom (Fabian Voegeli) viđenju preduzetničkog subjekta kao menadžera sopstvenih potencijalnosti (Voegeli 2015: 222). Naime, prema njemu preduzetnička subjektivnost percipira sebe kao skup potencijalnosti što znači da se odnosi prema sebi u skladu sa špekulativnom logikom (Isto 217–218). To znači da preduzetnički subjekt sebe percipira kao skup kapitala tj. kao skup elemenata koji sadrže potencijal za buduće sticanje dobiti (Cornelissen 2015: 22). Dakle, kao što Voegeli primećuje preduzetnička subjektivnost je svojevrsna sprega potencijalnosti i aktuelnosti (Voegeli 2015: 220–221). To znači da preduzetnička subjektivnost sadrži „virtuelnu“ dimenziju, preduzetnički subjekt je konstantno promenljiva struktura koja je u neprekidnom procesu samorealizacije (Barthold 2018: 256). Takva samopercepcija koja karakteriše preduzetničku subjektivnost evidentno postulira specifičnu temporalnost koju subjekt samoporeduzimač mora usvojiti. Ta temporalnost podrazumeva orijentaciju ka budućnosti s obzirom da se preduzetnička subjektivnost sastoji od mehanizma neprekidnog prelaska potencijalnog u aktuelno. Kako Voegeli tvrdi, preduzetnički subjekt je konstantno u procesu „postajanja“ (Voegeli 2015: 220).

Stoga, možemo zaključiti da pravilima za formiranje subjektivnosti u ovom modusu veridikcije diskurs priručnika za samopomoć neoliberalizma u krizi kod subjekta stvara specifičnu dispoziciju navodeći ga da percipira sebe na određen način (Kelly 2013: 73). Ta dispozicija omogućava subjektu da usvoji pravila iz ostalih modusa veridikcije ovog diskursa te stoga čini jednu od osnovnih

dispozicija za formiranje preduzetničke subjektivnosti. Kao što Binkli primećuje usvajanje temporalnosti koja je orijentisana ka budućnosti nam omogućava da sagledamo sopstvene prakse i sopstvenu subjektivnost u novom svetlu i da ih percipiramo kao objekte manipulacije koje bismo preuređivali u skladu sa budućim očekivanjima (Binkley 2014: 58). Upravo nas ova tvrdnja uvodi u sledeći modus veridikcije u ovom diskursu.

6.3.3. Vid potčinjenosti

Kao i do sada na ovoj tački naše analize priručnika za samopomoć kriznog neoliberalizma ćemo se pozabaviti odnosom koji autori formiraju sa čitaocima kao i naredbama velikog drugog koje kodiraju u priručnicima u ovom delu uzorka.

Kada je u pitanju odnos između čitalaca i autora u ovom diskursu možemo reći da njegova struktura više ne podrazumeva „orijentaciju ka razlici“ (Cheng and College 2008: 20) kao što je to bio slučaj sa priručnicima iz diskursa razvijenog neoliberalizma. Naime, autori priručnika u diskursu neoliberalizma u krizi više podsećaju na Viorst i stoga na autore drugog perioda u razvoju literature za samopomoć. To takođe možemo uočiti u činjenici da su autori priručnika u ovom diskursu uglavnom akademski radnici, najčešće psiholozi ali takođe i ekonomisti, pre svega bihevioralnog usmerenja.

„Angela Dakvort je profesor psihologije na Univerzitetu Pensilvanija i Mekartur dobitnik za 2013-u godinu. Proučava „grit“ i druge karakteristike koje predviđaju uspeh u životu. Bivša je nastavnica matematike u srednjoj i osnovnoj školi. Angela je nedavno ko-osnovala Karakter Laboratoriju, neprofitnu organizaciju čija je misija da unapredi nauku i praksu karakternog razvijanja kod dece“ (Duckworth 2016: 184).

„Den Arieli je Džejsms B. Djuk profesor psihologije i bihevioralne ekonomije na Djuk Univerzitetu sa gostovanjima na Fukua školi biznisa, Centru za kognitivne neuronauke, Odeljenju za ekonomiju i Školi medicine. Den je stekao doktorat iz kognitivne psihologije i još jedan doktorat iz poslovne administracije. Radovi su mu se pojavili u Njujork tajmsu, Vol Strit žurnalu, Vašington postu, Boston globu, Biznisu 2.0, Sajentifik amerikanu i Sajensu. Den je gostovao na CNN i CNBC i redovan je komentator na ‘Tržištu’ Američkih javnih medija“ (Ariely 2010: 278).

Argumentovanje tvrdnji u ovim priručnicima putem apela na „naučnost“ možemo uočiti u čestom evociranju eksperimenata kao primera kroz koje autori ilustruju sopstvene tvrdnje ali i dokazuju njihovu tačnost. Arieli deset od jedanest poglavlja svoje knjige počinje sa primerom eksperimenta koji dolaze direktno iz njegove istraživačke prakse (Ariely 2010). Dakvort takođe navodi eksperimente iz svoje prakse ali i iz prakse drugih psihologa. Eksperiment kojim počinje i završava svoju knjigu je njeno istraživanje faktora koji utiču na prolaznost kandidata u prominentnoj američkoj vojnoj školi „Vest Point“ (West Point). Pošto je fokus njene knjige značaj karakterne crte „grit“¹²⁰ ona čitaocima opisuje kako je razvila skalu putem koje može da meri prisustvo te osobine kod pojedinca i tvrdi da je ona glavni prediktor uspeha na „Vest pointu“ koji važi za izuzetno zahtevnu školu (Duckworth 2016: 12–16). Luit i Dubner svako poglavlje počinju primerima njihovih pokušaja da savetuju poslovne ljude oko određenih ekonomskih problema i time ilustruju loše osobine tradicionalnog načina mišljenja. Oni potom daju primere sopstvenih istraživanja kroz koja ilustruju značaj mišljenja van uobičajenih okvira što nazivaju „mišljenjem poput čudaka“ (Levitt and Dubner 2014). Baumajster i Tirnej takođe navode

¹²⁰ „Grit“ je pojam koji se ne može direktno prevesti na srpski jezik, to je karakterna osobina koja označava istrajnost i upornost u slučajevima kada se pojedinac suočava sa teškim preprekama.

sopstvene eksperimente kojima pokazuju da je snaga volje resurs koji se može potrošiti kao i od čega zavisi (Baumeister and Tierney 2011: 28–32).

Uočavamo da se ovakav način argumentacije podudara sa diskursom „Nužnih gubitaka“ ali ono što u diskursu ovih priručnika nedostaje u odnosu na priručnike iz drugog perioda u razvoju literature za samopomoć je težnja da se čitaocima pruže generalni saveti o načinu na koji bi trebalo da uređuju svoju subjektivnost. Nasuprot tome u diskursu ovih priručnika se saveti autora predstavljaju kao alati koje autori pružaju čitaocima, a koje bi čitaoci trebalo da iskoriste u kontekstu svog života.

„Prve dve knjige su retko bile preskriptivne. Uglavnom smo koristili podatke da ispričamo priče koje su nam se činile interesantnim, osvetljujući tako delove društva koji su često bili u senci. Ova knjiga izlazi iz senke i pokušava da pruži neke savete koji bi se povremeno mogli naći korisnim, nebitno da li ste zainteresovani za male životne mudrosti ili velike globalne reforme“ (Levitt and Dubner 2014: 14).

„Konačno, samokontrola vam dopušta da se opustite jer uklanja stres i omogućava vam da sačuvate vašu snagu volje za važne izazove. Sigurni smo da vam lekcije ove knjige mogu učiniti život ne samo produktivnijim i ispunjenijim već i lakšim i srećnijim“ (Baumeister and Tierney 2011: 25).

„Ovo je knjiga o tome kako da prepoznamo izbore koji uvećavaju stvarnu produktivnost. Ona je vodič kroz nauku, tehniku i prilike koje su promenile živote. Postoje ljudi koji su naučili kako da uspeju uz manje napora. Postoje kompanije koje kreiraju neverovatne stvari uz manje otpada. Postoje vođe koji transformišu ljude oko sebe.

Ova knjiga je o tome kako da postanemo pametniji, brži i bolji u svemu što radimo“ (Duhigg 2016: 11).

Uočavamo da ovakvo predstavljanje saveta autora sa druge strane podseća na diskurs priručnika iz perioda razvijenog neoliberalizma tj. trećeg perioda u razvoju literature za samopomoć. Kao što smo pomenuli u tom se diskursu autor predstavlja kao vodič koji čitaocu pruža sredstva za pronalaženje sopstvene „istine“. Na isti način autori priručnika u ovom diskursu predstavljaju svoje savete čitaocu kao alate koje može primeniti u kontekstu sopstvenog života ne bi li izmenio svoj život u određenom pravcu.

Odnos između autora i čitalaca u diskursu priručnika za samopomoć kriznog neoliberalizma, dakle, kombinuje određene osobine drugog i trećeg perioda u razvoju literature za samopomoć. Stoga jezikom Čeng i Koledž možemo reći da ovaj diskurs kombinuje evociranje „deljenih kulturnih vrednosti“ i „orijentacije ka razlici“ (Cheng and College 2008: 20). Ako bliže pogledamo način na koji Čeng i Koledž opisuju prvi od ta dva odnosa između autora i čitalaca u priručnicima za samopomoć uočićemo da ga one opisuju kao pretpostavljanje „deljenih kulturnih i socijalnih iskustava i vrednosti“ (Isto). Upravo ono što uočavamo kod autora priručnika iz ovog diskursa je pokušaj da naučnom argumentacijom čitaocima daju uvid u socijalni kontekst koji sa njima dele. Za razliku od diskursa „Nužnih gubitaka“ taj kontekst se ne opisuje kao skup pravila društvenog sveta već kao iracionalno i nepredvidljivo okruženje u kom čitalac boravi, a autori ovih priručnika mu pružaju savete o tome kako da se ukloni u taj kontekst.

„Ali postoji druga strana iracionalnosti, ona koja je ustvari vrlo pozitivna. Nekada imamo sreće sa našim iracionalnim sposobnostima jer, između ostalog, nam omogućavaju da se prilagodimo novim okruženjima, verujemo drugim ljudima, uživamo u naporu, i volimo svoju decu. Takve sile su deo naše neverovatne urođene—ali iracionalne—ljudske prirode...Te iracionalne sile nam pomažu da postignemo velike stvari i živimo u okviru naše socijalne strukture. Naslov *Dobra strana iracionalnosti* je pokušaj da se uhvati kompleksnost naših

iracionalnosti–delovi bez kojih bismo radije živeli i delovi koje bismo hteli da zadržimo da smo dizajneri ljudske prirode. Verujem da je važno razumeti i naše dobre i loše neobičnosti, jer jedino tako možemo eliminisati loše i graditi na dobrim“ (Ariely 2010: 14).

Dubner i Luit govore o „moralnom kompasu“ kao uobičajenom načinu razmišljanja koji pretpostavlja jednostavne odgovore i ubeđuje nas da su odgovori očigledni. Oni upravo poručuju čitaocu da je namera knjige „Misliti kao čudak“ da se tako razmišljanje prevaziđe jer svet u kome čitaoci borave nije u skladu sa tim kompasom.

„Svako od nas razvija moralni kompas...kako idemo kroz svet. Ovo je uglavnom divna stvar...Ali kada je u pitanju rešavanje problema jedan od najboljih načina da se počne je stavljanjem moralnog kompasu po stani.

Zašto?

Kada smo zaokupljeni sa dobrim i lošim određenog problema...lako je izgubiti sliku o tome šta taj problem *jeste*. Moralni kompas nas može ubediti da su odgovori očigledni (čak i kada nisu); da postoji jasna linija između dobrog i lošeg (onda kada ne postoji); i najgore, da smo sigurni da već znamo sve što treba da znamo o nekoj temi pa prestanemo da saznajemo više“ (Dubner and Levitt 2014: 28).

Takvim odnosom prema čitaocima autori priručnika za samopomoć u diskursu kriznog neoliberalizma kombinuju obe orijentacije koje Čeng i Koledž izdvajaju. Stoga, sledeći tvrdnju Rimkeove, priručnike za samopomoć iz ovog diskursa možemo opisati kao „vodiče za preživljavanje“ u periodu krize neoliberalnog režima upravljanja (Rimke 2020: 43). To tvrdimo jer odnos koji autori tih priručnika formiraju sa čitaocima podrazumeva da im pružaju tehnike za prilagođavanje kontekstu u kome se nalaze. Dalje ćemo videti da se taj kontekst, kao što smo i pomenuli, opisuje kao nesiguran i nepredvidljiv te je stoga metafora koju koristi Rimke prigodna za opisivanje priručnika u ovom diskursu¹²¹.

Sada ćemo preći na naredbu velikog drugog koju autori kodiraju u ovim priručnicima. Kao što smo pomenuli naredba velikog drugog koja se propisuje modusom veridikcije vida potčinjenosti se odnosi na pravilo kojim subjekt treba da se vodi u svom odnošenju prema etičkoj supstanciji. S obzirom da se autori ovih priručnika predstavljaju kao da čitaocima pružaju naučno znanje o socijalnom kontekstu u kom se nalaze možemo zaključiti da je, kao u slučaju diskursa „Nužnih gubitaka“, sam socijalni kontekst veliki drugi. Drugim rečima socijalni kontekst je onaj ko legitimise pravila za formiranje subjektivnosti koja se u ovom diskursu propisuju. Za razliku od diskursa „Nužnih gubitaka“ ovaj kontekst ne nalikuje Delezovom i Gatarijevom pojmu socijusa kao skupa određenih društvenih uloga i pravila društvenog života (Delez i Gatar 1990: 24–26). Socijalni kontekst u slučaju diskursa priručnika za samopomoć neoliberalizma u krizi je kontingentni, nepredvidljivi, iracionalni i nikada do kraja saznatljivi svet. S obzirom da autori ovih priručnika čitaocima pružaju alate za snalaženje u ovom svetu naredba velikog drugog koju ti autori propisuju je upravo subjektovo prilagođavanje pomenutom kontekstu. Alati koje ti autori pružaju kroz priručnike iz ovog diskursa upravo ciljaju ka tome da subjektima pomognu da se prilagode iracionalnom i kontigentnom kontekstu u kome se nalaze.

„Sagledavanje iracionalnosti iz ove perspektive sugerise da umesto da težimo savršenoj racionalnosti moramo ceniti one nesavršenosti koje nam idu u korist, prepoznati one koje bi voleli da prevaziđemo i dizajniramo svet oko nas tako da iskorisimo naše neverovatne sposobnosti dok prevazilazimo svoja ograničenja...moramo znati ograničenja naših

¹²¹ Istražujući literaturu za samopomoć u periodu posle krize 2008. godine Nehring et al. takođe primećuju rast broja knjiga koje nazivaju „preživljavačkim“, a koje su usmerene ka pružanju pomoći čitaocima kada je u pitanju nošenje sa stresom, nestašicom i generalnim životnim rizicima sa kojima se svakodnevno susreću (Nehring et al. 2016: 85–91).

sposobnosti da mislimo i rasuđujemo—posebno kada je u pitanju donošenje važnih odluka koje donosimo kao pojedinci, poslovni rukovodioci i javni službenici“ (Ariely 2010: 229–230).

U knjizi „Pametnije, brže, bolje“ Čarls Duhig navodi primer poker šampiona Hauarda ne bi li ilustrovao nužnost mišljenja o budućnosti putem verovatnoće. Duhig tvrdi da je Hauard uspešan igrač pokera jer poznaje sopstvenu nemogućnost da predvidi koje karte imaju njegovi protivnici te se prilagođava toj situaciji mišljenjem putem verovatnoće (Duhigg 2016: 143–145). Duhig tako ilustruje nužnost prilagođavanja kontingentnim okolnostima i citira Haurada koji tvrdi: „Moramo naučiti da živimo sa tim“ (Isto 145) i: „Verovatnoće su najbliže što postoji proricanju budućnosti...Ali moramo biti dovoljno jaki da živimo sa time šta nam one kažu da se može dogoditi“ (Isto).

Dakle, u pravilima za formiranje subjektivnosti u ovom modusu veridikcije diskurs priručnika za samopomoć kriznog neoliberalizma kreira sliku „sveta van naše kontrole“ što je karakteristično za diskurs otpornosti kao što Džozef ističe (Joseph 2013: 42–43). Omali (Pat O’Malley) tvrdi da diskurs otpornosti teži kreiranju subjekata koji su u konstantnom stanju pripremljenosti za budućnost i teže da budu fleksibilni i prilagodljivi budućim promenama (O’Malley 2010: 489). Kao što vidimo, u svojim pravilima za formiranje subjektivnosti diskurs ovih priručnika upravo subjektima nalaže da organizuju svoju subjektivnost na način koji se prilagođava kontingentnom i nesigurnom okruženju. Stoga ovaj diskurs nalaže konstantnu spremnost na buduće promene i time subjekta navodi na fleksibilizaciju svoje subjektivnosti čime se ona prilagođava nesigurnoj budućnosti.

Dakle, pravilo koje ovim modusom veridikcije diskurs priručnika za samopomoć kriznog neoliberalizma propisuje subjektu odgovara formi subjekcije otpornog subjekta. Kako Evans (Brad Evans) i Rid (Julian Reid) tvrde otporni subjekt je subjekt koji konstantno teži da prilagodi sebe svetu i prihvata neizvesnost budućnosti kao karakteristiku sveta i sopstvenu obavezu da se prilagodi mogućim nadolazećim promenama (Evans and Raid 2013: 85). Oni takođe tvrde da stoga otporni subjekt mora prihvatiti shvatanje života kao konstantnog prilagođavanja budućim rizicima (Isto). Ako se ponovo osvrnemo na našu tvrdnju da se u ovom diskursu etička supstancija sastoji od potencijalnog dela sopstva kao svojevrstne energije i formiranih navika i obrazaca mišljenja kao aktuelizovanog aspekta sopstva bolje ćemo razjasniti značaj pravila iz ovog modusa veridikcije. Naime, s obzirom da ovaj modus subjekta upućuje ka konstantnom prilagođavanju neizvesnoj i rizičnoj budućnosti možemo zaključiti da njegova pravila subjektu nalažu što veću integraciju pomenuta dva aspekta sopstva. Kao što Binkli tvrdi građenje otpornog subjekta podrazumeva odstranjivanje aspekata sopstva koji subjektu odmažu tokom prilagođavanja nepredvidljivim promenama (Binkley 2014: 68–69). Voegeli na sličan način objašnjava formiranje preduzetničke subjektivnosti kada tvrdi, oslanjajući se na Aristotela, da potencijalnost podrazumeva mogućnost da se bude ili ne bude nešto (Voegeli 2015: 216) te da preduzetnički subjekt formira odnos sa sobom tako što odstranjuje što više „mogućnosti da se ne bude“ iz svoje subjektivnosti (Isto 220–221). To drugim rečima znači da preduzetnički subjekt teži da u što većoj meri realizuje sve potencijalne mogućnosti koje se nalaze u njegovoj subjektivnosti.

Možemo reći da se pravilo vida potčinjenosti ovog diskursa sastoji u nalaganju subjektu da modifikuje elemente aktuelizovanog aspekta svog sopstva ne bi li u što većoj meri došao u dodir sa njegovim potencijalnim aspektom. Na taj način ovo pravilo nalaže subjektu da na što efikasniji način iskoristi „energiju“ u potencijalnom delu svog sopstva. Dakle, ovim pravilom diskurs priručnika za samopomoć kriznog neoliberalizma nalaže subjektu da teži ka stanju virtuelnosti tj. da bude u konstantnom stanju realizacije svojih potencijala, i stoga u stanju promenljivosti. Time se pravila za formiranje subjektivnosti ovog diskursa uklapaju sa pravilima forme subjekcije otpornog subjekta.

Uočavamo da shvatanje velikog drugog u diskursu ovih priručnika ne odgovara našoj tvrdnji o figuri velikog drugog koja se predstavlja kao spoljna subjektu u disciplinarnom režimu, a u neoliberalnom režimu kao da se nalazi u subjektivnosti subjekta. Naša tvrdnja da je u diskursu

priručnika za samopomoć kriznog neoliberalizma veliki drugi društveni kontekst života subjekta može delovati da ovaj diskurs, poput diskursa „Nužnih gubitaka“, figuru velikog drugog konstruiše kao spoljnu subjektu ali kao što ćemo objasniti to nije slučaj. Pomenuli smo da tehnologija upravljanja neoliberalizma u krizi predstavlja društveni život kao kontingentan i nepredvidljiv. Kao rešenje toga ova tehnologija upravljanja uvodi tržišne mehanizme u sve veći broj društvenih sfera jer se logika tržišta vidi kao mehanizam koji poseduje sposobnost spoznanja „istine“ društvenog sveta. Kao što Vater primećuje „istina“ koju tržište proizvodi se u neoliberalizmu shvata kao nepojmljiva ljudskom umu zbog njegove ograničenosti već se u toj istini jedino može „učestvovati“ kroz tržišne interakcije (Vatter 2014: 174). Stoga se diskurs ovih priručnika može videti kao tehnologija sopstva neoliberalizma u krizi, a time i kao deo njegove tehnologije upravljanja, jer svojim pravilima za formiranje subjektivnosti teži kreiranju subjekata koji se prema sebi odnose u skladu sa preduzetničkom logikom¹²². Time diskurs ovih priručnika dovodi u vezu subjektivnost i tehnologiju upravljanja u režimu neoliberalizma u krizi i čini subjekte adekvatnim za učestvovanje u mehanizmu tržišta koji se uvodi u sve veći broj društvenih sfera.

Pošto je u neoliberalnom režimu upravljanja u krizi kontingentni društveni svet predstavljen kao veliki drugi, a tržište kao mesto otkrivanja istine velikog drugog, možemo reći da uključivanjem subjekata u dispozitiv ovog režima putem pomenute tehnologije upravljanja subjekt postaje „deo velikog drugog“. To tvrdimo jer se subjekcijom pravilima dispozitiva ovog režima subjekt navodi da učestvuje u tržišnom mehanizmu i samim tim u proizvodnji „istine“ velikog drugog. Takođe, formirajući odnos prema sebi u skladu sa pravilima za formiranje subjektivnosti ovog diskursa subjekt reprodukuje logiku tržišnih mehanizama i u okviru svoje subjektivnosti te time i ona postaje deo mehanizma proizvodnje „istine“ velikog drugog u ovom režimu. Ako se okrenemo Fukou ne bismo li ovo bolje objasnili pronaćićemo pojam „aleturgije“ koju on definiše kao „manifestaciju istine“. Naime, prema njemu je aleturgija skup pravila kojima subjekt reprodukuje određene postupke putem kojih manifestuje istinu (Foucault 2019b: 10). Kako Fuko tvrdi subjekt aleturgijom postaje „operator“ istine, istina se nalazi u samim njegovim činovima (Isto 79–80). Možemo stoga zaključiti da priručnici za samopomoć u ovom diskursu navode subjekta da formira preduzetničku subjektivnosti ne bi li time učestvovao u tržišnom mehanizmu kao aleturgiji koja manifestuje istinu velikog drugog. Aleturgijom, dakle, subjekt pokazuje svoje postajanje delom velikog drugog jer uspešno manifestuje njegovu istinu. Aleturgija je stoga manifestacija uspešne subjekcije pojedinca putem njegove subjektivnosti jer, kako Beri ističe, Fuko izjednačava „činove istine“ i „tačke subjekcije“ (Barry 2020: 85). Drugim rečima: „Upravljanje od pojedinaca zahteva određene činove istine kojima konstituišu sebe kao subjekte određenog vršenja moći“ (Isto).

6.3.4. Etički rad

Kao i do sada u ovom delu naše analize diskursa priručnika za samopomoć neoliberalizma u krizi istražićemo kako ovaj diskurs u svojim pravilima za formiranje subjektivnosti propisuje subjektima prakse kojima bi trebalo da implementiraju pravilo iz modusa veridicije vida potčinjenosi na svoju etičku supstanciju. Uočavamo da se prakse koje se propisuju u ovom modusu mogu sistematizovati u tri grupe: (1) prakse kojima se subjektu daju uputstva kako da ojača svoju volju i uspostavi kontrolu nad svojim navikama; (2) prakse kojima se subjektu daju uputstva kako da hijerahizuje svoje ciljeve i vrši

¹²² U odeljku o Fukoovom shvatanju neoliberalnog režima upravljanja smo istakli da se prema njemu u neoliberalizmu menja shvatanje tržišta iz mesta razmene u mesto konkurencije te da je stoga tržište u tom režimu mehanizam koji funkcioniše prema preduzetničkoj logici težnje za uvećanjem profita (Fuko 2005a: 168–170). Stoga se subjekti koji se prema sebi odnose u skladu sa preduzetničkom logikom uklapaju u taj tržišni mehanizam.

procene samog sebe; (3) prakse kojima se subjektu daju uputstva o tome koliko je i zašto važno procenjivati budućnost.

Prva grupa praksi koje svojim pravilima ovaj modus propisuje pruža čitaocima savete o tome kako da uspostave kontrolu nad pomenutim aktuelizovanim delom svog sopstva. Ti saveti upućuju čitaoca na prakse kojima može kontrolisati sopstvene impluse i želje kao i na prakse kojima može reorganizovati sopstvene navike. Čitalac se, dakle, savetuje kako da uspostavi kontrolu nad aktuelnim delom svog sopstva i time ga učini podložnim rekreiranju u skladu sa određenom svrhom.

Čarls Duhig u knjizi „Pametnije, brže, bolje“ čitaocima savetuje da moraju vežbati svoj „unutrašnji lokus kontrole“ (Duhig 2016: 32). On poručuje čitaocima da je samo-motivacija važna i da moraju doživljavati sebe kao one koji određuju sopstvene ciljeve. Duhig dalje tvrdi da je osećaj kontrole nad sobom nešto što moramo nagrađivati jer ako doživljavamo sebe kao one koji kontrolišu sopstveno postavljanje ciljeva naše emocije postaju ono što će nas podsticati dalje u ostvarivanju tih ciljeva. To drugim rečima znači da su za Duhiga emocije energija nad kojom zadobijamo kontrolu kad sebe doživljavamo kao izvorište sopstvenih ciljeva.

„...treba da nagrađujemo inicijativu, da čestitamo ljudima na samo-motivaciji...treba da čestitamo detetu koje pokazuje samozadovoljnu tvrdoglavost i đaku koji želi da odradi nešto zaobilazeći pravila...Tako unutrašnji lokus kontrole postaje jači. Tako naš um uči i pamti kako je lepo osećati se da imaš kontrolu. Ako ne vežbamo samo-određivanje i ne dajemo sebi emocionalne nagrade za subverzivnu asertivnost naš kapacitet za samo-motivaciju može izbledeti.

Šta više moramo da dokažemo sebi da su naši izbori smisleni. Kada započnemo novi zadatak, ili se suočimo sa neprijatnim poslom moramo da zastanemo i upitamo se ‘zašto’...Kada počnemo da se pitamo zašto ti mali zadaci postaju delovi veće konstelacije smislenih projekata, ciljeva i vrednosti. Možemo početi da prepoznamo kako mali zadaci mogu imati ogromne emocionalne nagrade zato što nam dokazuju da pravimo smislene izbore, da stvarno kontrolišemo svoje živote...Samo-motivacija drugim rečima je izbor koji pravimo jer je deo nečeg većeg i emocionalno nagrađujućeg nego zadatak koji se neposredno mora završiti” (Isto 32–33).

U svojoj knjizi „Moć navike“ Duhig čitaocima pruža uputstva kako da uspostave kontrolu nad svojim navikama kao i kako ih mogu reorganizovati. Ta uputstva podrazumevaju refleksiju subjekta na sopstvene navike i njihovo promišljanje. Tu refleksiju potom sledi praksa koju naziva „implementacijom namere“ što je pojam koji nalazimo i u knjizi „Snaga volje“ Baumejstera i Tirneja. Implementacija namere podrazumeva da se određena namera prevede u detaljan plan koji, kako Baumejster i Tirnej primećuju, ima oblik „ako x onda y“. Stoga reorganizacija navika kako Duhig tvrdi podrazumeva uočavanje njihovih sastavnih delova, a potom kreiranje detaljnog plana njihove reorganizacije.

„Kako počinješ sa dijagnoziranjem, a potom i promenom ovog ponašanja? Tako što provališ petlju navike. Prvi korak u tome je identifikacija rutine“ (Isto 279).

„Da shvatiš koje žudnje vode određene navike korisno je da eksperimentišes sa različitim nagradama. To može trajati nekoliko dana, nedelju dana ili čak više. Tokom tog perioda ne bi trebalo da osećaš pritisak da promeniš nešto–misli o sebi kao o naučniku u fazi prikupljanja podataka“ (Isto 280).

„Da identifikujemo znak među bukom možemo koristiti isti sistem kao psiholozi: Identifikuj pre vremena koje ćeš kategorije ponašanja da razmatraš ne bi li uočio obrasce“ (Isto 284).

„Možeš promeniti rutinu na bolje tako što ćeš da planiraš za znak birajući ponašanje koje donosi nagradu za kojom žudiš. Ono što ti je potrebno je plan...Da re-organizuješ tu formulu moraš ponovo da počneš da biraš. Najlakši način da to uradiš je...da imaš plan. U psihologiji taj plan je poznat kao ‘implementacija namere’“ (Isto 287).

„Implementacija namere ima oblik ako ovo onda ono: Ako se x desi ja ću uraditi y. Što više koristiš ovu tehniku da prenosiš kontrolu svog ponašanja na automatske procese, manje ćeš napora trošiti“ (Baumeister and Tierney 2011: 204).

Sledeća grupa praksi iz ovog modusa daje uputstva subjektu o tome kako da formuliše ciljeve ka kojima će težiti kao i kako da procenjuje svoju produktivnost u procesu dolaska do tih ciljeva. Ova grupa praksi subjektu pruža savete o tome kako da produktivno i efikasno iskoristi energiju iz potencijalnog dela sopstva. Upravo zato ove prakse savetuju čitaocima kako da sistematizuju svoje ciljeve kao i zašto je značajno da ciljevi budu jasni i precizni. Ove prakse takođe čitaocima pružaju sredstva kojima bi procenjivali svoju produktivnost na putu do tih ciljeva. Te prakse imaju ulogu refleksije subjekta na načine korišćenja energije iz potencijalnog dela sopstva ne bi li se to korišćenje učinilo efikasnijim.

„Na dnu hijerarhije su nam najkonkretniji i specifični ciljevi, zadaci koje imamo na našoj kratkoročnoj listi...Ti niži ciljevi služe kao sredstva. Želimo da ih ispunimo samo da bi dobili nešto drugo što želimo. Nasuprot tome, viši ciljevi u hijerarhiji...što apstraktniji, opštiji, to je važniji. Što je cilj viši to je više svrha sam sebi, a manje sredstvo za nešto...“

Kada sebe pitamo ‘zašto’ nešto radimo kada dođemo do situacije da je odgovor jednostavno ‘zato’ onda znamo da smo došli do vrha hijerarhije. Najviši cilj nije sredstvo za bilo šta. Nasuprot tome on je cilj sam sebi...Ja mislim da je najviši cilj kompas koji svim drugim ciljevima daje svrhu“ (Duckworth 2016: 53).

„Ono što mislim pod strašću nije samo nešto do čega vam je stalo. Ono što mislim je da ti je stalo do istog krajnjeg cilja u posvećenom, lojalnom i konstantnom maniru...Ti, na neki način, smeriš u istom pravcu, stalno željan da napraviš i najmanji korak napred...Većina tvojih delanja izvodi smisao iz tvoje posvećenosti tvom krajnjem cilju, tvojoj životnoj filozofiji“ (Isto 54).

„...istraživači su uočili tri glavne posledice suprotstavljenih ciljeva:

Prvo, brineš previše. Što više se suočavaš sa kontradiktornim zahtevima, to više provodiš vremena misleći o njima. Obuzima te ruminacija: ponavljajuće misli koje su uglavnom nevoljne i ne preterano prijatne.

Drugo, manje radiš. Može delovati da bi ljudi koji više misle o svojim ciljevima takođe pravili više koraka ka njima, ali ustvari oni zamenjuju delanje za mišljenje. Istraživači su ustanovili da su ljudi sa jasnim i nesuprotstavljenim ciljevima težili da idu napred i napreduju, a ostali su bili zauzeti brigama pa su se zaglavili“ (Baumeister and Tierney 2011: 67).

Baumejster i Tirnej ističu da se snaga volje najbolje koristi onda kada je upotrebljavamo da svesno donesemo odluke o formiranju određenih navika (Isto 135–136). Na taj način se ne oslanjamo na nju stalno već je koristimo da kreiramo u svom umu automatske procese. Automatski procesi pošto ne zahtevaju svesno donošenje odluka ne troše snagu volje (Isto 141). Oni, dakle, zaključuju da se volja kao energija najbolje koristi ako je upotrebljavamo onda kada je potrebno reorganizovati aktuelizovani deo sopstva.

Baumejster i Tirnej takođe tvrde da na putu ka ostvarenju ciljeva čitaoci treba da procenjuju svoj napredak periodičnim refleksijama u vidu procenjivanja do sada ostvarenih rezultata i utrošenog truda.

Oni pružaju široku lepezu različitih tehnika kao što je zapisivanje ciljeva i zadataka i povremenu reviziju te liste zajedno sa refleksijom na efikasnost dotadašnjeg ispunjavanja ciljeva (Isto 221–222). Takođe oni čitaocima preporučuju korišćenje određenih aplikacija i sajtova¹²³ koji kvantifikuju fenomene u našim životima čija kretanja želimo da pratimo kao što je kilaža, lične finansije, sati spavanja i sl. (Isto 107–111).

Dakvort navodi praksu „optimističnog razgovora sa sobom“ i tvrdi da kroz tu praksu možemo promeniti naš razgovor sa sobom ne bismo li bolje iskoristili i usmerili sopstvene strasti. Ona tvrdi da se vežbanje optimističnog razgovora sa sobom takođe naziva i „trening otpornosti“ jer razvija kod pojedinca dispoziciju da reaguje pozitivno i produktivno u nepredvidljivim i teškim situacijama (Duckworth 2016: 121).

„Poenta je da, ustvari, možeš da modifikuješ svoj razgovor sa sobom i da naučiš da te on ne ometa u tvom kretanju ka ciljevima. Sa vežbom i vođstvom možeš da promeniš kako se osećaš i najvažnije, kako se ponašaš kad je teško“ (Isto).

Poslednji set praksi u ovom modusu veridikcije se odnosi na pravila koja subjektu nalažu da konstantno bude u svojevrsnom stanju pripravnosti ne bi li se što uspešnije prilagodio promenama u budućnosti. Te prakse nalažu subjektu da konstantno reflektuje o sopstvenom životu i organizuje informacije o svom životu u narative putem kojih može kreirati probabilističke modele za predviđanje budućnosti. U ovom skupu praksi se od subjekata upravo zahteva sticanje veštine probabilističkog mišljenja i sposobnost kreiranja više različitih scenarija za budućnost koje istovremeno treba da drži u svom umu. Subjektu se nalaže da konstantno procenjuje koji od tih scenarija su najverovatniji i da bude u stanju pripravnosti za njihovo ostvarivanje.

„Ljudi...koji su posebno dobri u kontroli svoje pažnje dele određene karakteristike. Jedna je tendencija da kreiraju slike u svojim umovima o tome šta očekuju da vide. Ovi ljudi pričaju sebi priče o tome šta se dešava dok se dešava. Pripovedaju svoja iskustva sebi u glavi...vizualizuju svoje dane sa mnogo više pojedinosti nego većina nas.

Psiholozi imaju naziv za ovo konstantno predviđanje: ‘kreiranje mentalnih modela’...Neki od nas grade bolje modele od drugih. Zamišljamo razgovore koje ćemo imati sa više pojedinosti, zamišljamo šta ćemo da radimo kasnije taj dan sa više detalja. Kao rezultat bolji smo u biranju toga na šta ćemo se fokusirati, a šta ignorisati...Oni sanjare o budućnosti i onda kada se život sudari sa njihovom maštom njihova pažnja se aktivira“ (Isto 70).

„Dobro donošenje odluka je zavisno od jednostavne sposobnosti da zamislimo šta će se sledeće desiti“ (Isto 136).

„Budućnost nije jedna stvar. Ona je mnoštvo mogućnosti koja su često kontradiktorne dok se jedna ne ostvari. Te budućnosti se mogu kombinovati ne bi li neko predvideo koja će se osvariti. To je probabilističko mišljenje. To je sposobnost da držimo više kontradiktornih scenarija u glavi i procenjujemo njihovu verovatnoću“ (Isto 140–141).

„Kako možemo naučiti da bolje odlučujemo? Jednim delom trenirajući sebe da mislimo probabilistički. Da bismo to uradili moramo naterati sebe da zamislimo razne moguće budućnosti—da u svom umu držimo kontradiktorne scenarije istovremeno—i onda izložimo sebe širokom spektru uspeha i neuspeha ne bi li razvili intuiciju o tome koja predviđanja su verovatnija da se ostvare“ (Isto 153).

¹²³ Neki od tih sajtova su <https://quantifiedself.com> i <https://mint.intuit.com> (pristupljeno 18.2.2021.).

U knjizi „Misliti kao čudak“ Dubner i Levitt tvrde da je „odustajanje u srži mišljenja kao čudak“ (Dubner and Levitt 2014: 144). Naime, oni tvrde da moramo „odustati od veštačkih ograničenja koja sebi postavljamo“, „odsustati od uobičajenih mudrosti koje nas muče“ i „odustati od straha da priznamo da nešto ne znamo“ (Isto). Oni čitaocima pružaju podatke kojima pokazuju da su uspješniji oni ljudi koji češće odustaju od određenih poslova, projekata i ideja (Isto 143). Oni ovim tvrdnjama podstiču čitaoce da budu otvoreni za nove prilike koje ih čekaju u budućnosti i da se ne vezuju prejako za određene težnje koje imaju. Time čitaocima poručuju da je fleksibilnost i spremnost na promenu u skladu sa budućim događajima prednost.

Skup praksi koje ovaj modus veridikcije propisuje subjektu je u suštini propisivanje procesa formiranja preduzetničke subjektivnosti. Taj proces ovaj modus propisuje kroz nekoliko skupova praksi koji se nadovezuju jedan na drugi: (1) prakse uspostavljanja kontrole nad aktuelizovanim delom sopstva; (2) prakse reorganizacije tog dela sopstva ne bi li se resurs potencijalnog dela što efikasnije iskoristio; (3) konstantna refleksija i procena organizacije korišćenja tog resursa; (4) konstantna priprema za buduće događaje koji bi zahtevali reorganizaciju načina korišćenja tog resursa. Uočavamo da ovaj skup praksi subjektu nalaže formiranje odnosa sa sobom koji podrazumeva težnju ka što efikasnijem korišćenju potencijalnog dela sopstva kao resursa. To podrazumeva da se ovaj subjekt odnosi prema tom delu sopstva kao skupu kapitala koji mora organizovati na što efikasniji način ne bi li mu u budućnosti doneo što veću dobit¹²⁴.

Kako Voegeli primećuje objekt upravljanja preduzetničkog subjekta je odnos između njegovog aktuelnog i njegovog potencijalnog dela sopstva (Voegeli 2015: 222). Ovaj modus veridikcije propisuje prakse kojima subjekt treba da upravlja tim delovima sopstva, i upravo u logici tih praksi možemo uočiti način na koji diskurs ovih priručnika propisuje subjektu pravila preduzetničke subjektivnosti. Kako Dardo (Pierre Dardot) i Laval (Christian Laval) primećuju preduzetnička subjektivnost uvek teži da „transendira samu sebe“ (Dardot and Laval 2013: 314). Norma u neoliberalnom režimu u krizi je da subjekt u odnosu prema sebi konstantno teži da „prevaziđe sam sebe“, poput preduzeća koje konstantno teži kreiranju viška vrednosti (Isto). Stoga Dardo i Laval zaključuju da u kriznom neoliberalizmu subjekcija ima oblik „subjekcije kao viška sebe nad sobom, beskrajne samo-transcendencije“ (Isto). Upravo se takvo samoodnošenje subjektima nalaže kroz pravila za formiranje subjektivnosti u ovom modusu. Subjektima se nalaže konstantno reflektovanje na način organizovanja odnosa između aktuelizovanog i potencijalnog aspekta sopstva ne bi li uočili mogućnosti za njegovo efikasnije organizovanje.

Praksa koju ovaj modus propisuje, a koja je posebno indikativna za usmerenost diskursa ovih priručnika ka kreiranju preduzetničke subjektivnosti je predlog Baumejstera i Tirneja da čitaoci vrše reviziju sopstvenog napretka ka ciljevima kroz kvantifikovanje određenih pokazatelja tog napretka. Na ovaj način subjektova organizacija odnosa između aktuelizovanog i potencijalnog dela sopstva biva kvantifikovana i stoga podložna efikasnijem praćenju i modifikaciji. Kako Ketlo (Thomas Catlaw) i Sandberg (Billie Sandberg) primećuju imperativ za konstantnim samopoboljšavanjem koji neoliberalizam nameće subjektima se intenzifikuje praksama „datafikacije“ sopstva kroz savremenu tehnologiju (Catlaw and Sandberg 2018: 18). Tim putem subjekti mogu kreirati podatke o samima sebi i daleko efikasnije uočavati sopstvena ograničenja i probleme koje bi trebalo da prevaziđu ne bi li napredovali (Isto). Maturo (Antonio Maturo) i Moreti (Veronica Moretti) ističu da su neoliberalnom subjektu potrebni podaci ne bi li planirao sopstvene investicije i profite (Maturo and Moretti 2018: 82). Nove tehnologije mu omogućuju efikasnije kreiranje podataka o sebi i time mu pomažu pri

¹²⁴ Dakle, pravila ovog modusa veridikcije nalažu čitaocu formiranje subjektivnosti koja bi bila „izomorfna kapitalu“, što teoretičar Brajan Masumi (Biran Massumi) primećuje da je karakteristično za subjektivnost u neoliberalizmu (Massumi 1996: 135).

samorefleksiji i procenjivanju onoga što u vezi sa sobom može poboljšati ne bi li uvećao sopstvenu dobit u budućnosti¹²⁵ (Isto 82–83).

Pošto pravila za formiranje subjektivnosti u ovom modusu veridikcije podrazumevaju uvođenje tržišne logike u prostor subjektivnosti ona se mogu videti kao pravila aleturgije u ovom režimu upravljanja. Prema Fukou aleturgija podrazumeva formiranje istine u okviru subjekta kroz odstranjivanje određenih aspekata iz prostora subjektivnosti (Foucault 2019b: 306). U slučaju pravila za formiranje subjektivnosti u ovom modusu subjektima se upravo nalaže permanentno samoprocenjivanje ne bi li odstranili iz svoje subjektivnosti elemente koji umanjuju efikasnost korišćenja njenog potencijalnog dela. Stoga možemo reći da pravila iz ovog modusa veridikcije podrazumevaju aleturgiju jer formiranjem subjektivnosti u skladu sa njima subjekt u njenom uređenju manifestuje istinu velikog drugog. Kako Martin (Randy Martin) tvrdi kada govori o literaturi za samopomoć u savremenom neoliberalizmu, ona služi da „iz sopstva odstrani sve što nas sprečava da pristupimo istini ekonomije“ (Martin 2002: 100).

Možemo zaključiti da se diskurs ovih priručnika za samopomoć u potpunosti može videti kao tehnologija sopstva neoliberalnog režima u krizi jer su i pravila za formiranje subjektivnosti koja u ovom modusu uočavamo u skladu sa formom subjektivnosti otpornog subjekta. Kao što uočavamo u trećoj grupi praksi u ovom modusu subjekt se podstiče na spremnost za promene u budućnosti. Stoga možemo reći da pravila koja navode subjekta na što efikasniju organizaciju potencijalnog dela njegovog sopstva služe njegovom produktivnom prilagođavanju tim promenama. Kao što Binkli primećuje diskurs savremenih priručnika za samopomoć predstavlja budućnost kao nepredvidljivu i podstiče čitaoca da u sebi kultivišu kapacitete za nepoznate teškoće koje se mogu javiti (Binkley 2014: 60). Stoga, prakse za formiranje subjektivnosti u ovom modusu veridikcije daju uputstva subjektu kako da, u skladu sa naredbom iz modusa vida potčinjenosti, što bliže poveže aktuelizovani i potencijalni deo svog sopstva. Time se subjekt podstiče da, kao što Voegeli tvrdi, odstranjuje iz aktuelizovanog dela sopstva sve što ga spečava da efikasno iskoristi potencijalni aspekt (Voegeli 2015: 220). Time se subjekt podstiče na proces konstantne aktuelizacije potencijalnog aspekta i tako navodi na egzistenciju u permanentnom stanju „postajanja“ što ga čini prilagodljivim nesigurnoj i nepredvidljivoj budućnosti.

6.3.5. Teleologija

S obzirom na dosadašnji tok analize može se pretpostaviti da diskurs priručnika za samopomoć neoliberalizma u krizi nema jasno formulisanu sliku cilja procesa formiranja subjektivnosti njegovim pravilima. Ovaj diskurs nema jasnu teleologiju upravo jer su pravila za formiranje subjektivnosti u njemu usklađena sa pravilima forme subjektivnosti otpornog subjekta. Forma subjektivnosti otpornog subjekta podrazumeva da se pojedinac subjektivno dispoziitivno režima neoliberalizma u krizi načini fleksibilnim i prilagodljivim kontingentnim događajima u budućnosti. Stoga ovaj modus veridikcije ne može formulisati jasnu sliku cilja procesa formiranja subjektivnosti njegovim pravilima.

U skladu sa tim autori ovih priručnika predstavljaju svoje savete isključivo kao sredstva koja čitaocu pomažu da uveća svoju produktivnost i efikasnije ispuni svoje ciljeve. Oni stoga ne pružaju čitaocima sliku rezultata upotrebe tih saveta već im poručuju da su njihovi saveti instrumenti koji im mogu pomoći da se bolje snađu u problematičnim situacijama i tokom napredovanja ka svojim ciljevima.

¹²⁵ Čendler ističe da se u diskursu otpornosti informacije izdvajaju kao jedan od ključnih elemenata upravljanja jer veća količina informacija omogućava subjektima da se efikasnije prilagode promenama koje se mogu desiti u budućnosti (Chandler 2016: 75–76).

U knjizi „Pametnije, brže, bolje“ Duhig tvrdi da čitaocima pruža sredstva za bolje donošenje odluka:

„Svaki izbor koji napravimo u životu je eksperiment. Svaki dan nudi nove prilike da pronademo bolje okvire za donošenje odluka. Živimo u vremenu kada su podaci u izobilju i mnogo ih je jeftinije analizirati i lakše prevesti u delanje nego ikad pre...Ali postaju korisni samo ako znamo kako da ih upotrebimo“ (Duhigg 2016: 200).

Dan Arieli u knjizi „Dobra strana iracionalnosti“ takođe tvrdi da je njegova namera da čitaocima pruži sredstva za bolje donošenje odluka učeći ih da razumeju i iskoriste sopstvene iracionalnosti:

„Nadam se da ćete sumnjati u svoje intuicije i sprovoditi svoje eksperimente ne bi li donosili bolje odluke. Postavljajte pitanja. Istražujte...Dovodite svoje ponašanje u pitanje...Tako ćemo svi otkriti kako da prevaziđemo svoja ograničenja“ (Ariely 2010: 230).

„Snaga volje i dalje evoluira. Mnogo nas je podleglo novim iskušenjima i biće mnogo neočekivanih izazova pred nama. Ali koje god da se nove tehnologije pojave, bez obzira koliko god preplavljujuće delovale neke nove pretnje, ljudi imaju kapacitet da se nose sa njima. Naša snaga volje nas je učinila najprilagodljivijim stvorenjima na planeti...Učimo, opet, da je snaga volje vrlina koja nas izdvaja kao vrstu, i svakog od nas čini jakim“ (Baumeister and Tierney 2011: 231).

„Sve što smo uradili je ohrabрили vas da malo mislite drugačije, malo jače i malo slobodnije. Sada je red na vas! Naravno nadamo se da ste uživali u ovoj knjizi. Ali naše najveće zadovoljstvo bi bilo ako vam pomogne da barem malo izađete napolje i ispravite nešto što je pogrešno i olakšate sebi neki napor...“ (Dubner and Levitt 2014: 144–145).

„Moj cilj za ovu knjigu je da ocrtam novi put napred–put dostupan svima nama ovog trenutka gde god da smo. Put zasnovan na bezvremenoj istini da je život oblikovan iznutra...“ (Huffington 2014: 110).

Prema Binkliju shvatanje budućnosti kao nepredvidljive i konstantno otvorene je svojevrsna tehnologija upravljanja (Binkley 2014: 60). Naime, on tvrdi da se postuliranje budućnosti kao kontingentne u savremenoj literaturi za samopomoć koristi kao sredstvo podsticanja pojedinaca na permanentno uvećavanje sopstvene efikasnosti (Isto 60–61). Stoga se otvoreni horizont budućnosti predstavlja kao skup budućih izazova, a pojedinci se navode na razvijanje sopstvenih kvaliteta ne bi li na te izazove odgovorili (Isto 61). Slično tvrdi Voegeli kada ističe da se u diskursu preduzetničke subjektivnosti budućnost predstavlja kao „permanentno odlažuća“ (Voegeli 2015: 221). Naime, on tvrdi da je preduzetnički subjekt „oslobođen svake subine“ i da usled toga preduzetnička subjektivnost podrazumeva otvoreni horizont budućnosti u kome se dijalektika potencijalnog i aktuelnog dela sopstva neprekidno razvija (Isto 221–222). Prema Voegeliju teleologija preduzetničkog subjekta se može videti kao „praznina“ jer se sastoji od težnje ka realizaciji potencijalnog dela sopstva koja se proteže beskrajno u budućnost i postaje svrha samoj sebi (Isto 222).

Uočavamo da autori priručnika u ovom diskursu ističu da je cilj njihovih saveta isključivo pružanje sredstava čitaocima da donose bolje odluke, lakše ispunjavaju svoje ciljeve i efikasnije se prilagođavaju nepredviđenim okolnostima. Stoga se u pravilima za formiranje subjektivnosti u ovom diskursu ističe da je svrha priručnika optimizacija i uvećanje efikasnosti i produktivnosti subjekata koji u skladu sa njima formiraju svoju subjektivnost. Dakle, i u pravilima za formiranje subjektivnosti iz ovog modusa uočavamo da je diskurs ovih priručnika orijentisan ka formiranju preduzetničke subjektivnosti. Kako Keli (Peter Kelly) ističe kreiranje preduzetničke subjektivnosti podrazumeva indirektno podsticanje i usmeravanje subjekata da percipiraju svoj život kao seriju slobodnih izbora koje moraju napraviti u cilju uvećanja šansi za „dobar život“ (Kelly 2013: 93). Prema njemu preduzetnički subjekt slobodno

upravlja sobom proračunavajući ishode izbora koje pravi u okviru nekog polja mogućnosti (Isto 93–94). U skladu sa tim preduzetnička subjektivnost konstantno teži da optimizuje proces upravljanja sobom poboljšavajući izbore koje pravi (McFalls i Pandolfi 2014: 172).

Dakle, kao i u slučaju teleologije diskursa priručnika za samopomoć razvijenog neoliberalizma ovaj modus veridikcije propisuje pravila koja imaju ulogu održavanja sinoptičke strukture subjektivnosti kod onih koji je formiraju putem priručnika iz ovog diskursa. Predstavljajući savete u ovim priručnicima kao sredstva za efikasno donošenje odluka teleološki modus veridikcije pravila za formiranje subjektivnosti iz ovog diskursa predstavlja kao instrumente kojima subjekt formira odnos sa sobom. Time uočavamo da se pravila ovog diskursa uklapaju u etos neoliberalizma i tako čine tehnologiju sopstva njegovog režima. To tvrdimo jer predstavljajući savete u ovim priručnicima kao sredstva za upravljanje sobom ovaj diskurs postaje deo tehnologije upravljanja u neoliberalnom režimu putem koje se vrši upravljanje „na distanci“ (Miller and Rose 2008: 26–27). To podrazumeva da se upravljanje subjektima vrši kreiranjem diskursa koji kodiraju subjektivnost i kroz koje subjekti upravljaju sobom u skladu sa pravilima neoliberalnog režima (Rindfleish 2014: 2015).

Predstavljanje saveta u ovim priručnicima kao sredstava za uvećanje efikasnosti donošenja odluka i ispunjavanja ciljeva subjekta navodi na prihvatanje pravila za formiranje subjektivnosti u tim priručnicima. Taj način predstavljanja, dakle, igra ulogu sredstva interpelacije koje navodi subjekta da formira svoju subjektivnost pravilima iz ovog diskursa. Sa druge strane odsustvo teleologije iz ovog modusa veridikcije nadalje održava sinoptičku strukturu subjektivnosti koju ta pravila kreiraju. To tvrdimo jer, kao što smo pokazali, otvoreni vremenski horizont se predstavlja subjektu kao cilj procesa formiranja subjektivnosti i on podrazumeva neprekidnu aktuelizaciju potencijalnog dela sopstva. Time se subjektu konstantno stanje „postajanja“ predstavlja kao cilj i, kao što Voegeli tvrdi, preduzetnički subjekt tako „prihvata prazninu svoje fleksibilnosti kao svoju suštinu“ (Voegeli 2015: 221). Tako se stanje fleksibilnosti i promenljivosti subjektivnosti predstavlja kao cilj što uklapa pravila iz ovog modusa veridikcije u formu subjekcije otpornog subjekta i time nam dalje pokazuje da se diskurs ovih priručnika za samopomoć može videti kao tehnologija sopstva neoliberalizma u krizi.

6.3.6. Zaključna razmatranja—o tehnologijama sopstva neoliberalizma u krizi

Kao što smo pomenuli, u neoliberalnom režimu upravljanja u krizi figura velikog drugog je nespoznatljiva društvena i ekonomska realnost. Usled toga tehnologija upravljanja ovog režima podrazumeva uvođenje tržišne logike u što više društvenih sfera s obzirom da se tržišni mehanizam vidi kao režim proizvodnje istine tih nespoznatljivih realnosti. U skladu sa tim forma subjekcije u ovom režimu podrazumeva kreiranje „otpornih subjekata“ koji se mogu prilagoditi kontingentnim i nepredvidljivim događajima u budućnosti. Ti subjekti se navode da formiraju preduzetničku subjektivnost tj. da se prema sebi odnose kao prema skupu kapitala. Na taj način su prilagođeni učestvovanju u tržišnim mehanizmima i formiraju dispozicije koje ih prilagođavaju formi subjekcije otpornog subjekta.

Dakle, logika preduzetničke subjektivnosti podrazumeva odnos subjekta sa sobom u skladu sa tržišnom logikom. Formiranje preduzetničke subjektivnosti stoga zahteva tehnologije sopstva kojima bi se kodirao odnos subjekta sa sobom, a koje moraju biti u skladu sa logikom tehnologije upravljanja neoliberalnog režima u krizi. Kao što smo analizom pokazali priručnici za samopomoć iz ovog dela našeg uzorka sačinjavaju diskurs čija pravila za formiranje subjektivnosti upućuju subjekta na

formiranje preduzetničkog odnosa sa sobom¹²⁶. Stoga možemo reći da priručnici za samopomoć iz ovog dela našeg uzorka čine tehnologije sopstva neoliberalnog režima u krizi.

Pravila za formiranje subjektivnosti u diskursu ovih priručnika upućuju subjekta da sagledava svoje sopstvo kao da se sastoji iz dva aspekta: (1) potencijalnog koji se predstavlja kao svojevrsni resurs sačinjen od energije za preduzimljivost, kreativnost i sl. i (2) aktuelizovanog koji se sastoji od obrazaca mišljenja i navika. Subjekt se upućuje na reorganizaciju aktuelizovanog dela svog sopstva ne bi li što efikasnije iskoristio resurse u potencijalnom delu kroz: prakse reflektovanja na svoja mišljenja i navike¹²⁷, prakse njihovih izmena u pravcu veće efikasnosti i prakse konstantnog praćenja i nagledanja efikasnosti organizacije sadržaja tog dela sopstva. Subjektu se kao cilj tog procesa formiranja subjektivnosti predstavlja permanentna dijalektika aktuelizovanog i potencijalnog dela sopstva kojom bi se aktuelizovani deo sopstva neprekidno reorganizovao zarad optimizacije korišćenja potencijalnog dela.

Kao što smo pomenuli takva pravila za formiranje subjektivnosti se uklapaju u logiku pravila forme subjekcije otpornog subjekta jer teže da kreiraju fleksibilnu subjektivnost koja se nalazi u neprekidnom stanju „postajanja“. Stoga logika tih pravila teži da kreira virtuelnu subjektivnost tj. subjektivnost koja se konstantno re-kreira jer neprekidno realizuje mogućnosti iz potencijalnog dela sopstva. Tim putem se u subjektov odnos sa sobom kodira dispozicija za modifikovanje subjektivnosti u skladu sa okolnostima. To je u skladu sa formom subjekcije otpornog subjekta jer, kao što Omali tvrdi, diskurs otpornosti preporučuje kreiranje subjekata kojima odgovara sredina visoke neizvesnost i koji mogu da „bujaju u haosu“ pretvarajući nepredvidljive prepreke u priliku za rast i razvoj (O'Malley 2013: 191).

Istražujući priručnike za samopomoć iz ovog dela našeg uzorka možemo zaključiti da neoliberalni režim upravljanja u krizi dovodi do krajnjih granica tendenciju ka kreiranju promenljivih i prilagodljivih subjekata koju smo uočili istražujući diskurs priručnika za samopomoć razvijenog neoliberalizma. Ta tendencija odgovara novim elementima dispozitiva upravljanja u ovom režimu koji predstavljaju društveni i ekonomski svet kao nesaznatljiv i u skladu sa tim reorganizuju sve veći broj društvenih sfera prema tržišnoj logici koja se vidi kao režim koji proizvodi istinu tog nesaznatljivog sveta. Naime, kreiranje fleksibilnih i promenljivih subjekata je posledica uređenja njihove

¹²⁶ Nehring et al. takođe primećuju da se u literaturi za samopomoć u periodu posle ekonomske krize 2008. u daleko većoj meri naglašava značaj čitaočevog formiranja preduzetničkog odnosa sa sobom. Kao primer toga oni izdvajaju ogroman rast popularnosti „literature za samo-brendiranje“ s obzirom da autori u toj literaturi eksplicitno tvrde da pojedinac treba sebe da percipira kao skup kapitala koji mora što efikasnije organizovati (Nehring et. al 2016: 82). Oni ilustruju tvrdnje u toj literaturi citatima iz knjige „Tvoje brendiranje“ Marka Kidžoa (Mark Cijo) koji svojim čitaocima poručuje sledeće: „Ti reklamiraš i prodaješ sebe svojim brendom, suštinski, može biti dobra ideja da gledaš kako se velike kompanije brinu o svom brendu...Moraš pokazati ljudima šta te čini drugačijim i time boljim od tvoje konkurencije“ (Cijo 2014: Ch. 3 prema Nehring et. al 2016: 82).

¹²⁷ Prema Fukou kreiranje navika je jedan od fokusa upravljanja subjektima u disciplinarnom režimu. On tvrdi da taj režim između ostalog upravlja subjektima navodeći ih da razviju određene navike čime interiorizuju u svoju subjektivnost norme koje propisuje upravljačka instanca (Fuko 1997: 125). Istražujući diskurs priručnika za samopomoć kriznog neoliberalizma možemo uočiti razliku u odnosu prema navikama između disciplinarnog i neoliberalnog režima upravljanja. Naime, za razliku od disciplinarnog režima ovaj diskurs svojim pravilima za formiranje subjektivnosti subjektu nalaže da uspostavi kontrolu nad svojim navikama i potom da njima upravlja tako što konstantno uvećava efikasnost kojom navike aktuelizuju sadržaj potencijalnog aspekta njegovog sopstva. Dakle, dok se u disciplinarnom režimu subjekt navodi da razvije određene navike u neoliberalnom režimu se subjektu nalaže da sam kontroliše svoje navike i konstantno ih optimizuje u skladu sa normom efikasnosti.

Zanimljivo je da u diskursu priručnika iz perioda razvijenog neoliberalizma ne nailazimo na problematizaciju navika čitalaca. Smatramo da se to najbolje može objasniti činjenicom da su priručnici u tom periodu pod većim uticajem New age diskursa od priručnika u period kriznog neoliberalizma. Usled toga oni se mnogo više bave spiritualnim temama, dok su priručnici u periodu kriznog neoliberalizma u većoj meri posvećeni pružanju saveta koji se mogu direktno primeniti u svakodnevnom životu, kao što su saveti o promeni navika čitalaca.

subjektivnosti u skladu sa preduzetničkom logikom čemu teži tehnologija upravljanja ovog režima koja tržišnu logiku tako uvodi u sferu subjektivnosti i time je prilagođava pravilima dispozitiva.

Dakle, neoliberalni režim u krizi dovodi do krajnjih granica tendenciju koju smo izdvojili istražujući diskurs priručnika za samopomoć razvijenog neoliberalizma, a to je tendencija ka kreiranju subjekata kao „dividua“ (Delez 2015: 222). Subjekcija pojedinaca pravilima za formiranje subjektivnosti u diskursu priručnika za samopomoć neoliberalizma u krizi se može videti, kako Laval i Dardo navode, kao „ultra-subjekcija“. Prema njima ultra-subjekcija ne podrazumeva kreiranje stabilne subjektivnosti već subjektivnosti koja će konstantno težiti „izvan sebe“ (Dardot and Laval 2013: 329). Kako oni tvrde, ultra-subjekcija podrazumeva kreiranje subjektivnosti koja konstantno menja svoje okvire i teži da prevaziđe sopstvene granice (Isto 329–330). Dakle, kao što Delez tvrdi, ova subjektivnost nema stabilnu strukturu već se može videti kao labavo povezan skup elemenata (Delez 2015: 222).

Sledeći Agambena možemo zaključiti da upravljački dispozitiv neoliberalnog režima u krizi ne teži subjekciji već probija barijeru između subjekcije i de-subjekcije (Agamben 2012: 79). To drugim rečima znači da ovaj dispozitiv kreira subjekte čija se subjektivnost može konstantno menjati i rekreirati u zavisnosti od okolnosti. Stoga, možemo reći da diskurs ovih priručnika za samopomoć svojim pravilima teži da kreira, kako Agamben kaže „subjekta u formi...utvare“ (Isto 79–80) tj. kako smo mi istakli, „virtuelnog“ subjekta čija je subjektivnost nikad potpuno dovršen proces. Takav način subjekcije u dispozitivu upravljanja neoliberalnog režima u krizi u potpunosti odgovara Rouzovoj tvrdnji o neoliberalizmu kao režimu koji upravlja „putem slobode“ (Rose 2004: 93–97). Naime, kako Agamben takođe tvrdi, savremenom preduzetničkom subjektivnošću se upravlja kroz predstavljanje budućnosti kao otvorenog vremenskog horizonta u kome subjekt može uzeti potencijalno beskrajn broj formi ili kako on to kaže „beskrajn broj maski“ (Agamben 2011: 53).

6.4. Ekskurs: neoliberalizam i samopomoć u postsocijalizmu

U okviru ovog ekskursa ćemo se pozabaviti uspostavljanjem neoliberalnog režima upravljanja u postsocijalističkim zemljama. Konkretno ćemo se fokusirati na specifičnu ulogu psi-disciplina i različitih oblika diskursa samopomoći u tom procesu ne bismo li ustanovili da li ovi fenomeni kao mehanizmi formiranja neoliberalne subjektivnosti sadrže neke lokalne specifičnosti. Odeljak ćemo početi sumiranjem postojećih teorijskih i empirijskih radova na temu odnosa postsocijalizma i neoliberalizma iz perspektive teorije upravljanja, a onda ćemo se osvrnuti na uspostavljanje neoliberalizma u Srbiji. Potom ćemo izložiti postojeće podatke o ulogama psi-disciplina i diskursa samopomoći u Istočnoj Evropi i regionu Balkana sa posebnim osvrtom na Srbiju. Odeljak ćemo zaključiti teorijskim razmatranjima o odnosu neoliberalizma i globalizacije sa kulturom samopomoći.

6.4.1. Neoliberalizam i postsocijalizam

U svom istraživanju neoliberalizma i globalizacije Aiva Ong zaključuje da se neoliberalizam najbolje može razumeti kao „globalna forma“ ili „globalni sklop“. Prema njoj to znači da je neoliberalizam apstraktna racionalnost koja se može iskoristiti kao tehnologija za uređenje institucija u raznim kontekstima (Ong 2007: 5). Ona tvrdi da globalne forme postoje u dijalektičkom odnosu sa lokalnim kontekstima i da sa njima dolaze u specifičnu interakciju (Collier and Ong 2005: 4). Naime, prema Ongovoj globalne forme postoje kao apstraktna tehnologija koja dolaskom u dodir sa lokalnim kontekstima deterritorijalizuje te kontekste preuređujući ih, a potom ih reteritorijalizuje u skladu sa

sopstvenom racionalnošću (Isto 12). Takav odnos podrazumeva kreiranje novih oblika društvenosti u lokalnim kontekstima, ali proces dijalektičkog odnosa globalnih formi sa lokalom uvek rezultira tenzijama jer je mogućnost primene globalne forme kao racionalnosti uvek ograničen mogućnostima koje lokalno postoje (Isto 11).

Istraživanja neoliberalizma u postsocijalističkim zemljama koja pristupaju iz perspektive teorije upravljanja su u velikoj većini etnografskog tipa i fokusiraju se na konkretne empirijske primere uspostavljanja neoliberalne upravljačke tehnologije. Mi ćemo se osvrnuti na neka od tih istraživanja i pokušati da ocrtao osnovne karakteristike procesa uspostavljanja neoliberalnog režima u postsocijalizmu. Nikolet Makovicki (Nicolette Makovicky) se takođe oslanja na ideje Ong o neoliberalizmu kao migratornoj tehnologiji (Makovicky 2014: 5–6). Ona tvrdi da se u postsocijalističkim zemljama sa uspostavljanjem neoliberalizma u različitim sferama stavlja poseban fokus na „promenu subjektivnosti“. Naime, prema Makovicki različiti akteri i institucije se u procesu uspostavljanja neoliberalizma u postsocijalističkim zemljama upuštaju u projekte kojima pokušavaju da promene osnovne modele subjektivnosti koji su prisutni u kulturama tih zemalja (Isto 2). Ti projekti, kako ona tvrdi, često dobijaju oblik svojevrsne demonizacije formi subjektivnosti koje su bile karakteristične za socijalistički period i, uporedo sa tim, glorifikacije neoliberalnih formi preduzetničke subjektivnosti (Isto 9–12).

Slično primećuje i Kalb (Don Kalb) i ističe da teorija upravljanja u istraživanju uspostavljanja neoliberalizma u postsocijalističkim zemljama možda nailazi na svoje „najprirodnije stanište“ (Kalb 2014: 193). Naime, on tvrdi da posle pada socijalističkih režima ideja socijalizma, socijalističke institucije i ono što se vidi kao „socijalistički mentalitet“ postaju „apsolutni drugi“ u tim zemljama. Oni se eksplicitno problematizuju i vide kao fenomeni koji se moraju što temeljnije odstraniti ne bi li se uspostavio neoliberalni režim (Isto 193–194). I prema Kalbu subjektivnost građana u postsocijalizmu biva problematizovana i stoga postaje fokus aktera koji grade neoliberalni upravljački režim. Prema njemu glavni akteri uspostavljanja neoliberalizma u postsocijalizmu su elite (Isto 193). Slično ističe i Bole (Dorothee Bohle) kada tvrdi da je neoliberalizam u postsocijalističkim zemljama uspostavljen uz pomoć lokalnih elita u saradnji sa međunarodnim organizacijama kao što su MMF, Svetska Banka, EU i krupni transnacionalni kapital (Bohle 2006: 74–77). Kalb tvrdi da je ključno sredstvo uspostavljanja neoliberalnog režima koje su ti akteri iskoristili kreiranje svojevrsnog moralističkog diskursa koji postulira binarnost između nepoželjne „socijalističke“ subjektivnosti i poželjne „preduzetničke“ subjektivnosti (Kalb 2014: 192–193). On u skladu sa tim tvrdi da se proces uspostavljanja neoliberalnog režima u postsocijalističkom kontekstu može videti ako „inžinjer modalne ličnosti“ u tim zemljama (Isto 193).

Jedan od najboljih prikaza procesa uspostavljanja neoliberalnog režima u postsocijalizmu je istraživanje Elizabet Dan (Elizabeth Dunn) izloženo u knjizi „Privatizovanje Poljske“. Ona istražuje promene u jednom preduzeću za preradu voća i povrća u Poljskoj pošto ga je otkupila određena američka firma (Dunn 2004: 1). Dan pokazuje promene u praksama upravljanja i organizacije rada u tom preduzeću i tvrdi da se te promene mogu videti kao prelazak tog preduzeća sa fordističkog oblika organizacije karakterističnog za socijalizam na post-fordistički oblik karakterističan za neoliberalni kapitalizam (Isto 14–20). U jednom odeljku ona opisuje nov sistem upravljanja radom zaposlenih koji je uveden u tom preduzeću, a koji se zasniva na izradi kompleksnog sistema procene doprinosa pojedinačnog radnika i vezivanja te procene za visinu nadnice¹²⁸ (Isto 104–112). Kako Dan tvrdi time se dešava depersonalizacija sistema moći u preduzeću, i kreira se nov sistem upravljanja kojim se

¹²⁸ Ong eksplicitno referiše na Dan i ovaj primer implementacije tehnologije upravljanja ne bi li ilustrovala svoju tvrdnju o neoliberalizmu kao globalnoj formi koja se može apstrahovati iz konteksta svog nastanka i primenjivati u različitim drugim kontekstima sa sličnim rezultatima (Collier and Ong 2005: 11).

radnici navode da upravljaju sobom i podstiču sopstvenu motivaciju za rad (Isto 112–118). Ona takođe ističe da je promena subjektivnosti jedan od najvažnijih elemenata uspostavljanja neoliberalnog režima upravljanja u postsocijalizmu i tvrdi: „U Istočnoj Evropi transformacija ljudi u one koji biraju i koji se nose sa rizikom je...postala srce postsocijalističke transformacije“ (Isto 22). Dan se takođe osvrće na pomenuti moralistički diskurs i tvrdi: „Ideja o kreiranju nezavisnih subjekata koji biraju kako će delati tako što kalkulišu na određene načine je upravo bio problem iza poziva na ‘promenu mentaliteta’ i ‘kulturnu promenu’ koji se mogao čuti u političkoj areni kao i u menadžerskim krugovima“ (Isto).

Još jedan mehanizam kojim se u postsocijalističkim zemljama utiče na promenu subjektivnosti građana, a koji se često izdvaja, je uticaj koji dolazi od strane medija. Naime, Dan ističe da po kupovini poljske firme marketing stručnjaci iz američke firme uvode nove oblike reklamiranja. Tačnije, oni uvode targetirano reklamiranje koje podrazumeva da se marketingom proizvodi plasiraju na drugačije načine različitim nišama potrošača (Isto 60–65) što je, kao što ističe du Gej, karakteristično za postfordistički modus regulacije (du Gay 1996: 110). Dan ističe da su te reklame sadržale eksplicitno kontrastiranje socijalističkog i kapitalističkog režima, predstavljajući socijalistički režim kao rigidan i dosadan i asocirajući su ga sa starošću dok je nov režim predstavljan kao vitalan, energičan, zabavan i asociran je sa mladošću (Isto 63). Jurčak (Alexei Yurchak) takođe istražuje nove oblike marketinga u postsocijalističkoj Rusiji i ističe da su novonastale reklame sadržavale drugačiju diskurzivnu strukturu. One su se obraćale potrošačima kao pojedincima poručujući im da budu aktivni, preduzimljivi i „uzmu život u svoje ruke“ (Yurchak 2003: 77–78). On tvrdi da je to oblik interpelacije koji potrošačima predstavlja novu formu poželjne subjektivnosti (Isto 78). Tu novu formu poželjne subjektivnosti Jurčak primećuje i u poslovnim časopisima u postsocijalističkoj Rusiji u kojima se predstavlja figura „pravog karijeriste“ (Isto 78). U tim časopisima se, kako on tvrdi, propisuje čitav set normi u skladu sa kojima čitaoci treba da formiraju svoj život ne bi li postali „pravi karijeristi“ (Isto 80–81). Prema Jurčaku figura „pravog karijeriste“ u potpunosti odgovara preduzetničkoj subjektivnosti i može se videti kao njena lokalna manifestacija tj. ta figura predstavlja formu subjekcije neoliberalnog režima u kontekstu postsocijalizma¹²⁹ (Isto 89).

Uočavamo da proces uspostavljanja neoliberalnog režima u postsocijalističkom kontekstu podrazumeva različite oblike modifikacije društvene sredine tehnologijama upravljanja. Te tehnologije problematizuju forme subjektivnosti koje su ostale iz prethodnog režima i imaju za cilj njihovo uklanjanje i zamenu neoliberalnom preduzetničkom subjektivnošću. Susret neoliberalnog dispozitiva upravljanja za elementima drugih dispozitiva objašnjava Binkli i tvrdi da subjekcija u neoliberalnom dispozitivu podrazumeva takođe paralelnu de-subjekciju. Naime, on tvrdi da neoliberalni dispozitiv upravljanja od subjekata zahteva da u procesu formiranja neoliberalne subjektivnosti takođe rasformiraju oblike subjektivnosti koji potiču iz prethodnih režima (Binkley 2011: 87). Prema Binkliju ta de-subjekcija podrazumeva uklanjanje: „...starijih formacija subjektivnosti, ostataka istorijskih tehnika, navika i otelovljenih dispozicija koje su ostaci ranijih procesa subjekcije“ (Isto 88). On stoga zaključuje da je proces formiranja subjektivnosti pod neoliberalnim režimom delimično uslovljen ostacima prethodnih režima te je svaki proces uspostavljanja neoliberalnog režima specifična istorijska situacija jer podrazumeva susret tehnologija tog režima sa ostacima dispozitiva režima koji mu je prethodio¹³⁰

¹²⁹ Sima (Sima Yangzi) i Pugsli (Peter C. Pugsley) istražuju promene subjektivnosti kod mladih u Kini tokom prve decenije dvadeset i prvog veka koje su izazvane novim formama komunikacije na internetu. Oni tvrde da se te forme mogu videti kao mehanizmi formiranja subjektivnosti koja bi bila prilagođena novim oblicima kapitalizma u Kini (Sima and Pugsley 2010: 303–304). Uočavamo da proces uključivanja Kine u globalni kapitalizam prate nastanci mehanizama koji kreiraju njemu odgovarajuće subjektivnosti. Iako se uobičajeno ne smatra postsocijalističkom zemljom poput zemalja centralne i istočne Evrope, krajem dvadesetog veka Kina takođe prelazi sa socijalističke na specifičan oblik kapitalističke ekonomije te se u određenom smislu može smatrati zemljom postsocijalizma.

¹³⁰ Taj susret se može videti u radu Burikove (Zuzana Sekeráková Búriková), koja je istraživala mlade u Slovačkoj posle pada socijalizma. Ona pokazuje da mladi percipiraju način života u neoliberalizmu kao poželjan i „normalan“ dok

(Isto 88–89). Proces uspostavljanja neoliberalnog režima u postsocijalističkim zemljama je upravo primer takve istorijske situacije. Sada ćemo se osvrnuti na proces uspostavljanja tog režima u Srbiji.

6.4.2. O neoliberalizmu u Srbiji

Transformacija iz socijalizma u kapitalizam u Srbiji i regionu dolazi sa zakašnjenjem u odnosu na ostale postsocijalističke države. Prema Mladenu Laziću uzrok toga je što za razliku od ostalih postsocijalističkih država elita iz perioda socijalizma u zemljama bivše Jugoslavije ne biva poražena već odnosi privremenu pobjedu (Lazić 2011: 69). Usled toga bivša socijalistička nomenklatura blokira tranziciju u kapitalizam ne bi li izvršila konverziju svojih resursa iz perioda socijalizma u resurse koji u novom kapitalističkom kontekstu garantuju elitni položaj (Isto 70). Lazić stoga period devedesetih godina dvadesetog veka naziva „blokiranom transformacijom“ i tvrdi da je elita iz perioda socijalizma vršila konverziju resursa pod pokroviteljstvom Socijalističke partije Srbije i Slobodana Miloševića kao njihovog političkog uporišta (Isto 70–71). Ipak Lazić ističe da je postojao spoljni pritisak na tadašnju vlast u Jugoslaviji da izvrši izvesnu političku i ekonomsku liberalizaciju usled pada socijalističkih režima u Centralnoj i Istočnoj Evropi (Isto 71). Vuković objašnjava da jugoslovenska vlast donosi zakone o privatizaciji od 1989. i tokom devedesetih ali da se sistematska privatizacija ne vrši upravo usled blokade od strane vlast i elite koja teži konverziji svojih resursa (Vuković 2017: 98–99). Ipak i pored toga Vuković ističe da se tokom devedesetih uvode neki oblici trgovine koje zahtevaju državnu dozvolu (Isto 98). Takva situacija prema njemu rezultuje masovnim stvaranjem crnih tržišta kao i povezivanjem države sa kriminalnim strukturama (Isto).

Prema Laziću pošto je elita iz socijalističkog perioda završila konverziju resursa i time ostvarila „prvobitnu akumulaciju kapitala“ više im nije bila potrebna politička zaleđina u vidu države (Lazić 2011: 64). Oni su usmerili svoju podršku opozicionim strankama u želji da uspostave institucionalne uslove za sopstvenu reprodukciju na novim, kapitalističkim osnovama (Isto 65). Stoga 5-og oktobra 2000. godine dolazi do promene režima i opozicione stranke ostvaruju pobjedu uz podršku novonastale ekonomske elite i međunarodnih organizacija (Isto 65–67). Prema Laziću Srbija tada ulazi u period ubrzane transformacije koji karakteriše opšta privatizacija javnih preduzeća, liberalizacija, privatizacija finansijskog sektora i generalna integracija Srbije (tada sa Crnom Gorom u sklopu Savezne Republike Jugoslavije) u svetski kapitalistički sistem (Isto 64). Iako Lazić to eksplicitno ne ističe možemo reći da je period ubrzane transformacije sinoniman sa uvođenjem neoliberalizma (Kuzmančev-Stanojević 2021: 109). Naime, on tvrdi da se posle 2000. godine ekonomijom u Srbiji upravlja na osnovu „načela vašingtonskog konsenzusa“ (Isto). Vašingtonski konsenzus je skup principa iskovanih 1989. godine od strane ekonomiste Džona Vilijemsona (John Williamson) i mogu se videti kao doktrina ekonomskog neoliberalizma. Ti principi podrazumevaju privatizaciju, deregulaciju, finansijsku liberalizaciju i uključivanje u svetsko tržište (Rodrik 2013: 143–144).

Prodiranje neoliberalne racionalnosti u radno zakonodavstvo i državno upravljanje opisuje Vuković. To prodiranje vidimo u zakonu o radu iz 2001. godine u kom se otpočinje uvođenje fleksibilnog zapošljavanja i olakšava se otpuštanje radnika, ovaj trend se nastavlja zakonom iz 2005. kojim se skraćuje minimalna dužina rada na određeno vreme (Vuković 2017: 266–267). Sledeće izmene zakona o radu se dešavaju 2014. godine kojim se pomenuti trend nastavlja uvođenjem još veće fleksibilizacije, skraćivanjem otkaznog roka, smanjenjem naknade zaposlenima za period plaćenog odsustva i uvođenjem koncepta rada na daljinu (Isto 268). Javne politike iz oblasti zapošljavanja u

socijalistički period vide kao grešku usled koje njihova država „zaostaje“ u razvoju za ostatkom sveta. Burikova tvrdi da usled toga mladi u Slovačkoj intenzivno teže da usvoje osobine koje se vezuju za neoliberalnu subjektivnost kao što su nezavisnost, proaktivni stav, individualizam, sklonost ka riziku, preduzimljivost, fleksibilnost itd. (Buriková 2014: 153).

Srbiji takođe pokazuju dominaciju neoliberalne racionalnosti jer uočavamo da su usmerene na podsticanje individualne odgovornosti pojedinca (Isto 269). Prema Vukoviću važeći zakon o zapošljavanju eksplicitno ističe da je nezaposleno lice obavezno da aktivno traži posao i izrađuje sopstveni plan zapošljavanja ali i da ne sme odbiti posao koji mu je ponuđen u Nacionalnoj službi za zapošljavanje (Isto 269–270). Takođe, Nacionalna strategija za zapošljavanje za period od 2005. do 2010. ističe da je usmerena na povećanje „zapošljivosti“ stanovništva, što podrazumeva razvoj fleksibilnih oblika rada i smanjenje naknade za nezaposlene ne bi li im se rad „više isplatio“¹³¹ (Isto 270).

Kao što Lošonc ističe uvođenje neoliberalizma u postsocijalističkim zemljama ima karakter „odozgo upravljano procesa“ tj. nametanja od strane države (Lošonc 2006: 105). Poput Bole koja tvrdi da je uvođenje neoliberalizma u postsocijalizmu podrazumevalo saradnju elite, države i međunarodnih organizacija, Vuković izdvaja kao ključan uticaj MMF, Svetske Banke i Evropske unije na implementaciju neoliberalne racionalnosti u Srbiji. Naime, on pokazuje da je u Srbiji država usvajala i implementirala neoliberalne programe pod uticajem međunarodnih organizacija. Vuković pokazuje nekoliko kanala tog uticaja od kojih je jedan bio direktno uslovljavanje Vlade od strane Svetske banke u dogovoru sa određenim vlasnicima kapitala usled čega je izmenjen zakon o radu iz 2001. godine (Vuković 2017: 291). On takođe izdvaja uslovljavanje članstvom, kreditima i razvojnom pomoći što vrše Svetska trgovinska organizacije i Evropska unija. One su uslovljavale Srbiju da izvrši potrebne ekonomske reforme kao i reforme socijalne politike na ovaj način¹³² (Isto 305). Poslednji metod uticaja koji Vuković izdvaja je „socijalizacija“ i on podrazumeva uspostavljanje svojevrsne „ideološke hegemonije“ putem obučavanja i stipendiranja stručnjaka i formiranjem stručnih zajednica i nevladinih organizacija¹³³ (Isto 307–308). Tim putem međunarodne organizacije vrše diseminaciju odgovarajućih normi i ideja i posredno utiču na oblikovanje politike u Srbiji.

Vuković zaključuje da je elita u saradnji sa međunarodnim organizacijama u Srbiji uspostavila svojevrsni „interpretativni monopol“ kroz koji se formulišu postojeći problemi u zemlji, njihova rešenja ali i poželjni oblici društvene promene i ciljevi društvenog razvoja (Isto 308). Istraživanja takve neoliberalne ideološke hegemonije u Srbiji su retka, ali se mogu pronaći. Nikola Mladenović istražuje određene radove bivšeg premijera Zorana Đinđića i bivšeg ministra finansija i potpredsednika vlade Božidara Đelića. On pokazuje da je Đinđić u svojoj kritici marksizma suštinski bio inspirisan neoliberalnim političkim filozofom Fridrihom von Hajekom (Mladenović 2019: 23–24). Analizirajući Đelićeve tvrdnje iz njegove knjige „Kada će nam biti bolje“ Mladenović pronalazi snažan uticaj neoliberalnog ideološkog diskursa. Naime, Đelić se zalaže za usmerenje ekonomske politike u pravcu ekonomskog rasta kao osnovnog cilja, i tvrdi da je „ekonomski rast najbolja socijalna politika“ (Đelić 2006: 244 prema Isto 28) što je Fuko istakao kao jednu od osnovnih ideja neoliberalizma (Fuko 2005a: 203). Đelić takođe tvrdi da je za društvo povoljno „ukršteno i komplementarno dobrovoljno uslovljavanje institucija kakve su MMF, Svetska banka, STO i EU“ (Đelić 2006: 34 prema Mladenović 2019: 31). Mladenović dalje citira Đelića koji navodi da je u Srbiji potrebno „smanjiti javnu potrošnju, demonopolizovati i privatizovati ekonomiju, uvesti finansijsku disciplinu“ (Đelić 2006: 58–59 prema Isto), „usled poreske konkurencije smanjiti poreze da budu dva puta manji od Hrvatske a 2,5 puta manji od Slovenije“ (Đelić 2006: 46 prema Isto), „uvesti korenite promene... u sistemu socijalnog osiguranja i državne uprave“ (Đelić 2006: 43 prema Isto), „uz reviziju nekih stečenih prava“ (Đelić 2006: 34 prema

¹³¹ Za više o posledicama uvođenja neoliberalne ekonomske politike u Srbiji vidi Drašković 2015.

¹³² Ovaj oblik uslovljavanja se obično naziva „strukturnim prilagođavanjem“ i podrazumeva da međunarodne organizacije navode države na specifične ekonomske reforme kao uslove za članstvo (Dokmanović 2017: 46).

¹³³ Hart i Negri (Antonio Negri) se takođe osvrću na značaj nevladinih organizacija kada je u pitanju ostvarivanje dominacije onoga što oni zovu „Imperijom“ i ističu da nevladine organizacije kreiraju specifičan „moralni diskurs“ kojim legitimišu uključivanje novih država u poredak „Imperije“ (Hardt i Negri 2000: 42–43).

Isto) i „tvrdu politiku plata“ (Đelić 2006: 33 prema Isto). Uočavamo da je Vukovićeva tvrdnja o dominaciji neoliberalnog ideološkog diskursa tačna i da su se neki od najvažnijih aktera ekonomskih i političkih promena u Srbiji tokom dvehiljaditih vodili tim diskursom. Upravo to nam govori da je neoliberalni ideološki diskurs kao diskurzivna formacija u tom periodu u Srbiji imao ulogu modusa reprezentacije za pomenute aktere.

Vladimir Marković pokazuje da se neoliberalna ideologija može pronaći na svim delovima političkog spektra u Srbiji što ilustruje tvrdnjama iz programskog teksta ekstremno desne organizacije „Otačastveni pokret Obraz“ u kom ova organizacija predstavlja svoj ekonomski program. U tom dokumentu ova organizacija ističe da se zalaže za: „...slobodno privatno preduzetništvo, zasnovano na spontanjoj, od kartelskih interesnih grupa i države nespustanoj, slobodnoj tržišnoj razmeni bogatstva i usluga koje stvaraju pojedinci ili grupe ekonomski potentnih pojedinaca, to jest privatnih preduzetnika–domaćina” kao i za privatizaciju obrazovanja, socijalnog osiguranja i zdravstva i niske poreze (Marković 2011: 219). Oni ovaj program nazivaju „domaćinskim poretom“ što je pojam iz propagandnog materijala fašističke organizacije „Zbor“ iz međuratnog perioda čija ideologija je služila kao inspiracija pokretu „Obraz“ (Isto). U ovom slučaju možemo videti način na koji se neoliberalna diskurzivna formacija kao globalna forma uvezuje sa lokalnim specifičnostima i reartikuliše lokalno postojaće elemente u skladu sa svojim pravilima.

Pomenuti moralistički diskurs kojim se subjektivnost iz perioda socijalizma demonizuje i kontrastira sa poželjnom preduzetničkom subjektivnošću se može uočiti i u kontekstu Srbije ali sa određenim specifičnostima usled osobenih karakteristika tranzicije koju je naša zemlja prošla. Vesna Trifunović istražuje način prikazivanja radnika u javnom sektoru i privatnih preduzetnika u televizijskoj seriji „Srećni ljudi“ koja je emitovana početkom devedesetih i u seriji „Porodično blago“ koja je emitovana na prelazu između devedesetih i dvehiljaditih. Ona zaključuje da se u seriji „Srećni ljudi“ radnici javnog sektora prikazuju kao lenji i neposlušni dok se privatni preduzetnici prikazuju kao nemoralni (Trifunović 2009: 111–112). Sa druge strane u seriji „Porodično blago“ se radnici javnog sektora prikazuju takođe kao lenji ali se privatni preduzetnici prikazuju u pozitivnom svetlu i ukazuje se na mogućnost moralnog sticanja bogatstva u budućnosti (Isto 114). Trifunović zaključuje da je način prikazivanja privatnih preduzetnika u seriji „Srećni ljudi“ posledica kriminalizacije ekonomije tokom devedesetih dok način na koji se prikazuju u seriji „Porodično blago“ pokazuje nadolazeću „normalizaciju“ ekonomske sfere usled čega će biti moguće baviti se privatnim biznisom na moralan način (Isto 118–119).

Uočavamo da pomenuti moralistički diskurs u Srbiji dobija oblik binarnosti između radnika javnog sektora sa jedne strane i preduzetnika i radnika u privatnom sektoru sa druge. Ovom diskurzivnom binarnošću u drugoj deceniji dvadeset i prvog veka u Srbiji se bavi Marek Mikuš. U toku 2012. godine na vlast u Srbiji dolazi „Srpska napredna stranka“ koja u sledećih nekoliko godina počinje sa uvođenjem agresivnih mera štednje i dubljim reformama u skladu sa neoliberalnom racionalnošću (Mikuš 2016: 215–216), što se ogleda u pomenutom zakonu o radu iz 2014. godine. U toku 2014. i 2015. nova vlast počinje sa reformom javnog sektora koja podrazumeva smanjenje plata, otpuštanje radnika i zabranu zapošljavanja u njemu (Isto 216–217). Mikuš se osvrće na diskurs premijera Aleksandra Vučića koji pravda te reforme opisujući radnike u javnom sektoru kao lenje, neproduktivne i bez lične inicijative dok zaposlene u privatnom sektoru opisuje kao kreativne i preduzmljive¹³⁴ (Isto 2017). Uočavamo da je ovo lokalna varijanta moralističkog diskursa koji prati uspostavljanje

¹³⁴ <https://www.vreme.com/cms/view.php?id=1193813> (pristupljeno 10.3. 2021.)

neoliberalizma u postsocijalističkim zemljama, a Mikuš tvrdi da je uloga tog diskursa legitimacija neoliberalnih ekonomskih reformi¹³⁵ (Isto 224).

Kao u slučaju istočne Evrope, i u Srbiji su zastupljena etnografska istraživanja procesa uspostavljanja neoliberalizma. Antropološkinja Ildiko Erdei je istraživala proces privatizacije „Pančevačke pivare“ pošto ju je otkupila kompanija „Efes“. Inspirisana pomenutim istraživanjem Elizabet Dan, Erdei pokazuje kako proces privatizacije uvodi promenu u temporalnom organizovanju pivare, svi aspekti rada u pivari su sada organizovani tako da budu podređeni cilju uvećanja profita u budućnosti (Erdei 2018: 116–121). To ima posledice po radnike, nova organizacija rada u pivari od njih zahteva prilagođavanje dinamičnom okruženju, konstantnu procenu učinaka sopstvenog rada i manje slobodnog vremena (Isto 121–123). Erdei takođe ističe da po privatizaciji ova pivara ulaže veliku količinu sredstava u marketing, a na rukovodeća mesta postavlja uglavnom mlade stručnjake iz inostranstva. Njih Erdei naziva „kulturnim posrednicima“ i tvrdi da se mogu videti kao donosici novog poslovnog diskursa, usklađenog sa principima neoliberalizma (Isto 108–133). Antropološkinja Tanja Petrović istražuje privatizaciju javnih urbanih prostora u Jagodini i tvrdi da se to može videti kao aspekt neoliberalizacije tog grada. Ona ističe da taj proces ima posledice po subjektivnost građana, usled ovog oblika privatizacije oni sve manje vide sebe kao građane koji mogu učestvovati u javnom životu i sve više se povlače u sferu privatnosti (Petrović 2016: 121–123). Antropolog Ognjen Kojanić istražuje nostalgичne diskurse o životu u Jugoslaviji koje kreiraju zaposleni u železničkoj stanici u Zaječaru. Prema njegovim tvdnjama ovi diskursi se koriste kao sredstvo prilagođavanja novonastaloj postsocijalističkoj, kapitalističkoj realnosti (Kojanić 2015: 199–204). Usled toga on subjektivnost svojih ispitanika naziva „prilagodljivom subjektivnošću“, i tvrdi da se diskursi nostalgije koriste kao tehnologije sopstva kojima se subjekti prilagođavaju novonastalim okolnostima (Isto 206–207).

Osvrnemo li se na istraživanja vrednosnih orijentacija koja je sproveo Institut za sociološka istraživanja u Beogradu uočićemo da su vrednosti tržišnog kapitalizma prihvaćene u svim društvenim slojevima u Srbiji (Lazić i Pešić 2019: 207). Kada su u pitanju vrednosti koje označavaju podršku neoliberalnom ekonomskom modelu Lazić i Pešić pokazuju da su njeni najsnažniji zastupnici pripadnici ekonomske i političke elite što odgovara našim tvrdnjama o ulozi elita u uspostavljanju neoliberalnog režima u postsocijalizmu (Isto). Važno je napomenuti da Lazić i Pešić ističu široko prihvatanje neoliberalne vrednosne orijentacije među srednjom klasom u Srbiji, tačnije u slojevima stručnjaka i sitnih preduzetnika (Isto). Oni ističu da se pored elite i ovi slojevi srednje klase mogu videti kao strukturna osnova legitimacije kapitalističkog poretka u Srbiji (Isto). Dakle, možemo reći da je među pripadnicima tih slojeva neoliberalna ideologija najprihvaćenija te da oni čine aktere čijim delanjem se uspostavlja neoliberalni režim upravljanja u Srbiji. Sličnu tvrdnju iznosi i Mikuš i ističe da je pomenuti moralistički diskurs i prezir prema javnom sektoru u Srbiji opšteprihvaćen među urbanom srednjom klasom u Beogradu. On svoje tvrdnje ilustruje izvodima iz intervjua sa radnicima nevladinih organizacija u Beogradu koji ističu kako ljudi u Srbiji stalno „pričaju šta treba da se promeni, institucije, ekonomija, ali niko ne misli kako treba da promeni sebe“ (Mikuš 2016: 218). Oni dalje nastavljaju tvrdnjom da su upravo radnici u javnom sektoru ti koji odbijaju da se promene jer i dalje razmišljaju kao u periodu socijalizma, i ne shvataju „da se svet promenio“ (Isto 219). Bliže ćemo ukazati na značaj srednje klase kao jednog od aktera uspostavljanja neoliberalnog režima u kada budemo ispitivali klasnu dimenziju potrošnje literature i drugih sadržaja kroz koje se plasira diskurs samopomoći u Srbiji.

¹³⁵ Jedan od primera rasprostranjenosti predrasuda o zaposlenima u javnom sektoru u Srbiji koji Mikuš navodi je popularna televizijska serija „Državni posao“ koja se emituje od 2012. godine i u kojoj se zaposleni u javnom sektoru prikazuju kao lenji i nemoralni (Mikuš 2016: 211).

6.4.3. Psi–discipline i samopomoć u Istočnoj Evropi, regionu i Srbiji

U ovom odeljku ćemo se fokusirati na ulogu diskursa samopomoći i psi-disciplina u uspostavljanju neoliberalnog režima upravljanja u postsocijalističkom kontekstu. Tačnije, pokušaćemo da istražimo specifične odlike diskursa samopomoći u njegovim različitim oblicima i psi-disciplina u kontekstu njihovog doprinosa formiranju neoliberalnog režima u postsocijalističkim zemljama.

U kontekstu Istočne Evrope najiscrpnija istraživanja diskursa samopomoći i psi-disciplina su sprovedena u Rusiji. Salmeniem (Suvi Salmenniemi) i Vorona (Mariya Vorona) su istraživale čitaoce literature za samopomoć u Rusiji i ističu da ta literatura dolazi na područje Rusije tokom devedesetih i da postaje diskurs koji čitaocima pomaže da se nose sa rastućom nesigurnošću u periodu tranzicije (Salmenniemi and Vorona 2014: 7). U njihovom radu saznajemo da se knjiga „Kako steći prijatelje i uticati na ljude“ jednog od američkih pionira literature za samopomoć Dejva Karnegija u Rusiji izdaje od 1989. godine i da je od tada do 1997. godine imala čak 68 izdanja (Isto 6). Salmeniem u drugom radu istražuje dvoje najpoznatijih autora priručnika za samopomoć u Rusiji u dvadeset i prvom veku Nataliju Pravdinu (Natalia Pravdina) i Valerija Sinelnjikova (Valeriy Sinelnikov), kao i njihova dela. Pravdina je feng šui konsultant i autorka priručnika za samopomoć koja se obučavala u SAD, a početkom dvadeset i prvog veka se vratila u Rusiju (Salmenniemi 2013: 4). Kako Salmeniem tvrdi njeni priručnici u velikoj meri podsećaju na priručnike iz američkog konteksta i mahom savetuju čitaoce da misle pozitivno i da će im to doneti novac i uspeh (Isto 5). Ona ističe da Pravdina eksplicitno predstavlja SAD i „američke vrednosti“ kao ideal kome treba težiti i tvrdi da je njena namera da „odomaći američki mentalitet“ u Rusiji (Isto 6). Sinelnikov je psiholog, psihoterapeut, doktor i homeopata i njegov rad se nasuprot Pravdine zasniva na slovenskom misticizmu i neopaganizmu (Isto 7). Prema Salmeniem on je kritičan prema „zapadu“ i „američkom načinu života“ i u svojim priručnicima se zalaže za povratak na predmoderni komunalni način života (Isto 7–8).

I pored razlika koje postoje između ovih autora Salmeniem ističe da diskurs njihovih priručnika karakteriše ista struktura. Ako sagledamo njihove priručnike kao tehnologije sopstva oni svojim pravilima za formiranje subjektivnosti čitaoce navode na formiranje sinoptičke strukture sopstva. Naime, ona tvrdi kako oba autora ističu da je najznačajnije za pojedinca promena svesti kroz koju bismo postali „gospodari sopstvenih života“ (Isto 5–6). Takođe, oba autora ističu moć misli pojedinca i tvrde da kroz naše misli možemo uticati na realnost i izmeniti je (Isto 9). Salmeniem ističe da iako Sinelnikov kritikuje način života u SAD njegovi priručnici potpuno usvajaju logiku američkih priručnika za samopomoć (Isto 7–8). Ona ističe da Sinelnikov u jednoj svojoj knjizi govori o „zakonu refleksije“ kojim hoće da kaže da je spoljašnji svet odraz naših umova (Isto 7). Naime, Salmeniem pokazuje da se Pravdina i Sinelnikov svojim tvrdnjama u potpunosti uklapaju u savremenu literaturu za samopomoć jer oboje tvrde da su umovi pojedinaca povezani sa univerzumom i da usmeravanjem verovanja i osećanja oni mogu promeniti realnost (Isto 8).

Postsocijalističke specifičnosti u priručnicima ovih autora se mogu videti u njihovoj uklopljenosti u pomenuti moralistički diskurs. Naime, oba autora kritikuju socijalistički sistem tvrdeći da on podstiče zavisnost od države i sprečava pojedince da budu preduzimljivi (Isto 16). Oboje tvrde da se problem siromaštva može videti kao problem ličnog stava, Sinelnikov ističe da su siromašni ljudi „zarobljeni u socijalističkom mentalnom modelu“ usled čega sebe vide kao žrtve dok su bogati i uspešni usvojili mentalni model usled kog sebe vide kao gospodare svojih života (Isto 9). Pravdina tvrdi da je bogatstvo znak ispravnog pozitivnog razmišljanja i da je siromaštvo posledica odrastanja u socijalizmu tokom kog su ljudi naučeni da imaju negativan stav prema novcu (Isto).

Literatura za samopomoć u Rusiji se može videti kao tehnologija sopstva koja čini deo procesa uspostavljanja neoliberalnog režima u toj zemlji i tom procesu doprinosi kroz uticaj na subjektivnost pojedinaca. U diskursu te literature vidimo logiku pravila za formiranje subjektivnosti koju smo uočili

u savremenoj literaturi za samopomoć, ali ta logika se prilagođava lokalnom kontekstu i koristi lokalno specifične elemente. Kao primer toga Salmeniemu ističe pojam „hazjajin“ koji koriste oba autora, a koji se na srpski najbolje može prevesti kao „domaćin“ ili „gazda“. Taj pojam označava pojedinca koji upravlja domaćinstvom i prema njoj se vezuje za osobine kao što su preduzimljivost, oslanjanje na sebe, odgovornost i sl. (Isto 14) Figura „domaćina“ je u diskursu ovih priručnika lokalna varijacija preduzetničke subjektivnosti i oba autora eksplicitno ističu kako je njihova namera da podstaknu čitaoce da postanu „gazde“ koji „upravljaju sopstvenim životima“ (Isto 13–14).

Tomas Maca (Thomas Matza) uočava vrlo sličan diskurs u svom istraživanju radio emisije „Za odrasle o odraslima“ koja se emituje na radio stanici „Eho Moskve“ u kojoj voditelj i psihoterapeut Mihail Labkovski (Mikhail Labkovsky) odgovara na pitanja gledalaca. Naime, ova emisija podrazumeva da gledaoci od Labkovskog traže savete za određene lične probleme. Maca uočava da on svojim savetima reprodukuje pravila za formiranje neoliberalne subjektivnosti pošto gledaoci konstantno savetuje da „uzmu život u svoje ruke“ tako što će promeniti svoj unutrašnji stav i prilagoditi sebe postojećim okolnostima (Matza 2009: 497–498). Uočavamo da iako je u slučaju ove emisije medijum kojim se diskurs samopomoći prenosi drugačiji od literature, sadržaj u vidu pravila za formiranje subjektivnosti je isti.

Do sličnih zaključaka dolazi i Hani (Larisa Honey) u svom istraživanju kulture samopomoći u Moskvi. Ona je sprovedla etnografsko istraživanje u prostorijama new age organizacije „Unutrašnji put“ intervjujući autore priručnika za samopomoć koje je tamo zatekla (Honey 2014: 9). Hani izdvaja bračni par Davida i Svetu koji koautorski pišu priručnike za samopomoć i ističe neke tvrdnje koje su u intervjuu izneli. Ona tvrdi da se ovi autori u potpunosti uklapaju u popularnu new age literaturu za samopomoć koju smo u našem radu nazvali savremenom (Isto 12–13). Naime, oni tvrde da u svojim priručnicima čitaocima pružaju uputstva kako da pronađu svoje autentično sopstvo i dospeju do svog „višeg ja“ što je kao što smo pomenuli karakteristično za savremenu literaturu za samopomoć (Isto 13). Uloga priručnika ovih autora kao tehnologije sopstva kojima se uspostavlja neoliberalni režim u Rusiji se vidi i u natpisu na omotu njihove knjige koji Hani ističe a koji glasi: „Osoba je 100% odgovorna za svoj život“ (Isto 12) kao i u Davidovoj tvrdnji koju citira:

„Moramo biti srećni svime što nam se dešava u životu. U suprotnom postajemo robovi okolnosti. Ako probamo da promenimo svet oko nas onda znači da nismo srećni svetom oko nas. Lokalna disharmonija je samo deo opšte harmonije...To je samo deo opšte harmonije, iako je deo koji možda ne izgleda pozitivno. Moramo prihvatiti situaciju“ (Isto 13).

Kada su u pitanju čitaoci i konzumenti diskursa samopomoći u Rusiji ne postoje sistematska istraživanja ali postojeća istraživanja ističu da su čitaoci većinom pripadnici srednje klase. Salmeniemu i Vorona ističu da su čitaoci u njihovim istraživanjima mahom pripadnici srednje klase i visoko obrazovani (Salmeniemu and Vorona 2014: 18) dok Hani tvrdi da se u prostorijama „Unutrašnjeg puta“ takođe sretala skoro isključivo sa visoko obrazovanim pripadnicima srednje klase¹³⁶ (Honey 2014: 10–11).

Kada je u pitanju klasna dimenzija diskursa samopomoći i psi-disciplina u Rusiji treba pomenuti Macino istraživanje kampa za „psihološko obrazovanje“. Naime, radi se o elitnom letnjem kampu za decu viših klasa u Rusiji u kom su zaposleni profesionalni psiholozi. Maca je sproveo etnografsko istraživanje ovog kampa u kombinaciji sa intervjuisanjem psihologa koji su u njemu zaposleni. Prema njegovim tvrdnjama obrazovne prakse u ovom kampu podrazumevaju obučavanje dece za samostalnost, preduzimljivost, autonomiju i marljivost (Matza 2012: 805). Maca ističe da psiholozi u

¹³⁶ Hani navodi da su zanimanja nekih od posetilaca „Unutrašnjeg puta“ sa kojima se susrela sledeća: profesori, prevodioci, inženjeri, novinari, advokati, psiholozi, muzičari, umetnici, doktori, poslovni ljudi itd. (Honey 2014: 11).

ovom kampu vide socijalističku prošlost u lošem svetlu i tvrde da je obrazovanje u tom periodu decu podučavalo zavisnošću i kolektivizmom, a da oni ovaj kamp vide kao projekat kreiranja nove „etičke elite“ koja bi od Rusije krierala „normalnu državu“ (Isto 807–808). Maca zaključuje da se ovaj kamp može videti kao tehnologija psihološkog klasnog formiranja koja podrazumeva upotrebu specifičnih tehnika poreklom iz psi-discipline pomoću kojih se kod pojedinaca formira odgovarajuća subjektivnost (Isto 805).

Možemo zaključiti da diskurs samopomoći i psi-discipline u procesu uspostavljanja neoliberalnog režima upravljanja u Rusiji imaju specifično klasnu dimenziju. Sa jedne strane pomenuto Macino istraživanje nam pokazuje da elita (na čiji značaj u uspostavljanju neoliberalnog režima u postsocijalizmu smo ukazali) prihvata preduzetnički model subjektivnosti i eksplicitno teži da ga reprodukuje u okviru svoje klase, time se potpuno uklapajući u neoliberalni režim. Sa druge strane srednja klasa poseže za priručnicima za samopomoć u kojima se nalazi novi diskurs koji ima ulogu koordinatnog sistema za snalaženje subjekata u novonastaloj neoliberalnoj stvarnosti (Salmenniemi and Vorona 2014: 7). Kao što Salmeniem i ističe diskurs samopomoći u Rusiji u periodu uspostavljanja neoliberalizma čitaocima služi kao sredstvo pomoću kog izlaze na kraj sa problemima tranzicije usled kojih doživljavaju da je situacija u kojoj se nalaze van njihove kontrole (Salmenniemi 2013: 23). U takvim okolnostima diskurs samopomoći predstavlja nov „imaginarijum“ (Salmenniemi and Vorona 2014: 16) koji poziva čitaoce da razumeju probleme sa kojima se sreću kao efekte unutrašnjih stanja njihove psihe i preporučuje im samotransformaciju kao rešenje. Možemo stoga zaključiti da je literatura za samopomoć u Rusiji u periodu uspostavljanja neoliberalnog režima prevashodno tehnologija sopstva putem koje srednja klasa pokušava da se transformiše ne bi li se uklopila u taj režim.

6.4.3.1. Region Balkana

U ovom odeljku ćemo se osvrnuti na istraživanja uloge diskursa samopomoći u procesu uspostavljanja neoliberalnog režima u regionu Balkana. Tačnije, u skladu sa dostupnim podacima fokusiraćemo se na istraživanja ovog fenomena u Sloveniji i Rumuniji¹³⁷.

Erjavec i Volčić istražuju različite forme diskursa samopomoći u kontekstu Slovenije kao vrstu „upravljanja na distanci“ kojim se subjekti prilagođavaju neoliberalnim reformama. One tvrde da se posle raspada Jugoslavije, uporedo sa procesom privatizacije i tranzicije u kapitalizam, u Sloveniji javlja diskurs individualizma koji dovodi u pitanje sva institucionalna uređenja koja podrazumevaju kolektivnu saradnju pojedinaca (Erjavec and Volčić 2009a: 125). Prema njima to je rezultat težnje za otklonom od socijalističkog perioda na čemu se insisitira u političkoj sferi ali i u ostalim sferama društva. Stoga se u kulturi Slovenije od devedesetih godina insistira na „egoističnom pojedincu“ kao poželjnom obliku subjektivnosti (Isto). One dalje tvrde da se taj diskurs uspešno uklapa sa neoliberalnim reformama koje započinje nova slovenačka vlada 2004. godine, a koje podrazumevaju radikalnu privatizaciju ekonomije i između ostalog potpunu privatizaciju zdravstva (Erjavec and Volić 2009b: 100). To, kako Erjavec i Volčić tvrde, rezultuje u porastu nezaposlenosti i snažnom rastu opšteg osećaja nesigurnosti među građanima koji se sada moraju prilagoditi novonastaloj „privatizovanoj“ realnosti (Isto 100–101).

Prema Erjavec i Volčić diskurs samopomoći u različitim oblicima postaje popularan u Sloveniji u tom periodu. One tvrde da se diskurs samopomoći se u Sloveniji javlja od perioda devedesetih uporedo

¹³⁷ Što se tiče drugih država Balkana postoje podaci o prodaji knjiga za samopomoć u Hrvatskoj koje u svom radu izdvaja Žurić Jakovina. Ona tvrdi da je u periodu između 1998. i 2008. u Hrvatskoj prodato oko 640 000 primeraka tog tipa knjiga (Žurić Jakovina 2014: 7).

sa tranzicijom iz socijalizma u kapitalizam ali od početka neoliberalnih reformi u ovoj državi njegova popularnost raste (Erjavec and Volčič 2009a: 126). U njihovim tvrdnjama možemo videti da ovaj diskurs i u Sloveniji ima sinoptičku strukturu i pojedincima savetuje da se fokusiraju na sebe, „brinu o sebi“ i transformišu sebe ne bi li tako rešili svoje probleme (Isto). Kako Erjavec i Volčič ističu u Sloveniji uporedo sa neoliberalnim reformama nastaju televizijske i radio emisije kao i novinske kolumne u kojima stručnjaci savetuju gledaoce/slušaoce/čitaoce koristeći terapijski diskurs (Isto). Dolazi i do rasta u popularnosti literature za samopomoć iteone tvrde da u trenutku pisanja članka 2009. godine u Sloveniji postoji čak dvadeset i jedan časopis koji se može videti kao „časopis za samopomoć“ (Erjavec and Volčič 2009b: 99).

U jednom od svojih istraživanja Erjavec i Volčič analiziraju diskurs članaka u slovenačkom poslovnom časopisu „Menažder“. One pokazuju da diskurs samopomoći sa određenim spiritualnim elementima prožima skoro sve članke u tom časopisu. Naime, u tim člancima se čitaoci savetuju da moraju konstantno „razvijati svoj um i telo“ i „raditi na sebi“ jer će jedino tim putem biti dovoljno „fleksibilni“ i lakše naći zaposlenje (Erjavec and Volčič 2009a: 131–132). Članci takođe eksplicitno govore o neoliberalnim reformama tvrdeći da tržište rada mora ostati neregulisano kao i da se „u današnjem svetu smanjuju programi socijalne pomoći“ (Isto 137–138). Ti članci, prema Erjavec i Volčič, predstavljaju svoje savete kao „spasonosne“ i tvrde da njima pomažu čitaocima u periodu neoliberalnih reformi (Isto 139). U njima se tvrdi da pojedinci moraju biti odgovorni i oslanjati se na „pozitivnu energiju“ u vidu optimizma i samopouzdanja jer su to „recepti za uspeh“ (Isto 138–139).

Drugo istraživanje ovih autorki predstavlja analizu možda najzanimljivijeg oblika koji je diskurs samopomoći zadobio u postsocijalističkom kontekstu. Naime, Erjavec i Volčič tvrde da je ovaj diskurs u Sloveniji u velikoj meri popularizovao slovenački predsednik Janez Drnovšek putem svog bloga koji je napravio 2006. godine posle uspešne borbe sa kancerom bubrega (Erjavec and Volčič 2009b: 97). One tvrde da se taj blog može videti kao oblik „upravljanja na distanci“ kojim predsednik popularizuje specifičan diskurs tako utičući na subjektivnost građana (Isto 108). Drnovšek na svom blogu sebe predstavlja kao apolitičnog i neideološkog aktera, eksplicitno kritikujući ideološka svrstavanja i tvrdi da ga „ideologija ne zanima“ jer on „teži za istinom“ (Isto 104). On tvrdi da je dostigao „viši nivo svesti“ i da svojim blogom želi da podstakne građane Slovenije na isto (Isto 104–105). U svojim tekstovima on tvrdi da se taj nivo dostiže kroz „pozitivnu energiju“, a da se ona sastoji od pozitivnih emocija i savetuje čitaoce da kultiviraju takve emocije, uz odbacivanje negativnih (Isto 105–106). To je kao što možemo videti vrlo slično diskursu savremene literature za samopomoć. Kao što Erjavec i Volčič ističu ovakve tvrdnje se na Drnovšekom blogu eksplicitno dovode u vezu sa kontekstom jer on tvrdi da će dostizanjem višeg nivoa svesti i ličnim razvojem čitaoci uspešnije biti prilagođeni „novom svetu“ i „slobodnom tržištu“ kao i da će biti „fleksibilniji“ usled čega će se bolje snaći na tržištu rada (Isto 106–108).

Kako one ističu u svom diskursu Drnovšek prihvata novu neoliberalnu stvarnost kao datost, a njegovi saveti služe kao pomoć čitaocima u prilagođavanju toj novoj stvarnosti (Isto 108–109). Stoga uočavamo da u Sloveniji kao i u Rusiji diskurs samopomoći u svojim različitim oblicima služi kao sredstvo prilagođavanja subjekata novonastaloj neoliberalnoj stvarnosti koju karakteriše visok nivo nesigurnosti i neizvesnosti. Dakle, diskurs samopomoći je i u kontekstu Slovenije tehnologija sopstva kojom se građani samotransformišu ne bi li zadobili odgovarajuću subjektivnosti i stoga čini deo tehnologije kojom se uspostavlja neoliberalni režim upravljanja.

Sorin Gog u svom tekstu prezentuje opsežno istraživanje spiritualnosti i diskursa samopomoći u Rumuniji. To istraživanje se sastojalo od kvalitativnih intervjuova sprovedenih sa potrošačima i kreatorima diskursa samopomoći u njegovim različitim oblicima, učesničkog posmatranja sprovedenog tokom radionica koje su organizovala udruženja koja promovišu spiritualne prakse i diskurs

samopomoći kao i analizom blogova popularnih autora literature za samopomoć u Rumuniji (Gog 2020: 3). Gog ističe da je Rumunija posle pada socijalizma donela zakon o radu koji je štiti prava radnika i osnaživao sindikate (Isto 7). On tvrdi da je vlast u Rumuniji pod uticajem međunarodnih organizacija kao što su MMF i EU postepeno uvodila neoliberalne ekonomske reforme ne bi li privukla strane direktne investicije usled rastuće ekonomske krize kao i usled težnje za članstvom u tim organizacijama (Isto 7–8). To je rezultovalo deregulacijom privrede i donošenjem novog zakona o radu koji je drastično oslabio pregovaračku moć sindikata i uveo fleksibilno zapošljavanje time dovodeći do rasta neisgurnosti zaposlenja (Isto 7). Kako Gog tvrdi time su kreirani pritisci na građane Rumunije da se prilagode novonastaloj prekarnoj i kompetitivnoj ekonomskoj realnosti (Isto). Evocirajući pristup regulacione škole on ističe da je jedan od strukturnih uslova nove neoliberalne realnosti u Rumuniji podrazumevao da se građani navedu da budu individualistički orijentisani, fleksibilni, kreativni i autonomni (Isto 7–8).

Gog upravo ovde situira diskurs samopomoći i tvrdi da je njegova uloga da doprinese toj transformaciji građana (Isto 8). On tvrdi da različite spiritualne prakse i diskursi kao i diskurs samopomoći dobijaju na popularnosti u Rumuniji uporedo sa neoliberalnim reformama (Isto 9). Stoga Gog analizira diskurs koji se može pronaći u spiritualističkoj literaturi u Rumuniji i ukazuje na kompatibilnost tog diskursa sa neoliberalnom racionalnošću. On daje primer sa bloga jednog autora literature za samopomoć koji tvrdi da se „Bog“ može videti kao „kosmički preduzetnik“ (Isto 10). On, naime, tvrdi da se božija energija može videti kao preduzetnička energija koja prožima univerzum i oblikuje ga (Isto 10–11). Taj autor potom savetuje čitaoce da se povežu sa preduzetničkom energijom u sebi i da će to rezultovati njihovim preuzimanjem potpune kontrole nad svojim životima (Isto 10). Gog to naziva „ontološkim preduzetništvom“ i tvrdi da autori literature za samopomoć u Rumuniji čitaoce ubeđuju da se moraju povezati sa svojim „unutrašnjim preduzetnikom“ i da će to rezultovati njihovom transformacijom (Isto 11). Ta transformacija će, prema njima, rezultovati novim oblikom subjektivnosti koja je autonomna, samopouzdana i odgovorna (Isto 11–12). Ovde možemo uočiti da pravilima za formiranje subjektivnosti literatura za samopomoć u Rumuniji takođe navodi subjekta da transformiše subjektivnost u sinoptičku formu. Takođe, pošto autori te literature tvrde da se unutrašnjost sopstva pojedinca i univerzum sastoje od identične supstance uočavamo da se ontologija koju zastupaju uklapa u naše određenje savremene literature za samopomoć.

Gog ističe ovo, vrlo eksplicitno, povezivanje spiritualnosti i preduzetništva u literaturi za samopomoć u Rumuniji i naziva ga „spiritualizacijom ekonomskih aktivnosti“ (Isto 11). On navodi primer autora koji čitaoce savetuje da postanu „duhovni preduzetnici“ pod čime podrazumeva pojedinca koji „inkorporira svoj duh u sve što radi ili ima biznis koji proizvodi proizvode koji ga predstavljaju“ (Isto). Gog zaključuje da literatura za samopomoć u Rumuniji „spiritualizuje“ ekonomske aktivnosti čime uspešnije interpelira pojedince navodeći ih da ekonomske aktivnost i preduzetništvo vide kao izraz svog autentičnog bića (Isto 12). Uočavamo da spiritualni element koji Gog izdvaja u velikoj meri odgovara iracionalnom elementu koji smo izdvojili u analizi diskursa priručnika za samopomoć razvijenog neoliberalizma.

Kao i u slučaju ostalih postsocijalističkih zemalja Gog zaključuje da je uloga priručnika za samopomoć i spiritualnih praksi u Rumuniji prilagođavanje pojedinaca novonastaloj neoliberalnoj realnosti. Prema njemu ovi fenomeni vrše tu ulogu tako što bivaju aproprirani od strane pojedinaca koji pomoću njih vrše samotransformaciju stičući tako dispozicije usled kojih se uklapaju u neoliberalni režim (Isto 12–13). Gog naziva taj proces prilagođavanja pojedinaca neoliberalnoj stvarnosti u Rumuniji „socijalizacijom“ i tvrdi da spiritualne prakse i diskursi samopomoći uvezuju transformaciju subjektivnosti sa transformacijom ekonomskih struktura (Isto 13). Važno je istaći njegovu tvrdnju da je tokom istraživanja radionica za samopomoć i spiritualnost ustanovljeno da su oni kojih ih pohađaju

mahom srednja klasa¹³⁸ (Isto 9). Možemo zaključiti, kao i u slučaju Rusije, da je u procesu uspostavljanja neoliberalnog režima u Rumuniji literatura za samopomoć tehnologija kojom pripadnici srednje klase transformišu svoju subjektivnost ne bi li se uklopili u taj režim.

6.4.3.2. Srbija

Sada ćemo preći na ispitivanje odnosa diskursa samopomoći i psi-disciplina sa uspostavljanjem neoliberalnog režima u kontekstu Srbije. Kao i u slučaju ostalih zemalja postsocijalističkog konteksta istraživanja diskursa samopomoći u Srbiji su retka te ćemo se u ovom odeljku poslužiti istraživanjima kulturološkinje Sonje Očić i antropologa Bogdana Vukomanovića.

Očić primećuje, kao što smo istakli u slučaju Rusije, da literatura za samopomoć u Srbiji počinje da se izdaje od kraja osamdesetih godina, uporedo sa slabljenjem socijalističke ideologije (Očić 2018: 176). Ona to dokazuje činjenicom da se u tom periodu u Beogradu izdaju knjige Skota Peka kao i knjiga „Tao fizike“ Dipaka Čopre (Isto). Prema Očić popularnost literature za samopomoć u Srbiji raste raspadom Jugoslavije i početkom tranzicije. Ona tvrdi da literatura za samopomoć u tom periodu sadrži vrlo izraženu okultnu dimenziju što objašnjava sveopštim društvenim stanjem anomije i nesigurnošću u kojoj su se građani našli u tom periodu usled čega im okultni diskursi i prakse pružaju osećaj kontrole (Isto 177). Rast popularnosti literature za samopomoć u tom periodu u Srbiji Očić ilustruje podacima o osnivanju izdavačkih kuća fokusiranih na objavljivanje literature tog tipa kao što su „Ezoterija“ osnovana 1990., „Babun“ osnovana 1997. i „Finesa“ osnovana 1995. (Isto 181–182). „Ezoterija“ i „Babun“ mahom objavljuju literaturu za samopomoć inspirisanu istočnjačkim misticizmom, a „Ezoterija“ distribuirala i poludrago kamenje i feng šui (Isto 182). Izdavačka kuća „Finesa“ je sa druge strane fokusirana na literaturu za samopomoć koju smo u našem radu klasifikovali kao generičku i objavljuje knjige vezane za sticanje veština vezanih za komunikaciju i ekonomske aktivnosti (Isto 182–183). Osim toga ta izdavačka kuća organizuje seminare i radionice gde se polaznici mogu bliže upoznati sa tim veštinama (Isto 183).

Očić ističe da posle 2000. godine literatura za samopomoć u Srbiji donekle menja svoju prirodu. Naime, usled uključivanja Srbije u globalni kapitalizam i sprovođenja neoliberalnih reformi ova literatura mora postati manje zahtevna za čitaoce (Isto 180). To znači da se dimenzija okultizma redukuje, a saveti u literaturi postaju više fokusirani na praktična rešenja životnih problema (Isto). Očić takođe primećuje da se u literaturi za samopomoć u Srbiji posle 2000. godine u većoj meri naglašava imperativ individualizma i značaj „života u trenutku“ (Isto 187). Ona daje primer izdavačke kuće „Psihopolis“ osnovane 2006. koja objavljuje priručnike za samopomoć generičkog tipa ali pored toga organizuje seminare i radionice i primer izdavačke kuće „Leo commerce“ osnovne 2002. (Isto 183–184). „Leo commerce“ objavljuje priručnike za samopomoć psiho-spiritualnog tipa kao što je trilogija „Razgovori sa Bogom“ Nila Donalda Volša koja je dospela u naš uzorak (Isto 184). Očić takođe tvrdi da mnogi veći izdavači u Srbiji kao što su „Laguna“, „Vulkan“, „Čigoja štampa“ i „Čarobna knjiga“ objavljuju priručnike za samopomoć. „Laguna“ ima ediciju „popularna psihologija“ u kojoj pretežno objavljuje domaće autore ove literature dok je „Čarobna knjiga“ između ostalog objavila „Moć sadašnjeg trenutka“ Ekharta Tola koja je takođe deo našeg uzorka¹³⁹ (Isto 184).

¹³⁸ Gog tvrdi da su ovo zanimanja nekih od učesnika tih radionica: ekonomisti, doktori, advokati, profesori, kreativni radnici, radnici u IT profesijama, inženjeri itd. (Gog 2020: 9).

¹³⁹ Očić takođe tvrdi da je pored objavljivanja literature osnivanje organizacija za samopomoć pokazatelj rasta popularnosti tog diskursa u Srbiji posle 2000. godine. Te organizacije se fokusiraju na podučavanje specifičnih veština kojima bi njihovi članovi i polaznici mogli da ostvare svoje ciljeve, reše životne probleme i generalno budu zadovoljniji svojim životom.

Kada su u pitanju autori priručnika za samopomoć u Srbiji Očić ističe da su mnogi od njih prošli određenu vrstu obuke na Zapadu pod mentorstvom stranih autora i stručnjaka (Isto 188). Usled toga velika većina autora u Srbiji osim pisanja priručnika drži i određenu praksu u obliku seminara, radionica i različitih vrsta obuke vezanih za sticanje određenih veština (Isto 187–188). Očić primećuje da usled toga autori u Srbiji često legitimišu sopstveni autoritet ističući autoritet onog autora koji ih je obučavao (Isto 189). Ona takođe ističe da usled obuke koju su prošli tvrdnje koje autori u Srbiji iznose u svojim priručnicima sadrže veoma malo lokalnih specifičnosti i uglavnom se zasnivaju na drugačijim formulacijama onoga što su autori na Zapadu već izneli (Isto 197). Kao što ćemo i pokazati ova tvrdnja se ispostavlja kao tačna i u okviru našeg rada jer se diskurs priručnika za samopomoć srpskih autora u potpunosti uklapa u savremenu literaturu za samopomoć, a u nekim slučajevima i u diskurs priručnika za samopomoć neoliberalizma u krizi.

Primer autorke čiji se diskurs uklapa u diskurs priručnika za samopomoć neoliberalizma u krizi je Slavica Skvajer. Ova autorka svojim priručnicima i radionicama popularizuje diskurs i praksu pod nazivom „neurolingvističko programiranje“ koje je u SAD popularizovao autor Toni Robbins (Tony Robbins). Očić navodi tvrdnje Skvajer da ona svojim radom samo primenjuje ono što je naučila na Robinsovim seminarima (Isto 193). Skvajer u svojoj knjizi „NLP u svakom uspehu mirođija“, kao i na seminarima, podučava čitaoce i polaznike kako da interpretiraju emocije drugih i kako da usklađuju svoje ponašanje i komunikaciju ne bi li druge naveli na delanje koje je u skladu sa njihovim ciljevima (Isto 193–194). Skvajer u knjizi navodi primer svog klijenta Marka za kog tvrdi da je naučio da bude kao „kameleon“ koji „menja boju da bi se uklopio u svoju okolinu“ i tvrdi da je on naučio „da se prikladno ophodi sa svima, s klijentima, šefovima, kolegama“ (Isto 194). Uočavamo da je diskurs Slavice Skvajer potpuno u skladu sa diskursom neoliberalizma u krizi pošto čitaoce daje savete kako da fleksibilnošću i prilagođavanjem ostvare sopstvene ciljeve.

Sledeći autor priručnika za samopomoć sa prostora Srbije čiji primer trebamo navesti je glumac Siniša Ubović. On se osim pisanja priručnika bavi i držanjem radionica i seminara. Kako sam tvrdi on je prvi životni trener iz ovog dela Evrope koji je obuku stekao po metodu poznate autorke Luize Hej (Louise Hay) (Isto 196). Njegove knjige kao što su „100% JA“, „Afirmacije za put promene“ i „Moja baba zen budista“ su doživele nekoliko izdanja, a Očić tvrdi da je njegova knjiga „Jači od bola“ bila na Laguninoj top listi najčitanijih knjiga u 2017-oj godini (Isto 185). Ubovićev diskurs se u potpunosti uklapa u savremenu literaturu za samopomoć. Naime, on čitaoce savetuje da kontrolom nad svojim mislima i emocijama formulišu ideju o onome šta žele i da potom ponavljaju određene „afirmacije“ u koje moraju verovati i univerzum će im uzvratiti ispunjavanjem te želje (Isto 197). Ovo kao što vidimo odgovara ontologiji koju autori savremene literature za samopomoć zastupaju, a koja podrazumeva da su sopstvo i univerzum povezani tako da promenom misli možemo uticati na promenu univerzuma¹⁴⁰. Takođe, Ubović eksplicitno navodi da je njegova namera da čitaoce nauči da „sami budu svoji treneri“ (Isto 237) čime nam govori da pravila za formiranje subjektivnosti koje formuliše navode čitaoce da formiraju sinoptičku strukturu subjektivnosti i upravljaju sobom na odgovarajući način.

Primeri tih organizacija u Srbiji su: „Centar za lični razvoj Lepo mi je“, „Škola mudrosti“, „Životna škola“, „Holistička akademija Maya“ itd. (Očić 2018: 247–257) Očić takođe ukazuje i na rast popularnosti blogera u Srbiji koji se bave pitanjima samopomoći (Isto 258–261), to je nov oblik koji diskurs samopomoći uzima u dvadeset i prvom veku kao što primećuje i Mekgi (McGee 2012).

¹⁴⁰ Vukomanović u svom radu ističe da popularna hrvatska autorka priručnika za samopomoć Ana Bučević zastupa vrlo slične stavove. Naime, ona tvrdi da postoji paralelna realnost koju naziva „Vorteks“ i ističe da se u njoj nalazi naše „više ja“ (Vukomanović 2018: 46). Ona čitaoce daje savete o tome kako da privuku „više ja“ iz Vorteksa i tvrdi da čitaoce tim putem mogu ostvariti sve svoje želje (Isto). Bučević je, naime, izuzetno popularna autorka u regionu i osim pisanja priručnika bavi se pravljenjem snimaka za Youtube, njena popularnost se vidi i u činjenici da ima preko 250 000 pratilaca na svom Youtube kanalu <https://www.youtube.com/user/safariduha1> (pristupljeno 13.3.2021.). Takođe, jedna od ispitanica u istraživanju Očić je izjavila da se sa idejama samopomoći prvobitno upoznala preko kanala Bučević (Očić 2018: 397).

Diskurs savremene literature za samopomoć nalazimo i u radu Vanje Popović. Ona u svojim knjigama „Mi gradimo novi svet“ i „Leksikon božanstvene žene“ kao i na radionicama koje vodi tvrdi da je njena namera da čitaocima i polaznicima pomogne da „ostvare svoj pun potencijal“ tako što će dostići svoje „više ja“ (Isto 202). Ona tvrdi da je tokom boravka na Baliju prisustvovala šamanskim seansama i da je primljena u red šamana (Isto 202–203). Prema Popović ona je tu naučila da komunicira sa svojim „višim ja“ i tako je ostvarila svoj „pun potencijal“ (Isto 203). Ona tvrdi da ostvarenost potencijala pojedinca podrazumeva njegovo oslobađanje od „društvenih stega i trauma“ (Isto 203–204) što odgovara praksi odstranjivanja ega i dolaska u dodir sa autentičnim delom sopstva iz diskursa literature za samopomoć razvijenog neoliberalizma. Prakse koje Popović čitaocima predlaže kao načine za povezivanje sa „višim ja“ su takođe u skladu sa ovim diskursom jer podrazumevaju vežbe disanja i meditacije (Isto 203).

Prakse koje smo uočili u priručnicima iz diskursa razvijenog neoliberalizma možemo pronaći i u delima Ivane Kuzmanović koja predlaže meditaciju kojom bismo trebali da „upoznamo dublje slojeve svog bića“ i „dogadaje koji su nas uslovljavali“ (Isto 197). Prema njoj meditacija „usklađuje energiju Univerzuma i mikrokosmosa u čoveku“ (Isto). Slično uočavamo i kod Snežane Milenković koja čitaocima predlaže praksu vizuelizacije za koju tvrdi da pomaže u ostvarivanju želja kao i prakse mindfulness-a (Isto 202). Različite varijacije prakse pisanja koja se može naći u modusu etičkog rada u diskursu priručnika za samopomoć razvijenog neoliberalizma možemo pronaći i kod autora u Srbiji. Žana Poliakov je autorka pet knjiga pod nazivom „Soulfood za svaki dan“ koje u sebi sadrže različite pozitivne poruke i savete koje čitaoci treba da iskoriste u odgovarajućim situacijama (Isto 188). Ivana Kuzmanović je izdala specifičnu interaktivnu knjigu pod nazivom „Knjiga o meni“ koja sadrži poruke i savete ali i prostor za čitatelja da napiše svoje iskustvo sa svakom od tih poruka (Isto). Ona je takođe autorka interaktivne knjige „80 kreativnih kartica“ koja se sastoji kartica podeljenih u četiri oblasti „prepreke, uvidi, zadaci, podrška“ i koje čitalac izvlači pošto postavi neko pitanje ili izloži neki problem (Isto 188–189). Knjiga „Afirmacije za put promene“ Siniše Ubovića sadrži identičan segment koji se sastoji od 50 „afirmacionih kartica za put promene“ na kojima su ispisane afirmacije vezane za različite oblasti i namenjene su da čitaocima pomognu tokom poboljšanja tih oblasti života (Isto 189).

Iako ističe da literatura za samopomoć u Srbiji ne sadrži lokalne specifičnosti Očić izdvaja autorku Zoricu Karanović kao izuzetak. Naime, ova autorka u svojoj knjizi „Moć želje“ kombinuje tvrdnje koje su tipične za savremenu literaturu za samopomoć kao što je tvrdnja da moramo „ostvariti sve svoje potencijale“ i da se to postiže „ljubavlju prema sebi“ sa određenim teističkim tvrdnjama kao što je ideja da se trebamo „prepustiti Božijoj volji“ (Isto 211). Takođe, Karanović kombinuje citiranje Dipaka Čopre, Ekharta Tola i Luize Hej sa citiranjem Vladike Nikolaja, Tesle, ruskog mistika i iscelitelja Lazareva kao i nekih narodnih umotvorina (Isto 212). Očić pimećuje kako ova autorka vešto balansira između teističkih tvrdnji karakterističnih za pravoslavlje i new age tvrdnji koje potenciraju fokusiranost na pojedinca. Ona dovodi ove tvrdnje u vezu kroz ontologiju karakterističnu za savremenu literaturu za samopomoć i zaključuje da je Bog univerzalna inteligencija i energija koja prožima sav živi svet te da je ljubav prema sebi sinonim za ljubav prema Bogu¹⁴¹ (Isto 2013).

Uočavamo da se u radu Karanović jasno vidi primer hibridizacije literature za samopomoć koju ističu Nerhring et al. Naime, ovi autori tvrde da je literatura za samopomoć dobila transnacionalnu formu koja podrazumeva da se primerci ove literature i tvrdnje u njima kreću preko nacionalnih granica i da to kretanje utiče na sadržaj koji se može naći u lokalnim oblicima te literature (Nehring et. al 2016: 33). Ipak, uočavamo da se i u pravilima za formiranje subjektivnosti u diskursu Karanović nalazi ista sinoptička struktura koja subjekta usmerava na upravljanje sobom. To nam pokazuje da se literatura za

¹⁴¹ Kao i u mnogim priručnicima iz diskursa literature za samopomoć razvijenog neoliberalizma i Karanović sopstvo naziva „detetom u nama“ i tvrdi da ono „vapi za ljubavlju i podrškom“ (Isto 212).

samopomoć, u ulozi tehnologije sopstva neoliberalnog režima, na isti način kao i ostale tehnologije tog režima prilagođava lokalnom kontekstu i strukturise lokalne elemente u nove hibridne forme koje su u skladu sa osnovnim strukturama njenog diskursa.

Istraživanja korisnika literature za samopomoć u Srbiji kao i ostalih oblika koje diskurs samopomoći zadobija nisu do sada sprovedena sistematski i, kao i u ostalim državama postsocijalizma, se zasnivaju na etnografskim istraživanjima i prigodnim uzorcima. Ipak i pored toga u ovim istraživanjima se mogu uočiti neki značajni nalazi. Ocić u svom istraživanju ispitanike klasifikuje na osnovu količine pročitanih priručnika za samopomoć i broju posećenih seminara i radionica te ih deli u sledeće kategorije: jaki potrošači, povremeni potrošači, slabi potrošači i nepotrošači (Ocić 2018: 362–364). Ona je u svom istraživanju ustanovila negativnu korelaciju između zadovoljstva životom i konzumiranja literature za samopomoć i posete seminarima (Isto 388). To znači da što je ispitanik manje zadovoljan svojim životom on će više konzumirati ovu literaturu i posećivati seminare tog tipa¹⁴². U svom istraživanju korisnika psihoterapije u Beogradu Vukomanović primećuje slično i tvrdi da ovi korisnici terapiju shvataju kao sredstvo za rešavanje životnih problema (Vukomanović 2020: 564).

Ipak, nasuprot očekivanog Ocić ističe da jaki potrošači iako su najmanje zadovoljni svojim životom ističu da ne konzumiraju literaturu za samopomoć zbog životnih problema već uglavnom ne bi li razvili sebe i svoju „duhovnost“ (Ocić 2018: 386–387). U svom istraživanju Vukomanović pored korisnika terapije istražuje i same terapeute i navodi njihove tvrdnje da im klijenti uglavnom dolaze ne bi li rešili konkretne probleme u svom životu ali da je njihova uloga da utiču na strukturu klijentove subjektivnosti i da ga kroz rad na njegovim problemima navedu da bude samorefleksivan i konstantno preispituje sebe (Vukomanović 2020: 563). Vukomanović pokazuje da je takvo usmerenje terapeuta uspešno jer većina njegovih ispitanika koji su korisnici terapije ističe da im je terapija pomogla da shvate značaj rada na sebi, promene sebe u skladu sa životnim okolnostima i lične odgovornosti (Isto 568–569). Kako jedna njegova ispitanica ističe:

„Ukoliko niste zadovoljni svojim životima i ukoliko se žalite, onda vam je to jasan znak da treba nešto da menjate, a da biste nešto promenili morate da radite na sebi. E, sad, ukoliko ne želite da radite na sebi, a i dalje se žalite, onda nemate pravo da se žalite. Svako je sam odgovoran za svoj život, svako je odgovoran za platu koju prima, svako je odgovoran za posao koji obavlja, za život kojim živi, za mesto u kom živi, dakle sve ste sami izabrali i ako vam to ne odgovara onda radite na tome i menjajte to. Nemojte da se žalite ako vam ne odgovara, a ne radite na tome, to je poenta, prosto nema kukanja, žaljenja nad svojom sudbinom i često ljudi znaju da okrivljuju druge: te država je takva, sistem je takav, ali uvek je razlog u nama, sve su to samo izgovori“. Andrijana 28 (Isto 569).

Usmerenje jakih potrošača na lični razvoj u istraživanju Ocić se upravo može videti kao rezultat njihove potrošnje literature za samopomoć i posećivanja seminara tog tipa. Kada je u pitanju terapija Vukomanović ističe slično i tvrdi da je osnovni efekat terapije koji je kod ispitanika uočio to što su „rad na sebi“ počeli da shvataju kao „moralnu obavezu“¹⁴³ (Isto 570). Stoga, terapija prema njegovom istraživanju ima isto dejstvo na subjekta kao i literatura za samopomoć u istraživanju Ocić. Dakle, ovakvi nalazi nam pokazuju da diskurs samopomoći u svojim različitim oblicima uspešno obavlja svoju ulogu tehnologije sopstva neoliberalnog režima u Srbiji ali i da je terapija u tom kontekstu tehnologija koja je usmerena na isti oblik modifikacije subjektivnosti.

¹⁴² Ovaj nalaz je suprotan zaključku Vilsona i Keša koji su istraživali čitaoce literature za samopomoć u SAD i ustanovili da sa rastom zadovoljstva životom raste i količina konzumirane literature za samopomoć (Wilson and Cash 2000: 126).

¹⁴³ Martin (Mike W. Martin) takođe ističe da je terapijski diskurs u savremenom svetu zadobio status novog moralnog diskursa (Martin 2000: 36).

Takođe, u ovim istraživanjima možemo uočiti da literatura za samopomoć i terapija za potrošače imaju istu ulogu kao i u slučaju drugih postsocijalističkih zemalja. Naime, Vukomanović ističe da su njegovi ispitanici navodili mahom ekonomske probleme kao što su nedostatak ili nesigurnost zaposlenja i prevelika opterećenja na poslu kao razloge za posećivanje terapije. Tačnije, usled tih problema oni su razvili različite simptome kao što su anksioznost i napadi panike te im se terapija ukazala kao adekvatno rešenje (Isto 566). Ocić takođe tvrdi da su njeni ispitanici isticali ekonomske probleme kao primarne razloge za životno nazdovoljstvo usled kog su se okrenuli literaturi za samopomoć kao rešenju (Ocić 2018: 387). Terapija i literatura za samopomoć se, dakle, i od strane potrošača u Srbiji vide kao sredstva za prilagođavanje novonastaloj neoliberalnoj stvarnosti¹⁴⁴.

Najzanimljiviji nalaz u istraživanju Ocić je da svi ispitanici, nezavisno od toga koliko konzumiraju literaturu za samopomoć, u potpunosti prihvataju tvrdnje da pojedinac mora raditi na sebi i da pozitivnim mišljenjem možemo privući dobre stvari u svoj život (Isto 365–366). Ocić zaključuje da to mora biti rezultat činjenice da je diskurs samopomoći široko rasprostranjen u savremenoj kulturi usled čega se neizbežno moramo susresti sa njim u nekom trenutku (Isto 366). Lihterman (Paul Lichterman) u svom istraživanju potrošača literature za samopomoć primećuje da svi potrošači prihvataju određenu labavu strukturu ideja te zaključuje da se diskurs samopomoći može nazvati „tankom kulturom“. Pod „tankom kulturom“ on podrazumeva opšti okvir kroz koji potrošači razumeju sebe i svet u kome se nalaze (Lichterman 1992: 426–433). Takvo određenje tanke kulture možemo poistovetiti sa našim shvatanjem diskursa samopomoći i zaključiti da on i u kontekstu Srbije ima ulogu sredstva pomoću kog se pojedinci prilagođavaju promenama u periodu uspostavljanja neoliberalnog režima. U podacima koje izlaže Ocić uočavamo da je taj diskurs široko rasprostranjen i prihvaćen među građanima Srbije te možemo zaključiti da čini deo kulturne dimenzije neoliberalnog režima upravljanja u našoj zemlji. Ovaj diskurs, dakle, i u Srbiji ima ulogu kreiranja novog „imagarijuma“ kroz koji pojedinci poimaju svet u kom se nalaze i stiču znanje o tome kako da modifikuju sebe. To je mehanizam kojim ih diskurs samopomoći navodi da re-kodiraju svoju subjektivnost u skladu sa etosom neoliberalnog režima.

O klasnoj dimenziji potrošnje literature za samopomoć i terapije u Srbiji ne možemo doneti definitivne zaključke pošto istraživanja nisu zasnovana na uzorcima koji su reprezentativni za populaciju naše zemlje. Ipak, postoje podaci koji nam daju neke nagoveštaje. Naime, jedan od terapeuta u Vukomanovićevom istraživanju ističe da uglavom radi sa: „...umeticima, glumcima, režiserima i takvom vrstom klijentele“ (Vukomanović 2020: 561), a Ocić tvrdi da stepen obrazovanja pozitivno korelira sa potrošnjom literature za samopomoć (Ocić 2018: 367). Značajnije podatke o klasnoj dimenziji konzumacije literature za samopomoć u Srbiji nam pruža Ocić izlaganjem podataka o čitaocima magazina „Sensa“. „Sensa“ se može videti kao časopis za samopomoć pošto se u njegovim člancima mahom govori o temama vezanim za psihološko savetovanje, terapiju, zdravu ishranu, a postoji i rubrika posvećena životnim pričama pojedinaca koji su ostvarili velike uspehe ili se izborili sa teškim životnim problemima (Isto 257–258). Ocić tvrdi da je skoro 50% čitalaca ovog časopisa visokoobrazovano, a preko 30% živi u Beogradu (Isto 258). Iako su ovi podaci veoma daleko od dovoljnih za pouzdan zaključak o klasnoj dimenziji potrošnje literature za samopomoć i terapije u Srbiji oni nam nagoveštavaju da je i u slučaju naše zemlje srednja klasa dominantan potrošač.

¹⁴⁴ U radu u kom analizira literaturu za samopomoć u Srbiji Vukomanović primećuje da u svojoj knjizi „Jači od bola“ Siniša Ubović eksplicitno ističe da je svrha te knjige da pomogne čitaocima da prevaziđu životne probleme i iskoriste teškoće koje su doživeli kao „snagu“ u procesu ličnog razvoja (Vukomanović 2020: 44).

6.4.4. Zaključna razmatranja–samopomoć kao tehnologija sopstva u postsocijalizmu

Uočavamo da se i u postsocijalističkom kontekstu literatura za samopomoć može videti kao tehnologija sopstva neoliberalnog režima. Ustanovili smo da se u državama postsocijalizma ova literatura može tumačiti kao deo tehnologije upravljanja putem koje se modifikuje subjektivnost građana što je čini jednom od tehnologija uspostavljanja neoliberalnog režima u njima. Ta modifikacija se dešava tako što se, kao što smo takođe istakli, literatura za samopomoć u postsocijalizmu koristi od strane građana kao sredstvo samotransformacije kojim se prilagođavaju promenama uzrokovanim uspostavljanjem tog režima. Uzrok toga je, kao što smo videli, činjenica da te promene u životima građana u postsocijalizmu izazivaju porast anksioznosti usled sveopšteg doživljaja gubitka životne sigurnosti i izvesnosti¹⁴⁵ (Salecl 2004: 30–31). Literatura za samopomoć u takvom kontekstu građanima prezentuje diskurs koji im pruža odgovore na to kako se trebaju prilagoditi novonastaloj neoliberalnoj stvarnosti. Ono što tu literaturu u postsocijalističkom kontekstu čini tehnologijom sopstva neoliberalnog režima je to što građanima, kao način prilagođavanja novonastalim promenama, preporučuje modifikaciju subjektivnosti u sinoptičku formu.

U svom istraživanju globalizacije literature za samopomoć Nehring et al. tvrde da je ta literatura danas transnacionalni fenomen koji funkcioniše kao globalna mreža (Nehring et al. 2016: 30–31). Prema njima ta mreža funkcioniše vrlo slično kao globalna forma u tumačenju Ong što znači da su lokalni oblici literature za samopomoć instance njenog globalnog diskursa. I pored toga Nehring et al. tvrde da je transnacionalna mreža literature za samopomoć danas pod dominacijom jedne od njenih tačaka koja se nalazi u SAD (Isto 157). Oni tvrde da je zbog toga diskurs literature za samopomoć danas pod relativnom hegemonijom neoliberalne ideologije usled čega se u ovoj literaturi volontarističko sopstvo koje autonomno upravlja sobom postulira kao poželjan model subjektivnosti (Isto 157–158). Silvija Dolbi tvrdi slično i ističe da je literatura za samopomoć prožeta specifično „američkim“ shvatanjem pojedinca kao figure koja, oslanjanjem na „sopstvene snage“, prevazilazi teškoće i gradi svoj život (Dolby 2008: 20–25). Slično primećuje i Haris tvrdeći da su savremena literatura za samopomoć i new age spiritualnost pokušaji da se „američki san spase magičnim i natprirodnim sredstvima“ jer postuliraju svemoć pojedinca i njegovog uma što ističe i Mekgi (Harris 1981: 141 prema Heelas 1996: 147; McGee 2005: 63–64).

Dakle, mnogi autori primećuju specifičnu kulturnu pristrasnost u diskursu savremene literature za samopomoć i povezanost subjektivnosti koja se u njoj postulira kao poželjna sa shvatanjem pojedinca u američkoj kulturi. U svom istraživanju imperijalizma Dejvid Harvi govori o „molekularnim procesima akumulacije kapitala“ koji podrazumevaju između ostalog i svakodnevne prakse i kulturu, a njihova modifikacija je uslov ne bi li se na određenoj teritoriji stvorili uslovi za akumulaciju kapitala (Harvi 2017: 43). Ovom tvrdnjom se Harvi približava regulacionoj školi koju smo pomenuli, a koja je isticala da svaki modus regulacije između ostalog zahteva i stvaranje odgovarajuće subjektivnosti kod pojedinaca uključenih u ekonomske aktivnosti. Harvi nadalje tvrdi da se period neoliberalizma može videti kao period novog oblika američkog imperijalizma koji se dešava kroz različite forme nametanja vašingtonskog konsenzusa čime se države uključuju u globalne tokove kapitala (Isto 78–84). On tvrdi da taj proces uključivanja nužno prati usvajanje „američkih“ kulturnih formi, institucija i načina života (Isto 58).

¹⁴⁵ Subjektivnost u postsocijalističkom kontekstu u uvelikoj meri podseća na „neurotičnog subjekta“ kako ga opisuje Isin (Engin F. Isin). Naime, on tvrdi da se upravljanje pojedincima u savremenom periodu sastoji od tehnologija koje navode subjekte na upravljanje sopstvenim anksioznostima i strahom (Isin 2004: 223–226). Samopomoć u postsocijalizmu kao sredstvo za kojim građani posežu usled anksioznosti koju neoliberalne reforme izazivaju se upravo može videti kao takva tehnologija.

Oslanjajući se na to Harvijevo tumačenje možemo neoliberalni režim upravljanja u našem određenju videti kao aspekt novog imperijalizma, a tako i kao deo procesa kojim se države uključuju u globalne tokove kapitala. U takvom shvatanju bi neoliberalni režim igrao ulogu kreiranja uslova za akumulaciju kapitala i uspešno uključivanje država u svetski kapitalistički sistem. Jedan od uslova za to je i kreiranje adekvatne subjektivnosti među građanima tih država i upravo je u tome uloga literature za samopomoć kao njegove tehnologije sopstva. Neoliberalni režim kao globalna forma bi se, dakle, mogao razumeti kao sredstvo imperijalističke dominacije SAD.

Pošto literaturu za samopomoć vidimo kao tehnologiju sopstva neoliberalnog režima možemo objasniti dominaciju neoliberalnih i „američkih“ shvatanja subjektivnosti u transnacionalnoj mreži te literature i njenu ulogu u postsocijalističkom kontekstu. S obzirom na anglosaksonski kontekst nastanka neoliberalne upravljačke racionalnosti savremena literatura za samopomoć kao tehnologija sopstva neoliberalnog režima takođe biva obeležena kontekstom svog nastanka i stoga subjektivnost koju postulira kao poželjnu sadrži elemente anglosaksonske kulture. Uloga te literature u okviru postsocijalističkog konteksta je transformacija subjektivnosti građana što je jedan od uslova uključivanja postsocijalističkih država u globalne tokove kapitala i može se videti kao oblik modifikacije „molekularnih procesa akumulacije kapitala“¹⁴⁶.

Jedna od specifičnosti potrošnje literature za samopomoć koju smo uočili u postsocijalizmu je njena klasna dimenzija. Naime, iako opsežna istraživanja ne postoje primećujemo da u postsocijalizmu tu literaturu izrazito konzumira srednja klasa. Ta činjenica se takođe može objasniti uključivanjem postsocijalističkih zemalja u globalni kapitalizam. Naime, u svom istraživanju globalizacije literature za samopomoć i new age spiritualnosti Hilas (Paul Heelas) primećuje da ti fenomeni sadrže jako malo lokalnih specifičnosti i da su izrazito konzumirani od strane srednje klase (Heelas 1996: 120–121). On to objašnjava činjenicom da su profesije pripadnika srednje klase sve više globalno uniformne usled razvoja komunikacionih tehnologija. Stoga, kako on tvrdi, kulturne norme koje regulišu ponašanje pripadnika srednje klase postaju sve ujednačenije kroz globalni prostor, a literatura za samopomoć i new age spiritualnost su sredstva kojima se oni prilagođavaju tim normama (Isto 121). Dakle, možemo zaključiti da je u postsocijalističkim zemljama literatura za samopomoć sredstvo pripadnika srednje klase kojim se prilagođavaju novonastalom neoliberalnom režimu i uključuju u kulturu novih globalizovanih profesija¹⁴⁷.

6.5. „12 pravila za život“ Džordana Pitersona kao anticipacija post-neoliberalnog neo-disciplinarnog režima upravljanja

Sada ćemo preći na drugo sporedno poglavlje našeg rada, predmet analize u ovom poglavlju će biti knjiga „12 pravila za život“ autora Džordana Pitersona (Jordan Peterson). Ovaj priručnik je najnoviji primerak literature za samopomoć u našem uzorku i objavljen je 2018. godine. Iako je objavljen tokom druge decenije dvadeset i prvog veka ovaj priručnik se po svom sadržaju vrlo jasno razlikuje od

¹⁴⁶ U jednom od svojih tekstova Nehring (Daniel Nehring) i Kerrigan (Dylan Kerrigan) istražuju transnacionalnu cirkulaciju priručnika za samopomoć na „globalnom jugu“. Oni tvrde da ti priručnici kreiraju „transnacionalnu moralnu gramatiku“ koja omogućava prilagođavanje subjektivnosti građana država globalnog juga neoliberalnim transformacijama kroz koje te države prolaze i promenama u uslovima života koje ih prate (Nehring and Kerrigan 2018).

¹⁴⁷ Endrju Dason (Andrew Dawson) slično objašnjava popularnost new age spiritualnosti i literature za samopomoć kod pripadnika savremene srednje klase (Dawson 2013).

priručnika iz tog dela uzorka¹⁴⁸. Naime, „12 pravila za život“ ćemo u ovom poglavlju proučavati kao priručnik za samopomoć koji nastaje na osnovu upravljačke racionalnosti novog, post-neoliberalnog režima upravljanja. Tačnije, naša tvrdnja će biti da se ovaj priručnik može videti kao tehnologija sopstva čija pravila za formiranje subjektivnosti subjektuju pojedince u skladu sa logikom te nove upravljačke racionalnosti. Pošto post-neoliberalni režim još uvek nije uspostavljen njegova upravljačka racionalnost postoji u obliku diskursa koji teži kreiranju sebi odgovarajućeg režima. U skladu sa time se „12 pravila za život“ mogu tumačiti kao tehnologija sopstva koja svojim uticajem na subjektivnost čitalaca doprinosi uspostavljanju post-neoliberalnog režima upravljanja.

6.5.1. Društveni problemi i patologija neoliberalnog režima i postmoderne kulture

Ne bismo li opisali kontekst nastanka „12 pravila...“ moramo se osvrnuti na različite društvene probleme i patologije koje uzrokuje neoliberalni režim upravljanja. Jedan od problema koji ovaj modus uzrokuje se može opisati kao sveopšta „prekarizacija“ sfere rada. Naime, od svog nastanka neoliberalni modus regulacije je drastično redukovao radnu sigurnost uvodeći sve veću „fleksibilizaciju“ na tržištu rada (Standing 2011: 1–3). Fleksibilizacija ima više oblika i podrazumeva mogućnost preduzeća da podešava nadnice radnika u skladu sa potražnjom, reorganizuje oblik i trajanje zaposlenja, menja radne zadatke i radna mesta radnika u firmi i zahteva od radnika da stiču nove veštine (Isto 6). Takva organizacija tržišta rada je dovela do nastanka celokupne „klase“¹⁴⁹ novih privremeno i povremeno zaposlenih radnika koji su nazvani „prekarijatom“. Prema Stendingu prekarijat se suočava sa ogromnim brojem životnih problema jer im oblik zaposlenja ne dozvoljava planiranje života na duži rok (Isto 18). Uzrok tome je permanentna radna i ekonomska nesigurnost koja karakteriše prekarni položaj (Isto 10). Prekarijat nastaje krajem osamdesetih ali sa razvojem neoliberalizma ovaj oblik radne situacije zahvata sve veći procenat stanovništva, u najvećem broju slučajeva mlade (Isto 6–8). Takođe, osim prekarizacije jedan od društvenih problema uzrokovan neoliberalizmom je i enorman rast društveno-ekonomskih nejednakosti (Piketi 2015; Milanović 2016).

Kao što Stending (Guy Standing) primećuje prekarni položaj prati neprekidna anksioznost zbog nesigurne budućnosti kao i stres zbog iscrpljujućeg rada. Kako on ističe, prekarijat je istovremeno „podzaposlen“ (*underemployed*) i „prezaposlen“ (*overworked*) (Standing 2011: 20). Posledice te radne situacije nas dovode do sledećeg aspekta društvene patologije koju izaziva neoliberalni modus regulacije, a to je njegov poguban uticaj po mentalno zdravlje. Kao što je više istraživanja pokazalo ekonomska nesigurnost dovodi do povećanog rizika od depersije i suicida (Lynch et al. 1997). Takođe, ekonomska i radna nesigurnost u neoliberalizmu negativno utiču na dinamiku porodičnih odnosa što dovodi do psihičnih problema kod dece (Luby 2015). Rast ekonomskih nejednakosti je takođe doveden u vezu sa rastom broja mentalno obolelih, padom nivoa društvenog poverenja i integracije kao i sa rastom stopa nasilja¹⁵⁰ (Catalano et al. 2011). Kao što se pokazalo u istraživanju prekarnih radnika usled kulturno indukovano diskursa individualizma životni i psihički problemi se u neoliberalizmu shvataju kao uzrokovani ličnim nedostacima pojedinaca (Curran and Hill, 2017; Schrecker 2016).

¹⁴⁸ Slučaj „12 pravila...“, „Nužnih gubitaka“ i knjige „10% srećniji“ pokazuje da je naša periodizacija razvoja priručnika za samopomoć analitička i da stoga u određenoj meri uprošćava razlike koje mogu postojati između priručnika i donekle zanemaruje fluidnost granica između perioda. Takav oblik uprošćavanja nam se čini nužnim za potrebe analize.

¹⁴⁹ U društvenim naukama postoji debata o tome da li se prekarijat može nazvati klasom. Za više o tom pitanju vidi Wright 2016 i Frase 2013.

¹⁵⁰ Grčka se može videti kao oblik prirodnog eksperimenta u istraživanju uticaja neoliberalizacije i mera štednje na mentalno zdravlje. Naime, usled rasta društvenih nejednakosti i ekonomske i radne nesigurnosti u toj državi dolazi i do velikog rasta u broju zabeleženih mentalnih oboljenja (Drydakis 2015).

Usled toga pomenuti mentalni problemi se pogoršavaju i perpetuiraju izazivajući kod pojedinaca stalan osećaj krivice i lične neadekvatnosti (Allsop, Briggs and Kisby 2018: 15; Swales et al. 2020). Stepenn raširenosti pomenutih mentalnih problema je toliki da neki autori govore o „epidemiji“ depresije i takođe je dovode u vezu sa rastom društvenih nejednakosti (Tucci and Moukaddam 2017; Steel et al. 2014).

Odnos između ekonomskih i mentalnih problema koje izaziva neoliberalizam se može uspostaviti putem određenih Džejmsonovih ideja. Naime, kao što smo do sada tokom analize pokazali neoliberalni režim teži da kreira subjekta sa dispozicijom za permanentnu promenu svoje subjektivnosti. Džejmson primećuje slično i tvrdi da postmoderna kultura kreira subjekta koji ne može da uspostavi stabilnu subjektivnost i naziva takvog subjekta „šizofrenim“ (Džejmson 2016: 53–54). Prema njemu uzrok toga je imperativ neprekidne promene i konstantnog kreiranja novih kulturnih oblika koji karakteriše postmodernu kulturu (Džejmson 2015: 60). Usled toga postmodernu kulturu karakteriše specifična temporalnost koju on naziva „apsolutna privremenost“ (Isto 55). Ova temporalnost podrazumeva da se subjektivnost koju pojedinac formira u svakom trenutku može izmeniti te je usled toga svaki identitet privremen (Džejmson 2016: 54–55). Oblici subjektivnosti koje pojedinci u postmodernoj kulturi formiraju, dakle, nemaju kontinuitet te, kako Džejmson tvrdi, iz perspektive pojedinca temporalnost njegovog života izgleda kao „razvučena sadašnjost“ (Džejmson 2015: 55).

Možemo reći da pomenuta ekonomska i radna nesigurnost u kombinaciji sa karakteristikama postmoderne kulture utiče na psihu pojedinaca na način koji dovodi do rasta mentalnih problema, kao što smo pokazali (Bessa et al. 2013). Džejmson je primetio da pošto u postmodernoj kulturi pojedinci nisu u stanju da formiraju trajnu i koherentnu subjektivnost ovu kulturu takođe prožima specifičan fenomen nostalgije (Džejmson 2016: 277–293). Naime, slično primećuje i Fišer kada tvrdi da pošto postmodernu karakteriše imperativ stalne promene pojedinci u njoj ne mogu formirati trajne narative kojima će održavati sopstvenu subjektivnost (Fisher 2014: 21–23). On tvrdi da usled toga u postmoderni nastaje nostalgija za kulturnim oblicima iz perioda kada je formiranje stabilne subjektivnosti bilo moguće (Fisher 2011: 102). Oslanjajući se na Deridinu ideju „utvare“ kao kulturnog fenomena koji je postojao u prošlosti ali i dalje vrši uticaj na sadašnjost, Fišer tvrdi da prošli kulturni oblici „progone“ postmodernu kulturu upravo jer u njoj subjekti ne mogu formirati trajnu subjektivnost¹⁵¹ (Derida 2004: 18–22; Fisher 2014: 26–27). Pomenuli smo da se u postmoderni kao kulturnoj dimenziji neoliberalnog režima veliki drugi predstavlja kao da se nalazi u okviru subjektivnosti pojedinca i dobija oblik njegovi ličnih želja. Shodno tome usled konstantnog traganja za autentičnim željama subjektivnost pojedinca postaje podložna neprekidnoj promeni. Koristeći pojmove iz teorijskog okvira našeg rada možemo reći da postmodernu kulturu prožima nostalgija za velikim drugim koji bi bio predstavljen kao da se nalazi izvan subjekta i garantovao mu tako stabilnu i kontinuiranu subjektivnost. Drugim rečima, postmodernu kao kulturnu dimenziju neoliberalnog režima upravljanja „progoni“ figura velikog drugog iz perioda disciplinarnog režima.

6.5.2. *Alt-right*, „mračna intelektualna mreža“ i uzdizanje Džordana Pitersona

Aleks Foti (Alex Foti) primećuje da finansijska kriza 2008. i mere štednje koje su implementirane kao pokušaj njenog rešenja samo uvećavaju i pogoršavaju prekarnost (Foti 2017: 70). On ističe da je posledica ove krize bio masovan rast prekarnosti i nezaposlenosti među mladima koji, za razliku od prethodnih generacija, nisu u mogućnosti da se osamostale te se masovno vraćaju u porodične domove

¹⁵¹ Oslanjajući se na Frojda i Lakana Džejmson nostalgiju u postmodernoj kulturi naziva „povratkom potisnutnog“ pošto ona prema njemu ukazuje na potrebu pojedinaca za stabilnom subjektivnošću što postmoderna onemogućava (Džejmson 2015: 54). Za više o istraživanju nostalgije u dvadeset i prvom veku kroz pojam „utvare“ vidi Tanner 2016.

(Isto 63–64). Dakle, mere štednje i intenzivnija neoliberalizacija koji, kao što smo već pomenuli, prate finansijsku krizu 2008. proizvode čitavu generaciju koja nije u mogućnosti da planira budućnost (Isto 65). Kao što Foti, a i Žižek, primećuju ovi mladi ljudi su „izgubljena generacija“ koja svoju životnu situaciju doživljava kao „napuštenost“ od strane društva (Isto 65; Žižek 2019: 33). Foti ističe da se pripadnici te generacije usled toga okreću političkom ekstremizmu prevashodno organizujući se i razmenjujući ideje putem interneta (Foti 2017: 66). Naime, usled nepovoljne ekonomske situacije mladi u periodu posle krize svoj društveni život masovno grade na internetu, formirajući tu široke zajednice izgrađene između ostalog oko radikalnih političkih ideja (Isto 66–70; Brown 2019: 161–189).

Sociološkinja Angela Nejl (Angela Nagle) ističe da društvene mreže i komunikacija putem interneta u periodu između 2012. i 2016. u SAD dovode do nastanka pokreta koji će biti poznat pod nazivom „Alt-right“¹⁵² (Nagle 2017: 10–16). Autor ove kovanice je Ričard Spenser (Richard B. Spencer), ekstremni desničar i beli suprematista iz SAD koji je postao popularan u periodu između 2014. i 2017. usled svog aktivizma, mahom putem interneta (Isto 52). Pored Spensera jedna od vodećih ličnosti „Alt-right“ pokreta je Majlo Janopulos (Milo Yiannopoulos) koji postaje popularan kroz svoje tekstove na sajtu „Breitbart News“, poznatom po propagiranju ekstremno desnih ideja (Isto 22). Prema Nejl „Alt-right“ pokret i ličnosti koje ga predvode kao što su Spenser, Janopulos ali i Kurtis Jarvin (Curtis Yarvin, poznatiji po psudonimu Mencius Moldbug) i Peter Tijel (Peter Thiel) su stekli svoju slavu zahvaljujući internet zajednicama na sajtovima kao što su „4chan“, „8chan“ i „Reddit“ (Isto 10–20). Ona tvrdi da na tim sajtovima nastaju zajednice, mahom sastavljene od mladih muškaraca, koje propagiraju ekstremno desne i reakcionarne ideje u kombinaciji sa dubokim nihilizmom i cinizmom¹⁵³ (Isto 10; Neiwert 2017: 214). Vidimo da su ove zajednice produkt sveobuhvatnog resantimana i besa koji, kako Foti tvrdi, karakteriše mlade pogođene posledicama krize 2008. i merama štednje koje su je pratile (Foti 2017: 65–66).

Kada su u pitanju ideje ovog pokreta Janopulos i novinar „Breitbart“-a Alum Bokari (Allum Bokhari) su napisali tekst koji se može videti kao manifest „Alt-right“-a¹⁵⁴. U tom tekstu oni navode nekoliko autora kao inspiracije za svoje ideje kao što su Osvald Špengler (Oswald Spengler) autor knjige „Popast Zapada“ i italijanski tradicionalista Julijus Evola (Julius Evola) poznat po svom uticaju na fašistički pokret (Nagle 2017: 42). Jedan od uticaja koji navode je pokret „Francuska nova desnica“ usled čega „Alt-right“ možemo videti kao deo šireg procesa rasta političkog uticaja radikalno desnih pokreta i partija o kom govori Bakić (Isto 42–43; Bakić 2019). U drugoj polovini druge decenije dvadeset i prvog veka, takođe putem popularizacije na internetu, određen broj intelektualaca i medijskih figura postaje zapažen među simpatizerima „Alt-right“ pokreta. Tokom 2018. američka

¹⁵² Pojam „alt-right“ je skraćena od „alternative right“ ili u prevodu „alternativna desnica“. Tim nazivom ovaj pokret pokušava da se prikaže kao alternativan oblik desnog političkog organizovanja u odnosu na „mainstream“ desnicu u SAD (Neiwert 2017: 273).

¹⁵³ Neki autori tvrde da su ova internet kultura i „Alt-right“ pokret izuzetno snažno uticali na pobedu Donalda Trampa (Donald Trump) na predsedničkim izborima 2016. u SAD (Beran 2019).

¹⁵⁴ <https://www.breitbart.com/tech/2016/03/29/an-establishment-conservatives-guide-to-the-alt-right/> (pristupljeno 12.4.2021.). Medijska kuća „Breitbart“ je upravo ono to povezuje „Alt-right“ pokret sa kampanjom Donalda Trampa i njegovim predsedničkim mandatom. Naime, izvršni direktor ove medijske kuće je do 2018. bio Stiv Benon (Steve Bannon), glavni menadžer predsedničke kampanje Donalda Trampa i njegov glavni savetnik u Beloj kući tokom prvih sedam meseci Trampovog mandata. Tokom 2017. godine u javnost je dospela elektronska prepiska između Banona i Janopulosa u okviru koje Banon hvali njegov i Bokarijev tekst, i tvrdi da cení ideje Julijusa Evole. <https://www.buzzfeednews.com/article/josephbernstein/heres-how-breitbart-and-milo-smuggled-white-nationalism> (pristupljeno 19.7.2021.). U svojoj novoj knjizi Bendžamin Titelbom (Benjamin R. Teitelbaum) tvrdi da se u novembru 2018. Banon u Rimu sastao sa Aleksandrom Duginom (Александр Гельевич Дугин), ruskim filozofom i savetnikom Vladimira Putina (Владимир Владимирович Путин), prema Titelbomu njihov sastanak je trajao 8 sati (Teitelbaum 2020: 10–12). Dugin je takođe jedan od autora koji su izvršili uticaj na savremenu populističku radikalnu desnicu, njegove ideje kombinuju tradicionalizam Julijusa Evole, ideje ruskog pravoslavlja i evroazijatstvo (Isto 44–53).

kolumnistkinja Beri Veis (Bari Weiss) ovaj skup intelektualaca naziva „Intelektualnom mračnom mrežom“ (Intellectual Dark Web¹⁵⁵) usled njihove tvrdnje da su ideje koje zastupaju marginalizovane u popularnim medijima i akademiji¹⁵⁶ (Brooks 2020: 8). Neki od zapaženih članova ovog skupa su neurolog Sem Heris (Sam Harris), pisac Daglas Murej (Douglas Murrey), kognitivni psiholog Stiven Pinker (Steven Pinker), filozofkinja Kristina Hof Samers (Christina Hoff Sommers), scenarista i voditelj Ben Šapiro (Ben Shapiro) i kanadski psiholog i psihoterapeut Džordan Piterson.

Ovi intelektualci ubrzo postaju glavni ideolozi „Alt-right“ pokreta i mogu se videti kao deo šireg pokreta koji kreira upravljačku racionalnosti novog režima upravljanja. Naime, politički teoretičar Metju Mekmenus (Matthew McManus) ove autore naziva „postmodernim konzervativcima“ što je pokret u koji smešta i neke od političkih ličnosti koje Bakić vidi kao istaknute u pokretu radikalne desnice kao što su mađarski premijer Viktor Orban¹⁵⁷ (Victor Orbán), bivši zamenik premijera Italije Mateo Salvini (Matteo Salvini) i francuska političarka Marin Le Pen (Marine Le Pen) (McManus 2020a: 17; Bakić 2019: 42, 140–150, 261). Upravljačka racionalnost koju ovi pojedinci kreiraju mahom i dalje postoji u obliku diskursa, poput neoliberalne upravljačke racionalnosti u periodu kada ju je proučavao Fuko. Mekmenus se osvrće na sadržaj diskursa ovih intelektualaca i naziva ih „postmodernim konzervativcima“ jer prema njegovoj tvrdnji oni teže da pojedincima pruže nove osnove stabilnog identiteta ali u tu svrhu kreiraju diskurs u obliku „pastiša“, kako ga Džejmson shvata (McManus 2020a: 153). Naime, Mekmenus koristi Tejlorovu ideju „izvora sopstva“ i tvrdi da pojedinci moraju imati intersubjektivno razumljiv zajednički horizont kao osnovu sopstvenog identiteta ali da postmoderna te osnove razlaže¹⁵⁸ (Isto 93–95). Prema njemu članovi pokreta postmodernih konzervativaca kreiraju diskurs ne bi li ponudili pojedincima nove „izvore sopstva“ ali u tu svrhu koriste različite elemente koji su služili kao osnove identitetima u prošlosti kao što su nacionalizam, religija, tradicionalizam i maskulinitet (Isto 152–153). Mekmenus ističe da oni koriste te elemente ne bi li uspostavili kontinuitet sa prošlošću i tako osigurali pojedincima stabilne osnove identiteta. Usled toga ti elementi bivaju povezani u diskurs koji je, poput pastiša, sastavljen od stereotipnih prikaza prošlosti čija je uloga da legitimišu nove oblike identiteta simulirajući istorijski kontinuitet (Isto 153–154).

Možemo videti da Mekmenus u diskursu postmodernih konzervativaca, a time i „Intelektualne mračne mreže“, uočava evociranje nostalgije za koju smo tvrdili da prožima postmodernu kulturu. Tačnije, ovi autori koriste nostalgiju za velikim drugim van subjekta koji garantuje stabilnu subjektivnost koja, kao što smo istakli, karakteriše postmodernu kulturu. Možemo reći da oni koriste „utvaru“ takvog velikog drugog kao diskurzivnu strategiju u izgradnji diskursa kao upravljačke racionalnosti novog režima upravljanja koji u skladu sa tim možemo nazvati „neo-disciplinarnim“. Kao što Mekmenus primećuje pripadnici pokreta postmodernih konzervativaca tvrde da je njihova izgradnja i popularizacija tog diskusa svojevrsna „borba“ (Isto 160). Tačnije, prema Mekmenusu oni tvrde da je njihov pokret usmeren ka borbi protiv „nihilizma“ i različitih „relativizujućih“ tendencija koje

¹⁵⁵ „Dark Web“ ili „Mračna mreža“ je deo interneta koji nije dostupan uobičajenim pretraživačima i poznat je po tome da se na njemu često trguje nedozvoljenim predmetima i supstancama kao što su oružije, droga i dečija pornografija (Ozkaya and Islam 2019). Naziv „Intelektualna mračna mreža“, dakle, označava navodnu marginalizaciju njenih pripadnika.

¹⁵⁶ <https://www.nytimes.com/2018/05/08/opinion/intellectual-dark-web.html> (pristupljeno 12.4.2021.).

¹⁵⁷ Džordan Piterson, čijom knjigom se u ovom poglavlju bavimo, se u maju 2019. godine, u Budimpešti, sastao sa Viktorom Orbanom. Portal „Hungary Today“ prenosi da su se Orban i Piterson složili da je velika količina migranata „opasna“, i da politička korektnost „onemogućuje smislenu javnu diskusiju“. <https://hungarytoday.hu/orban-meets-jordan-peterson-in-budapest/> (pristupljeno 19.7.2021.).

¹⁵⁸ Tejlorova ideja „izvora sopstva“ kao intersubjektivnog horizonta identiteta pojedinca (Tejlor 2008: 61–68) u velikoj meri odgovara pojmu velikog drugog u našem radu s obzirom da je njegova uloga legitimacija formi subjektivnosti. Sličnu kritiku postmoderne iznosi i Kastorijadis (Cornelius Castoriadis) kada tvrdi da ovaj period karakteriše „kriza identifikatorskog procesa“ pošto u njemu nestaje „samopredodjenje društva kao žarišta smisla i vrednosti“ (Kastorijadis 1999: 105). Drugim rečima on tvrdi da u postmoderni nastaje kriza mogućnosti izgradnje identiteta pošto nestaje intersubjektivna garancija smisla identiteta.

prožimaju zapadnu civilizaciju (Isto 174). U njihovom diskursu, što ćemo i kod Pitersona uočiti, se često navodi da je postmoderna kultura kriva za tendencije koje prete da unište „tekovine zapadne civilizacije“ (Isto 179). Stoga možemo reći da su karakteristike postmoderne kulture problematika na osnovu koje postmoderni konzervativci izgrađuju racionalnost neo-disciplinarnog režima upravljanja.

Ono što smo do sada izložili u ovom poglavlju je kontekst u okviru kog Džordan Piterson dobija na popularnosti kao jedan od članova „Intelektualne mračne mreže“. Piterson postaje slavan putem interneta, tačnije preko YouTube-a, svojim serijalom predavanja o psihološkoj analizi religijskih mitova¹⁵⁹. Njegova popularnost nastavlja da raste tokom 2016. godine posle niza javnih istupa tokom kojih iskazuje svoje protivljenje dopuni „Akta o ljudski pravima“ u kanadskom ustavu kojim bi se kao ljudsko pravo uvelo pravo na samoodređenje rodnog identiteta¹⁶⁰. Posle ovih istupa njegova predavanja dobijaju političku dimenziju i tokom njih kritikuje kako postmodernu kulturu kao „nihilističku“¹⁶¹ tako i autore koji se često povezuju sa postmodernom teorijom kao što su Mišel Fuko i Žak Derida¹⁶² (Nigles 2020: 61–73).

Tokom 2018. Piterson izdaje knjigu pod nazivom „12 pravila za život: Protivotrov haosu“ koja postaje instant bestseller. Ova knjiga je prodana u više od pet miliona primeraka dok je njene promocije tokom Pitersonove turneje posetilo više od dvesta pedeset hiljada ljudi¹⁶³. S obzirom da je Piterson profesor psihologije na Univerzitetu u Torontu i psihoterapeut, u potpunosti se uklapa u Rouzovo shvatanje „stručnjaka za ljudsku psihu“¹⁶⁴ (Rose 1999: 10–11). U skladu sa tim Pitersona možemo videti kao stručnjaka za ljudsku psihu koji, kao deo pokreta postmodernih konzervativaca, učestvuje u kreiranju upravljačke racionalnosti novog režima upravljanja i doprinosi njegovom uspostavljanju. Shodno tome priručnik „12 pravila...“ ćemo interpretirati kao tehnologiju sopstva koja je nastala na osnovu te racionalnosti. Naša teza će biti da ovaj priručnik svojim pravilima za formiranje subjektivnosti subjektuje čitaoca u skladu sa logikom etosa koji diskurs upravljačke racionalnosti neo-disciplinarnog režima propisuje, a koji velikog drugog ponovo konstruiše kao figuru koja se nalazi izvan subjekta. Dakle, „12 pravila...“ ćemo tumačiti kao deo strategije kojom se doprinosi uspostavljanju neo-disciplinarnog režima upravljanja. Sada ćemo preći na analizu pravila za formiranje subjektivnosti u tom priručniku.

6.5.3. Etička supstancija

Kada je u pitanju etička supstancija u diskursu „12 pravila...“ ona je usko povezana sa Pitersonovom metafizikom. Naime, prema njemu se celokupna realnost može videti kao dinamički odnos između dva principa–„haosa“ i „reda“. Za Pitersona odnos ta dva principa karakteriše kako prirodu tako i društveno-kulturni svet. Kada je u pitanju priroda on kaos opisuje kao primarnu i nediferenciranu materiju, kaos je sfera mogućnosti i potencijala (Peterson 2018: 49). U slučaju društva on kaos opisuje kao nepredvidljivost, kao nepoznato, ono što deluje kao novo ili nemoguće. Sa druge

¹⁵⁹ Mekmenus ističe da je internet (pre svega sajtovi YouTube i Twitter) najzaslužniji za popularizaciju ideja postmodernih konzervativaca, u koje spada i Piterson (McManus 2020: 173–174). Pitersonov YouTube kanal ima 3,61 milion pretplatnika (<https://www.youtube.com/user/JordanPetersonVideos> pristupljeno 12.4.2021.), a Twitter profil 1,8 miliona pratilaca (<https://twitter.com/jordanbpeterson> pristupljeno 12.4.2021.).

¹⁶⁰ <https://www.youtube.com/watch?v=KnIAAkSNtqo> (pristupljeno 12.4.2021.).

¹⁶¹ https://www.youtube.com/watch?v=Oa_GqJZBIoo (pristupljeno 12.4.2021.).

¹⁶² https://www.youtube.com/watch?v=NBFSDD_5tiE (pristupljeno 12.4.2021.).

¹⁶³ <https://global.penguinrandomhouse.com/announcements/dr-jordan-b-peterson-announces-the-follow-up-to-his-global-bestseller-12-rules-of-life/> (pristupljeno 12.4.2021.). Ova turneja je između ostalog obuhvatala promociju knjige „12 pravila...“ u Zagrebu <https://www.bilten.org/?p=25440> (pristupljeno 12.4.2021.).

¹⁶⁴ Pošto je za popularnost knjige „12 pravila...“, kao i njenog autora, najzaslužniji internet možemo reći da je to priručnik u našem uzorku na čiju je popularnost i dostupnost najviše uticala savremena tehnologija što je Rimke istakla kao trend ka kom će se literatura za samopomoć sve više kretati ubudućnosti (Rimke 2020: 45–46).

strane red podrazumeva diferencijaciju i organizaciju, u prirodi hijerarhijsku organizaciju, a u društvu postoji onda kada je ono organizovano u skladu sa predvidljivim i poznatim normama po kojima se odigravaju društvene interakcije (Isto 25).

„Red je onda kada se ljudi oko vas ponašaju u skladu s utvrđenim društvenim normama i ostaju predvidljivi i susretljivi. To je svijet društvene strukture, istraženoga teritorija i familijarnosti...

Kaos, nasuprot tome, jest mjesto—ili vrijeme—na kojemu se događa nešto neočekivano. Kaos nastaje, da se banalno izrazimo, onda kada na zabavi s ljudima koje mislite da poznajete kažete šalu, a neugodna tišina zahvati cijelo društvo. Kaos izbija kada naglo ostanete bez posla ili kada vas voljena osoba iznevjeri... To je stvaranje i razaranje, izvor novih stvari i istodobno prebivalište mrtvih (kao što je priroda, nasuprot kulturi, istodobno rađanje i smrt)“ (Isto 8).

Odnos haosa i reda Piterson opisuje kao dinamiku između „mogućnosti“ i „ograničenja“ i tvrdi da je taj odnos karakterističan za „biće“¹⁶⁵ kao takvo. Naime, prema njemu ograničenja u „biću“ kreiraju „smisao“ pošto ograničavaju mogućnosti. Piterson nadalje ističe da ta ograničenja u „biću“ prouzrokuju patnju ali da je upravo nošenje sa tom patnjom svojevrsni „smisao“ jer omogućava „postajanje“ tj. promenu u nešto drugačije i bolje (Isto 307–312).

„Bez ograničenja nema priče. Bez priče nema Bića. Ta mi je ideja pomogla da se nosim sa zastrašujućom krhkošću Bića...Ali ima nečega u tome da prihvatimo da su egzistencija i ograničenje nerazdvojno povezani“ (Isto 305).

„Ali što je s patnjom koju uzrokuju takva ograničenja? Možda su ograničenja koja Biće zahtijeva toliko snažna da bi cijeli projekt trebalo odbaciti“ (Isto 307).

„Čini se da svako razumno biće zahtijeva ograničenje. Možda je to zato što Biće zahtijeva *postajanje*, baš kao i samu egzistenciju—a postati znači postati nešto više, ili barem nešto drukčije. To je moguće samo nečemu što je ograničeno“ (Isto).

Dinamički odnos između haosa i reda kao odnos između mogućnosti i ograničenja prema Pitersonu prožima i subjektivnost pojedinca tj. ono što on naziva „subjektivnim iskustvom“ (Isto 45).

„Kaos je domena samoga neznanja. To je *neistraženo područje*. Kaos se širi, vječno i nesputano, izvan granica svih država, svih ideja i svih disciplina. Kaos je tuđinac, stranac, član druge bande, šuškanje u grmlju noću, čudovište pod krevetom, potisnuta ljutnja vaše majke i bolest vašega djeteta. Kaos je užas i očaj koji osjećate kada vas netko duboko povrijedi. To je mjesto na kojemu završite kada se sve raspadne, kada vam snovi umru, kada vam propadnu brak i karijera...Kaos je ono gdje se nalazimo onda kada ne znamo gdje smo, to je ono što radimo kada ne znamo što radimo. Ukratko, kaos su sve stvari i situacije koje niti znamo niti razumijemo“ (Isto 45).

„Suprotno tome, red je *istraženo područje*. To je stotinama milijuna godina stara hijerarhija mjesta, položaja i autoriteta. To je struktura društva. To je struktura koju pruža i biologija, posebice ako ste prilagođeni, kao što jeste, strukturi društva. Red je pleme, religija, ognjište, dom i zemlja. To je topli, sigurni dnevni boravak u kojemu vatra gori u kaminu i gdje se djeca igraju. To je nacionalna zastava. To je vrijednost valute. Red je tlo pod vašim nogama i vaš dnevni raspored. To je uzvišenost tradicije, redovi klupa u školskoj učionici, vlakovi koji polaze na vrijeme, kalendar i sat. Red je javna fasada koju smo svi pozvani nositi, ljubaznost okupljenih civiliziranih stranaca i tanki led na kojemu svi mi kličemo. Red je mjesto na

¹⁶⁵ Piterson ni na jednom mestu ne definiše pojam bića ali na osnovu načina na koji ga koristi možemo zaključiti da se odnosi na celokupnu realnost.

kojemu se ponašanje svijeta poklapa s našim očekivanjima i našim željama, mjesto na kojemu se sve događa onako kako mi to želimo“ (Isto 45–46).

„Kada je sve izvjesno, onda smo tamo gdje vlada red. Tu smo kada se stvari odvijaju prema planu i ništa nije novo ni uznemirujuće. U domeni reda sve se ponaša onako kako je Bog zamislio. Volimo tu biti, prostori su nam poznati, srodni. Kada vlada red, možemo dugoročno razmišljati i planirati. Tada sve funkcionira, a mi smo stabilni, mirni i kompetentni“ (Isto 46).

Subjektivno iskustvo o kom Piterson govori možemo razumeti kao doživljaj koji pojedinac ima o sopstvenom životnom kontekstu. Taj životni kontekst podrazumeva način na koji pojedinac formira odnos sa sobom i kako sobom upravlja što vidimo kada Piterson čita o savetuje o vrednostima i životnim ciljevima (Isto 92–93). Životni kontekst takođe podrazumeva i delanje pojedinaca u svakodnevnom životu na šta se takođe odnosi veliki broj njegovih saveta (Isto 107–108). Način na koji dinamika haosa i reda prožima životni kontekst pojedinca i njegovo iskustvo tog konteksta je upravo etička supstancija koju ovaj modus veridikcije svojim pravilima određuje.

Na mestima gde Piterson govori o načinima na koje se „sile haosa i reda“ predstavljaju pojedincu u njegovom subjektivnom iskustvu ćemo naći kako svojim pravilima za formiranje subjektivnosti ovaj modus veridikcije subjektu predstavlja njegovu etičku supstanciju. Sila reda prema Pitersonu se u iskustvu pojedinca javlja kao doživljaj „smisla“. On ovaj doživljaj opisuje kao doživljaj sklada i individualnog doprinosa stvaranju „reda“ u „biću“. Kako Piterson ističe smisao se ne stvara već se ka njemu teži i nastaje kada pojedinac uredi svoj životni kontekst prema pravilima „reda“. Na taj način se u procesu kreiranja reda iz sklada rađa „smisao“ u subjektivnom iskustvu kao rezultat procesa uređivanja životnog konteksta.

„Smisao je nešto što se otkriva samo od sebe. Možete postaviti preduvjete, možete slijediti smisao jednom kada ga otkrijete, ali ne možete ga jednostavno proizvesti samim htijenjem. Imati smisao znači da ste na pravome mjestu u pravo vrijeme, u pravilnoj ravnoteži između reda i kaosa, gdje se u danomu trenutku sve odvija najbolje što je moguće“ (Isto 183).

„Ono što je smisleno...predstavlja organizaciju onoga što bi inače bilo tek probitačno u simfoniji Bića. Smisao je onda kada se sve što jest združi i spoji u ekstatičnu plesu, a sve sa samo jednom svrhom—da se proslavi stvarnost tako da, ma koliko iznenada dobrom postala, uvijek može u sve dubljemu smislu postajati sve boljom i boljom i boljom, zauvijek“ (Isto 183–184).

„Smisao je konačna ravnoteža između kaosa preobrazbe i mogućnosti, s jedne strane, te discipline i netaknuta poretka, s druge strane, kojoj je svrha da iz kaosa proizvede novi, savršeniji red koji će biti u stanju proizvesti još uravnoteženiji i produktivniji kaos i red“ (Isto 184).

Kada je u pitanju „sila haosa“ prema Pitersonu ona se pojedincu predstavlja kao glas „unutrašnjeg kritičara“. On tvrdi da taj glas pojedincu konstantno poručuje da su svi njegovi životni naponi beznačajni i da je najbolje da od njih odustane. Drugim rečima glas unutrašnjeg kritičara obezvređuje potragu za smislom i napore pojedinca da uredi svoj životni kontekst na način koji će proizvesti doživljaj smisla. Stoga Piterson zaključuje da je unutrašnji kritičar glas „nihilizma“ (Isto 90).

„U nama prebiva nutarnji kritički glas i duh koji sve ovo zna. Predodređen je za to da glasno izgovara svoje stavove. Osuđuje naše mediokritetske napore“ (Isto 89).

„U životu jedni dobivaju, a drugi gube. Beznačajnost je zadano stanje. Što bi osim svjesne sljepoće uopće moglo zaštititi ljude od ovih poražavajućih kritika?“ (Isto 90).

Ne bi li čitaocima bliže približio šta misli pod iskustvom smisla i nihilizmom Piterson se osvrće na fenomene želje i zadovoljenja. Tačnije, on pokušava da čitaocima na primeru tih fenomena prikaže kako u njihovom subjektivnom iskustvu deluju sile reda i haosa. Piterson tvrdi da je život „patnja“ što, kao što smo pomenuli, proizilazi iz činjenice da u samom „biću“ postoje ograničenja. On nadalje ističe da je jedan od mogućih odgovora pojedinca na tu egzistencijalnu činjenicu težnja za što većim zadovoljenjem sopstvenih želja bez obaziranja na moralne norme i budućnost.

„Život je patnja. To je jasno. To je temeljna, neosporna istina...

...I što bismo sada trebali učiniti?...

Najjednostavniji, najočitiiji i najizravniji odgovor? Idite za užiticima. Slijedite svoje pobude. Živite za trenutak. Radite ono što je probitačno. Lažite, varajte, kradite, obmanjujte, manipulirajte—ali pazite da vas ne uhvate. Zašto ne, ako je svemir krajnje besmislen, u čemu je razlika?“ (Isto 153).

Drugi mogući odgovor na životnu patnju je prema Pitersonu „žrtva“ koju pojedinac može da podnese ne bi li „poboljšao biće“ u budućnosti. Naime, on ističe da pojedinac može pronaći smisao u žrtvovanju trenutnog zadovoljenja svojih želja zarad dobrobiti sebe i drugih u budućnosti. Tim postupkom prema Pitersonu on doprinosi „boljitku bića“ jer žrtvuje sopstvene želje nečemu „izvan sebe samog“ i time stvara „smisao“ (Isto 161, 169). Naime, on tvrdi da se odnos između zadovoljenja i žrtvovanja želje može videti kao odnos između haosa i reda i da je taj odnos mitski prikazan sukobom između Đavola i Boga. Za Pitersona težnja ka trenutačnom zadovoljenju želje predstavlja opasnost po moralni poredak, ona predstavlja sebičnost, oholost i odbijanje žrtvovanja smislu koji se nalazi izvan pojedinca. Nasuport tome on daje primer Hrista kao arhetipa moralnog pojedinca koji žrtvuje sebe zarad boljitka „bića“ i boljeg sutra. Drugim rečima, žrtvujući zadovoljenje sopstvene želje pojedinac doprinosi kreiranju reda, a time i obuzdavanju haosa nihilizma. Upravo u doprinosu proširenju sfere reda pojedinac pronalazi smisao.

„Svijet je definiran boli i patnjom. U to nema sumnje. Žrtva može u većoj ili manjoj mjeri privremeno zadržati bol—a veće žrtve pritom mogu biti učinkovitije od manjih. U to također nema sumnje. To je znanje koje svi nosimo u duši. Stoga osoba koja želi ublažiti patnju—koja želi ispraviti nedostatke u Biću i učiniti mogućom najbolju od svih mogućih budućnosti; koja želi stvoriti nebo na zemlji—podnijet će najveće žrtve, žrtve svega što voli, sebe i djeteta, kako bi živjela život usmjeren prema Dobru. Odreći će se probitačnosti. Tragat će za stazom konačnoga smisla i tako donijeti spasenje svijetu koji je neprestano u očaju“ (Isto 161).

„Đavo utjelovljuje odbijanje žrtve; on je oholost, prkos, prijetvornost i okrutna, svjesna zlonamjernost. On je čista mržnja usmjerena prema čovjeku, Bogu i Biću. Ne će se poniziti, čak ni kada je u potpunosti svjestan da bi trebao. Štoviše, on točno zna što radi, opsjednut željom za razaranjem i čini to svjesno, promišljeno i potpuno. Stoga se upravo on—sam arhetip Zla—mora suočiti s Kristom—arhetipom Dobra—i iskušavati ga. Upravo on mora ponuditi Spasitelju čovječanstva, koji se nalazi u strašnim i zahtjevnim uvjetima, ono što svi ljudi najviše žele“ (Isto 168).

„Ovo nalazimo naznačeno i dramski prikazano na drugim mjestima u evanđeljima. Krist se stalno prikazuje kao onaj koji neprestano priskrbljuje sve što je potrebno za život, i to u beskrajnim količinama. Čudotvorno umnaža kruh i ribu. Pretvara vodu u vino. Što to znači? To je poziv da tragamo za višim smislom i to usvojimo kao najpraktičniji i najkvalitetniji način življenja. Taj je poziv prikazan u dramskomu/književnom obliku: živite kao što arhetipski Spasitelj živi pa ne ćete više gladovati ni vi ni oni oko vas. Dobrohotnost svijeta

otkriva se pred onima koji ispravno žive. To je bolje od kruha. To je bolje od novca koji će kupiti kruh. Tako Krist, simbolički savršeni pojedinac, nadvladava prvu kušnju“ (Isto 169).

Poput diskursa „Nužnih gubitaka“ i diskursa priručnika iz perioda razvijenog neoliberalizma, diskurs „12 pravila...“ se okreće pitanju želje. Pravila za formiranje subjektivnosti u ovom diskursu kao i pravila u diskursu „Nužnih gubitaka“ čitaocima upućuju kao određenom obliku „kodiranja“ želje. Naime, u diskursu „12 pravila...“ se želja predstavlja kao potencijal za razaranje uređenog životnog konteksta pojedinca ako se ne kodira na određen način i ne obuzda potreba za njenom trenutnom realizacijom. Stoga želja može proizvesti subjektivno iskustvo haosa pošto uništava prethodno uređenu subjektivnost. Možemo reći da takvim shvatanjem želje Piterson implicitno kritikuje autore priručnika za samopomoć iz perioda razvijenog neoliberalizma. To tvrdimo jer, kao što smo pokazali, ti autori čitaocima savetuju oslobađanje želje i odnos prema želji kao prema nečemu što utiče na realnost i tako dovodi do svoje realizacije.

Suprotno od tih autora Piterson čitaocima savetuje da svoje želje „kodiraju“ na određen način tako se odričući od njihovog ostvarenja. Kodiranje želje prema diskursu „12 pravila...“ rezultuje drugim aspektom etičke supstancije, a to je „smisao“. Pravila za formiranje subjektivnosti u ovom diskursu smisao predstavljaju kao doživljaj reda koji je produkt specifičnog oblika kodiranja želje. Naime, Delez tvrdi da kodiranje želje rezultuje subjektivnošću koja ima specifično uređene interne mehanizme i da se to kodiranje vrši u odnosu sa specifičnim „autoritetom“, koji smo u našem radu nazvali „veliki drugi“ (Delez i Gatar 1990: 64). U diskursu „12 pravila...“ se smisao upravo predstavlja kao produkt „žrtvovanja“ želje tj. njenog kodiranja specifičnim pravilima koja proizilaze iz nečega „izvan nas“, čime ćemo se pozabaviti u sledećem odeljku. Pomenuli smo Mekgauanovu tvrdnju da su pojedinci u „društvu prohibicije“ (kako on naziva ono što bismo mi nazvali kulturnom dimenzijom disciplinarnog režima) žrtvovali svoje uživanje zahtevima „društvene celine“, a zauzvrat dobijali stabilne identitete (McGowan 2004: 3). U skladu sa tim „smisao“ kao aspekt etičke supstancije koji diskurs „12 pravila...“ izdvaja možemo videti kao doživljaj u subjektivnom iskustvu pojedinca koji nastaje kreiranjem stabilne subjektivnosti putem kodiranja želje određenim pravilima. „Smisao“ je, dakle, proizvod koji nastaje „disciplinovanjem“ želje putem određenih pravila što nam govori da se „12 pravila...“ mogu videti kao tehnologija sopstva neo-disciplinarnog režima s obzirom da svojim pravilima za formiranje subjektivnosti upravo upućuju čitaocima na takvo disciplinovanje.

6.5.4. Vid potčinjenosti

Kao što smo pomenuli, naša namera je da analizom pravila za formiranje subjektivnosti u diskursu „12 pravila...“ istražimo upravljačku racionalnost koju postmoderni konzervativci, čiji je Piterson deo, kreiraju u obliku diskursa. Stoga ćemo u modusu verifikacije vida potčinjenosti u diskursu ovog priručnika istražiti novu figuru velikog drugog koju Piterson konstruiše. Takođe ćemo analizirajući naredbe velikog drugog koje diskurs „12 pravila...“ predstavlja ispitati formu subjektivnosti koju svojim pravilima ovaj priručnik propisuje čitaocima.

Figura velikog drugog koju Piterson konstruiše u diskursu „12 pravila...“ takođe prozilazi iz njegove metafizike. Naime, pošto je celokupnu realnost sveo na dinamički odnos između sila haosa i reda on čitaocima pruža nekoliko primera kojima pokušava da opiše na koji način funkcionišu aspekti realnosti koji su organizovani silom „reda“ (McManus 2020b: 37). Tačnije, Piterson koristi primere iz zoologije, neurologije i ekonomije da čitaocima predoči hijerarhijsku organizaciju prirode i društva kao neizbežan produkt ontoloških principa realnosti. Za Pitersona princip reda uređuje prirodu u hijerarhijsko ustrojstvo što rezultuje borbom jedinki za napredovanje ka višim pozicijama u hijerarhiji (Isto 70). Kako Mekmanus primećuje za Pitersona je priroda „aristokratska“ (McManus 2020b: 142).

Taj princip se direktno prenosi i na ljudske jedinke usled čega princip reda uređuje društveno-kulturnu sferu na isti način te je hijerarijsko uređenje ljudskog društva i borba za napredovanje u toj hijerarhiji prema Pitersonu neizbežna posledice ontoloških principa realnosti (Peterson 2018: 79–81).

„Kada poraženi jastog povrati hrabrost i usudi se ponovno boriti, vjerojatnost da će opet izgubiti veća je nego što bi se statistički dalo predvidjeti iz njegovih prijašnjih borba. Protivnik koji ga je svladao, s druge strane, ima veće šanse za pobjedu. U svijetu jastoga vrijedi pravilo da pobjednik uzima sve, baš kao i u ljudskome društvu u kojemu jedan posto čovječanstva posjeduje koliko cijela jedna polovica sveukupnoga stanovništva Zemlje–i u kojemu najbogatijih osamdeset pet ljudi ima jednako novca kao tri i pol milijarde ljudi iz nesretnije polovice zajedno. Taj isti nemilosrdni princip nejednake raspodjele vrijedi i izvan financijskoga područja–štoviše, vrijedi svugdje gdje je u pitanju kreativna proizvodnja. Većinu znanstvenih radova objavljuje vrlo mali broj znanstvenika. Sićušni postotak glazbenika proizvodi gotovo svu snimljenu komercijalnu glazbu. Samo šačica autora proda sve svoje knjige. U SAD-u svake se godine proda milijun i pol različitih naslova (!). Međutim, od toga broja samo se pet stotina naslova proda u više od sto tisuća primjeraka. Slično tomu, samo četiri skladatelja klasične glazbe (Bach, Beethoven, Mozart i Čajkovski) napisali su gotovo svu glazbu koju izvode suvremeni orkestri“ (Peterson 2018: 20–21) .

„Ovaj se princip ponekad naziva Priceovim zakonom, po Dereku J. de Solli Priceu, znanstveniku koji je 1963. otkrio njegovu primjenu u znanosti. Možemo ga predočiti grafičkim prikazom u kojemu na okomitu osu stavljamo broj ljudi, a na vodoravnu os produktivnost ili resurse. Temeljni je princip otkriven puno prije. Vilfredo Pareto (1848.–1923.), talijanski erudit, primijetio je da se može primijeniti na raspodjelu bogatstva u ranom dvadesetom stoljeću, a čini se da vrijedi i za svako društvo koje je ikada bilo predmetom proučavanja, bez obzira na oblik vlasti. Primjenjiv je i na populaciju gradova (u malome broju gradova žive gotovo svi ljudi), masu nebeskih tijela (vrlo mali broj nagomilao je gotovo svu masu), učestalost riječi u jeziku (samo pet stotina riječi koristi se za devedeset posto ljudske komunikacije) i na mnoge druge stvari. Ponekad je poznat kao „Matejev efekt“, naziv izveden iz možda najgrublje rečenice koja je pripisana Kristu: „Onomu koji ima još će se dati, neka ima u izobilju, a od onoga koji nema oduzet će se i ono što ima“.

Sigurno znate da ste Sin Božji onda kada se vaša izjava može primijeniti čak i na rakove.

Vratimo se na svadljive člankonošce: ne treba puno vremena da jastozi, ispitujući jedan drugoga, saznaju s kime se mogu zafrkavati, a od koga se trebaju držati podalje–a jednom kada to nauče, novonastala je hijerarhija iznimno stabilna. Jednom kada pobijedi, jastog treba samo početi prijeteći micati svojim ticalima i svi će se prijašnji protivnici odmah razbježati pred njim. Slabiji jastog prestat će pokušavati s nasrtajima, prihvaćajući svoj niži položaj, i držat će nogeuz tijelo. Alfa jastog, nasuprot tomu–pošto je okupirao najbolje sklonište, dobro se odmorio i smlatio dobar obrok–dominantno paradira oko teritorija i noću ometa podređene jastoge u njihovim skloništima samo zato da ih podsjeti tko je najveća faca“ (Isto 21).

Majkl Bruks (Michael Brooks) kao i Mekmenus primećuje da Piterson u svojim tvrdnjama kombinuje argumente koji proizilaze iz nauke sa argumentacijom koja evocira mitske i religijske mitove. Usled toga Bruks zaključuje da se Piterson može videti kao autor koji istovremeno naturalizuje i mistifikuje društvene hijerarhije (Brooks 2020: 51–52). Ovim se Pitersonova retorika potpuno uklapa u logiku pastiša karakterističnu za diskurs postmodernih konzervativaca (McManus 2020a: 153). On tvrdi da religijski mitovi pružaju „mudrost iz prošlosti“ i daju nam do znanja da su naši preci takođe bili upoznati sa ontološkim principima realnosti ali su ih sebi predstavljali kroz mitske priče (Peterson 2018: 154). Tim putem on u svojoj konstrukciji velikog drugog evocira ideju „drevne mudrosti“ i tako

se nadovezuje na pomenutu nostalgiju za spoljašnjim velikim drugim koji je postojao u prošlosti. Drugim rečima Piterson svoju konstrukciju velikog drugog predstavlja kao ponovno otkrivanje izgubljenog znanja koje se sada može potkrepiti naučnim argumentima. Pozivanje na pomenuto „drevno znanje“ se upravo može videti kao pozivanje na ponovno uređenje društva u skladu sa njegovim principima i time na ponovno podređivanje velikom drugom iz prošlosti.

Sledeći tvrdnje Mladena Dolara možemo zaključiti da je upravo hijerarhijski sistem koji prema Pitersonu proizilazi iz principa sile reda koja uređuje prirodu i društvo sam „veliki drugi“. Naime, analizirajući Fukoovo shvatanje disciplinarnog režima upravljanja Dolar ističe da uređenje tog režima funkcioniše tako što se norme kojima se pojedinci subjektuju legitimišu „praznim“ i „fiktionalnim“ mestom na vrhu „panoptikona“ (Dolar 2011: 121). To drugim rečima znači da veliki drugi u etosu disciplinarnog režima može imati različite oblike ali da je najvažnija karakteristika tog režima da se veliki drugi nalazi izvan subjekta i da vrši ulogu legitimacije normi kojima se ti pojedinci subjektuju. U slučaju diskursa „12 pravila...“ veliki drugi se predstavlja kao ona figura kojoj pojedinac žrtvuje želju tako što bira da učestvuje u borbi za mesto u hijerarhiji. Tako pojedinac žrtvujući svoju želju doprinosi širenju sfere reda i borbi protiv haosa. Naime, žrtvujući svoju želju pojedinac uređuje svoju subjektivnost u skladu sa principima reda i tim putem biva uključen u hijerarhijski sistem koji principi reda stvaraju. Dakle, žrtvovanjem želje pojedinac zauzvat dobija svoje mesto u hijerarhiji učestvujući u konkurenciji za njena viša mesta. Prema Pitersonu uključenjem u hijerarhiju pojedinac postaje deo sistema koji principi reda stvaraju time doprinoseći tom sistemu i borbi protiv haosa što rezultuje „smislom“. Smisao se dakle rađa kao posledica doprinosa stvaranju reda i borbi protiv haosa, smisao je ono što pojedinac dobija kao nagradu za žrtvovanje svoje želje.

Kada je u pitanju figura velikog drugog kojoj pojedinci žrtvuju svoju želju Piterson tvrdi da su ljudi u prošlosti tu figuru nazivali „Bogom“, dok on tvrdi da se ta figura može nazvati „ocem“.

„Naši su preci izvodili dramu, fikciju: personalizirali su silu koja vlada sudbinom kao duh s kojim se može pregovarati, trgovati kao da je ljudsko biće. Zapanjujuće je to *što je upalilo*. To je dijelom zato što se budućnost uveliko sastoji od drugih ljudskih bića—često upravo onih koji su promatrali, vrjednovali i procenjivali najmanje detalje vašega ponašanja u prošlosti. To nije daleko od ideje Boga koji sjedi na visinama i prati svaki vaš pokret zapisujući ga u veliku knjigu na koju će se kasnije moći pozivati. Evo jedne produktivne simbolične ideje: *Budućnost je otac koji sudi*. To je dobar početak. No dva su se dodatna, arhetipska, temeljna pitanja pojavila zbog otkrića žrtve, tj. rada. Oba se odnose na krajnje proširenje logike rada koja glasi: *žrtvuj sada kako bi dobio kasnije*“ (Peterson 2018: 156).

Kada je u pitanju žrtvovanje želje Piterson čitaoca savetuje da žrtvovanjem trenutnog zadovoljenja (što on naziva delanjem u skladu sa „probitačnošću“) oni doprinose „poboljšanju bića“ i time delaju tako da proizvode smisao. Poboljšanje bića upravo podrazumeva borbu protiv haosa i doprinos stvaranju reda, a smisao je produkt te borbe.

„Jednom kada načelo ‘učiniti svijet boljim mjestom’ stavite na vrh svoje ljestvice vrijednosti i pridržavate se tih moralnih obveza, možda ćete shvatiti da uviđate sve dublji smisao. To nije blaženstvo, nije sreća. Više je nalik iskupljenju za kriminalnu stvarnost vašega slomljenog i oštećenog Bića. To je plaćanje vašega duga zbog suluda i strašna čuda vašega postojanja...“

Probitačnost—to je skrivanje kostura u ormaru. To je bacanje tepiha preko krvi koju ste upravo prolili. To je izbjegavanje odgovornosti. To je kukavičluk, plitko je i pogrješno. Pogrješno je zato što probitačnost, potencirana mnogim ponavljanjima, proizvodi demonski karakter. Pogrješno je zato što probitačnost samo preusmjeruje kletvu s vaše glave na nečiju tuđu, ili opet na vašu glavu, samo u budućnosti, tako da vaša budućnost i budućnost općenito

bude gora umjesto bolja. U probitačnome djelovanju nema vjere ni hrabrosti ni žrtve. Kod takva djelovanja nedostaje pomno zapažanje o važnosti djelovanja i pretpostavki, zapažanje da je svijet satkan od onoga što je važno. U životu je bolje imati smisao nego imati ono što želite, zato što možda i ne znate što želite niti što doista trebate“ (Isto 183–184).

Kada pojedinac žrtvuje svoju želju i postane akter sprovođenja principa reda on postaje deo harmoničnog hijerarhijskog ustrojstva koji ti principi stvaraju, a koji obuhvata celokupan univerzum. Smisao se tako prema Pitersonu rađa u njegovom iskustvu kao posledica zauzimanja mesta u toj hijerarhiji.

„Smisao se očituje onda kada se mnogobrojne razine Bića poslože i oblikuju savršen sklad, od atomskoga mikrokozmosa do stanice, do organa, do pojedinca, društva, prirode, svemira, tako da djelovanje na svakoj razini upravo na divan i savršen način omogućuje svaki oblik djelovanja i tako da su i prošlost i sadašnjost i budućnost u jednom mahu i zajedno otkupljeni i međusobno pomireni. Smisao je ono što nastaje, prelijepo i uzvišeno samo od sebe, poput tek nikla pupoljka ruže što se iz ništavila otvara prema sunčevu i Božjemu svjetlu. Smisao je lotos koji se iz mračne dubine jezera uspinje kroz vodu što sve vječno pročišćava, a onda, stigavši na površinu, procvjeta i otkriva u sebi zlatnoga Buddhu, savršeno integrirana tako da mu u svakoj gesti i riječi biva vidljivo samoočitovanje božanske volje“ (Isto 184).

Dakle, veliki drugi daruje pojedincu smisao onda kada on uredi svoju subjektivnost po pravilima koja veliki drugi propisuje i time postane deo hijerarhije kreirane principima reda. Ta pravila, kao što smo pomenuli, podrazumevaju „kodiranje“ želje pojedinca i upravo se tako mogu videti kao „ograničenja“ u biću pojedinca o kojima Piterson govori. Drugim rečima, pojedinac se kodiranjem želje odriče od njenog ostvarenja i time se uključuje u hijerarhiju stvorenu principima reda pošto je njegova želja kodirana pravilima koja su u skladu sa tim principima. Time pojedinac stavlja pod kontrolu želju kao aspekt haosa i doprinosi širenju sfere reda, a zauzvrat dobija svoje mesto u hijerarhiji koju principi reda kreiraju. Smisao je, dakle, produkt zauzimanja mesta u „kosmičkoj hijerarhiji“ što veliki drugi pruža pojedincu ako pristane da žrtvuje svoju želju kodirajući je pravilima koja on propisuje. Smisao se u diskursu „12 pravila...“ može videti kao produkt ograničenja koja veliki drugi propisuje „biću“ pojedinca putem kojih pojedinac postaje deo uređene sfere realnosti i deo borbe protiv haosa.

U skladu sa tvrdnjom da ograničenja proizvode patnju Piterson ističe da je učestvovanje u hijerarhiji i borbi za mesto u njoj teško i da izaziva patnju ali da pojedinac upravo u nošenju sa tom patnjom može pronaći smisao. To drugim rečima upravo znači da pojedinac pronalazi smisao u doprinosu sferi realnosti koja je uređena principima reda.

„Stajati čvrsto i uspravno znači širom otvorenih očiju prihvatiti zastrašujuću odgovornost života. To znači donijeti odluku da dobrovoljno preobrazimo kaos različitih mogućnosti u stvarnosti ustaljenoga reda...“

Stajati čvrsto i uspravno znači izgraditi arku koja štiti svijet od potopa; to znači voditi ljude kroz pustinju nakon što su umakli tiraniji i probijati svoj put daleko od udobnoga doma i zemlje i znači govoriti proročke riječi onima koji zanemaruju udovice i djecu. To znači nositi križ koji označava X, mjesto na kojemu se vi i Biće tako zastrašujuće presijecate. To znači otjerati mrtvi, rigidni i strahovito tiranski red natrag u kaos iz kojega je nastao; to znači izdržati nadolazeću nesigurnost i posljedično uspostaviti bolji, smisleniji i produktivniji red...“ (Peterson 2018: 36).

„Tako osnaženi i ohrabreni možete odabrati prihvatiti Biće i raditi za njegov napredak i poboljšanje. Tako osnaženi možda ćete moći ostati uspravni čak i tijekom bolesti voljenih

osoba, čak i tijekom smrti roditelja, i dopustiti drugima da u situacijama u kojima bi ih inače preplavio očaj uz vas pronađu snagu. Tako ohrabreni krenut ćete na putovanje života, tako ćete pustiti da vaša svjetlost sjaji, da tako kažem, na nebeskim brježuljcima i slijedit ćete svoju pravu sudbinu. Tada smisao vašega života može biti dovoljno velik da zadrži utjecaj smrtne tjeskobe podalje od vas.

Tada ćete možda biti u stanju prihvatiti strašno breme svijeta i pronaći radost. Nadahnuće za to pronađite kod pobjedničkoga jastoga koji iza sebe ima tristo pedeset milijuna godina praktične mudrosti.

Stojte čvrsto i uspravno“ (Isto 37).

Opisujući borbu jastoga za teritoriju ne bi li čitaocima dao uvid u hijerarhijsko organizovanje prirode Piterson ističe da jastog koji je pobedio u borbi ima uvećan nivo seratonina u mozgu i da to doprinosi njegovom uspravnom hodu usled čega ga ostali jastozi doživljavaju kao dominantnog i na višem nivou hijerarhije od njih (Isto 21–23). Kao što vidimo u prethodnom citatu Piterson kombinuje argumente iz različitih prirodnih nauka sa pozivanjem na religijske mitove ne bi li opisao proces učestvovanja u dominacijskoj hijerarhiji. I ovde, dakle, možemo videti logiku pastiša u njegovoj argumentaciji.

Kada je u pitanju odnos sa čitaocima Piterson se definitivno uklapa u tip odnosa koji je karakterističan za autora priručnika iz perioda disciplinarnog režima. To tvrdimo jer on čitaocima u diskursu „12 pravila...“ saopštava kako metafizičke istine tako i striktna pravila kojih se treba pridržavati i stoga je odnos koji formira sa njima autoritaran. Sličnost odnosa koji Piterson formira sa čitaocima i odnosa koji je karakterističan za autore priručnika iz perioda disciplinarnog režima se može videti i u činjenici da svoje tvrdnje potkrepljuje argumentima i činjenicama iz sfere nauke. Ipak taj odnos u diskursu „12 pravila...“ ima određene specifičnosti, naime Piterson svoje tvrdnje takođe potkrepljuje velikim brojem religijskih mitova što je karakteristično za autore iz prvog perioda u razvoju literature za samopomoć. Takođe, poput autora priručnika iz perioda razvijenog neoliberalizma Piterson navodi veliki broj ličnih iskustava kao što je borba njega i njegove žene sa ćerkinom bolešću (Isto 302–314), određene događaje iz perioda svog odrastanja i studiranja (Isto 73–80) itd.

Svi ovi elementi diskursa „12 pravila...“ putem kojih Piterson formira odnos sa čitaocem su sporedni u odnosu na element koji ćemo nazvati „proročkim“. U svom tekstu o radu Džordana Pitersona filolog Dejvid Denen (David Dennen) tvrdi da se „12 pravila...“ mogu svrstati u tzv. „mudračku literaturu“ (*sage-writing*). Mudračku literaturu Denen opisuje kao tip literature u kom autor apelom na ličnu odgovornost pokušava da inspiriše čitaoce na promenu i delanje (Dennen 2019: 7). Cilj te inspiracije je saniranje specifičnog velikog problema ili opasnosti koji se nadvijaju nad životom čitalaca i autora (Isto). Autor takođe čitaoce inspiriše kroz navođenje metafora i činjenica čije značenje nije izravno jasno i prezentuje čitaocima davno zaboravljenu „drevnu mudrost“ (Isto).

Kao što vidimo diskurs „12 pravila...“ se potpuno uklapa u tako shvaćenu mudračku literaturu. Opasnost protiv koje Piterson tvrdi da se bori pišući „12 pravila...“ je upravo haos koji, kako on tvrdi, u obiliku nihilizma preti zapadnoj civilizaciji. Svrha ovog priručnika je upravo da inspiriše čitaoce da se u kontekstu svojih života bore protiv nihilizma i pronađu smisao što možemo videti i u njegovom podnaslovu koji glasi „Protivotrov za haos“ (McManus 2020b: 38). Rešenje za taj problem koje Piterson nudi čitaocima u diskursu „12 pravila...“ je upravo formiranje subjektivnosti u panoptičkoj formi tj. prihvatanje normi spoljašnjeg velikog drugog kog on predstavlja čitaocima kroz naučne činjenice i drevne religijske mitove. Piterson predstavljanje tog velikog drugog kontruiše kao ponovno otkrivanje davno zaboravljene mudrosti (Isto 48) tim putem kreirajući istorijski kontinuitet čime se nadovezuje na nostalgiju koja postoji u postmodernoj kulturi i tako dodatno legitimise pravila za formiranje subjektivnosti u diskursu „12 pravila...“.

Sledeći Denena mi smo odnos koji Piterson formira sa čitaocima nazvali „proročkim“ upravo jer se diskurs „12 pravila...“ može videti kao proročki spis u kom Piterson vrši ono što Denen naziva „sekularnom teodicejom“ (Isto 5). Naime, s obzirom da konstruiše figuru novog spoljašnjeg velikog drugog i predstavlja „12 pravila...“ kao vid borbe protiv nihilizma u postmodernom dobu Piterson se može videti kao prorok koji diskursom ovog priručnika vrši teodiceju novog neo-disciplinarnog režima. Drugim rečima, putem diskursa „12 pravila...“ kao tehnologije sopstva neo-disciplinarnog režima on teži da utiče na subjektivnost čitalaca time ih navodeći da je uredi u skladu sa pravilima za formiranje subjektivnosti koja su u skladu sa upravljačkom racionalnošću tog režima. Stoga se Piterson može videti kao „prorok“ novog velikog drugog koji kroz diskurs „12 pravila...“ doprinosi kreiranju novog režima upravljanja čija pravila taj veliki drugi legitimiše.

„Mi na Zapadu povlačimo se od svojih tradicionalno, religijski, čak i nacionalno centriranih kultura, dijelom zato da smanjimo opasnost sukoba među skupinama, ali pritom sve više postajemo žrtve očaja i besmisla, a to nije nikakav napredak“ (Peterson 2018: 11).

„Na koji bi način svijet mogao biti oslobođen od strašne dileme sukoba s jedne i psihološkoga i društvenog rastakanja s druge strane? Odgovor je sljedeći: uzdizanjem i razvojem pojedinca, spremnošću svih da na ramena preuzmu teret Bića i prihvate herojski put. Svatko od nas mora preuzeti što veću odgovornost za vlastiti život, društvo i svijet. Svatko od nas mora govoriti istinu, popraviti što je pokvareno i slomiti i ponovno stvoriti ono što je staro i zastarjelo. Na taj način možemo i moramo smanjiti patnju koja truje svijet. To je velik zahtjev. Traži sve od nas. Ali alternativa—užas autoritarnoga vjerovanja, kaos urušene države, tragična katastrofa neobuzdane prirode, egzistencijalna tjeskoba i slabost pojedinca bez cilja—zacijelo je gora“ (Isto 12).

Na kraju ovog odeljka u kome smo se između ostalog bavili odnosom između autora i čitaoca u diskursu „12 pravila...“ se moramo osvrnuti na način na koji se u ovom diskursu konstruiše sam čitalac. Tačnije, u diskursu ovog priručnika možemo primetiti specifičnu konstrukciju čitaoca koju nismo primetili u ostalim priručnicima u našem uzorku. Naime, Piterson se u diskursu „12 pravila...“ obraća isključivo muškim čitaocima¹⁶⁶. On, sledeći Junga, tvrdi da su pomenute sile „haosa“ i „reda“ personifikovane kroz figure „žene“ i „muškarca“. Piterson ističe da su takve personifikacije u ljudski um dospele procesom evolucije i da oličavaju ontološke principe haosa i reda koji karakterišu celokupnu realnost.

¹⁶⁶ Važno je napomenuti da rodnu konstrukciju čitaoca koju vidimo u diskursu „12 pravila...“ nismo sreli ni u jednom priručniku tokom naše analize. Štaviše, priručnici iz perioda razvijenog neoliberalizma i iz perioda neoliberalizma u krizi uopšte ne uzimaju u obzir rod čitalaca ni na koji način. Viorst u „Nužnim gubicima“ takođe ne uzima u obzir rod prilikom svog obraćanja čitaocima ali se u jednom poglavlju bavi odnosom između rodova tj. problematikom ljubavnih odnosa i muško-ženskih prijateljstava (Viorst 1987: 186–227). Na ovoj tački takođe možemo videti određenu sličnost između diskursa „Nužnih gubitaka“ i diskursa „12 pravila...“, što doprinosi našoj tvrdnji da se „12 pravila...“ mogu videti kao tehnologija sopstva neo-disciplinarnog režima. To tvrdimo jer oba priručnika na određen način uzimaju u obzir rod čitalaca kao jedan od elemenata njihovog identiteta, kom se obraćaju i čijom problematikom se bave. Stoga, sličnost se uočava u pretpostavki o stabilnom, zadatom i binarnom rodnom identitetu čitalaca, koja prožima oba diskursa. Oba diskursa, dakle, vide rodni identitet kao datost u koju se subjektivnost čitalaca uklapa i stoga izvorište tog identiteta smeštaju izvan subjektivnosti čitalaca, a time u spoljašnjeg velikog drugog, što je karakteristično za disciplinarni režim. Takođe, jedan od razloga za izostanak problematike roda iz naše analize se može objasniti činjenicom da je u naš uzorak dospelo samo jedan priručnik za samopomoć koji se bavi problematikom ljubavnih odnosa. Radi se o knjizi „Srodne duše“ autora Tomasa Mura, koja spada pod priručnike za samopomoć iz perioda razvijenog neoliberalizma. Zanimljivo je da se autor u ovom priručniku bavi problematikom ljubavnih odnosa ne uzimajući u obzir rod čitalaca i svoje savete formuliše ne uzimajući u obzir rod kao takav. Njegovi saveti za pronalazak „srodne duše“ se jednako mogu primeniti, kako od strane muškaraca, tako i od strane žena.

„Tijekom tisućljeća, kako se povećavao kapacitet našega mozga i razvijala se naša znatiželja, postajali smo sve svjesniji i znatiželjniji o naravi svijeta—onome što smo naposljetku koncipirali kao objektivni svijet—izvan članova naše obitelji i grupe. „Izvan“ ne označava samo neistraženo fizičko područje. *Izvan* znači i izvan onoga što trenutno razumijemo—a razumjeti znači *baviti se* nečim i s time se *nositi*, a ne samo to *objektivno sebi predočiti*. Čovječji je mozak dugo vremena bio usredotočen na druge ljude. Stoga se čini da smo nepoznati, kaotični, neljudski svijet počeli percipirati koristeći prvo urođene kategorije svojega društvenog mozga. Čak je i ovo pogrešno rečeno: kada smo tek počeli percipirati nepoznati, kaotični, neanimalni svijet, koristili smo kategorije koje su izvorno evoluirale kako bi predstavljale *predljudski, životinjski društveni svijet*. Um kao takav puno je stariji od samoga čovječanstva. Naše su kategorije puno starije od naše vrste. Čini se da je naša osnovna kategorija—u određenom smislu stara koliko i sam seksualni čin—spol: muški i ženski. Čini se da smo posjedovali praiskonsko znanje o strukturiranoj, kreativnoj suprotnosti i počeli sve tumačiti kroz tu prizmu“ (Peterson 2018: 48–49).

„Red je, kao što je poznato, u simbolizmu predstavljen muškim simbolom (kao što se vidi u već spomenutomu *yangu* iz taoističkoga *yin-yang* simbola). To je tako možda zato što je primarna hijerarhijska struktura ljudskoga društva patrijarhalna, kao što je to slučaj kod većine životinja, uključujući i čimpanze koji su naši najbliži genetski i, vjerojatno, bihevioralni srodnici. To je zato što su muškarci, kako danas, tako i u prošlosti, graditelji gradova, inženjeri, klesari, zidari, drvosječe, upravljači teških strojeva. Red je Bog Otac, vječni Sudac, računovođa i djelitelj nagrada i kazna...

Kaos—ono nepoznato—u simbolici se vezuje uz ženski rod. To je dijelom zato što je sve što poznajemo izvorno došlo iz nepoznatoga, baš kao što su sva bića koja susrećemo rođena od majki. Kaos je *mater*, majka, podrijetlo, izvor; *materia*, supstanca iz koje su sve stvari načinjene. Također je *materija* u prenesenom smislu, tj. predmet misli i komunikacije. U pozitivnom smislu kaos je mogućnost sama, izvorište ideja, tajanstvena sfera začeca, oblikovanja u utrobi i rađanja“ (Isto 49).

I pored toga što tvrdi da su sile reda i haosa samo arhetipski personifikovane figurama muškarca i žene, Peterson ističe kako je za muškarce kao takve susret sa ženom „susret sa haosom“ (Isto 50) i da žena može „posramiti muškarca“, čime ga navodi da postane samosvestan i odgovoran (Isto 56). S obzirom da „12 pravila...“ predstavlja kao sredstvo za borbu protiv haosa koje čitaocu treba da pomogne pri uređivanju sopstvenog života postaje jasno da se Peterson eksplicitno obraća muškoj publici. Naime, pošto čitalac koji uredi svoju subjektivnost pravilima za formiranje subjektivnosti u diskursu ovog priručnika postaje akter sprovođenja principa reda očigledno je da ta pravila kreiraju „muškog subjekta“ s obzirom da je princip reda personifikovan figurom muškarca. Figura žene u diskursu „12 pravila...“ ima ulogu „drugog“ pošto je predstavljena kao instanca sile haosa koje podstiče muške subjekte na preuzimanje misije sprovođenja principa reda¹⁶⁷. Kao što Irigare (Luce Irigay) tvrdi da je karakteristično za patrijarhalni diskurs figura žene je u diskursu ovog priručnika svedena na sredstvo za nastanak muškog subjekta¹⁶⁸ (Irigare 2018: 110–118). Obraćajući se muškoj publici Peterson se takođe uklapa u diskurs postmodernih konzervativaca s obzirom da podrška „Alt-right“ pokretu kao i drugim radikalno desnim pokretima mahom dolazi od mladih muškaraca (Nagle 2017: 10; Bakić 2019: 603–604).

¹⁶⁷ Za kritiku Petersonovog tumačenja rodnih razlika i feminizma vidi Trejo and Burgis 2020.

¹⁶⁸ Još jedan element patrijarhalne ideologije koji možemo pronaći u diskursu „12 pravila...“ je poistovećivanje figure žene sa „primarnom materijom“, a figure muškarca sa „formom“, što su jedne od Petersonovih metafora za „haos“ i „red“ (Zaharijević 2020:116–117).

6.5.5. Etički rad

Sada ćemo preći na modus veridikcije etičkog rada u okviru kog pravila za formiranje subjektivnosti u diskursu „12 pravila...“ propisuju prakse kojima čitalac treba da formira svoju subjektivnost u skladu sa naredbama velikog drugog. Kada je u pitanju ovaj modus veridikcije on se u diskursu „12 pravila...“ sastoji od tri skupa pravila tj. od tri skupa saveta koje Piterson upućuje čitaocima.

Prvi skup saveta se odnosi na samodisciplinu i u okviru ovog skupa Piterson čitaocima poručuje da „disciplinuju sebe“ ne bi li tako ograničili „uticaj haosa“ (Peterson 2018: 13) na svoj život. Tačnije, on čitaocima poručuje da moraju „artikulisati“ svoje biće tako što će pročistiti svoj život od loših navika kao što je svesno izbegavanje odgovornosti i obaveza.

„Morate odrediti kamo idete kako biste mogli pregovarati za sebe tako da na koncu ne budete ogorčeni, osvetoljubivi i okrutni. Morate izraziti vlastita načela kako biste se mogli obraniti od iskorištavanja drugih i kako biste bili sigurni dok radite i zabavljate se. Morate se pažljivo disciplinirati. Morate održati obećanja koja date samome sebi i nagraditi se kako biste si mogli vjerovati i motivirati se. Morate odrediti kako se trebate ponašati prema sebi kako biste povećali vjerovatnost da postanete i ostanete dobra osoba. Bilo bi dobro učiniti svijet boljim mjestom. Na kraju krajeva, raj neće nastati sam od sebe. Moramo raditi kako bismo ga ostvarili i sami sebe osnažili, kako bismo izdržali smrtonosne anđele i plamteći mač Božjega suda što čuvaju ulaz u nj...“

Ne podcjenjujte snagu vizije i usmjerenja. To su neodoljive sile koje su u stanju i naizgled nesvladive prepreke preobraziti u prohodne putove i proširujuće mogućnosti. Osnažite pojedinca. Počnite od sebe. Budite brižljivi sa sobom. Definirajte tko ste. Pročistite svoju osobnost. Odaberite svoje odredište i artikulirajte svoje Biće“ (Isto 67).

„Možda ste gubitnik. Možda niste—ali ako i jeste, ne morate nastaviti tako živjeti. Možda samo imate lošu naviku. Možda i niste drugo doli skup loših navika. Svejedno, čak i ako ste bez vlastite krivnje stekli to loše držanje—čak i ako ste bili nepopularni ili zlostavljani kod kuće ili u osnovnoj školi—to držanje više nije nužno prikladno. Okolnosti se mijenjaju. (Isto 34–35).

Drugi skup saveta koje Piterson poručuje čitaocima u diskursu „12 pravila...“ se takođe odnosi upravo na pomenutu „samodisciplinu“. Naime, on čitaocima poručuje da na sebe moraju preuzeti „teret bića“ tako što će svoj život organizovati oko težnje za nekim specifičnim ciljem ili nekom određenom vrednošću. Težnja ka tom cilju je upravo ono što pojedincu treba da pruži smisao i tom cilju pojedinac treba žrtvovati svoju želju. Tačnije, organizujući svoj životni kontekst u skladu sa tim ciljem ili vrednošću pojedinac disciplinuje sebe i formira svoju subjektivnost. Važno je pomenuti da Piterson čitaocima eksplicitno nalaže da pomenute vrednosti i ciljeve trebaju pronaći u prošlosti sopstvene kulture. S obzirom da takođe čitaocima poručuje da je njihov bog „najviša vrednost u koju veruju“ (Isto 182), a bogom je takođe nazvao figuru kojoj žrtvujemo trenutno zadovoljenje želje, možemo zaključiti da Piterson čitaocima upravo poručuje da se u tradiciji kulture u kojoj obitavaju nalazi veliki drugi. Ovde takođe uviđamo da diskurs „12 pravila...“ teži da figuru velikog drugog kontruiše kroz evociranje nostalgije i tako subjektivnosti koju kreira svojim pravilima pruži utemeljenje u istorijskom kontinuitetu.

„Evo savjeta. Budućnost je nalik prošlosti, no postoji ključna razlika. Prošlost je nepromjenjiva, a budućnost može biti bolja. Može biti bolja u određenoj mjeri—mjeri koja se

možda može doseći u samo jednome danu, uz minimalan angažman. Sadašnjost je uvijek manjkava, ali možda nije toliko važno mjesto s kojega krećete koliko smjer u kojemu se krećete. *Možda se sreća uvijek nalazi u putovanju uzbrdo, a ne u prolaznu čosjećaju zadovoljstva koji vas čeka na sljedećemu vrhu*“ (Isto 96).

„Kako odrastamo, postajemo samostalniji i jedinstveniji. Okolnosti našega života postaju sve osobnije i sve ih manje možemo uspoređivati s drugima. Simbolički govoreći, to znači da moramo napustiti kuću kojom upravlja naš otac i suočiti se s kaosom svojega individualnog Bića. Moramo obratiti pažnju na svoj nered i zbrku, ali tako da u procesu ne napustimo potpuno oca. Moramo zatim nanovo otkriti vrijednosti svoje kulture—koje su nam skrivene zbog našega neznanja, pohranjene u prašnjavoj škrinji prošlosti—izbaviti ih i uključiti u naše vlastite živote. Upravo to daje egzistenciji njezin potpun i nužan smisao“ (Isto 92).

„Mogli biste pomoći usmjeriti ovaj svijet, s njegovom krivudavom putanjom, i gurnuti ga malo više prema raj i malo dalje od pakla. Jednom kada ste, da tako kažemo, shvatili pakao i istražili ga—posebice svoj osobni pakao—možete odlučiti da u nj ne idete i da ga ne stvarate. Možete se usmjeriti prema drugomu mjestu. Možete, zapravo, svoj život posvetiti tome. To bi vam dalo Smisao, sa velikim S. To bi opravdalo vaše bijedno postojanje. To bi iskupilo vašu grješnu prirodu i vaš sram i nelagodu zamijenilo s prirodnim ponosom i iskrenim povjerenjem u nekoga tko je ponovno naučio hoditi s Bogom u vrtu“ (Isto 67).

„Cilj i ambicija pružaju nam strukturu nužnu za djelovanje. Cilj nam daje odredište, točku koja je u kontrastu sa sadašnjošću, i okvir unutar kojega se sve može vrjednovati. Cilj određuje napredak i čini taj napredak uzbuđljivim. Cilj smanjuje tjeskobu zato što bez cilja sve može značiti bilo što ili ništa, a nijedna od tih mogućnosti ne umiruje duh. Dakle, moramo razmišljati, planirati, ograničavati i određivati, da bismo uopće živjeli“ (Isto 200–201).

U posljednjem skupu saveta koji spadaju pod modus veridicije etičkog rada Piterson poručuje čitaocima da se njegovi saveti isključivo mogu primeniti na individualni životni kontekst. Naime, on čitaocima eksplicitno poručuje da se moraju pozabaviti isključivo svakodnevnim kontekstom svog života i u okviru njega implementirati pravila kojima bi ga uredili i disciplinovali. Piterson čitaocima poručuje da ne smeju dovoditi u pitanje realnost van svog životnog konteksta već upravo da uređenjem sopstvenog života oni pružaju doprinos. Stoga on čitaocima poručuje da ako primete određen problem u svom životu njegov uzrok i rešenje moraju tražiti isključivo u samima sebi.

„Nemojte pokušavati preustrojiti državu prije nego što dovedete u red vlastito iskustvo. Imajte malo poniznosti. Ako ne možete donijeti mir u vlastiti dom, kako se usuđujete pokušati voditi grad? Dopustite svojoj duši da vas vodi i pratite što se događa tijekom dana i tjedana“ (Isto 151).

„Možda vam je na stolu hrpa papira koju izbjegavate, koju ne želite ni pogledati kada uđete u sobu. Iz te hrpe vrebaju strašne stvari: porezni obrasci, računi, pisma od ljudi koji žele nešto od vas, a vi ne znate možete li to ostvariti. Primijetite svoj strah i imajte samilosti prema njemu. Možda među tom hrpom papira ima zmija. Možda će vas ugristi. Možda tamo vrebaju i hidre. Odsjeći ćete jednu glavu, a sedam novih će narasti. Kako biste se uopće mogli nositi s time?...

„Možete se zapitati: ‘Bih li uopće išta bio voljan učiniti s tom hrpom papira? Bih li možda bio voljan pregledati dio te hrpe? Na dvadeset minuta?’ Možda će odgovor biti: „Ne!“ Ali možda možete za to odvojiti deset minuta ili čak pet (ako ni to, onda barem jednu minutu). Tu počnite. Uskoro ćete otkriti da se, samim time što ste pregledali jedan dio, smanjio značaj čitave hrpe i otkrit ćete da je cijela stvar sačinjena od dijelova Pomno razmislite i potom

odredite svoje dnevne zadatke. Možda to možete činiti ujutro, dok sjedite na rubu kreveta. Možda možete pokušati i večer prije, kada se spremate za spavanje. Zatražite od sebe dobrovoljno obećanje. Ako pristojno pitate, oprezno slušate i ne pokušavate prevariti, možda ga i dobijete. Činite to svakodnevno na neko vrijeme. Zatim to nastavite činiti do kraja života. Uskoro ćete se naći u drukčijoj situaciji. Sada ćete se iz navike pitati: ‘Što bih mogao učiniti, a na što bih pristao, kako bih malo poboljšao život?’ ‘Pritom ne naređujte sebi što to ‘bolje’ treba biti. Niste totalitarist ni utopist čak ni prema sebi zato što ste od nacista, sovjeta i maoista, ali i iz vlastitoga iskustva, naučili da je totalitarizam loš. Ciljajte visoko. Usmjerite svoj pogled prema poboljšanju Bića. U svojoj se duši uskladite s istinom i najvišim dobrom. Postoji prikladan i moguć red koji treba uspostaviti i ljepota koju treba dovesti u postojanje. Postoji zlo koje treba nadvladati, patnja koju treba ublažiti, postojite vi koji se trebate poboljšati“ (Isto 107–108).

„Ciljaj visoko. Budi pozoran. Popravi ono što možeš popraviti. Ne budi ohol u svojem znanju. Teži poniznosti zato što se totalitarni ponos očituje u netoleranciji, tlačenju, mučenju i smrti. Posvijesti vlastitu nedostatnost–svoj kukavičluk, zlonamjernost, ogorčenost i mržnju. Uzmi u obzir smrtonosnost vlastitoga duha prije nego što se usudiš optuživati druge i prije nego što počneš popravljati tkaninu svijeta. Možda nije kriv svijet. Možda ste krivi vi. Niste uspjeli ostaviti trag. Promašili ste metu. Lišeni ste Božje slave. Sagriješili ste. Sve je to vaš doprinos nedostatnosti i zlu u svijetu“ (Isto 181).

Sumirajući pravila za formiranje subjektivnosti u modusu veridikcije etičkog rada diskursa „12 pravila...“ možemo reći da ona kao prvi zadatak subjektu nalažu pronalaženje velikog drugog u prošlosti svoje kulture. Pošto subjekt pronade velikog drugog on kodira sopstvenu želju u skladu sa njegovim naredbama time uređujući svoju subjektivnost i svoj životni kontekst. Takvim procesom formiranja subjektivnosti on doprinosi borbi protiv haosa i uređuje svoju subjektivnost u skladu sa principima reda što rezultuje doživljajem smisla. Tim putem pojedinac disciplinuje svoju subjektivnost uređujući je pravilima čija je logika u skladu sa logikom upravljačke racionalnosti neo-disciplinarnog režima. Uređujući svoju subjektivnost na ovaj način pojedinac biva subjektovan u skladu sa pravilima koja regulišu poziciju funkcije-subjekta u okviru tog režima (Fuko 2005b: 82–83).

Pošto ovaj režim još uvek nije uspostavljen i njegova pravila postoje samo u okviru diskursa koji predstavlja njegovu upravljačku racionalnost možemo reći da pravila koja sačinjavaju modus etičkog rada u ovom priručniku imaju za cilj kreiranje subjekta kao aktera koji će uređujući svoj životni kontekst u skladu sa njima doprineti uspostavljanju tog režima. Potvrdu toga možemo videti u trećem skupu saveta koji smo izdvojili. Naime, u tom skupu Piterson čitaoca savetuje da se, pošto su pronašli figuru velikog drugog u svojoj kulturi, isključivo fokusiraju na uređivanje svog životnog konteksta pravilima koja on propisuje. Tu vidimo panoptičku formu subjektivnosti koju diskurs „12 pravila...“ nalaže jer se čitalac savetuje da se isključivo posveti uređivanju svoje subjektivnosti pravilima koja veliki drugi njegove kulture propisuje. Time pojedinac postaje deo procesa sprovođenja principa sile reda čija je veliki drugi njegove kulture instanca. Drugim rečima, pojedinac postaje instrument u rukama metafizičke sile reda u procesu njene borbe protiv sile haosa. Usled toga Piterson čitaoca savetuje da ne dovode u pitanje uređenje realnosti van svog životnog konteksta s obzirom da je ta realnost vođena pomenutim sukobom sila reda i haosa, a čitalac se savetuje da se u taj sukob uključi kao jedan od piona sile reda. Pravila ovog modusa, dakle, propisuju formiranje panoptičke subjektivnosti pošto se čitalac savetuje da svoju subjektivnost formira internalizujući norme spoljašnjeg velikog drugog, tim putem postajući njegov instrument. Formirajući svoju subjektivnost na taj način on biva subjektovan u skladu sa pravilima upravljačke racionalnosti još nepostojećeg neo-disciplinarnog režima i tako doprinosi njegovom uspostavljanju.

Možemo zaključiti da forma subjektivnosti koju propisuje diskurs „12 pravila...“ odgovara pojmu „tankog sopstva“ u određenju Nehring et al. Naime, oni tvrde tanko sopstvo podrazumeva pojedinca koji je isključivo fokusiran na sopstveni privatni život, lične probleme, želje i sl. (Nehring et al. 2016: 158). Oni tvrde da priručnici za samopomoć kreiraju tako shvaćeno atomizovano sopstvo jer čitaocima savetuju da probleme u svom životu mogu rešiti isključivo samotransformacijom i da uzroke tih problema pronalaze isključivo u sebi, a ne u širem društvenom kontekstu u kom se nalaze (Isto 159). Kao što vidimo tako shvaćeno tanko sopstvo u potpunosti odgovara subjektivnosti koju svojim pravilima teži da kreira diskurs „12 pravila...“. Tačnije, diskurs tog priručnika poručuje čitaocima da probleme koje pronalaze u svom životu mogu rešiti transformišući sebe u aktere sprovođenja principa reda. Drugim rečima, ovaj diskurs poručuje čitaocima da će se njihovi problemi rešiti ako izvrše samotransformaciju kojom će postati odgovarajući subjekti u očima velikog drugog. Samotransformacija koju diskurs „12 pravila...“ čitaocima propisuje se, dakle, može videti kao potraga za priznanjem velikog drugog (Kordić 2008: 162). Subjekt traga za tim priznanjem tako što neprekidno uređuje svoj životni kontekst prema principima reda ne bi li zadovoljio „pogled velikog drugog“ (Isto 123) i postao adekvatan akter sile reda.

6.5.6. Teleologija

Sada ćemo preći na poslednji modus veridikcije u diskursu „12 pravila...“ koji se odnosi na cilj procesa formiranja subjektivnosti pravilima tog diskursa. Kao i do sada analiza ovog modusa veridikcije podrazumeva ispitivanje slike koju diskurs „12 pravila...“ konstruiše ne bi li subjekta naveo na otpočinjanje procesa formiranja subjektivnosti njegovim pravilima. To drugim rečima znači da ćemo ovaj modus veridikcije analizirati kao mehanizam interpelacije.

Sliku koju kao cilj formiranja subjektivnosti diskurs „12 pravila...“ konstruiše je u bliskoj vezi sa Pitersonovim tvrdnjama u ovom priručniku da je život „patnja“ i da je čovekova egzistencija „tragična“. Naime, Piterson svojim čitaocima poručuje da im njegovi saveti neće doneti sreću već smisao (Peterson 2018: 7). Taj smisao on predstavlja kao posledicu prihvatanja tereta tragičnosti bića od strane pojedinca. Prihvatajući to breme pojedinac pronalazi smisao u životnoj patnji, a Piterson čitaocima takvog pojedinca predstavlja kao „heroja“. Naime, on čitaocima poručuje da ako se odluče da na sebe prihvate „teret bića“ postaju ekvivalent arhetipskoj figuri „heroja“. Prema Pitersonu heroj je arhetipski prikaz figure čija je uloga da sferu reda proširuje borbom protiv arhetipskih simbola sile haosa kao što je „zmaj“.

„Nadam se da će ova pravila, i eseji koji idu uz njih, pomoći ljudima da shvate ono što već znaju: da duša svakoga pojedinca vječno žeda za junaštvom istinskoga Bića i da je spremnost za preuzimanjem odgovornosti isto što i odluka za življenjem smislena života“ (Isto 13).

Ako se podsetimo da je prema Pitersonu kaos predstavljen majčinskom ženskom, a red očinskom muškom figurom sledeći citat će nam postati jasniji. Naime, princ je arhetip heroja koji pobeđuje vešticu/zmaja kao arhetipski prikaz sile haosa i time proširuje sferu reda.

„Strašna majka javlja se u mnogim bajkama i u mnogim pričama za odrasle. U *Trnoružici* ona je zla kraljica, sama mračna priroda–Zlurada, u Disneyevoj verziji. Kralj i kraljica, roditelji princeze Aurore, nisu pozvali tu mračnu silu na krštenje svoje kćeri. To hoće reći da je pretjerano štite od opasne i razaralačke dimenzije stvarnosti i žele da odraste neopterećena time. Njihova nagrada? Aurora je ušla u pubertet i još uvijek je nesvesna. Njezin princ, predstavnik muškosti, čovjek je koji je može spasiti odvajajući je od njezinih roditelja i ujedno njezina vlastita svijest, kada leži u tamnici zarobljen spletkama mračne strane ženskosti. No princ uspije pobjeći iz tamnice i izazove na dvoboj Zluradu koja se pretvori u zmaja. Princ,

simbolički prikaz muškoga elementa, nadvlada zmaja istinom i vjerom pa pohita do princeze i poljupcem je probudi iz duboka sna (Isto 288).

Uočavamo da je za Pitersona heroj isključivo muška figura što potvrđuje da se diskurs „12 pravila...“ obraća muškoj publici. Ženske figure su i na ovom mestu svedene na sporedne elemente herojskog putovanja tj. na ono što Greimas (Algirdas Julien Greimas) naziva „aktantima“ u narativu. Prema Greimasu aktanti su instance u narativu koje imaju samo jednu funkciju (Greimas 1983: 197–221). U slučaju Pitersonovog shvatanja herojskog putovanja ženske figure su upravo svedene na figure čija je uloga da doprinesu razvoju heroja tokom njegovom putovanja i stoga na sporedne instrumente u službi heroju kao protagonisti narativa.

S obzirom da Piterson govoreći o subjektivnom iskustvu pojedinca tvrdi da ono podseća na „roman“ ili „film“ (Peterson 2018: 44) možemo reći da je slika koju ovaj modus veridikcije predstavlja čitaocu upravo vizija ličnog života kao narativa sa njima kao glavnim protagonistima tj. herojima. Mitološku figuru heroja karakteriše „herojsko putovanje“ na koje se on upušta u ime „višeg cilja“ ne bi li u svrhu tog cilja porazio određenu figuru zla¹⁶⁹ (Campbell 2004). Diskurs „12 pravila...“ predstavlja proces formiranja subjektivnosti njegovim pravilima upravo kao takvo herojsko putovanje. Čitaocu se poručuje da formirajući subjektivnost pravilima iz tog diskursa on postaje „heroj“ koji preuzimajući na sebe breme sprovođenja principa reda odlazi na herojsko putovanje u vidu borbe protiv sila haosa.

Takva vizija koju kao cilj formiranja subjektivnosti konstruiše diskurs „12 pravila...“ nam pokazuje da ovaj modus veridikcije interpelira čitaoca u proces formiranja subjektivnosti sa panoptičkom strukturom. Naime, ta vizija predstavlja pojedincu kao cilj procesa formiranja subjektivnosti herojsko putovanje čija je svrha služenje sili reda u borbi protiv sile haosa. Ako se prisetimo da je veliki drugi instanca sile reda jer proizilazi iz kulture i tradicije kao sfere reda uviđamo da ovaj modus veridikcije navodi pojedinca na otpočinjanje procesa formiranja subjektivnosti pravilima koja mu veliki drugi propisuje.

S obzirom da ovaj diskurs čitaocima poručuje da pronađu velikog drugog u tradiciji svoje kulture vizija herojskog putovanja koju ovaj modus veridikcije konstruiše će čitaocu nalagati formiranje subjektivnosti u skladu sa tradicionalnim normama koje taj veliki drugi propisuje. To drugim rečima znači da herojsko putovanje podrazumeva formiranje stabilnog identiteta putem tradicionalnih elemenata što Mekmanus ističe da je cilj diskursa postmodernih konzervativaca (McManus 2020a: 152–153). Tačnije, veliki drugi koji se nalazi u tradiciji kulture čitaoca je „izvor sopstva“, a herojsko putovanje podrazumeva korišćenje tog izvora za formiranje subjektivnosti koja će stoga biti formirana sa istorijskim kontinuitetom. Formirajući subjektivnost na taj način pojedinac izvršava herojsko putovanje tokom kog pobeđuje sile haosa tj. nihilizma koji prema Pitersonu prožima savremenu zapadnu civilizaciju i tako formira stabilnu subjektivnost. Formiranje subjektivnosti putem normi velikog drugog koji potiče iz tradicije kulture čitaoca je način na koji čitalac, poput heroja, služi silama reda.

6.5.7. Zaključna razmatranja—o tehnologiji sopstva nadolazećeg neo-disciplinarnog režima upravljanja

Pitersonovo isticanje u okviru „12 pravila...“ da zapadnu civilizaciju prožima „nihilizam“ protiv kog se on bori svojim pisanjem i aktivizmom možemo videti kao njegovu kritiku postmoderne kulture. Tačnije, njegovu kritiku „nihilizma“ možemo protumačiti kao kritiku etosa postmoderne kulture koji podrazumeva, kao što smo pomenuli, da se veliki drugi premešta u okvir subjektivnosti pojedinca.

¹⁶⁹ Za više o značaju figure heroja za savremenu radikalnu desnicu vidi Kelsey 2015.

Piterson diskurs „12 pravila...“ formuliše upravo kao svojevrsnu „borbu“ protiv tog etosa kog smatra „nihilističkim“ jer podrazumeva nestanak spoljašnjeg velikog drugog koji garantuje smislenost subjektivnosti pojedinca. Stoga njegovu kritiku etosa postmoderne kulture možemo videti i kao implicitnu kritiku dosadašnjih autora priručnika za samopomoć, pre svega autora iz perioda razvijenog neoliberalizma. To tvrdimo jer autori iz tog perioda pravilima za formiranje subjektivnosti u svojim priručnicima upravo reprodukuju etos postmoderne kulture i takođe čitaocima savetuju oslobađanje sopstvenih želja i njihovo ostvarenje. Piterson nasuprot toga čitaocima nalaže žrtvovanje želje „višem cilju“ dok težnju za ostvarenjem sopstvenih želja naziva detinjastom i oholom.

Diskurs „12 pravila...“ je tehnologija sopstva koja čitaoca navodi da formira subjektivnost na suprotan način od priručnika iz perioda razvijenog neoliberalizma. Ti priručnici čitaoca navode da formira sinoptičku subjektivnost koja podrazumeva da subjekt upravlja sobom nalazeći velikog drugog u svojoj subjektivnosti. Diskurs „12 pravila...“ nasuprot toga čitaocu nalaže formiranja panoptičke subjektivnosti koja podrazumeva da subjekt upravlja sobom internalizujući u svoju subjektivnost norme koje mu propisuje veliki drugi izvan njega. Stoga Piterson u diskursu „12 pravila...“ konstruiše takvu figuru velikog drugog nalažući čitaocima da tu figuru pronađu u tradiciji svoje kulture. Tim putem on pravila za formiranje subjektivnosti u ovom priručniku formuliše tako da čitaocima omogući formiranje stabilne subjektivnosti koja sadrži kontinuitet sa prošlošću. Formulisanje pravila za formiranje subjektivnosti u diskursu „12 pravila...“ tako da kreiraju panoptičku subjektivnost putem tradicionalnih elemenata za formiranje ideniteta Pitersona jasno smešta u diskurs postmodernih konzervativaca. Naime, pravila za formiranje subjektivnosti u diskursu tog priručnika u potpunosti odgovaraju upravljačkoj racionalnosti novog upravljačkog režima koju, kao što smo rekli, u obliku diskursa formuliše misaona struja postmodernih konzervativaca. Stoga „12 pravila...“ možemo videti kao tehnologiju sopstva koja nastaje na osnovu upravljačke racionalnosti neo-disciplinarnog režima. Pravila za formiranje subjektivnosti u tom priručniku nam stoga mogu pomoći da anticipiramo pravila koja će sačinjavati etos neo-disciplinarnog režima.

Ono što Pitersona takođe uklapa u diskurs postmodernih konzervativaca je evociranje nostalgije za spoljašnjim velikim drugim. Naime, Piterson koristi nostalgiju koja prožima postmodernu kulturu ne bi li legitimisao pravila za formiranje subjektivnosti u diskursu „12 pravila...“ ali takođe i da bi uvećao mogućnost interpelacije čitalaca putem tog diskursa. Ovo nas dovodi do sledeće stavke koju je važno pomenuti kada je u pitanju ovaj priručnik, a to je publika kojoj se obraća. Pomenuli smo da nostalgija za spoljašnjim velikim drugim prožima postmodernu kulturu kao posledica društvenih problema koje neoliberalizam izaziva. Ti problemi mahom pogađaju mlade i kao posledicu imaju rasprostranjen doživljaj besmisla usled nemogućnosti mladih da planiraju svoju budućnost. Pitersonovi saveti o pronalasku smisla u životnim teškoćama i preuzimanju odgovornosti za „teret bića“ postaju jasniji ako uzmemo u obzir da se diskurs „12 pravila...“ obraća upravo mladima koji su pogođeni posledicama problema izazvanih neoliberalizmom. Ovaj diskurs upravo ima za cilj da toj publici ponudi pravila za formiranje subjektivnosti putem kojih će ponovo pronaći „smisao“, a kao izvor tih pravila, a time i smisla, im nudi novu figuru spoljašnjeg velikog drugog za kojom već postoji rasprostranjena nostalgija. Stoga možemo zaključiti da diskurs „12 pravila...“ kao tehnologija sopstva ima za cilj uticaj na subjektivnost upravo one mlade muške populacije koja je pogođena posledicama problema izazvanih neoliberalizmom. Ovaj diskurs teži da ih subjektuje kao subjekte novog neo-disciplinarnog režima i tako doprinese njegovom uspostavljanju.

Pomenuli smo da Fuko disciplinarni režim vidi kao veliku mašinu i da se subjektovanje pojedinca tom režimu može shvatiti kao njegovo uključivanje u taj mehanizam (Fuko 2014c: 21; Molnar 1994: 86). „Smisao“ koji diskurs „12 pravila...“ čitaocima obećava kao posledicu njihovog formiranja subjektivnosti pravilima koja propisuje se može videti kao efekat njihove subjekcije pravilima neo-disciplinarnog režima, onako kako su formulisana u diskursu njegove upravljačke racionalnosti. Majk

Votson (Mike Watson) primećuje da Piterson teži stvaranju novog „mita“ kojim bi mladi čitaoci mogli da se vode tokom svog života s obzirom da su usled preovladavajućeg nihilizma izgubili „životni kompas“ (Watson 2019: 20). Mi smo primetili slično, ne samo u okviru teleološkog modusa veridikcije kada smo pomenuli da diskurs „12 pravila...“ teži da čitaoca interpelira kroz mitsku figuru heroja, već takođe i u celokupnoj metafizici koja prožima ovaj diskurs. Naime, metafizika kosmičkog sukoba sila haosa i reda, usled koje diskurs „12 pravila...“ teži da čitaoca subjektuje nudeći mu pravila za formiranje subjektivnosti putem kojih bi postao herojski predstavnik sile reda, se može upravo videti kao nova „mitologija“ koju Piterson kreira. Čitalac se navodi da zauzme mesto u okviru te mitologije tako što će postati heroj koji proširuje sferu reda boreći se protiv sila haosa. Stoga celokupan diskurs „12 pravila...“ možemo videti kao mitološku formulaciju pravila za formiranje subjektivnosti koja su usklađena sa upravljačkom racionalnošću neo-disciplinarnog režima. Čitaćevo formiranje sopstvene subjektivnosti tim pravilima, predstavljeno kao prihvatanje uloge heroja sile reda je, dakle, mitološka reformulacija njegovog subjektovanja mehanizmu neo-disciplinarnog režima, onako kako je taj mehanizam konstruisan u diskursu njegove upravljačke racionalnosti.

7. Zaključak

Sada ćemo preći na zaključni odeljak našeg rada. Ovaj odeljak ćemo početi odgovorima na hipoteze sa početka našeg rada gde ćemo prikazati kako se različiti segmenti naše analize odnose prema predviđanjima kojima smo ovaj rad počeli, a koja su formulisana u obliku hipoteza. Potom ćemo preći na zaključna razmatranja gde ćemo pružiti dublju teorijsku refleksiju na fenomen literature za samopomoć. Odeljak ćemo završiti osvrtom na značaj sociološkog proučavanja literature za samopomoć kao oblika teorijske prakse kojom se može doprineti otporu tehnologijama upravljanja različitim upravljačkih režima.

7.1. Odgovori na hipoteze

H1: Hipoteza o svemoći subjekta:

Ova hipoteza se ispostavila kao tačna isključivo u slučaju diskursa priručnika za samopomoć u periodu razvijenog neoliberalizma. Naime, u diskursu tih priručnika pravila za formiranje subjektivnosti čitaocima poručuju da promenom svog unutrašnjeg stava mogu uticati na realnost i ostvariti sopstvene želje. U slučaju priručnika za samopomoć u periodu neoliberalizma u krizi to nije slučaj, kao i u slučaju diskursa „Nužnih gubitaka“ i diskursa „12 pravila...“.

H2: Hipoteza o velikom drugom:

Kao i u prethodnom slučaju ova hipoteza se ispostavlja tačnom samo u slučaju diskursa priručnika za samopomoć razvijenog neoliberalizma. Pravila tog diskursa upućuju čitaoca na pronalaženje svoje unutrašnje istine putem čega postaju sopstveni veliki drugi. U diskursu „Nužnih gubitaka“ i „12 pravila...“ se veliki drugi predstavlja kao da se nalazi izvan subjekta dok je u slučaju diskursa priručnika za samopomoć neoliberalizma u krizi čitalac upućen na samotransformaciju putem koje bi postao deo velikog drugog. Takođe, isključivo samotransformacija koju čitaocima nalaže diskurs priručnika za samopomoć razvijenog neoliberalizma ističe da će putem nje subjekt ostvariti svoje želje.

H3: *Hipoteza o savremenoj literaturi za samopomoć kao tehnologiji sopstva neoliberalnog režima upravljanja:*

Ova hipoteza je u potpunosti potvrđena samo u slučaju diskursa priručnika za samopomoć razvijenog neoliberalizma. U slučaju diskursa priručnika za samopomoć neoliberalizma u krizi hipoteza je delimično potvrđena jer njegova pravila i dalje reprodukuju logiku etosa neoliberalnog režima. Tačnije, diskurs tih priručnika subjektu nalaže da upravlja sobom tako da u svojoj subjektivnosti reprodukuje istinu velikog drugog i time postaje njegov deo. Na taj način dimenzija subjektivnosti prema diskursu priručnika za samopomoć neoliberalizma u krizi postaje deo velikog drugog te možemo reći da je u slučaju ovog diskursa hipoteza 3 delimično potvrđena. U slučaju diskursa „Nužnih gubitaka“ i „12 pravila...“ ova hipoteza se ne ispostavlja kao tačnom pošto diskursi tih priručnika ne smeštaju velikog drugog u dimenziju subjektivnosti i čitaocima nalažu različite oblike odricanja od svojih želja.

7.2. Zaključna razmatranja—specifičnosti priručnika za samopomoć kao tehnologija sopstva u neoliberalnom režimu upravljanja i izvan njega

U našem radu smo se u velikoj meri oslonili na metodološke i teorijske principe koje Fuko razvija u trećem periodu svog rada. Važno je napomenuti da je njegovo okretanje izučavanju dimenzije subjektivnosti u ovom periodu motivisano željom za konceptualizacijom mogućnosti otpora odnosima moći u dispozitivima (Lazzarato 2017: 103–104). Kao što sam ističe na početku ovog perioda, njegov rad je do tada bio fokusiran na „tehnike dominacije“ tj. na ono što smo nazvali subjekcijom (Foucault 2016: 26). Nasuprot tome on namerava da se u ovom periodu pozabavi „tehnologijama sopstva“ čijim istraživanjem se otkriva dimenzija subjektivnosti kao prostor odnošenja subjekta sa sobom kroz koji se on samooblikuje (Isto). Fukoova namera je da istraživanjima u ovom periodu otkrije potencijale za otpor koje ta dimenzija sadrži (Lazzarato 2017: 107). Tačnije, njegova ideja je da istraži mogućnosti odvajanja dimenzije subjektivnosti od ostalih dimenzija dispozitiva usled čega bi relacija subjekta sa sobom i njegovo samooblikovanje postigli autonomiju. Autonomizacija dimenzije subjektivnosti bi za Fukoa otvorila prostor slobode koji podrazumeva „rad nas samih nad nama samima kao slobodnim bićima“ tj. slobodno samooblikovanje subjekata (Fuko 2010h: 429).

Mičel Din i Danijel Zamora (Daniel Zamora) nam u svojoj najnovijoj knjizi daju kratku istoriju zaokreta ka subjektivnosti u Fukoovom radu. Oni tvrde da je Fukoovo gostovanje na Univerzitetu Berkli u Kaliforniji 1975. predstavljalo prekretnicu u njegovom radu pošto je tokom tog gostovanja došao u dodir sa kooptiranim elementima kontrakulture nastale šezdesetih¹⁷⁰ (Dean and Zamora 2021: 8–9). Možemo reći da tokom tog gostovanja Fuko dolazi u dodir sa onim što su Boltanski i Šjapelo nazvali „artističkom kritikom kapitalizma“ koja je bila primaran oblik kritike kapitalizma tokom šezdesetih ali biva kooptirana nastankom neoliberalnog modusa regulacije (Boltanski and Chiapello 2007: 167–217). Taj susret rezultuje reorijentacijom fokusa Fukoovog rada na istraživanje istorije

¹⁷⁰ Prema Dinu i Zamori ključan momenat Fukoove posete Kaliforniji je njegov izlet na „Zabriski point“ u „Dolini smrti“ tokom kog Fuko konzumira LSD i doživljava „prosvetljenje“ (Dean and Zamora 2021: 8–9). Kao što je Fuko sam istakao to je rezultiralo njegovom odlukom da potpuno promeni fokus svog rada usled čega spaljuje dotadašnje planove za sve tomove „Istorije seksualnosti“ posle prvog i okreće se proučavanju odnosa subjektivnosti i seksualnosti u antičkoj Grčkoj (Isto). Din i Zamora tvrde da je ta Fukoova avantura predstavljala rekreaciju uobičajene epizode iz života pripadnika kontrakturnog pokreta šezdesetih u SAD, ali da su u tom trenutku ideali i prakse tog pokreta uveliko kooptirani od strane institucija i dominantne kulture (Isto).

formi subjektivnosti. Njegov cilj je bio da u prošlosti pronade oblike subjektivnosti koji su egzistirali slobodno od odnosa moći u dispozitivima ne bi li oni predstavljali korisne istorijske uzore za formiranje subjektivnosti u savremenosti.

Istražujući tehnologije sopstva u antičkoj Grčkoj Fuko otkriva oblik subjektivnosti koji naziva „brigom o sebi“ (Fuko 1988b: 45–81). On tvrdi da je u Antičkoj Grčkoj postojala mogućnost za autonomnu dimenziju subjektivnosti usled postojanja kulture sopstva sačinjene od difuznih i heterogenih tehnologija sopstva koje nisu diktirale institucije (Isto; Dean and Zamora 2021: 34). Usled toga subjekti su bili u mogućnosti da koriste pomenute tehnologije sopstva da autonomno izgrađuju odnos sa sobom i time kreiraju svoju subjektivnost. Na osnovu „brige o sebi“ kao modela Fuko kreira svoju ideju o poželjnom obliku subjektivnosti putem kog pojedinci mogu pružiti otpor odnosima moći u dispozitivima. On taj oblik subjektivnosti naziva „estetikom postojanja“ i opisuje ga kao stilizaciju subjektivnosti od strane pojedinca na osnovu autonomnih načela i razvijanje senzibiliteta kod pojedinaca za konstantno preispitivanje i rekreiranje svoje subjektivnosti (Deacon 2003: 263–266). Stoga Fuko ističe da je najpoželjniji oblik subjektivnosti onaj kroz koji „kreiramo sebe, kao umetničko delo“¹⁷¹ (Foucault 1984: 351). Uočavamo da njegova ideja otpora podrazumeva razdvajanje subjektivnosti od subjektivnosti i autonomno funkcionisanje dimenzije subjektivnosti. Fuko upravo razvija koncept tehnologije sopstva ne bi li razumeo mogućnost autonomnog funkcionisanja te dimenzije. Tačnije, tehnologije sopstva u njegovom shvatanju imaju ulogu omogućavanja autonomne izgradnje subjektivnosti (Deacon 2003: 263; 267). Dakle, Fukoova namera je bila da razvije koncept tehnologija sopstva ne bi li bolje razumeo oblike otpora odnosima moći u dispozitivima.

Ovakvo viđenje slobode i otpora u Fukoovom radu je navelo neke autore da bliže pogledaju njegovu analizu neoliberalizma¹⁷². Nova čitanja Fukoove analize neoliberalizma ističu kompatibilnost njegove konceptualizacije neoliberalnog režima upravljanja sa idejom „estetike postojanja“ (Rehman 2014: 138–139). Naime, pošto estetika postojanja podrazumeva konstantno preoblikovanje i rekreaciju subjektivnosti ona se čini kompatibilnom sa neoliberalnim režimom upravljanja koji prema Fukou teži da subjektima upravlja kroz modifikaciju sredine, tako ostavljajući subjektivnosti prostor za slobodne varijacije (Rehman 2014: 146; Dean and Zamora 2021: 59). Dakle, možemo zaključiti da je prema Fukou neoliberalni režim upravljanja kompatibilan sa autonomnom dimenzijom subjektivnosti i stoga sadrži potencijal za realizaciju njegovog viđenja slobode¹⁷³.

Ako uzmemo u obzir Fukoovu nameru da konceptom tehnologije sopstva istraži otpor odnosima moći i mogućnost autonomnog samooblikovanja subjekta i osvrnemo se na našu analiza priručnika za samopomoć u neoliberalizmu moćićemo da zaključimo da je njegova ideja otpora doživela poraz pri faktičkoj realizaciji neoliberalnog režima upravljanja. Naime, naša analiza priručnika za samopomoć u

¹⁷¹ U jednom od svojih poslednjih intervjua Fuko opisuje ideju estetike postojanja na sledeći način: „...odnosi koje treba da imamo sa sobom nisu odnosi identiteta već radije trebaju biti odnosi diferencijacije, kreacije, inovacije. Biti isti je stvarno dosadno“ (Foucault 1994b: 166).

¹⁷² Za više o razmatranjima Fukoovog odnosa sa neoliberalizmom vidi Zamora and Behrent 2014, de Lagasnerie 2020 i Kobe 2019. U Srbiji je pitanje Fukoovog ambivalentnog odnosa prema neoliberalizmu ukratko razmatrao Novica Milić u svojoj novoj knjizi (Milić 2020: 365–373)

¹⁷³ Kao jedan od dokaza kompatibilnosti Fukoovih ideja sa neoliberalizmom Din i Zamora navode primer Fransoa Evalda, Fukoovog učenika i glavnog urednika njegovih seminara koji je posle Fukoove smrti postao jedan od najvećih zagovornika neoliberalnih reformi na francuskoj intelektualnoj sceni (Isto 12). Oni tvrde da je Evald takođe intervjuisao Gerija Bekera, američkog neoliberalnog autora čiji je rad za Fukoa bio najčistiji primer neoliberalne političke ekonomije. Evald je tom prilikom Bekera upoznao sa Fukoovom analizom neoliberalizma, Bekеров jedini komentar je bio „slažem se sa većinom rečenog“ (Isto).

U intervjuu za portal „Džakobin“ Zamora navodi primer Fukoovog saveta slušaocima da „osmisle svoj život“ (upućenog na kraju jednog predavanja tokom osamdesetih) kao ilustraciju njegove ideje „estetike postojanja“ i ističe da je ona kompatibilna sa Bekеровom idejom „preduzetnika samog sebe“ (vidi <https://jacobinmag.com/2019/09/michel-foucault-neoliberalism-friedrich-hayek-milton-friedman-gary-becker-minoritarian-governments> (pristupljeno 18.8.2021.))

oba perioda neoliberalnog režima pokazuje da je ovaj režim u potpunosti usvojio tehnologije sopstva kao jednu od svojih tehnologija upravljanja. To nam pokazuje da, suprotno od Fukoovih predviđanja, ovaj režim integriše dimenziju subjektivnosti u svoj upravljački dispozitiv, a tehnologije sopstva su upravo tehnologija upravljanja kojom to postiže¹⁷⁴. Drugim rečima relacija subjekta sa samim sobom, kroz koju izgrađuje svoju subjektivnost, integriše se putem tehnologija sopstva u neoliberalni upravljački režim, priručnici za samopomoć su jedna od tehnologija sopstva kojom se to postiže.

Kooptacija tehnologija sopstva od strane neoliberalnog režima upravljanja pokazuje njegovu specifičnost u odnosu na ostale režime, koju Fuko nije bio u stanju da predvidi. Naime, dok se prema Fukou biopolitika kao tehnologija upravljanja u liberalnom režimu fokusira na regulaciju bioloških i ekonomskih aspekata života stanovništva, a time i subjekata tog režima, u neoliberalizmu ova tehnologija doživljava promenu. Tu promenu uočavaju Hardt i Negri i ističu da biopolitika u savremenom neoliberalnom kapitalizmu kao praksa upravljanja prodire u sve pore društvenog života, sve do subjektivnosti pojedinaca (Lemke 2011: 68; Hardt i Negri 2000: 9, 32, 39). Prema njihovim rečima biopolitika danas: „...uređuje društveni život iz njegove nutrine, sledeći ga, tumačeći ga, upijajući ga i preuređujući ga. Moć može postići delotvorno zapovedanje celim životom stanovništva jedino kada ona postane integralna, životna funkcija koju svaki pojedinac prihvata i reaktivira vlastitim pristankom“ (Hardt i Negri 2000: 33). Stoga, biopolitika kao tehnologija upravljanja neoliberalnog režima prožima celokupan društveni i individualni život subjekata i preuređuje ga prema sopstvenim pravilima, upravljajući tako tim aspektima života. Rouz primećuje slično i tvrdi da se tehnologija upravljanja u savremenom neoliberalizmu može nazvati „etopolitikom“ jer se sa biološkog života proširuje na druge aspekte ljudskog postojanja kao što su svakodnevni društveni odnosi, moralna načela, emotivni život pojedinaca i sl.¹⁷⁵ (Rouz 2019: 316–317). On ističe da etopolitika teži vezivanju „samoupravljanja autonomnog pojedinca“ za „imperative dobre vladavine“ što drugim rečima znači da je njen cilj povezivanje dimenzije subjektivnosti sa dispozitivom upravljanja (Isto 317).

Tehnologije sopstva su upravo tačka na kojoj dimenzija subjektivnosti dolazi u dodir sa pravilima upravljačkog dispozitiva i putem njih se odnos subjekta sa sobom kodira u skladu sa tim pravilima. Priručnici za samopomoć su jedan od oblika koji tehnologije sopstva imaju u neoliberalizmu i stoga možemo reći da je njihova uloga upravo integracija dimenzije subjektivnosti u dispozitiv upravljanja neoliberalnog režima. Trent Haman to primećuje i ističe da se ovi priručnici u neoliberalizmu mogu videti kao tehnologije sopstva koje kreiraju novi oblik „brige o sebi“ (Hamann 2009: 40). Naime, on takođe primećuje kompatibilnost Fukoove ideje estetike postojanja sa etosom neoliberalnog režima i čak ističe da se ta Fukoova ideja može iskoristiti kao „priručnik za neoliberalnu agendu rekodiranja društva i njegovih subjekata“ (Hamann 2009: 48). Dakle, priručnici za samopomoć u neoliberalizmu integrišu moć subjektivnog samooblikovanja u neoliberalni režim i time dimenziju slobode u Fukoovom shvatanju čine instrumentom upravljačke tehnologije¹⁷⁶ (Lazzarato 2012: 95–104).

¹⁷⁴ Pomenuti Fukoov učenik Evald je za dvadesetogodišnjicu Fukoove smrti u jednom novinskom članku istakao da se Fuko može videti kao prvi autor koji je elaborirao preovlađavajući oblik postojanja subjekata u savremenosti (Isto 10–11). Taj oblik postojanja on opisuje kao subjekta oslobođenog „velikih narativa“ koji teži da konstruiše svoj život kao umetničko delo kroz različite životne stilove (Isto 11). Uočavamo da i Evald primećuje kompatibilnost između Fukoove ideje estetike postojanja i dominantnog oblika subjektivnosti u savremenom društvu.

¹⁷⁵ Primećujemo da autori koji primenjuju Fukoov koncept biopolitike na savremeni neoliberalizam uviđaju da neoliberalna biopolitika prelazi sa upravljanja čisto biološkim životom na upravljanje njegovim drugim aspektima kao što su društveni i psihički život. Promenu u shvatanju života u odnosu na Fukoa kod savremenih autora koji se oslanjaju na njegov rad analizira Line Huffer (Lynne Huffer) (Huffer 2017).

¹⁷⁶ Ovakav odnos prema subjektivnosti u neoliberalizmu primećuju i postoperaistički teoretičari i nazivaju ga „subsumpcijom subjektivnosti“ pošto se u velikoj meri oslanjaju na marksističko teorijsko nasleđe (Read 2003: 10–11, 18, 113–114; Lazzarato 2014: 9–12, 27, 37–38).

Način na koji ti priručnici integrišu dimenziju subjektivnosti sa upravljačkim dispozitivom se najbolje može razumeti kroz Haugov (Wolfgang Fritz Haug) koncept „horizontalne samosocijalizacije“. Naime, on ovim pojmom označava način na koji pojedinci u svakodnevnom životu reprodukuju ideološke elemente društvenog života (Rehman 2013: 248). Fric-Haug horizontalnu samosocijalizaciju suprotstavlja „vertikalnoj socijalizaciji“ koju razume, sledeći Altisera, kao interpelaciju pojedinaca od strane različitih institucija (Isto). On ističe da interpelacija koja proizilazi iz institucija sadrži svoje „neformalne korelate u svakodnevnom životu“ koje naziva „uradi sam“ aspektima ideologije (Isto 254). Ti aspekti regulišu horizontalnu samosocijalizaciju, a priručnici za samopomoć u neoliberalizmu se upravo mogu videti kao tehnologije sopstva kojima se pojedinci vode tokom horizontalne samosocijalizacije tj. u svom odnosu sa sobom i svakodnevnom životu. Ovo takođe primećuju Nehrig et al. i tvrde da se opstanak neoliberalizma najbolje može razumeti ako istražimo kako je ovaj sistem preoblikovao shvatanja sopstva, društva i društvenih odnosa koja prožimaju svakodnevni život (Nehrig et al. 2016: 154). Prema njima priručnici za samopomoć doprinose tom preoblikovanju tako što utiču na svakodnevnu reprodukciju bihevioralnih normi neoliberalizma kroz njihovo pretvaranje u svojevrsni zdrav razum (Isto).

Kao što se može uočiti u odgovorima na hipoteze dizajnirajući naše istraživanje nismo predvideli stepen heterogenosti uzorka koji ćemo dobiti. Tačnije, namera našeg rada je bila da istražimo priručnike za samopomoć kao tehnologije sopstva neoliberalnog režima. Ono što se desilo je da su u naš uzorak dospeli priručnici koji se ne mogu shvatiti kao takav oblik tehnologija sopstva, a priručnici za samopomoć koji se mogu videti kao tehnologije sopstva neoliberalnog režima su podeljeni u dva tipa. Usled toga odlučili smo da naš rad završimo razmatranjem specifičnosti priručnika za samopomoć kao tehnologija sopstva uopšte, dakle nezavisno od režima upravljanja.

Naš odgovor na pitanje o specifičnosti priručnika za samopomoć kao tehnologija sopstva možemo početi famoznim Spinozinim pitanjem koje Delez i Gatari citiraju na početku „Anti-Edipa“: „Zašto se ljudi bore za svoje ropstvo kao da je u pitanju spas?“ (Delez i Gatari 1990: 25; Spinoza 2007: 6). Delez i Gatari ovo pitanje smatraju osnovnim problemom političke filozofije i odgovor na njega nalaze u načinu na koji društveni sistemi regulišu želju pojedinaca (Delez i Gatari 1990). Oslanjajući se na njih, kao i na Spinozu, Lordon takođe pokušava da nađe odgovor na ovo pitanje i pronalazi ga u pojmu „konatusa“ koji dolazi od Spinoze. Prema Lordonu konatus se može videti kao specifična nesvesna i afektivna energija koju on opisuje kao svojevrsnu „želju“ (Lordon 2014: 11–12). Odgovor na pitanje zašto se ljudi „bore za svoje ropstvo“ on pronalazi u načinu na koji društvene institucije artikulišu želju pojedinca za ono što naziva „željom gospodara“ (Isto 6–12). Dakle, Delez, Gatari i Lordon uočavaju da subjekcija pojedinca podrazumeva regulaciju želje. To primećuje i Taj (Warwick Tie) kada tvrdi da svaki režim prakse, u Fukoovom shvatanju, da bi subjektovao pojedinca mora regulisati određen „nesvesni suplement“ (Tie 2004: 162). Tačnije, on ističe da režim prakse mora sadržati u sebi odgovarajuću „ekonomiju psihičkog uživanja“ (Isto 162–163). Drugim rečima, prema Tajju svaki režim prakse mora osigurati da će se subjekt libidalno investirati u njegova pravila tj. u poziciju subjekta u koju ga taj režim postavlja.

Taj ističe da usled toga režimi prakse sadrže aspekt koji reguliše i osigurava libidalnu investiciju subjekata i naziva ga „fantazijom“ (Isto 163). Da bismo razumeli kako fantazija kao aspekt režima prakse funkcioniše okrenućemo se nekim Žižekovim shvatanjima. Naime, on ističe da se želja može videti kao konkretizovana forma psihičkog uživanja koje nazva „jouissance“ (Bjerre 2014: 66). Nadalje on želju definiše u skladu sa Lakanovom slavnom rečenicom „Želja je želja Drugog“ (Lacan 1986: 44). U skladu sa njom Žižek ističe da se želja može videti kao želja za oblikom subjektivnosti koji odobrava veliki drugi što znači da je želja subjekta da bude u skladu sa željom velikog drugog (Isto 66–67). On stoga tvrdi da fantazija funkcioniše tako što želji postavlja „koordinate“, to drugim rečima znači da fantazija određuje odnos subjekta i velikog drugog i daje subjektu do znanja kakav oblik subjektivnosti

veliki drugi želi od njega (Žižek 2009: 7). Dakle, postavljajući koordinate želji fantazija reguliše libidnalnu investiciju subjekta u specifičan oblik subjektivnosti. Fantaziju stoga možemo videti kao aspekt etosa određenog upravljačkog režima koji reguliše libidnalnu investiciju subjekta predstavljajući mu „želju velikog drugog“. Na taj način etos navodi subjekta na libidnalnu investiciju u specifičnu formu subjektivnosti koja je u skladu sa formom subjekcije tog režima upravljanja. Ovakvo određenje fantazije nam takođe osvetljava prethodno pomenutu Lordonovu tvrdnju da se ljudi „bore za svoje ropstvo“ zato što njihova želja biva integrisana sa „željom gospodara“, u našem tumačenju gospodar je upravo veliki drugi.

Pogledamo li priručnike za samopomoć koje smo analizirali videćemo da svaki od diskursa koje priručnici u našem uzorku grade sadrži elemente fantazije. Tačnije, u svakom diskursu možemo uočiti element koji predstavlja libidnalnu energiju, element figure velikog drugog i formu subjektivnosti koju diskurs predstavlja čitaocu kao naredbu tj. želju velikog drugog. U diskursu „Nužnih gubitaka“ se radi o željama u idu subjekta, a moralne norme subjektivnog okruženja kao veliki drugi subjektu nalažu da te želje reguliše ne bi li zadobio formu subjektivnosti „zrelog“ i „odraslog“ ega. U diskursu priručnika za samopomoć razvijenog neoliberalizma libidnalni element su autentične želje i snovi subjekta, a on svoju subjektivnost treba da uredi tako da ih u potpunosti oslobodi. Upravo te želje i snovi su u ovom diskursu veliki drugi, a subjekt njihovim oslobođenjem postaje jedno sa njima i stoga on postaje figura velikog drugog. Dakle, želja velikog drugog u ovom diskursu je forma subjektivnosti kojom subjekt postaje isto što i veliki drugi. U slučaju diskursa priručnika za samopomoć neoliberalizma u krizi libidnalnu energiju predstavlja potencijalni deo subjektivnosti za koji se, kao što smo videli, često tvrdi sa se sastoji od različitih emocija. Želja velikog drugog je forma subjektivnosti kojom će subjekt maksimalno efikasno iskoristiti taj deo subjektivnosti kao resurs. Formiranjem takve subjektivnosti subjekt postaje deo velikog drugog. I na kraju u slučaju „12 pravila...“ libidnalni element takođe predstavljaju želje, odricanjem od njih subjekt postiže smisao ali doživljava patnju, kao što ističe Piterson. Subjekt postiže smisao upravo ispunjavajući želju velikog drugog koja podrazumeva da se subjekt odrekne svojih želja i formira svoju subjektivnost u skladu sa pravilima koja mu on ispostavlja. Na taj način subjekt pronalazi smisao jer formirajući svoju subjektivnost u skladu sa tim pravilima on postaje „heroj“ metafizičke sile reda čiji je veliki drugi predstavnik.

Dakle, možemo zaključiti da je specifična odlika priručnika za samopomoć kao tehnologija sopstva to da svojim diskursom kreiraju fantazije čija je uloga da regulišu libidnalne investicije subjekata. Diskursi koje ovi priručnici grade usmeravaju libidnalne investicije subjekata u specifične forme subjektivnosti koje ti diskursi predstavljaju kao „želje“ figure velikog drugog koja proizilazi iz etosa određenog režima upravljanja. Dakle, priručnici za samopomoć imaju ulogu indukovanja u subjektima želje za formiranjem određene subjektivnosti i na taj način osiguravaju libidnalnu investiciju subjekata u taj oblik subjektivnosti. Diskursi koje ovi priručnici grade se mogu videti i kao ono što Lordon naziva „epithumé“¹⁷⁷. Lordon „epithumé“ formuliše kao varijaciju na Fukoov pojam „episteme“ kojim on označava nesvestan skup pravila na osnovu kojih nastaje određeno znanje (Lordon 2014: 43). Epithumé je za Lordona „režim želje“ i može se videti kao skup pravila koji, regulišući želju, obezbeđuje angažman pojedinaca u određeno ekonomsko i političko uređenje (Isto 43–44). Dakle, on ovim pojmom označava ono što smo prethodno nazvali fantazijom.

Zaključujemo da je specifičnost priručnika za samopomoć kao tehnologija sopstva to što je cilj njihovih pravila obezbeđivanje libidnalne investicije subjekta u određen oblik subjektivnosti. Slično primećuje i Taj kada kritikuje način na koji Rimke objašnjava dejstvo priručnika za samopomoć na čitaoce. Naime, Rimke se u objašnjavanju tog dejstva drži nivoa diskursa i tvrdi da priručnici za samopomoć deluju na čitaoce jer su legitimisani naučnim i drugim autoritetima svojih autora (Rimke

¹⁷⁷ Lordon ovaj pojam formuliše na osnovu reči „epithumia“ što na starogrčkom znači „želja“ (Lordon 2014: 78).

2000: 62). Ona takođe tvrdi da diskursi slični diskursima tih priručnika postoje u savremenoj kulturi i čitaoci se svakodnevno sreću sa njima što ih čini podložnim dejstvu diskursa priručnika za samopomoć (Isto 63). Taj ističe da Rimke ovakvim objašnjenjima zapada u beskonačni regres i ističe da njena fukoovska i semiološka analiza nema teorijske alate kojim može objasniti dejstvo priručnika za samopomoć u potpunosti (Tie 2004: 172–173). On se upravo zato okreće psihoanalitičkim objašnjenjima i, kao što smo pomenuli, tvrdi da priručnici za samopomoć imaju dejstvo na libidnalnu ekonomiju subjekata (Isto 173). Stoga možemo zaključiti da se priručnici za samopomoć kao tehnologije sopstva odlikuju svojom usmerenošću na regulaciju libidnalne investicije subjekata. Ovi priručnici vezuju dimenziju subjektivnosti sa režim upravljanja tako što subjekta navode na libidnalnu investiciju u formu subjektivnosti koja je u skladu sa pravilima upravljačkog dispozitiva. Na taj način, putem regulacije libidnalne ekonomije subjekta, priručnici za samopomoć kao tehnologija sopstva artikulišu subjekciju i subjektivnost time vršeći ulogu tehnologije upravljanja.

Ako se na ovom mestu prisetimo da smo rad počeli pitanjem „Šta smo mi u našem vremenu?“ koje Fuko smatra fundamentalnim za savremenu filozofiju uočićemo da odgovor na njega istovremeno povlači i odgovor na Spinozino pitanje. Naime, priručnici za samopomoć se mogu videti kao kulturni fenomeni čija je uloga da čitaocima prezentuju modalitete subjektivnosti koji se u njihovoj kulturi smatraju poželjnim. Stoga ti priručnici čitaoce opremaju „istinama“ o tome koji su oblici bivstvovanja ispravni u kulturi i istorijskom periodu u kom se nalaze. Ovde dolazimo do političke dimenzije priručnika za samopomoć. Naime, Dolar ističe da se politička dimenzija tiče odnosa individue i kolektiva i da se tom dimenzijom bavimo onda kada razmatramo taj odnos (Dolar 2017: 121). Priručnici za samopomoć su mehanizam socijalizacije čija je uloga da čitaocima isporučuje zahteve kulture u kojoj se nalaze u obliku modaliteta subjektivnosti koje im prezentuju. Na taj način ovi priručnici stvaranju dispozicije u čitaocima za učestvovanje u kulturnom i društvenom životu. Takva uloga priručnika za samopomoć odgovara i na Spinozino pitanje jer, kao što smo pokazali, ovi priručnici teže da čitaoce podstaknu da se libidnalno investiraju u određene oblike subjektivnosti, a time konsekvntno i u određene oblike društvenog i kulturnog života.

Težnja našeg rada je bila da ukazivanjem na pomenutu političku dimenziju priručnika za samopomoć ukažemo na njihov značaj kao kulturnog fenomena. Kao što smo pokazali ovi priručnici su specifičan kulturni fenomen koji vrši ulogu medijacije između kulture i subjektivnosti, a stoga i između individualnog i društvenog života. U skladu sa perspektivom karakterističnom za studije kulture istraživali smo međuodnos društvenog i kulturnog konteksta sa priručnicima za samopomoć. Tim putem smo pokazali da se ovi priručnici mogu videti kao specifičan tekstualni prostor koji dovodi u odnos subjektivnost pojedinca i spoljašnju društveno-kulturnu stvarnost¹⁷⁸. Istražujući priručnike za samopomoć u takvom svetlu razotkrili smo njihovu „zlokobnu tajnu“, kako ju je Salerno nazvao (Salerno 2005: 7), i ukazali na značaj njihovog proučavanja. Drugim rečima, namera našeg istraživanja je bila da pokaže neopravdanost zanemarivanja ovih priručnika kao predmeta naučnog istraživanja. Stoga je naše istraživanje težilo da pokaže da su priručnici za samopomoć daleko od banalnog i nevažnog kulturnog fenomena, kako su do sada bili percipirani i da mogu predstavljati značajan predmet istraživanja u sociologiji kulture i studijama kulture.

¹⁷⁸ Na sličan način je Moris Blanšo (Maurice Blanchot) proučavao književne tekstove i poeziju. On je tvrdi da se ti tekstovi mogu videti kao: „...tačka u kojoj je prostor u isti mah prisnost i spoljašnjost, prostor koji bi napolju bio već duhovna prisnost, prisnost koja bi, u nama, bila stvarnost spoljašnjeg...“ (Blanšo 1960: 78).

7.3. O sociološkom proučavanju literature za samopomoć kao obliku otpora

Ovo poglavlje smo počeli osvrtom na Fukoovo shvatanje otpora i istakli da je to shvatanje kooptirano od strane neoliberalnog režima upravljanja. Stoga ćemo sada, u svetlu ideje otpora, sagledati naše istraživanje literature za samopomoć. U svom tekstu o fenomenu „mindfulness“-a Froli (Ashley Frawley) i Nehrig iznose tvrdnje koje se mogu generalizovati i na literaturu za samopomoć. Naime, oni tvrde da se „mindfulness“ uklapa u širi trend nastanka narativa u savremenim društvima koji pojedincima predstavljaju njihovu dimenziju subjektivnosti kao referentnu tačku za sve životne probleme (Nehring and Frawley 2020: 12). Drugim rečima, literatura za samopomoć, u periodima razvijenog neoliberalizma i neoliberalizma u krizi, kreira specifičnu moralnu gramatiku koja probleme pojedinaca predstavlja kao uzrokovane sadržajima koji se nalaze u njihovoj subjektivnosti, a stoga i njihova rešenja locira na istom mestu. Kao što Froli i Nehrig tvrde, ova moralna gramatika je deo društvenih promena koje su vezane za nastanak neoliberalizma (Isto 12–13). Ta moralna gramatika se nalazi u osnovi narativa koji nastaju uporedo sa tim društvenim promenama, a koje možemo uočiti u literaturi za samopomoć. Ti narativi „rastvaraju“ društveni svet promocijom specifične subjektivnosti, koja sebe percipira kao primarni element društvenog sveta, a društvene odnose i institucije u kojima se nalazi kao odraze sadržaja u okviru te subjektivnosti (Isto 14).

Froli i Nehrig smatraju da je efikasan način borbe protiv tih narativa naučno istraživanje, uokvireno vizurom sociološke imaginacije. Oni, naime, tvrde da pomenuta moralna gramatika, sadržana u fenomenima kao što su „mindfulness“ ili literatura za samopomoć, zanemaruje odnos društvene strukture, institucija i istorijskih okolnosti sa životnim okolnostima pojedinaca (Isto 13–14). Dok se prema toj gramatici pojedinačni subjekt nalazi u osnovi svih društvenih fenomena, istraživanja koja pristupaju određenom problemu koristeći sociološku imaginaciju razmatraju odnos između pojedinca i društvenog sveta dijalektički (Isto; Mils 1964: 9–12). Ako sledimo tvrdnje Froli i Nehriga, da se naučno istraživanje može videti kao oblik otpora pomenutim narativima, njihovo istraživanje „mindfulness“-a i naše istraživanje literature za samopomoć možemo sagledati u istom svetlu. Naime, istražujući literaturu za samopomoć ukazali smo na njenu društvenu funkciju, analizirajući je kao aspekt upravljačke tehnologije. Istražujući istorijsku dimenziju ove literature smo istorizovali tvrdnje koje su u njoj sadržane¹⁷⁹. Time smo pokazali istorijsku varijabilnost tih tvrdnji, ukazujući na njihov odnos sa istorijskim kontekstom u kom nastaju.

Naš rad se ovim putem uklapa u Altiserov pojam teorijske prakse, kojim on označava refleksiju na neko polje praksi koja pokazuje njihovo istorijsko poreklo (Altise 1971: 141–151). Fuko na sličan način shvata ulogu naučnog rada. Prema njemu je naučni rad oblik diskurzivne prakse, kojim se pokazuje da određen oblik prakse ili diskursa nema transcendentno utemeljenje. To znači da je uloga naučnog rada, prema Fukou, ukazivanje na istorijsko poreklo društvenih fenomena (Šporer 2015). Na sličan način je naše istraživanje imalo za cilj da pokaže društveno-istorijsku osnovu nastanka diskursa sadržanih u literaturi za samopomoć. Na taj način smo pokazali da modeli subjektivnosti koji se u tim diskursima nalaze nisu transcendentno utemeljeni i stoga ih ne bi trebalo videti kao nužne, kada je u pitanju formiranje subjektivnosti pojedinaca. Sledeći Fukoa, ali i Burdijea, naše istraživanje se stoga može shvatiti kao dekonstrukcija društvenih fenomena koji teže da se prikažu kao utemeljeni u van-socijalnim sferama i stoga kao nužni (Birešev 2014: 178–201). Stoga, možemo reći da je naš rad usmeren ka uvećanju sfere ljudske slobode, tako što pokazuje istorijsko poreklo modela subjektivnosti

¹⁷⁹ Džejmson takođe navodi istorizaciju kao najvažniji metod kritičkog istraživanja društvenih fenomena (Džejmson 1984: 7–9).

sadržanih u diskursima priručnika za samopomoć. Tim putem naš rad negira nužnost tih modela i pokazuje da su oni samo neki od mogućih modaliteta koje ljudska subjektivnost može imati.

Istorijski kontekst u okviru kog smo istraživali priručnike za samopomoć je neoliberalizam, a modalitete subjektivnosti koje njihovi diskursi kreiraju smo prikazali kao specifične oblike neoliberalne subjektivnosti. U skladu sa tim, naše istraživanje se uklapa u tezu Majka Buravoja (Michael Burawoy) da je uloga sociologa ustajanje u zaštitu institucija civilnog društva, i specifičnih oblika socijalnosti u njima, protiv njihove kolonizacije od strane tržišta (Burawoy 2004: 24). Modaliteti subjektivnosti u diskursima priručnika za samopomoć se upravo mogu videti kao aspekt te kolonizacije, koja se vrši kroz sferu kulture i svakodnevnog života, s obzirom da pojedince upućuju na sagledavanje svog životnog iskustva kao isključivo ukorenjenog u njihovoj subjektivnosti. Stoga se istraživanje i kritička analiza diskursa priručnika za samopomoć mogu videti kao doprinos otporu normalizaciji asocijalne figure *homo economicus*-a (Koen 2014) i njegovog pretvaranja u svakodnevni zdrav razum¹⁸⁰. Naše istraživanje stoga neminovno sadrži angažovanu dimenziju i između ostalog se, kako Fuko takođe tvrdi, može videti kao „javni gest“ (Fuko 2010c: 176), kojim težimo da doprinesemo očuvanju društvenih institucija i svakodnevnog „sveta života“ pojedinaca od systemske kolonizacije tržišta (Habermas 2017; Ivković 2010), kojoj neoliberalni projekat teži (Condon 2020).

8. Literatura:

- Adorno, Teodor. 1979. *Negativna dijalektika*. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod
- Adorno, Teodor. i Horkhajmer, Maks. 2008. „Kulturna industrija”, u: Đorđević, Jelena. (ur.). *Studije kulture*. Beograd: Službeni glasnik
- Agamben, Giorgio. 2009. *The Signature of all Things: On Method*. New York: Zone Books
- Agamben, Giorgio. 2011. *Nudities*. Stanford: Stanford University Press
- Agamben, Đorđo. 2012. *Dispozitiv i drugi eseji*. Novi Sad: Adresa
- Ahmed, Sara. 2017. *Obećanje sreće*. Novi Sad: Futura Publikacije
- Allsop, Bradley, Jacqueline Briggs, Ben Kisby, 2018. „Market values and youth political engagement in the UK: Towards an agenda for exploring the psychological impacts of neo-liberalism“, *Societies* 8(4): 1–20. <https://doi.org/10.3390/soc8040095>
- Alexander, Jeffrey C. 2009. “Social Subjectivity: Psychotherapy as Central Institution”. *Thesis eleven*, no. 96: 128–134
- Althusser, Louis. 2014. “The subjectivity effect of discourse”, In: Johannes Angermuller, Dominique Maingueneau, Ruth Wodak (eds.). *The Discourse Studies Reader: Main Currents in Theory and Analysis*. Philadelphia: John Benjamins Publishing Company
- Althusser, Louis. 1976. *Essays in Self-Criticism*. Norfolk: Lowe & Brydone

¹⁸⁰ Za kritiku korišćenja figure *homo economicus*-a u društvenim naukama vidi Daglas i Nej 2003.

- Altise, Luj. 1971. *Za Marksa*. Beograd: Nolit
- Altiser, Luj. 2009. *Ideologija i državni ideološki aparati*. Loznica: Karpos
- Allwood, Robin. 2005. "I have depression, don't I?": Discourses of help and self-help books", In: Erica Burman, Gill Aitken, Pam Alldred, Robin Allwood, Tom Billington, Brenda Goldberg, Ángel Gordo López, Colleen Heenan, Deb Marks and Sam Warner (eds.). *Psychology Discourse Practice: From Regulation to Resistance*. London: Taylor & Francis Ltd
- Ambrosio, John 2008. „Writing the self: Ethical self-formation and the undefined work of freedom“, *Educational Theory* 58(3): 251–267
- Angermuller, Johannes. 2014. *Poststructuralist Discourse Analysis*. New York: Palgrave Macmillan
- Askehave, Inger. 2004. „If language is a game – these are the rules: a search into the rhetoric of the spiritual self-help book *If Life is a Game – These are the Rules*“. *Discourse & Society* 15 (1): 5–31
- Asun, Pol-Loran. 2017. *Lakan*. Loznica: Karpos
- Bahtin, Mihail. 1980. *Marksizam i filozofija jezika*. Beograd: Nolit
- Balibar, Étienne. 1994. „Subjection and Subjectivation“, In: Copjec, Joan (ed.). *Supposing the Subject*. New York: Verso
- Balibar, Étienne. 2017. *Citizen Subject*. New York: Fordham University Press
- Bakić, Jovo. 2019. *Evropska krajnja desnica 1945.–2018*. Beograd: Clio
- Barry, Laurence. 2020. *Foucault and Postmodern Conceptions of Reason*. Cham: Palgrave Macmillan
- Barthold, Charles. 2018. *Resisting Financialization with Deleuze and Guattar*. London: Routledge
- Batler, Džudit. 2001. *Tela koja nešto znače*. Beograd: Samizdat
- Batler, Džudit. 2012. *Psihički život moći*. Beograd: Fakultet za medije i komunikacije
- Bauman, Zygmunt. 2000. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press
- Bauman, Zigmunt. 2009. *Fluidni život*. Novi Sad: Mediteran Publishing
- Bauman, Zygmunt and Lyon, David. 2013. *Liquid Surveillance*. Cambridge: Polity Press
- Bauman, Zygmunt and Raud, Rein. 2015. *Practices of Selfhood*. Cambridge: Polity Press
- Behrent, Michael C. 2016. „Liberalism without Humanism: Michel Foucault and the Free-Market Creed, 1976–1979“. In: Zamora, Daniel and Behrent, Michael C. *Foucault and Neoliberalism*. Cambridge: Polity Press
- Beran, Dale. 2019. *It Came from Something Awful: How a Toxic Troll Army Accidentally Memed Donald Trump into Office*. New York: All Point Books
- Berardi, Franco „Bifo“. 2009. *The Sout at Work*. Los Angeles: Semiotext(e)
- Bessa, Yawo, Allen Brown, Jody Hicks. 2013. „Postmodernity and Mental Illness: A Comparative Analysis of Selected Theorists“, *American International Journal of Contemporary Research* 3(4): 64–70
- Binkley, Sam. 2011. "Psychological life as enterprise: social practice and the government of neo-liberal interiority", *History of the Human Sciences* 24(3): 83–102
- Binkley, Sam. 2014. *Happiness as Enterprise: An Essay on Neoliberal Life*. New York: Suny Press

- Birešev, Ana. 2009. „Kapitalizam i opravdanje“. *Filozofija i društvo*. br. 3: 223–244
- Birešev, Ana. 2014. *Orionov vodič: Otkrivanje dominacije u sociologiji Pjera Burdijea*. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju
- Bjerre, Henrik Jøker. 2014. „Desire/Drive“, In: Rex Butler (ed.). *The Žižek Dictionary*. London: Routledge
- Blanšo, Moris. 1960. *Eseji*. Beograd: Nolit
- Bloom, Peter and Cederström, Carl. 2009. “The sky's the limit”: fantasy in the age of market rationality. *Journal of Organizational Change Management* 22(2): 159–180
- Bloom, Peter. 2018. *The Bad Faith in The Free Market*. London: Palgrave Macmillan
- Blyth, Mark. 2013. *Austerity: The History of a Dangerous Idea*. New York: Oxford University Press
- Bodrijar, Žan. 1994. *O zavodjenju*. Podgorica: Oktoih
- Bohle, Dorothee. 2006. “Neoliberal hegemony, transnational capital and the terms of the EU's eastward expansion”, *Capital & Class* 30(1): 57–86
- Boltanski, Luc and Chiapello, Eve. 2007. *The New Spirit of Capitalism*. London: Verso Books
- Bouvi, Malkolm. 2019. *Žak Lakan*, u Aničić, Dejan (ur.). *Uvod u delo Žaka Lakana*. Loznica: Karpos
- Boyer, Robert. 1990. *The Regulation School: A Critical Introduction*. New York: Columbia University Press
- Bown, Alfie. 2015. *Enjoying It: Candy Crush and Capitalism*. Alersford: Zero Book
- Brockling, Ulrich. 2016. *The Entrepreneurial Self: Fabricating a New Type of Subject*. London: SAGE Publications
- Brooks, Michael. 2020. *Against the Web: A Cosmopolitan Answer to the New Right*. Washington: Zero Books
- Brown, Wendy. 2003. “Neoliberalism and the End of Liberal Democracy”, *Theory & Event* 7(1): 37–59
- Brown, Wendy. 2019. *In The Ruins of Neoliberalism*. New York: Columbia University Press
- Burawoy, Michael. 2004. „For Public Sociology“, *American Sociological Review* 70: 4–28
- Búriková, Zuzana Sekeráková. 2014. „Earning Money, Learning the Language: Slovak Au Pairs and their Passage to Adulthood“, In: Makovicky, Nicolette (ed.). *Neoliberalism, Personhood and Postsocialism*. Farnham: Ashgate
- Burchell, Graham. 2009. “Confession, resistance, subjectivity”, *Journal for Cultural Research* 13(2): 159–177
- Burgess, Robert G. 2006. *In the Field: An Introduction to Field Research*. London: Routledge
- Butler, Judith, 2000. *Nevolje s rodom*. Zagreb: Ženska infoteka
- Butler, Judith. 2016. „Wrong-Doing, Truth-Telling: The Case of Sexual Avowal“, In: Cremonesi, Laura, Orazio Irrera, Daniele Lorenzini and Martina Tazzioli (eds.). *Foucault and the Making of Subjects*, New York: Rowman and Littlefield
- Campbell, Joseph. 2014. *The Hero with a Thousand Faces*. Princeton: Princeton University Press

- Catalano, Ralph, Sidra Goldman-Mellor, Katherine Saxton, Claire Margerison-Zilko, Meenakshi Subbaraman, Kaja LeWinn, and Elizabeth Anderson. 2011. „The health effects of economic decline“, *Annual Review of Public Health* 32: 431–450. <https://doi.org/10.1146/annurev-publhealth-031210-101146>
- Catlaw, Thomas J. and Sandberg, Billie. 2018. „The Quantified Self and the Evolution of Neoliberal Self-Government: An Exploratory Qualitative Study“, *Administrative Theory & Praxis* 40(1): 3–22
- Cederström, Carl and Grassman, Rickard. 2010. „The Unbearable Weight of Happiness“, In: Cederström, Carl and Hoedemaekers, Casper (ed.). *Lacan and Organization*. London: MayFlyBooks
- Cervantes, Raoul. 1998. „Metaphors of the Soul“, *English Review* 13: 17–34
- Chandler, David. 2014. „Beyond neoliberalism: resilience, the new art of governing complexity“, *Resilience* 2(1): 47–63
- Chandler, David. 2016. „Development as Adaptation“, In: David Chandler, Julian Reid (eds.). *The Neoliberal Subject: Resilience, Adaptation and Vulnerability*. London: Rowman & Littlefield
- Cheng, Martha and Rollins, College. 2008. „The selves of self-help books: Framing, argument, and audience construction for social and autonomous selves“. *Lore* 6(1): 1–27
- Cherry, Scott. 2008. „The ontology of a self-help book: a paradox of its own existence“. *Social Semiotics* 18(3): 337–348
- Colwell, C. 1994. „The retreat of the subject in the late Foucault“, *Philosophy Today* 38(1): 56–69
- Collier, Stephen J. and Ong, Aihwa. 2005. „Global Assemblages, Anthropological Problems“, In: Collier, Stephen J. and Ong, Aihwa (eds.), *Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*. Oxford: Blackwell Publishing
- Condon, Roderick. 2020. „Reframing Habermas’s colonization thesis: Neoliberalism as relinguistification“, *European Journal of Social Theory* XX(X): 1–19
- Cornelissen, Lars. 2015. „The Human Condition in a Neoliberal World“. *Critical Studies* 1: 14–27
- Coyle, Kelly and Grodin, Debra. 1993. „Self-help books and the construction of reading: Readers and reading in textual representation“. *Text and Performance Quarterly* 13: 61–78
- Crotty, Michael. 1998. *The Foundations of Social Research*. London: SAGE Publications
- Creswell, John W. 2007. *Qualitative Inquiry & Research Design*. London: SAGE Publications
- Curran, Thomas, Andrew P. Hill. 2017. „Perfectionism is increasing over time: A meta-analysis of birth cohort differences from 1989 to 2016“, *Psychological Bulletin* 145(4): 410–429. <http://doi.org/10.1037/bul0000138>
- D’Aoust, Anne-Marie. 2014. „Ties that Bind? Engaging Emotions, Governmentality and Neoliberalism: Introduction to the Special Issue“, *Global Society* 28(3): 267–276
- Dardot, Pierre and Laval, Christian. 2013. *The New Way of The World: On Neoliberal Society*. London: Verso Books
- Davidson, Arnold I. 1997. Structures and Strategies of Discourse: Remarks Towards a History of Foucault's Philosophy of Language, In: Davidson, Arnold I. (ed.). *Foucault and His Interlocutors*. Chicago: The University of Chicago Press

- Dawson, Andrew. 2013. „Entangled Modernity and Commodified Religion: Alternative Spirituality and the ‘New Middle Class’“, In: *Religion in Consumer Society Brands, Consumers and Markets*, François Gauthier, Tuomas Martikainen (eds.). Burlington: Ashgate
- Daglas, Meri i Stiven Nej. 2003. *Osobe koje nedostaju: Kritika društvenih nauka*. Beograd: Samizdat B92
- De Lagasnerie, Geoffroy. 2020. *Foucault Against Neoliberalism?*. London: Rowman & Littlefield
- Deacon, Roger Alan. 2003. *Fabricating Foucault Rationalising the Management of Individuals*. Milwaukee: Marquette University Press
- Dean, Jodi. 2009. *Democracy and Other Neoliberal Fantasies: Communicative Capitalism and Left Politics*. Durham: Duke University Press
- Dean, Mitchell. 2010. *Governmentality: Power and Rule in Modern Society*. London: SAGE Publications
- Dean, Mitchell, Daniel Zamora. 2021. *The Last Man Takes LSD: Foucault and the End of Revolution*. London: Verso Books
- Delez, Žil. 1989. *Fuko*. Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića
- Delez, Žil i Gatari, Feliks. 1990. *Anti-Edip*. Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića
- Delez, Žil i Parne, Kler. 2009. *Dijalozi*. Beograd: Fedon
- Delez, Žil. 2015. *Pregovori 1972–1990*. Loznica: Karpos
- Delez, Žil. 2020. *Po čemu se prepoznaje strukturalizam?*. Beograd: Karpos
- Deleuze, Gilles. 1992. *What is dispositif?* In: Armstrong, Timothy J. (ed.). *Michel Foucault Philosopher*. London: Routledge
- Deleuze, Gilles. Guattari, Felix. 2013. *Kapitalizam i šizofrenija 2: Tisuću platoa*. Zagreb: Sandorf & Mizantrop
- De Lagasnerie, Geoffroy. 2020. *Foucault Against Neoliberalism?*. New York: Rowman & Littlefield
- Dennen, David. 2019. „Politics and Prophecy: Jordan Peterson’s Antidote to Modernity“, *American Studies Journal* 66: 1–20
- Dennight, Simon. 2005. *Bakhtinian Thought: An introductory reader*. London: Routledge
- Derida, Žak. 1995. *Sila zakona: Mistični temelji autoriteta*. Novi Sad: Svetovi
- Derida, Žak. 2004. *Marksove sablasti: Stanje duga, rad žalosti i nova internacionala*. Beograd: Složbeni list SCG
- Detel, Wolfgang. 1998. *Foucault and classical antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press
- Dews, Peter. 1989. „The Return of the subject in Late Foucault“. *Radical Philosophy* 51(1): 37–41
- Dicro, Oswald i Todorov, Cvetan. 1987. *Enciklopedijski rečnik nauka o jeziku II*. Beograd: Biblioteka XX vek
- Djaballah, Mark. 2008. *Kant, Foucault, and Forms of Experience*. New York: Routledge
- Dokmanović, Mirjana. 2017. *Uticao neoliberalizma na ekonomska i socijalna prava*. Beograd: Institut za društvene nauke

- Dolar, Mladen. 1993. „Beyond interpellation“. *Qui Parle* 6(2): 75–96
- Dolar, Mladen. 2011. „Odakle dolazi moć?“, u: Čekić, Jovan i Jelisaveta Blagojević (ur.). *Moć/mediji/&*. Beograd: Fakultet za medije i komunikacije
- Dolar, Mladen. 2012. *Glas i ništa više*. Beograd: Fedon
- Dolar, Mladen. 2017. *Oficiri, služavke i dimničari*. Novi Sad: Akademska knjiga
- Dolby, Sandra K. 2008. *Self-Help Books: Why Americans Keep Reading Them*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press
- Drajfus, Hjubert. L. i Rabinov, Pol. 2017. *Iza strukturalizma i hermeneutike*. Novi Sad: Mediteran Publishing
- Dražković, Božo. 2015. “Poglavlje 1. Neoliberalna doktrina i ekonomska politika u Srbiji, U: Ivan Stošić, Marko Malović i Dragan Filmonović (ur.). *Strukturne promene u Srbiji–Dosadašnji rezultati i perspektive*. Beograd: Institut ekonomskih nauka
- du Gay, Paul. 1996. *Consumption and Identity at work*. London: SAGE Publications
- Dunn, Elizabeth C. 2004. *Privatizing Poland: Baby Food, Big Business, and the Remaking of Labor*. London: Cornell University Press
- Džejmson, Fredrik. 1984. *Političko nesvesno: Pripovedanje kao društveno-simbolički čin*. Beograd: „RAD“ izvačaka radna organizacija
- Džejmson, Fredrik. 2015. *Kraj umetnosti ili kraj istorije*. Beograd: Art Press
- Džemson, Fredrik. 2016. *Postmodernizam: logika kulture kasnog kapitalizma*. Podgorica: CID
- Drydakis, Nick. 2015. „The effect of unemployment on self-reported health and mental health in Greece from 2008 to 2013: A longitudinal study before and during the financial crisis“, *Social Science & Medicine* 128: 43–51. <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2014.12.025>
- Dufour, Dany–Robert. 2017. „Modern Subjectivity/Post-modern Subjectivity“, In: Kieran Keohane, Anders Petersen and Bert van den Bergh (eds.). *Late Modern Subjectivity and its Discontents Anxiety, Depression and Alzheimer’s Disease*. London: Routledge
- Eagleton, Terry. 2014. *Ideja kulture*. Zagreb: Naklada Jasenski i Turk
- Ehlich, Konrad. 2014. „Text and Discourse“, In: Johannes Angermuller, Dominique Maingueneau, Ruth Wodak (eds.). *The Discourse Studies Reader Main currents in theory and analysis*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company
- Effing, Mercè Mur. 2009. „The Origin and Development of Self-help Literature in the United States: The Concept of Success and Happiness, an Overview“. *Atlantis* 31(2): 125–141
- Elliott, Anthony. 2002. „Identity Politics and Privatisation: Modern Fantasies, Postmodern After-Effects“, In: Walkedrine, Valerie. (ed.). *Challenging Subjects Critical Psychology for a New Millennium*. New York: Palgrave
- Elliot, Anthony. 2004. *Subject to Ourselves: Social Theory, Psychoanalysis and Postmodernity*. London: Routledge
- Erdei, Ildiko. 2018. *Čekajući Iku: Od tačkica do ikeizacije*. Beograd: Evoluta
- Erjavec, Karmen and Volčić, Zala. 2009a. „Management through spiritual self-help discourse in post-socialist Slovenia“, *Discourse & Communication* 3(2): 123–143

- Erjavec, Karmen and Volčič, Zala. 2009b. „A Slovene president's self-help discourse: making Slovenes more positive“, *Critical Discourse Studies* 6(2): 97–110
- Evans, Brad and Reid, Julian. 2013. „Dangerously exposed: the life and death of the resilient subject“, *Resilience* 1(2): 83–98
- Ewald, Francois. 1992. “A power without an exterior”, In: Armstrong, Timothy J. (ed.). *Michel Foucault Philosopher*. London: Routledge
- Fairclough, Norman. 1995. *Critical discourse analysis: The Critical Study of Language*. London and New York: Longman Group Limited
- Fajgelj, Stanislav. 2005. *Metode istraživanja ponašanja*. Beograd: Centar za primenjenu psihologiju
- Farrugia, David. 2018. „The formation of young workers: The cultivation of the self as a subject of value to the contemporary labour force”. *Current Sociology* 00(0): 1–17
- Ferraro, David. 2020. „On the fungibility of the symptom: Perversion, love and politics in the later teaching of Lacan“, *Psychoanalysis Lacan* vol. 4: 1–9
- Ferraro, Gianfranco. 2020. „The Care of the Present: On Foucault’s Ontological Machine”, In: Faustino, Marta and Ferraro, Gianfranco (eds.). *The Late Foucault: Ethical and Political Questions*. London: Bloomsbury Academic
- Fernandez, Carolina. 2008. “Capitalism, consumerism, and individualism: Investigating the rhetoric of The secret”. Doctoral dissertation, University of South Florida
- Feher, Michel. 2009. “Self-Appreciation; or, The Aspirations of Human Capital. *Public Culture* 21(1): 21–41
- Fink, Bruce. 2009. *Lakanovski subjekt*. Zagreb: Kruzak
- Fisk, Džon. 2001. *Popularna kultura*. Beograd: Clío
- Fisher, Mark. 2011. *Kapitalistički realizam: zar nema alternative?*. Zagreb: Naklada Ljevak
- Fisher, Mark. 2014. *Ghosts of My Life: Writings on Depression, Hauntology and Lost Futures*. Washington: Zero Books
- Fleming, Peter. 2009. *Authenticity and the Cultural Politics of Work: New Forms of Informal Control*. Oxford: Oxford University Press
- Fleming, Peter and Sturdy, Andrew. 2009. „’Just be yourself!’: Towards neo-normative control in organisations?“. *Employee Relations* 31(6): 569–583
- Foster, Roger. 2015. “Therapeutic culture, authenticity and neo-liberalism”. *History of the Human Sciences* 29(1): 99–116
- Foti, Alex. 2017. *General Theory Of The Precariat: Great Recession, Revolution, Reaction*. Institute of Network Cultures
- Foucault, Michel. 1969. „Linguistique et sciences sociales“, *Dits et écrits I* navedeno prema Davidson, Arnold. I. 1997. „Structures and Strategies of Discourse: Remarks Towards a History of Foucault’s Philosophy of Language“. In *Foucault and His Interlocutors* edited by Arnold I. Davidson, 1–20. Chicago: The University of Chicago Press
- Foucault, Michel. 1984. „On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress”, In: Rabinow, Paul, (ed.). *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books

- Foucault, Michel. 1988. *Politics, Philosophy, Culture*. New York: Routledge
- Foucault, Michel. 1989. "The Archeology of Knowledge", In: Lotringer, Sylvère, (ed.), *Foucault Live*. New York: Semiotext(e)
- Foucault, Michel. 1989. "Rituals of Exclusion", In: Lotringer, Sylvère, (ed.), *Foucault Live*. New York: Semiotext(e)
- Foucault, Michel. 1994. „Polemics, Politics, and Problematizations“. In: Rabinow, Paul, (ed.). *Ethics, Subjectivity and Truth*. New York: The New Press
- Foucault, Michel. 1994. „Sex, Power, and the Politics of Identity“. In: Rabinow, Paul, (ed.). *Ethics, Subjectivity and Truth*. New York: The New Press
- Foucault, Michel. 1994. „The Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom“, In: Rabinow, Paul, (ed.). *Ethics, Subjectivity and Truth*. New York: The New Press
- Foucault, Michel. 2010. *Vladanje sobom i drugima*. Zagreb: Antibarbarus
- Foucault, Michel. 2014. *Wrong-Doing, Truth-Telling: The Function of Avowal in Justice*. Edited by Fabienne Brion and Bernard E. Harcourt. Chicago: The University of Chicago Press.
- Foucault, Michel. 2016. *About the Beginning of the Hermeneutics of the Self*. Chicago: The University of Chicago Press
- Foucault, Michel. 2019. *Subjektivnost i istina*. Zagreb: Sandorf & Mizantrop
- Foucault, Michel. 2019. *O vladanju živima*. Zagreb: Sandorf & Mizantrop
- Frank, Manfred. 1989. *What is Neostructuralism?*. Minneapolis: University of Minneapolis Press
- Frank, Manfred. 1994. *Kazivo i nekazivo*. Zagreb: Naklada MD Croatia liber
- Frank, Thomas. 1998. *The Conquest of Cool*. Chicago: The University of Chicago Press
- Frase, Peter. 2013. „The Precariat: A Class or a Condition?“, *New Labor Forum* 22(2): 11–14
- Frojd, Sigmund. 2011. *Antropološki ogleđi: kultura religija umetnost*. Beograd: Prosveta
- Fuko, Mišel. 1971. *Riječi i stvari*. Beograd: Nolit
- Fuko, Mišel. 1982. *Istorija seksualnosti – volja za znanjem*. Beograd: Prosveta
- Fuko, Mišel. 1988. *Istorija seksualnosti – korišćenje ljubavnih uživanja*. Beograd: Prosveta
- Fuko, Mišel. 1988. *Istorija seksualnosti – staranje o sebi*. Beograd: Prosveta
- Fuko, Mišel. 1997. *Nadzirati i kažnjavati*. Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića
- Fuko, Mišel. 1998. *Arheologija znanja*. Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića
- Fuko, Mišel. 1998. *Treba braniti društvo*. Novi Sad: Svetovi
- Fuko, Mišel. 2003. *Hermeneutika subjekta*. Novi Sad: Svetovi
- Fuko, Mišel. 2005. *Rađanje biopolitike*. Novi Sad: Svetovi
- Fuko, Mišel. 2005. *Psihijatrijska moć*. Novi Sad: Svetovi
- Fuko, Mišel. 2007. *Poredak diskursa*. Loznica: Karpos
- Fuko, Mišel. 2010. „Niče, genealogija, istorija“, u: Kozomara, Mladen, (ur.), *Mišel Fuko: Spisi i razgovori*. Beograd: Fedon

- Fuko, Mišel i Delez, Žil. 2010. „Istina i moć“, u: Kozomara, Mladen, (ur.), *Mišel Fuko: Spisi i razgovori*. Beograd: Fedon
- Fuko, Mišel. 2010. „Razgovor sa Mišelom Fukoom“, u: Kozomara, Mladen, (ur.), *Mišel Fuko: Spisi i razgovori*. Beograd: Fedon
- Fuko, Mišel. 2010. „*Omnes et singulatim*: Ka kritici političkog uma“, u: Kozomara, Mladen, (ur.), *Mišel Fuko: Spisi i razgovori*. Beograd: Fedon
- Fuko, Mišel. 2010. „Politička tehnologija individua“, u: Kozomara, Mladen, (ur.), *Mišel Fuko: Spisi i razgovori*. Beograd: Fedon
- Fuko, Mišel. 2010. „Prašina i oblak“, u: Kozomara, Mladen, (ur.). *Mišel Fuko: Spisi i razgovori*. Beograd: Fedon
- Fuko, Mišel. 2010. „Strukturalizam i poststrukturalizam“, u: Kozomara, Mladen, (ur.). *Mišel Fuko: Spisi i razgovori*. Beograd: Fedon
- Fuko, Mišel. 2010. „Šta je prosvvećenost?“, : Kozomara, Mladen, (ur.). *Mišel Fuko: Spisi i razgovori*. Beograd: Fedon
- Fuko, Mišel. 2010. „Seksualnost i tihovanje“, *Polja* 55(463): 64–69
- Fuko, Mišel. 2012. *Moć i znanje*. Novi Sad: Mediteran Publishing
- Fuko, Mišel. 2014. *Bezbednost, teritorija, stanovništvo*. Novi Sad: Mediteran Publishing
- Fuko, Mišel. 2014. *Tehnologije sopstva*. Loznica: Karpos
- Fuko, Mišel. 2014. “Oko moći”, u: Bentam, Džeremi. *Panoptikon*. Novi Sad: Mediterranean Publishing
- Fuko, Mišel. 2017. Dva ogleđa o subjektu moći, u: Drajfus, Hjubert. L. i Rabinov, Pol. *Iza strukturalizma i hermeneutike*. Novi Sad: Mediteran Publishing
- Fuko, Mišel. 2017. Povodom genealogije etike: pogled na rad u toku, u: Drajfus, Hjubert. L. i Rabinov, Pol. *Iza strukturalizma i hermeneutike*. Novi Sad: Mediteran Publishing
- Fuko, Mišel. 2020. *Kazneno društvo*. Novi Sad: Mediteran Publishing
- Gane, Nicholas. 2013. “The Emergence of Neoliberalism: Thinking Through and Beyond Michel Foucault's Lectures on Biopolitics”, *Theory, Culture & Society*, 31(4): 3–27
- Giddens, Anthony. 1991. *Modernity and Self-Identity*. Cambridge: Polity Press
- Glenn, John G. 2019. *Foucault and Post-Financial Crises: Governmentality, Discipline and Resistance*. E-Book: Palgrave Macmillan
- Gog, Sorin. 2020. „Neo-liberal subjectivities and the emergence of spiritual entrepreneurship: An analysis of spiritual development programs in contemporary Romania“, *Social Compass* 0(0): 1–17
- Gordon, Colin. 1991. “Governmental Rationality: An Introduction”. In: Burchell, Graham, Colin Gordon and Peter Miller, (eds.). *The Foucault Effect..* Chicago: The University of Chicago Press
- Gordon, Neve. 1999. „Foucault's Subject: An Ontological Reading“, *Polity* 31(3): 395–414
- Greimas, Algirdas-Julien. 1983. *Structural semantics, An attempt at a Method*. Lincoln and London: University of Nebraska
- Gurvitch, Georges. 1990. “Varieties of Social-time”, In: Hassard, John, (ed.). *The Sociology of Time*. New York: Palgrave Macmillan

- Habermas, Jürgen. 2017. *Teorija komunikativnog delanja II: Kritika funkcionalističkog uma*
- Hacking, Ian. 1991. "How Should We Do the History of Statistics?". In: Burchell, Graham, Colin Gordon and Peter Miller, (eds.). *The Foucault Effect*. Chicago: The University of Chicago Press
- Hadot, Pierre. 1995. *Philosophy as a Way of Life*. Oxford: Blackwell Publishers
- Hall, Stuart. 2016. *Cultural Studies 1983: A Theoretical History*. London: Duke University Press
- Hamann, Trent H. 2009. „Neoliberalism, Governmentality, and Ethics”, *Foucault Studies* 6: 37–59
- Han, Beatrice. 2002. *Foucault's Critical Project*. Stanford: Stanford University Press
- Han, Byung-Chul. 2017. *Psychopolitics: Neoliberalism and New Technologies of Power*. London: Verso Books
- Hardt, Michael. 1998. "The Global Society of Control", *Discourse* 20(3): 139–152
- Hardt, Michael i Antonio Negri. 2000. *Imperij*. Zagreb: Multimedijalni institut Arkzin
- Hardy, Nick. 2013. A History of the Method: Examining Foucault's Research Methodology, In: Dillet, Benoît. MacKenzie, Iain i Porter, Robert, (ed.). *The Edinburgh Companion to Poststructuralism*. Edinburgh: Edinburgh University Press
- Harvey, David. 1992. *The Condition of Postmodernity*. Cambridge: Blackwell Publishers
- Harvi, Dejvid. 2012. *Kratka istorija neoliberalizma*. Novi Sad: Mediteran Publishing
- Harvi, Dejvid. 2017. *Novi imperijalizam*. Beograd: Knjižarsko-izdavačka zadruga Baraba
- Hazleden, Rebecca. 2003. "Love yourself; The relationship of the self with itself in popular self-help texts". *Journal of Sociology* 39(4): 413–428
- Heelas, Paul. 1996. *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell Publishers
- Heller, Kevin Jon. 1996. „Subjectification and Resistance in Foucault“. *SubStance* 25(79): 78–110
- Hit, Džozef i Porter, Endrju. 2011. *Prodaja pobunjenika*. Beograd: Hedone
- Hitchen, Esther Julia Ulrike. 2014. *The 'Austrian Subject' and the Multiple Performances of Austerity*. Masters thesis, Durham University Available at Durham E-Theses Online: <http://etheses.dur.ac.uk/10601/>
- Honey, Larisa. 2014. „Self-Help Groups in Post- Soviet Moscow: Neoliberal Discourses of the Self and Their Social Critique“, *Laboratorium* 6(1): 5–29
- Huffer, Lynne. 2017. „Foucault's Fossils“, In: Jelisaveta Blagojević, Mirjana Stošić, Orli Fridman (eds.). *#political*. Beograd: Fakultet za medije i komunikacije
- Hylgaard, Kirsten. 2004. „The Conformity of Perversion“, *The Symptom Issue* 5, <https://www.lacan.com/conformperf.htm>
- Iglton, Teri. 2017. *Kultura*. Beograd: Clio
- Illouz, Eva. 1997. *Consuming the Romantic Utopia: Love and the Cultural Contradictions of Capitalism*. Los Angeles: University of California Press
- Illouz, Eva. 2007. *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*. Cambridge: Polity Press
- Illouz, Eva. 2008. *Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help*. Los Angeles: University of California Press

- Illouz, Eva and Cabanas, Edgar. 2019. *Manufacturing Happy Citizens: How the Science and Industry of Happiness Control Our Lives*. Cambridge: Polity
- Irigare, Lis. 2018. *Etika polne razlike*. Novi Sad: Akademska knjiga
- Isin, Engin F. 2004. „The neurotic citizen“, *Citizenship Studies* 8(3): 217–235
- Ivković, Marjan. 2010. „Habermasova koncepcija sistemske kolonizacije sveta života“, *Sociologija* 52(1): 1–22
- Jakovina, Iva Žurić. 2014. “Samopomoć kao kulturalni fenomen: kontekstualni aspekt nastanka i razvoja knjiga za samopomoć i psihoterapijskog diskursa”. *Holon*. 4(1): 5–34
- Jakovina, Iva Žurić i Tripmir Jakovina. 2016. „Pojam identiteta i njegov odnos prema društvenom poretku u knjigama za samopomoć“. *Revija za sociologiju* 46(3): 325–349
- Jambet, Christian. 1992, “The constitution of the subject and spiritual practice”, In: Armstrong, Timothy. J. (ed.). *Michel Foucault Philosopher*. London: Routledge
- Jameson, Frederic. 1978. *U tamnici jezika*. Zagreb: Stvarnost
- Jessop, Bob. 1999. „The Strategic Selectivity of the State: Reflections on a Theme of Poulantzas“, *Journal of the Hellenic Diaspora* 25(1–2): 41–77
- Joseph, Jonathan. 2013. „Resilience as embedded neoliberalism: a governmentality approach“, *Resilience: International Policies, Practices and Discourses* 1(1): 38–52
- Kalb, Don. 2014. “Afterword: Elias talks to Hayek (and learns from Marx and Foucault): Reflections on Neoliberalism, Postsocialism and Personhood”, In: Makovichy, Nicolette (ed.). *Neoliberalism, Personhood and Postsocialism*. Farnham: Ashgate
- Kastorijadis, Korneliju. 1999. *Uspon beznačajnosti*. Čačak: Gradac
- Kauzlarić, Goran. 2014. „Neoliberalizacija apsolutnog duha: spiritualni i mikro-otpori kao tržišni mehanizmi interpelacije“. *Genero* 18: 109–134
- Kauzlarić, Goran. 2015. „‘New Age’ duhovnost kao kulturna logika kasnog kapitalizma“. *Kultura* 146: 40–60
- Kauzlarić, Goran. 2016. „New Age: a Modus of hegemony“. In: Aleksandar Marković, Mark Losonec and Igor Krtolica, (eds.). *Thinking Beyond Capitalism*. Belgrade: Institute for Philosophy and Social Theory
- Kelly, Peter. 2013. *The Self as Enterprise Foucault and the Spirit of 21st Century Capitalism*. Farnham: Gower
- Kelsey, Darren. 2015. „Hero Mythology and Right-Wing Populism“, *Journalism Studies* 17(8): 1–18
- Kenny, Kate and Emma Bell. 2014. “Irony as Discipline: Self-Help and Gender in the Knowledge Economy”. *Social Politics*. 21(4): 562–584
- Kešejan, Razmig. 2016. *Leva hemisfera – kartografija novih kritičkih mišljenja*. Beograd: Fakultet za medije i komunikacije
- Klein, Naomi. 2008. *Doktrina šoka*. Zagreb: Grafički zavod Hrvatske
- Klein Elise and Mills, China. 2017. “Psy-expertise, therapeutic culture and the politics of the personal in development”. *Third World Quarterly* 38(9): 1–19
- Klepec, Peter. 2016. *Profitabilne strasti*. Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića

- Kobe, Zdravko. 2019. „Foucault’s Neoliberal Post-Marxism“, In: Nadia Bou Ali and Rohit Goel (eds.) *Lacan Contra Foucault Subjectivity, Sex and Politics*. London: Bloomsbury Academic
- Koen, Danijel. 2014. *Homo economicus: (Zabludeli) prorok novih vremena*. Beograd: Clio
- Kojanić, Ognjen. 2015. “Nostalgia as a practice of the self in post-socialist Serbia”. *Canadian Slavonic Papers* 57(3–4): 195–212
- Koopman, Colin. 2013. *Genealogy as Critique*. Indianapolis: Indiana University Press
- Kotsko, Adam. 2018. *Neoliberalism’s demons: on the political theology of late capital*. Stanford, California : Stanford University Press
- Kordić, Radoman. 2008. *Želja: Početak mišljenja*. Pančevo: Mali Nemo
- Kordić, Radoman. 2020. *Nesvesno književnosti*. Beograd: Službeni glasnik
- Kozomara, Mladen. 1998. *Govor i subjektivnost*. Beograd: Plato
- Kozomara, Mladen. 2001. *Subjektivnost i moć*. Beograd: Plato
- Krce-Ivančić, Matko. 2020. „Neoliberal Subjectivity at the Political Frontier“, In: In: Faustino, Marta and Ferraro, Gianfranco (eds.). *The Late Foucault: Ethical and Political Questions*. London: Bloomsbury Academic
- Kun, Tomas. 1974. *Struktura naučnih revolucija*. Beograd: Nolit
- Kuzmančev-Stanojević, Sonja. 2021. “Lavirint neoliberalizma: Kratak osvrt na istorijat pojma i raznolikost koncepata”, *Sociologija* 63(1): 96–117, <https://doi.org/10.2298/SOC2101096K>
- Lacan, Jacques. 1986. *XI Seminar: Četiri temeljna koncepta psihoanalize*. Zagreb: Naprijed
- Laclau, Ernesto and Mouffe, Chantal. 2001. *Hegemony and Socialist Strategy*. London and New York: Verso Books
- Lacan, Žak. 1983. *Spisi*. Beograd: Prosveta
- Lacan, Žak. 1988. “O strukturi kao inmikstovanju drugosti, što je pretpostavka svakog subjekta“, u: Donato, Eudjenio i Meksi, Ričard (ur.). *Strukturalistička kontraverza*. Beograd: Prosveta
- Lakoff, George and Johnson, Mark. 2003. *Metaphors We Live By*. Chicago: The University of Chicago Press
- Lasch, Christopher. 1976. *Narcistička kultura*. Zagreb: Naprijed
- Lazić, Mladen. 2011. *Čekajući kapitalizam: nastanak novih klasnih odnosa u Srbiji*. Beograd: Službeni glasnik
- Lazić, Mladen i Pešić, Jelena. 2019. “Stabilizacija kapitalističkog poretka u Srbiji i prihvatanje liberalnih vrednosnih orijentacija”, U: Lazić, Mladen i Cvejić, Slobodan (ur.). *Stratifikacijske promene u period konsolidacije kapitalizma u Srbiji*. Beograd: Institut za sociološka istraživanja, Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu
- Lazzarato, Maurizio. 2012. *The Making of the Indebted Man: An Essay on the Neoliberal Condition*. Los Angeles: Semiotext(e)
- Lazzarato, Maurizio. 2014. *Signs and Machines: Capitalism and the Production of Subjectivity*. Los Angeles: Semiotext(e)
- Lazzarato, Maurizio. 2017. *Experimental Politics: Work, Welfare, and Creativity in the Neoliberal Age*. London: The MIT Press

- Lecourt, Dominique. 1975. *Marxism and Epistemology*. London: NLB
- Lemke, Thomas. 2001. 'The birth of bio-politics': Michel Foucault's lecture at the Collège de France on Neo-Liberal governmentality. *Economy and Society* 30(2): 190–207
- Lemke, Thomas. 2011. *Biopolitics: An Advanced Introduction*. New York: New York University Press
- Lemke, Thomas. 2019. *Foucault's Analysis of Modern Governmentality*. London and New York: Verso Books
- Lichterman, Paul. 1992. „Self-help reading as a thin culture“. *Media, Culture & Society* 14(3): 421–477
- Lipovecki, Žil. 1992. *Carstvo prolaznog*. Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića
- Lipovecki, Žil. 2008. *Paradoksalna sreća*. Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića
- Lipovecki, Žil. 2011. *Doba praznine*. Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića
- London, Frédéric. 2014. *Willing Slaves of Capital: Spinoza and Marx on Desire*. London: Verso Books
- Lorenzini, Daniele. 2018. "Governmentality, subjectivity, and the neoliberal form of life", *Journal for Cultural Research* 22(2): 1–13
- Lorenzo, Chiesa. 2007. *Subjectivity and Otherness: A Philosophical Reading of Lacan*. London: The MIT Press
- Lošonc, Alpar. 2006. „Postoji li mogućnost instaliranja socijalnog kapitalizma u post-socijalističkoj tranziciji?“, *Sociologija* 49(2): 97–116
- Lošonc, Alpar. 2009. *Moć kao društveni događaj*. Novi Sad: Adresa
- Lošonc, Mark. 2018. *Slepilo i kapital*. Loznica: Karpos
- Luby, Joan, L. 2015. „Poverty's most insidious damage: The developing brain“, *JAMA Pediatrics* 169: 810–811. <https://doi.org/10.1001/jamapediatrics.2015.1682>
- Lynch, J. W., Kaplan, G. A., and Shema, S. J. 1997. „Cumulative impact of sustained economic hardship on physical, cognitive, psychological, and social functioning“, *New England Journal of Medicine* 337: 1889–1895. <https://doi.org/10.1056/NEJM199712253372606>
- Madsen, Ole Jacob. 2015. *Optimizing the Self Social: Representations of Self-Help*. London and New York: Routledge
- Mahon, Michael. 1992. *Foucault's Nietzschean Genealogy*. New York: State University of New York
- Makovichy, Nicolette. 2014. "Introduction: Me, Inc.? Untangling Neoliberalism, Personhood, and Postsocialism", In: Makovichy, Nicolette (ed.). *Neoliberalism, Personhood and Postsocialism*. Farnham: Ashgate
- Marić, Sreten. 2012. *O strukturalizmu*. Beograd: Službeni glasnik
- Marković, Vladimir. 2011. „Obrasci liberalnog ekstremizma u Srbiji“, U: Željko Popović i Zoran Gajić (ur.). *Kroz tranziciju*. Novi Sad: Alternativna kulturna organizacija
- Martin, Mike W. 2000. „Moral Health: Responsibility in Therapeutic Culture“, *The Journal of Value Inquiry* 34: 27–43
- Martin, Randy. 2002. *Financialization of Daily Life*. Philadelphia: Temple University Press
- Massumi, Brian. 1996. *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia*. Cambridge: The MIT Press

- Maturo, Antonio and Moretti, Veronica. 2018. *Digital Health and the Gamification of Life: How Apps Can Promote a Positive Medicalization*. Bingley: Emerald Publishing
- Matza, Tomas. 2009. „MOSCOW'S ECHO: Technologies of the Self, Publics, and Politics on the Russian Talk Show“, *Cultural anthropology* 24(3): 489–552
- Matza, Tomas. 2012. „'Good individualism'? Psychology, ethics, and neoliberalism in postsocialist Russia“, *American Ethnologist* 39(4): 804–818
- McDonald, Matthew and O'Callaghan, Jean. 2008. “Positive Psychology: A Foucauldian Critique”, *The Humanistic Psychologist* 36(2): 127–142
- McFalls, Laurence and Pandolfi, Mariella. 2014. „Parrhesia and Therapeusis: Foucault on and in the World of Contemporary Neoliberalism“, In: Faubion, James D. (ed.). *Foucault Now: Current Perspectives in Foucault Studies*. Cambridge: Polity Press
- McGee, Micki. 2005. *Self-Help, Inc.: Makeover Culture in American Life*. Oxford: Oxford University Press
- McGee, Micki. 2012. „From Makeover Media to Remaking Culture: Four Directions for the Critical Study of Self-Help Culture“, *Sociology Compass* 6(9): 685–693
- McGushin, Edward F. 2007. *Foucault's Askesis*. Evanston: Northwestern University Press
- McGowan, Todd. 2004. *The End of Dissatisfaction?* New York: State University of New York Press
- McGowan, Todd. 2016. *Capitalism and Desire*. New York: Columbia University Press
- McKinley, Alan and Taylor, Philip. 2014. *Foucault, Governmentality, and Organization: Inside the Factory of the Future*. London: Routledge
- McManus, Matthew. 2020a. *The Rise of Post-Modern Conservatism: Neoliberalism, Post-Modern Culture, and Reactionary Politics*. E-Book: Palgrave Macmillan
- McManus, Matthew. 2020b. „Part I–Peterson, Classical Liberalism and Post-Modernism“, In: Ben Burgis, Conrad Hamilton, Matthew McManus, Marion Trejo (eds.). *Myth and Mayhem: A Leftist Critique of Jordan Peterson*. Washington: Zero Books
- McNay, Lois. 2009. “Self as Enterprise Dilemmas of Control and Resistance in Foucault's The Birth of Biopolitics”. *Theory, Culture & Society* 26(6): 55–77
- McQueen, Sean. 2016. *Deleuze and Baudrillard: From Cyberpunk to Biopunk*. Edinburgh: Edinburgh University Press
- Merquior, J. G. 1985. *Foucault*. Berkeley: University of California Press
- Milić, Novica. 2020. *Politička naratologija: Ogled o demokratiji*. Novi Sad: Akademska knjiga
- Miller, Jacques-Alain. 1979. “Delovanje strukture”. *Marksizam u svetu*, VI(1): 249–261
- Miller, Peter and Nikolas Rose. 2008. *Governing The Present*. Cambridge: Polity Press
- Mikuš, Marek. 2016. „The justice of neoliberalism: moral ideology and redistributive politics of public-sector retrenchment in Serbia“, *Social Anthropology* 24(2): 211–227
- Milanović, Branko. 2016. *Globalna nejednakost: Novi pristup za doba globalizacije*. Novi Sad: Akademska knjiga
- Milošević, Nikola. 1980. *Filozofija strukturalizma*, Beograd: Biblioteka XX vek
- Mils, Rajt. 1964. *Sociološka imaginacija*. Beograd: Savremena škola

- Mirowski, Philip and Plehwe, Dieter. 2009. *The Road from Mont Pèlerin: The Making of the Neoliberal Thought Collective*. London: Harvard University Press
- Mirowski, Philip. 2013. *Never Let a Serious Crisis Go to Waste*. London: Verso Books
- Mladenović, Nikola. 2019. „Srbija kao nedovršena neoliberalna država: politička, ekonomska i medijska logika”, U: Srđan Prodanović, Gazela Pudar Draško, Marija Velinov (ur.). *Otete institucije u Srbiji: teorija i praksa*. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju
- Močnik, Rastko. 2016. *Spisi o suvremenom kapitalizmu*. Zagreb: Arkzin
- Molnar, Aleksandar. 1994. „Nadziranje i kažnjavanje u epohi Moderne: Foucaultove aporije moći“, *Theoria* 37(4): 73–106
- Moran, Marie. 2015. *Identity and Capitalism*. London: SAGE Publications
- Mura, Andrea. 2015. „Lacan and Debt: The Discourse of the Capitalist in Times of Austerity“, *Philosophy Today*, 59(2): 155–174
- Nagle, Angela. 2017. *Kill All Normies: Online Culture Wars from 4chan and Tumblr to Trump and the Alt-Right*. Washington: Zero Books
- Nealon, Jeffrey T. 2008. *Foucault Beyond Foucault: Power and Its Intensifications since 1984*. Stanford: Stanford University Press
- Nehring, Daniel, Emmanuel Alvarado, Eric C. Hendriks, Dylan Kerrigan. 2016. *Transnational Popular Psychology and the Global Self-Help Industry: The Politics of Contemporary Social Change*. New York: Palgrave Macmillan
- Nehring, Daniel and Dylan Kerrigan. 2018. „Thin selves: popular psychology and the transnational moral grammar of self-identity“, *Consumption Markets & Culture* 23(4): 319–341
- Nehring, Daniel and Ashley Frawley. 2020. „Mindfulness and the ‘psychological imagination’“, *Sociology of Health & Illness* 42(2): 1–18
- Neiwert, David. 2017. *Alt-America The Rise of the Radical Right in the Age of Trump*. London: Verso Books
- Newheiser, David. 2016. “Foucault, Gary Becker and the Critique of Neoliberalism”, *Theory, Culture & Society*, 33(5): 1–19
- Newsome, Bruce Oliver. 2016. *An Introduction to Research, Analysis, and Writing*. London: SAGE Publications
- Nigles, Matias. 2020. *Right-Wing Culture in Contemporary Capitalism: Regression and Hope in a Time Without Future*. London: Bloomsbury Academic
- Nilson, Herman. 1998. *Foucault and The Games of Truth*. London: Macmillan Press
- Niče, Fridrih. 1993. *S one strane dobra i zla/Genealogija morala*. Beograd: Srpska književna zadruga
- Očić, Sonja. 2018. „Kultura samopomoći: Slučaj Srbije“, Doktorska disertacija, Fakultet političkih nauka Univerziteta u Beogradu
- O’Leary, Timothy. 2002. *Foucault: The Art of Ethics*. New York: Continuum
- Olssen, Mark. 2004. Foucault and Marxism: rewriting the theory of historical materialism, *Policy Futures in Education* 2(3): 454–482

- O'Malley, Pat. 2010. „Resilient subjects: uncertainty, warfare and liberalism”, *Economy and Society* 39(4): 488–509
- Ong, Aihwa. 2007. “Neoliberalism as a Mobile Technology”, *Transactions of the Institute of British Geographers* 32(1): 3–8
- Paić, Žarko 1996. *Postmoderna igra svijeta*. Zagreb: Tipotisak
- Paltridge, Brian. 2006. *Discourse Analysis: An Introduction*. London: Continuum
- Paltrinieri, Luca. 2019. “Neoliberal Selves: Human Capital between Bourdieu and Foucault”. In: Sawyer, Stephen W. and Steinmetz-Jenkins, Daniel (eds.), *Foucault, Neoliberalism and Beyond*. London: Rowman & Littlefield
- Payne, Richard K. 2016. “Mindfulness and the Moral Imperative for the Self to Improve the Self”, In: Ronald E. Purser, David Forbes and Adam Burke (eds.). *Handbook of Mindfulness: Culture, Context, and Social Engagement*. Switzerland: Springer
- Pêcheux, Michel. 1979. „Govor i ideologija/ideologije“, *Marksizam u svetu* 4(1): 218–248
- Petrović, Tanja. 2016. “Divided Modernities, Citizenship, Agency and Public Spaces in a Central Serbian Town”, *Etnološka tribina* 39(46): 111–125
- Pfaller, Robert. 2018. *Za što se isplati živjeti: Elementi materijalističke filozofije*. Zagreb: Sandorf i Mizantrop
- Pijaže, Žan. 1978. *Strukturalizam*. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički centar
- Piketi, Toma. 2015. *Kapital u XXI veku*. Novi Sad: Akademska knjiga
- Purser, Ronald E. 2019. *McMindfulness: How Mindfulness Became the New Capitalist Spirituality*. London: Repeter Books.
- Purser, Ronald E, David Forbes and Adam Burke, eds. 2016. *Handbook of Mindfulness: Culture, Context, and Social Engagement*. Switzerland: Springer.
- Rabinow, Paul. 2003. *Anthropos Today: Reflections on Modern Equipment*. Princeton and Oxford: Princeton University Press
- Rabinov, Pol i Rouz, Nikolas. 2019: „Biomoć danas“, U: Dušan Marinković i Dušan Ristić (ur.). *Moć nad životom: Biopolitika u modernom društvu*. Novi Sad: Mediterran Publishing
- Ransom, John S. 1997. *Foucault's Discipline: The Politics of Subjectivity*. London: Duke University Press
- Rao, Poduri S.R.S. 2000. *Sampling Methodologies With Applications*. London: Chapman & Hall/CRC
- Raschke, Carl A. 2019. *Neoliberalism and Political Theology: From Kant to Identity Politics*. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd
- Ratner, Carl. 2019. *Neoliberal Psychology*. Switzerland: Springer
- Read, Jason. 2003. *The Micro–Politics of Capital: Marx and the Prehistory of the Present*. New York: State University of New York Press
- Read, Jason. 2009. “A Genealogy of Homo-Economicus: Neoliberalism and the Production of Subjectivity”, *Foucault Studies* 6: 25–36
- Rehman, Jan. 2013. *Theories of Ideology*. Boston: Brill

- Rehman, Jan. 2014. „The Unfulfilled Promises of the Late Foucault and Foucauldian ‘Governmentality Studies’“, Daniel Zamora and Michael C. Behrent (ed.). *Foucault and Neoliberalism*. Cambridge: Polity Press
- Rekalkati, Masimo. 2014. *Šta ostaje od oca?* Novi Sad: Akademska knjiga
- Ricoeur, Paul. 2000. *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*. London: The Athlone Press
- Rimke, Heidi Marie. 1997. „(Re)Constructing the Ethical Self: Self-Help Literature as a contemporary Project of Moral Regulation“. Master’s thesis. The Faculty of Graduate Studies, Department of Sociology and Anthropology, Carleton University
- Rimke, Heidi Marie. 2010. „Governing Citizens Through Self-Help Literature“. *Cultural Studies* 14(1): 61–78
- Rimke, Heidi Marie. 2017. “Self-help Ideology” In: Moghaddam, Fathali M. (ed.). *The SAGE Encyclopedia of Political Behaviour*. Thousand Oaks: SAGE Publications, Inc.
- Rimke, Heidi. 2020. „Self-help, therapeutic industries, and neoliberalism“, In: Daniel Nehring, Ole Jacob Madsen, Edgar Cabanas, China Mills, Dylan Kerrigan (eds.). *The Routledge International Handbook of Global Therapeutic Cultures*. London: Routledge
- Ozkaya, Erdal and Rafiqul Islam. 2019. *Inside the Dark Web*. London. CRC Press
- Rindfleish, Jennifer. 2014. “Self-Help Books as Consumption Objects: A Panopticon of Self-surveillance in Consumer Culture”. *UNE Business School Occasional Papers* (4): 4–16
- Roberts, John. 2005. “The Power of the ‘Imaginary’ in Disciplinary Processes”. *Organization* 12(5): 619–642
- Rodrik, Deni. 2013. *Paradoks globalizacije: zašto svetsko tržište, države i demokratija ne idu zajedno?*. Beograd: Službeni glasnik
- Rojo, Luisa Martín and Del Percio, Alfonso. 2020. “Neoliberalism, language, and governmentality”, In: Rojo, Luisa Martín and Del Percio, Alfonso (eds.). *Language and Neoliberal Governmentality*. London: Routledge
- Rose, Nikolas. 1999. *Governing the Soul: The Shaping of the Private Self*. London: Free Association Books
- Rose, Nikolas. 2004. *Powers of Freedom: Reframing Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press
- Rothenberg, Molly Anne, Dennis Foster and Slavoj Žizek. 2003. *SIC 4: Perversion and the Social Relation*. London: Duke University Press
- Rothenberg, Molly Anne. 2017. „Changing the subject: Rights, revolution, and capitalist discourse“ In: Sutter, Laurent de (ed.). *Žižek and Law*. London: Rowman & Littlefield
- Rouz, Nikolas. 2019. „Politika života samog“, U: Dušan Marinković i Dušan Ristić (ur.). *Moć nad životom*. Novi Sad: Mediterran Publishing
- Salecl, Renata. 2004. *On Anxiety*. London: Routledge
- Salecl, Renata. 2012. *Tiranija izbora*. Zagreb: Fraktura
- Salerno, Steve. 2005. *Sham: How the Self-Help Movement Made America Helpless*. New York: Crown Publishers

- Salmenniemi, Suvi. 2013. „Post-Soviet Khoziain: Class, self and morality in Russian self-help literature“, In: Salmenniemi, Suvi (ed.). *Rethinking Class in Russia*. Farnham: Ashgate Publishing
- Salmenniemi, Suvi and Vorona, Mariya. 2014. „Reading self-help literature in Russia: governmentality, psychology and subjectivity“, *The British Journal of Sociology* 65(1): 43–62
- Samuels, Robert. 2020. (Liberal) Narcissism, In: Stavrakakis, Yannis. (ed.). *Routledge Handbook of Psychoanalytic Political Theory*. London: Routledge
- Schrecker, Ted. 2016. „Neoliberalism and Health: The Linkages and the Dangers“, *Sociology Compass* 10(10): 952–971
- Sima, Yangzi and Pugsley, Peter C. 2010. “The Rise of A ‘Me Culture’ in Postsocialist China: Youth, Individualism and Identity Creation in the Blogosphere, *International Communication Gazette* 72(3): 287–306
- Sloterdijk, Peter. 2010. *Sfere: Mikrosferologija – Tom I*. Beograd: Fedon
- Senet, Ričard. 2007. *Kultura novog kapitalizma*. Beograd: Arhipelag
- Sennet, Richard. 1998. *The Corrosion of Character*. New York: W. W. Norton & Company
- Sosir, Ferdinand de. 1989. *Opšta lingvistika*. Beograd: Nolit
- Spinoza, Benedict De. 2007. *Theological-Political Treatise*. Cambridge: Cambridge University Press
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1993. *Outside in the Teaching Machine*. New York: Routledge
- Springer, Simon. 2014. „Postneoliberalism?“ *Review of Radical Political Economics* 47(1): 5–17
- Standing, Guy. 2011. *The Precariat: The New Dangerous Class*. New York: Bloomsbury Academic
- Steel Zachary, Claire Marnane, Changiz Iranpour, Tien Chey, John W. Jackson, Vikram Patel, Derrick Silove. 2014. „The global prevalence of common mental disorders: a systematic review and meta-analysis 1980–2013“, *International Journal of Epidemiology* 43(2): 476–493. <https://doi.org/10.1093/ije/dyu038>
- Storr, Anthony. 2007. *Frojd: kratki uvod*. Sarajevo: Šahinpašić
- Strozier, Robert M. 2002. *Foucault, Subjectivity and Identity*. Detroit: Wayne state University Press
- Swales, Stephanie, Christopher May, Mary Nuxoll, Christy Tucker. 2020. „Neoliberalism, guilt, shame and stigma: A Lacanian discourse analysis of food insecurity“, *Journal of Community and Applied Social Psychology* 30(6): 1–15
- Swingewood, Alain. 2000. *A Short History of Sociological Thought*. London: St. Martin’s Press
- Škreb, Zdravko. 1986. „Personifikacija“, u: Živković, Dragiša (ur.). *Rečnik književnih termina*. Beograd: Nolit
- Šporer, David. 2015. „Historija kao sredstvo denaturalizacije kategorija (Predgovor)“, u: Foucault, Michel, *Što je autor?*. Zagreb: Naklada Jasenski i Turk
- Tai, Warwick. 2004. „The Psychic Life of Governmentality“, *Culture, Theory & Critique* 45(2): 161–176
- Tambokou, Maria. 2006. “Writing Genealogies: an exploration of Foucault's strategies for doing research”, *Discourse: Studies in the Cultural Politics of Education* 20(2): 201–217
- Tanner, Grafton. 2016. *Babbling Corpse: Vaporwave and The Commodification of Ghosts*. Washington: Zero Books

- Tejlor, Čarls. 2008. *Izvori sopstva: Stvaranje modernog identiteta*. Novi Sad: Akademska knjiga
- Teitelbaum, Benjamin R. 2020. *War for Eternity: Inside Bannon's Far-Right Circle of Global Power Brokers*. HarperCollins e-books
- Tomšić, Samo. 2015. *The Capitalist Unconscious: Marx and Lacan*. London: Verso
- Tracy, Sarah J. 2020. *Qualitative Research Methods*. Hoboken: Wiley Blackwell
- Trifunović, Vesna. 2009. „Konceptualizacija gubitnika i dobitnika tranzicije u popularnoj kulturi”, *Etnoantropološki problem* 4(1): 107–121
- Trejo, Marion and Ben Burgis. „Part III—Peterson on Feminism and Reason“, In: Ben Burgis, Conrad Hamilton, Matthew McManus, Marion Trejo (eds.). *Myth and Mayhem: A Leftist Critique of Jordan Peterson*. Washington: Zero Books
- Tucci, Veronica, Nidal Moukaddam. 2017. „We are the hollowmen: The worldwide epidemic of mental illness, psychiatric and behavioral emergencies, and its impact on patients and providers“, *Journal of Emergencies, Trauma, and Shock*, 10(1): 4–6. <https://doi.org/10.4103%2F0974-2700.199517>
- Urošević, Milan, 2020, „Savremena literatura za samopomoć: jedna analiza iz perspektive studija upravljanja“, *Etnoantropološki problemi* n. s. god. 15 sv. 4: 1007–1036 <https://doi.org/10.21301/eap.v15i4.3>
- Urošević, Milan. 2020, „Subjekt u radu Mišela Fukoa – reflektivni subjekt i teorija upravljanja“, *Sociološki pregled* 54(1): 64–87 doi:10.5937/socpreg54-23067
- Urošević, Milan. 2021, „Pravila praksi: O metodologiji u radu Mišela Fukoa“, *Etnoantropološki problemi* n. s. god. 16 sv. 1: 283–302 <https://doi.org/10.21301/eap.v16i1.12>
- Uscotti, Leonardo. 2016. „At the Core of Neoliberalism A Critical Account of the Major Theories of Neoliberalism and an Analysis of the Neoliberal Subjectivity“. Final thesis. Master's Degree programme in International Relations, Università Ca' Foscari Venezia
- Van Dijk, Teun A. and Kintsch, Walter. 1983. *Strategies of Discourse Comprehension*. New York: Academic Press
- Van Dijk, Teun A. 1998. *Ideology: A Multidisciplinary Approach*. London: SAGE Publications
- Vatter, Miguel. 2014. „Foucault and Hayek: Republican Law and Liberal Civil Society“, In: Vanessa Lemm and Miguel Vatter (eds.). *The Government of Life: Foucault, Biopolitics, and Neoliberalism*. New York: Fordhan University Press
- Vanheule, Stijn. 2016. „Capitalist Discourse, Subjectivity and Lacanian Psychoanalysis“. *Frontiers in Psychology*. 7:1948
- Vejn, Pol. 1997. *Da li su Grci verovali u svoje mitove?*. Novi Sad: Svetovi
- Velš, Wolfgang. 2000. *Naša postmoderna moderna*. Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića
- Ven, Pol. 2005. Mišel Fuko revolutioniše istoriju, u: Milenković, Pavle i Marinković, Dušan (ur.). *Mišel Fuko 1926–1984–2004 Hrestomatija*. Novi Sad: Vojvođanska sociološka asocijacija
- Ven, Pol. 2014. *Fuko: Kao mislilac i čovek*. Novi Sad: Mediterran Publishing
- Vighi, Fabio. 2010. *On Žižek's Dialectics: Surplus, Substraction, Sublimation*. London: Continuum
- Virno, Paolo. 2004. *Gramatika mnoštva: Prilog analizi suvremenih formi života*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk

- Vitgenštajn, Ludvig. 1980. *Filozofska istraživanja*. Beograd: Nolit
- Voegeli, Fabian. 2015. „Techniques of the Self in view of Potentiality”, In: Adriana Zaharijević, Igor Cvejić and Mark Losoncz (eds.). *Engaging Foucault: Volume 1*. Belgrade: Institute for Philosophy and Social Theory
- Vrcelj, Sofija i Jasminka Zloković. 2006. „Savjeti u ‘self literaturi’–časopisu za mlade“. *Pedagogijska istraživanja* 3(2): 171–180
- Vukomanović, Bogdan. 2018. “Čitajući neoliberalizam: terapijski i spiritualni elementi literature za samopomoć u postsocijalističkoj Srbiji”. *Glasnik Etnografskog muzeja* 82(82): 33–52
- Vukomanović, Bogdan. 2020. „Konstrukcija neoliberalnog selfa u beogradskoj psihoterapeutskoj praksi“, *Etnoantropološki problemi* 15(2): 551–577
- Vuković, Danilo. 2017. *Preoblikovanje neoliberalizma: socijalna politika u Srbiji*. Novi Sad: Mediterran Publishing
- Zaharijević, Adriana. 2020. *Život tela: Politička filozofija Džudit Batler*. Novi Sad: Akademska knjiga
- Zamora, Daniel and Michael C. Behrent (eds.). 2014. *Foucault and Neoliberalism*. Cambridge: Polity Press
- Zhang, Li and Ong, Ahiwa (eds.). 2008. *Privatizing China*. London: Cornell University Press
- Žižek, Slavoj. 1976. „Patološki Narcis kao društveno nužni oblik subjektivnosti“, U: Lasch, Christopher. *Narcistička kultura*. Zagreb: Naprijed
- Žižek, Slavoj. 1979. „Uvodna reč“. *Marksizam u svetu* 4(1): 5–30
- Žižek, Slavoj. 1982. „...automat koji za sobom povlači duh, a da ovaj na to i ne misli“. *Delo* 28(8–9): 145–157
- Žižek, Slavoj. 2009. *The Plague of Fantasies*. London: Verso Books
- Žižek, Slavoj. 2012. *Organi bez tela*. Beograd: Fakultet za medije i komunikacije
- Žižek, Slavoj. 2012. *Kako čitati Lakana*. Loznica: Karpos
- Žižek, Slavoj. 2019. *Kao lopov usred bela dana: Moć u doba postčovečanstva*. Beograd: Laguna
- Žižek, Slavoj. 2020. *Kao lopov u noći: kako misliti capital*. Novi Sad: Akademska knjiga
- Walch, Zack. 2016. „A Meta-Critique of Mindfulness Critiques: From McMindfulness to Critical Mindfulness“. In: Ronald E. Purser, David Forbes and Adam Burke (eds.). *Handbook of Mindfulness: Culture, Context, and Social Engagement*. Switzerland: Springer
- Walters, William. 2012. *Governmentality: Critical encounters*. London: Routledge
- Watson, Mike. 2019. *Can the Left Learn to Meme? Adorno, Video Gaming, and Stranger Things*. Washington: Zero Books
- White, Hayden. 1986. *Tropics of Discourse*. Baltimore: Johns Hopkins University Press Williams, Caroline Athlone Press
- Weber, Max. 1968. *Protestantska etika i duh kapitalizma*. Sarajeva: Veselin Masleša
- Weeks, Kathi. 2011. *The Problem With Work: Feminism, Marxism, Antiwork Politics, and Postwork Imaginaries*. London: Duke University Press

- Wells, Charles. 2014. *The Subject of Liberation: Žižek, Politics, Psychoanalysis*. London: Bloomsbury Academic
- Williams, Raymond. 1977. *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press
- Williams, Caroline. 2001. *Contemporary French Philosophy*. New York: The Athlone Press
- Wilson, Dawn M. and Cash, Thomas F. 2000. „Who reads self-help books? Development and validation of the Self-Help Reading Attitudes Survey”, *Personality and Individual Differences* 29: 119–129
- Winnubst, Shannon. 2012. „The Queer Thing about Neoliberal Pleasure: A Foucauldian Warning”, *Foucault Studies* 14: 79–97
- Woodstock, Louise. 2007. „Think About It: The Misbegotten Promise of Positive Thinking Discourse“, *Journal of Communication Inquiry* 31(2): 166–189
- Wright, Katie. 2008. „Theorizing therapeutic culture: Past influences, future directions“, *Journal of Sociology* 44(4): 321–336
- Wright, Erik Olin. 2016. „Is the Precariat a Class?“, *Global Labour Journal* 7(2): 123–135
- Yurchak, Alexei. 2003. “Russian Neoliberal: The Entrepreneurial Ethic and the Spirit of ‘True Careerism’”, *The Russian Review* 62(1): 72–90

8.1. Internet izvori

- Jakovina, Iva Žurić. 2013. “Priručnici za samopomoć–tekst i kontekst (samo)pomoći” https://www.datawranglers.com/negations/issues/96w/96w_peretti.html (pristupljeno 3.4.2020.)
- https://www.academia.edu/5905754/Priručnici_za_samopomoć_-_tekst_i_kontekst_samo_pomoći_Self-help_books_-_text_and_context_of_self_help (pristupljeno 11. 5. 2020.).
- <http://www.hawes.com/pastlist.htm> (pristupljeno 1. 10. 2020.)
- <https://quantifiedself.com> (pristupljeno 18.2.2021.)
- <https://mint.intuit.com> (pristupljeno 18.2.2021.)
- <https://www.vreme.com/cms/view.php?id=1193813> (pristupljeno 10.3. 2021.)
- <https://www.youtube.com/user/safariduha1> (pristupljeno 13.3.2021.)
- Brenner, Neil, Jamie Peck i Nik Theodore. 2014. “Zagrobni životi neoliberalizma”, <https://pravonagrad.org/zagrobni-zivoti-neoliberalizma/> (pristupljeno 29.3.2021.)
- <https://www.breitbart.com/tech/2016/03/29/an-establishment-conservatives-guide-to-the-alt-right/> (pristupljeno 12.4.2021.)
- <https://www.nytimes.com/2018/05/08/opinion/intellectual-dark-web.html> (pristupljeno 12.4.2021.)
- <https://www.youtube.com/user/JordanPetersonVideos> (pristupljeno 12.4.2021.)
- <https://twitter.com/jordanbpeterson> (pristupljeno 12.4.2021.)
- <https://www.youtube.com/watch?v=KnIAAKSNTqo> (pristupljeno 12.4.2021.)

https://www.youtube.com/watch?v=Oa_GqJZBIoo (pristupljeno 12.4.2021.)

https://www.youtube.com/watch?v=NBFSDd_5tiE (pristupljeno 12.4.2021.).

<https://global.penguinrandomhouse.com/announcements/dr-jordan-b-peterson-announces-the-follow-up-to-his-global-bestseller-12-rules-of-life/> (pristupljeno 12.4.2021.).

<https://www.bilten.org/?p=25440> (pristupljeno 12.4.2021.).

<https://hungarytoday.hu/orban-meets-jordan-peterson-in-budapest/> (pristupljeno 19.7.2021.)

<https://www.buzzfeednews.com/article/josephbernstein/heres-how-breitbart-and-milo-smuggled-white-nationalism> (pristupljeno 19.7.2021.)

<https://jacobinmag.com/2019/09/michel-foucault-neoliberalism-friedrich-hayek-milton-friedman-gary-becker-minoritarian-governments> (pristupljeno 18.8.2021.)

9. Prilog (Izvori)

9.1. Osamdesete (1980. – 1989.)

9.1.1. Psiho-spiritualni priručnici za samopomoć

Buscaglia, Leo Ph.D. 1982. *Living, Loving & Learning*. New York: Ballantine books

Buscaglia, Leo. 1982. *The Fall of Freddie the Leaf: A Story of Life for All Ages*. New York: SLACK

Buscaglia, Leo. 1986. *Bus 9 to Paradise*. New York: SLACK

Dyer, Wayne Dr. 1982, *The Sky's The Limit*. New York: Pocket Books

Kushner, Harold. 1986. *When all You've Ever Wanted Isn't Enough*. New York: Pocket Books

Schuller, Robert H. 1983. *Tough Times Never Last, But Tough People Do!* New York: Bantam Books

9.1.2. Generički priručnici za samopomoć

Cousins, Norman. 1979. *Anatomy of an Illness as Perceived by the Patient*. New York: Bantam Books

Siegel, Bernie S. 1990. *Love, Medicine and Miracles*. New York: HarperCollins Publishers (prvi put uzdata 1984. godine)

Viorst, Judith. 1987. *Necessary Losses: The Loves, Illusions, Dependencies, and Impossible Expectations That All of Us Have to Give Up in Order to Grow*. New York: Ballantine books

9.2. Devedesete (1990. – 1999.)

9.2.1. Psiho-spiritualni priručnici za samopomoć

Cutler, Howard C. and His Holiness The Dalai Lama. 1998. *The Art of Happiness*. London: Hodder and Stoughton

Moore, Thomas. 1992. *Care of the Soul*. Broadway: HarperCollins Publishers Inc.

Moore, Thomas. 1996. *The Re-enchantment of Everyday Life*. Broadway: HarperPerennial

Radfield, Thomas. 1997. *The Celestine Vision*. Rockland: Wheeler Publishing Inc.

Walsch, Neale Donald. 1995. *Conversations with God: An uncommon dialogue Book 1*. London: Hodder and Stoughton

Walsch, Neale Donald. 1997. *Conversations with God: An uncommon dialogue Book 2*. London: Hodder and Stoughton

Walsch, Neale Donald. 1998. *Conversations with God: An uncommon dialogue Book 3*. London: Hodder and Stoughton

9.2.2. Generički priručnici za samopomoć

Chopra, Deepak. 1994. *The Seven Spiritual Laws of Success: A Practical Guide to the Fulfillment of Your Dreams*. San Rafael: Amber-Allen Publishing

Moore, Thomas. 1994. *Soul Mates: Honoring the Mysteries of Love and Relationship*. Broadway: HarperCollins Publishers Inc.

9.3. Dvehiljadite (2000. – 2009.)

9.3.1. Psiho-spiritualni priručnici za samopomoć

Byrne, Rhonda. 2008. *Tajna*. Beograd: Dejadora

McGraw, Phillip C. Ph.D. 1999. *Life Strategies: Doing What Works, Doing What Matters*. New York: Hyperion Books

McGraw, Phillip C. Ph.D. 2001. *Self Matters: Creating Your Life from the Inside Out*. New York: Simon & Schuster Source

Myss, Caroline. 2003. *Sacred Contracts: Awakening Your Divine Potential*. New York: Three Rivers Press

Ruiz, Don Miguel. 2004. *Četiri sporazuma: Praktični vodič ka ličnoj slobodi*. Beograd: Mono & Mañana

Tol, Eckhart. 2004. *Moć sadašnjeg trenutka*. Beograd: Čarobna knjiga

Tolle, Eckhart. 2005. *A New Earth: Awakening to Your Life's Purpose*. London: Penguin books

Walsch, Neale Donald. 2000. *Communion with God*. New York: Random House Large Print

9.3.2. Generički priručnici za samopomoć

9.4. Dve hiljade desete (2010. – 2019.)

9.4.1. Psiho-spiritualni priručnici za samopomoć

Ariely, Dan. 2010. *The Upside of Irrationality*. HarperCollins e-books

Baumeister, F. Roy and Tierney, John. 2011. *Willpower: Rediscovering The Greatest Human Strength*. New York: The Penguin Press

Duckworth, Angela. 2016. *Grit: The Power of Passion and Perseverance*. New York: Simon & Schuster Inc.

Duhigg, Charles. 2012. *The Power of Habit*. New York: Random house Publishing Group

Duhigg, Charles. 2016. *Smarter, Faster, Better: The Secrets of Being Productive in Life and Business*. New York: Random House

Harris, Dan. 2014. *10% Happier: How I Tamed the Voice in My Head, Reduced Stress Without Losing My Edge, and Found Self-Help That Actually Works—A True Story*. New York: HarperCollins Publishers Inc.

Huffington, Ariana. 2014. *Thrive: The Third Metric to Redefining Success and Create a Life of Well-Being, Wisdom and Wonder*. New York: Harmony books

Levitt, Steven D. and Dubner, Stephen J. 2014. *Think Like a Freak*. HarperCollins e-books

Peterson, Jordan B. 2018. *12 pravila za život: protuotrov kaosu*. Verbum: Solin

9.4.2. Generički priručnici za samopomoć

Biografija autora

Milan Urošević je rođen 1993. godine u Beogradu. Osnovne akademske studije sociologije upisuje 2013., a završava ih 2017. sa prosekom 9,46. Naslov teme njegovog završnog rada je glasio „Kultura kao instrument srednje klase u borbama klasifikovanja u Srbiji danas“. Master studije sociologije upisuje 2017., takođe na Filozofskom fakultet u Beogradu i završava ih 2018. sa prosekom 9,66. Naslov teme njegovog master rada je glasio „Ideologija i konstrukcija prošlosti u televizijskim serijama u Srbiji danas“. Od 2018. godine je student doktorskih studija sociologije na Filozofskom fakultet u Beogradu na kojima je ostvario prosek 10,00. Tokom master studija je radio kao demonstrator na Fakultetu za specijalnu edukaciju i rehabilitaciju Univerziteta u Beogradu na predmetima Sociologija, Sociologija obrazovanja i Sociologija roda i porodice. Tokom 2018. i 2019. je radio kao profesor sociologije u „Chartwell International School“ u Beogradu i kao profesor sociologije sa ustavom i pravima građana u „Prvoj beogradskoj košarkaškoj gimnaziji Koledž Beograd“. Od 2019. radi kao istraživač pripravnik na Institutu za filozofiju i društvenu teoriju Univerziteta u Beogradu gde je 2021. izabran u zvanje istraživača saradnika. Bio je jedan od organizatora konferencije „Horizonti angažmana: Ovekovečiti Pjera Burdijea“ koja je održana u decembru 2020. godine, a na kojoj je takođe učestvovao kao izlagač. Objavio je više naučnih radova u časopisima kao što su „Sociologija“, „Sociološki pregled“, „Etnoantropološki problemi“, „Kultura“, „Filozofija i društvo“. Glavne oblasti njegovog interesovanja su sociologija kulture i studije kulture. Pored toga interesuje se za poststrukturalističku teoriju, studije ideologije, kritičku teoriju, semiologiju i kritičku analizu diskursa.

Изјава о ауторству

Име и презиме аутора: Милан Урошевић

Број индекса: 401–18–0006

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом „Самопомоћ као технологија сопства: Анализа дискурса савремених приручника за самопомоћ“

- 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.

Потпис аутора

У Београду, 8.10.2021.

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора: Милан Урошевић
Број индекса: 401-18-0006

Студијски програм: Социологија, Филозофски факултет, Универзитет у Београду
Наслов рада: „Самопомоћ као технологија сопства: Анализа дискурса савремених приручника за самопомоћ“

Ментор: проф др Ивана Спасић, редовна професорка, Филозофски факултет, Универзитет у Београду

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.

У Београду, 8.10.2021.

Потпис аутора

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

„Самопомоћ као технологија сопства: Анализа дискурса савремених приручника за самопомоћ“ 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).

Потпис аутора

У Београду, 8.10.2021.

1. **Ауторство.** Дозвољава те умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.
2. **Ауторство – некомерцијално.** Дозвољава те умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.
3. **Ауторство – некомерцијално – без прерада.** Дозвољава те умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.
4. **Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима.** Дозвољава те умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.
5. **Ауторство – без прерада.** Дозвољава те умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.
6. **Ауторство – делити под истим условима.** Дозвољава те умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.