

UNIVERZITET U BEOGRADU
FILOZOFSKI FAKULTET
ODELJENJE ZA ETNOLOGIJU I ANTROPOLOGIJU

Vladana P. Ilić

**KULTURNE VREDNOSTI LIBERALIZMA
U SAVREMENOJ AMERIČKOJ POLITIČKOJ
TV SATIRI U DOBA KULTURNIH RATOVA I
POSTISTINE**

doktorska disertacija

Beograd, 2023

UNIVERSITY OF BELGRADE
FACULTY OF PHILOSOPHY
DEPARTMENT OF ETHNOLOGY AND ANTHROPOLOGY

Vladana P. Ilić

**LIBERAL CULTURAL VALUES IN
CONTEMPORARY AMERICAN POLITICAL
TV SATIRE DURING THE ERA OF
CULTURE WARS AND POST-TRUTH**

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2023

Mentor:

dr Ivan Kovačević, profesor emeritus, Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet, Odeljenje za etnologiju i antropologiju

Članovi komisije:

dr Bojan Žikić, redovni profesor, Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet, Odeljenje za etnologiju i antropologiju

dr Miloš Milenković, redovni profesor, Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet, Odeljenje za etnologiju i antropologiju

dr Ivana Gačanović, docent, Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet, Odeljenje za etnologiju i antropologiju; naučna saradnica, Institut za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu

dr Mladen Stajić, docent, Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet, Odeljenje za etnologiju i antropologiju; naučni saradnik, Institut za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu

dr Branko Banović, viši naučni saradnik, Etnografski institut Srpske akademije nauka i umetnosti

Datum odbrane:

Reči zahvalnosti

Neizmernu zahvalnost pre svega dugujem svom mentoru prof. dr Ivanu Kovačeviću. Ova teza je nastala zahvaljujući njegovoj nedvosmislenoj podršci i poverenju koje mi je pružio za moj istraživački put. Ključne smernice dobila sam od njega dok sam imala čast i divno zadovoljstvo da uživam u konsultacijama i razgovorima s jednim istinskim eruditom.

Prof. dr Milošu Milenkoviću dugujem duboku i toplu zahvalnost za kako izvrsne, iscrpne komentare, tako i za prijateljsko bodrenje. Njegove primedbe i sugestije, britke a ohrabrujuće, cerebralne a duhovite, kompleksne a zabavne, svojim podstičućim dvoznačnostima pružile su ključnu pomoć i oslonac posebno u poznim, pogibeljnim fazama pisanja i završavanja teze. Nesebičnu pomoć uvek je bila spremna da pruži i prof. dr Nina Kulenović, posebno u tegobnoj fazi oblikovanja mog predloga teme, a tokom čitavog procesa pisanja disertacije, bila je prisutna svojom toplom ljudskom podrškom i razigranom, uvek inspirativnom inteligencijom. Svim članovima Odeljenja za etnologiju i antropologiju s kojima sam imala sreću i zadovoljstvo da se sretnem na svom istraživačkom putu želim da se zahvalim za profesionalnu i prijateljsku pomoć, podstrek i podršku.

Hvala svim mojim prijateljima koji su me bodrili i verovali u mene. Hvala mojoj porodici. Posebnu zahvalnost nosim za svoju majku i za njenu nesebičnu, strpljivu majčinsku podršku tokom svih ovih godina. Da bih valjano izrazila zahvalnost koju osećam prema svojoj sestri moji jezički kvaliteti morali bi biti pesničkog ranga. U nedostatku istih, reći ću da moji iskoraci u nepoznato i postignuća na takvom putu nastala su i opstala zahvaljujući njenoj beskrajnoj, bezuslovnoj, toploj i nepokolebljivoj podršci, poverenju i ljubavi.

Konačno, kao što zaključni topos ove forme s pravom nalaže, podvući ću da su svi nedostaci, greške i propusti u radu koji je pred čitaocem samo moji.

Kulturne vrednosti liberalizma u savremenoj američkoj političkoj TV satiri u doba kulturnih ratova i postistine

Sažetak: Oko političkog humora, posebno satire, izgrađeno je semantičko polje, kako u javnoj, tako i u naučnoj sferi, čija je ključna odlika nada u njegovu društveno-političku potentnost i doprinos društvenoj borbi. Ovo se posebno odnosi na američku liberalnu satiru, pa je ova studija u dijalogu s proučavanjima iste koji je vide kao oblik društveno-političkog angažmana u doba društvene krize, a koja se mahom uzdaju u njene kritičke, inovativne, subverzivne, inspirativne, antiritualne kapacitete. Istraživanje se fokusira na kulturne vrednosti, moralno-političke osnove i okvire koji oblikuju viziju društva američke liberalne satire, kao i na preispitivanje njenog „antiritualnog“ odnosa prema svom postojećem društvenom kontekstu. Cilj je sticanje detaljnijeg i jasnijeg saznanja o konstituisanom semantičkom polju satire, te utvrđivanje društvene uloge ove popularne forme u kontekstu društvene krize. Za paradigmatiku studiju slučaja uzet je *Pregled protekle nedelje sa Džonom Oliverom* (2014–, HBO) čiji je voditelj jedan od najistaknutih liberalnih satiričnih boraca i značajan predstavnik liberalne satirične zajednice. Odabranih šest sezona (2016–2021) razmatraju se kao liberalna satirična produkcija u eri „trampizma“ – percipirane kulminacije krize američke demokratije, kristalisanja koncepta postistine i shodnih praksi u javnoj sferi, kao i intenziviranja američkih kulturnih ratova. Analiza je izgrađena oko tri para identifikovanih dominantnih vrednosti američke liberalne kulture: razum i razboritost, osećajnost i tolerancija, progres i aktivizam, a uokvirena je teorijom šale Meri Dagleas i konceptima kontrole, kontrolisanog i gnusnog. Ključni argument istraživanja jeste da američka liberalna satira deluje kao oblik rituala liberalnog konsenzusa u kontekstu njegove percipirane krize.

Ključne reči: satira, humor, nada, liminalnost, ritual/antiritual, američki liberalizam, kulturni ratovi, postistina, mit *Amerika*, ritual liberalnog konsenzusa

Naučna oblast: antropologija

Uža naučna oblast: antropologija popularne kulture, antropologija humora, antropologija medija

Liberal Cultural Values in Contemporary American Political TV Satire During the Era of Culture Wars and Post-Truth

Abstract: A semantic area has been constructed around political humor, notably satire, both in public and scholarly spheres, whose key aspect is hope for its socio-political potency and contribution to social struggle. This is especially true of American political satire, so this research is in conversation with the studies that interpret it as a form of a socio-political engagement in time of social crisis and center their hopes on its critical, innovative, subversive, inspirational, anti-ritual capacities. This work focuses on the cultural values, moral-political foundations and frameworks which shape American liberal satire's vision of society, as well as on this vision's "anti-ritual" relation to its existing social context. The goal is to gain a more detailed, clearer knowledge of the constituted semantic area, as well as to determine this popular genre's social role in the context of a social crisis. *Last Week Tonight with John Oliver* (2014–, HBO), hosted by one of the most prominent liberal satirists and an acclaimed representative of the liberal satirical community, is chosen as the paradigmatic case study. The selected six seasons (2016–2021) are considered as the satirical liberal production in the era of "Trumpism" – the perceived culmination of the crisis of American democracy, the crystallization of the concept of post-truth and corresponding practices in the public sphere, as well as the intensification of American culture wars. The analysis is built around three pairs of identified dominant values of American liberal culture: rationality and reasonableness, sensitivity and tolerance, progress and activism, and is framed by Mary Douglas' theory of joke and concepts of control, the controlled and abomination. The study's key argument is that American liberal satire operates as a ritual of liberal consensus within the context of its perceived crisis.

Key words: satire, humor, hope, liminality, ritual/anti-ritual, American liberalism, culture wars, post-truth, myth *America*, ritual of liberal consensus

Scientific field: anthropology

Scientific subfield: anthropology of popular culture, anthropology of humor, anthropology of media

SADRŽAJ

I UVOD.....	1
I 1. POLJE ISTRAŽIVANJA	1
I 2. PREDMET ISTRAŽIVANJA.....	9
I 3. ISTRAŽIVAČKA PITANJA I HIPOTEZE.....	13
II TEORIJSKO-METODOLOŠKI OKVIR.....	16
II 1. KONCEPTUALNI OKVIR: SATIRA	16
II 1. a) Etimologija i klasični koreni	16
II 1. b) Predlozi definicija satire.....	18
II 1. c) Tumačenja savremene političke satire.....	24
II 1. d) Antropološka proučavanja satire	28
II 1. e) Proučavanja LWT-a	33
II 1. f) Određenje satire i pristup njenom proučavanju	35
II 2. ANALITIČKI OKVIR.....	38
II 2. a) Protejski američki liberalizam.....	40
II 2. b) Racionalizam i zdrav razum.....	45
II 2. c) Emocionalnost i tolerancija	52
II 2. d) Ideal <i>Amerika</i> i njegov progres	58
II 2. e) Američki smisao za humor	65
II 2. f) Uzorak.....	68
II 3. KONTEKSTUALNI OKVIR	70
II 3. a) Kulturni ratovi	70
II 3. b) Dekonsolidacija demokratije.....	84
II 3. c) Postistina	87
III GRAĐA	95
III 1. KRATKA ETNOGRAFIJA LWT-A	95
III 2. STRUKTURA LWT-A	96
IV ANALIZA.....	103
IV 1. RAZUM I RAZBORITOST	103
IV 2. OSEĆAJNOST I TOLERANCIJA	119
IV 3. PROGRES I AKTIVIZAM.....	137
IV 4. ANALITIČKI ZAKLJUČAK	153

V ZAVRŠNA RAZMATRANJA	160
VI LITERATURA I IZVORI	162
VI 1. LITERATURA.....	162
VI 2. IZVORI.....	180
VII PRILOZI: TABELE.....	184
VII 1. TABELA 1	184
VII 2 TABELA 2.....	191

Svojoj sestri

America when will you be angelic?

...

It occurs to me that I am America.

I am talking to myself again.

Allen Ginsberg, *America* (1956)

I UVOD

I 1. Polje istraživanja

Polje ovog istraživanja je antropologija – „kontekstualno bavljenje ljudskom kulturom“ (Žikić 2010, 20). Na najopštijem planu, tema istraživanja – američka TV satira, situirana je u oblast antropološkog proučavanja popularne kulture kome je osnovni fokus kulturna komunikacija između njenih stvaralaca i konzumenata, te odlike – poruke, značenja, vrednosti, verovanja – koje se u toj komunikaciji razmenjuju i smatraju bitnim u okviru određenog društveno-kulturnog konteksta (Žikić 2010, 25; 2012, 320, 330). Televizijska satira kao „kulturni artefakt“, tj. „deo kulturnog inventara“ američke liberalne zajednice poslužice kao eksplanatorni materijal (Žikić 2010, 22, 24) za razmatranje liberalnih vrednosti, nazora i načela koje se komuniciraju unutar te zajednice, a u kontekstu američkih kulturnih ratova, dekonsolidacije demokratije i postistine. Temu istraživanja – satiru, ovaj rad bliže situira pod antropologiju medija, a kao humorističkoj formi, u analizi joj pristupa kroz antropologiju humora. Za određene aspekte, ovo istraživanje se takođe dodatno informiše proučavanjima iz sociologije, istorije, političkih nauka, kao i specifičnim znanjima iz književne teorije i retorike.

Kao televizijska i digitalna medijska forma, TV satira bliže je uokvirena antropološkim proučavanjem medija. Pregledni radovi o antropologiji medija naglašavaju njene skorije početke, problematičnu predmetnu određenost, metodološko-teorijsku neusaglašenost, pa čak i neodlučnost u njenom nazivu („antropologija medija“ ili „medijska antropologija“), te se ona neretko definiše kao još u povoju (Spitulnik 1993, Dickey 1997, Banić-Grubišić 2013). Dok su druge društvene nauke, kao što su sociologija, psihologija, studije kulture i književnosti, komunikacije i filma, izučavanjem (masovnih) medija počele da se bave već od '20-ih godina prošlog veka,¹ antropološko kaskanje na ovom polju često se objašnjava širim antropološkim zaziranjem od zapadne modernosti kao svog predmeta proučavanja koji se tradicionalno vezuje za nezapadne teme i lokalni folklor (Ginsburg, Abu-Lughod and Larkin 2002, 3; Ginsburg 2005, 17), te od medija kao moderne teme karakteristične za Zapadnu i globalnu kulturu. Zajedničko ranim istraživanjima medija, uključujući marksističku tradiciju Frankfurtske škole,² bilo je

¹ Istraživanja su nastala podrškom američke vlade i privatnih sektora (Dickey 1997, 414). Prvi radovi bili su pod finansijskim okriljem fonda Payne i u literaturi se obeležavaju kao istraživanje *medijskog dejstva* (engl. *media effects research*). Pod uticajem biheviorističke psihologije i teorije o društvenoj kontroli, eksperimentalni ili kvazi-eksperimentalni pristup (Ruggiero 2000, 3) ovih istraživača bazirao se na pretpostavci da komunikacija kroz masovne medije nosi i vrši ogromnu propagandnu moć nad bespomoćnom publikom, te da oblikuje stavove i ponašanje pojedinaca (Ćurčić 2004, 30-31). Ovaj pristup je tokom '40-ih godina iznedrio sledeći važan u istoriji proučavanja medija – pristup „upotrebe i zadovoljstva“ (engl. *“uses and gratification“ approach*). Pod jakim uticajem funkcionalizma, ovaj pravac uveo je koncept aktivne publike, tj. viđenje prema kome konzumenti masovnih medija odabiraju konkretne medijske proizvode u cilju zadovoljavanja svojih određenih potreba (Ćurčić 2004, 31). Rani radovi ovih istraživača imali su za svrhu da klasifikuju različite potrebe publike u odnosu na ciljeve traženog zadovoljstva, dok su istraživanja u kasnijim dekadama uvela razmatranja socijalnih i psiholoških varijabli u procesu izbora konkretnih medijskih zadovoljenja, kao i konceptualno razlikovanje zadovoljenja koje se traži od zadovoljenja koje se dobija (Ruggiero 2000, 4-7).

² Frankfurtska škola je „unutar kritičke teorije prva sistematično analizirala i kritikovala masovno posredovanu kulturu i komunikacije“ (Kellner and Durham 2012, 7). Koncept „kulturne industrije“ Adorna i Horkhajmera (Horkheimer and Adorno 2012) – koji ih svrstava u grupu teoretičara koji publiku smatraju manje ili više pasivnim

jednosmerno shvatanje medija – kao produkcije poruka koje se odašilju pasivnoj publici. Rad „Kodiranje/dekodiranje“ (1973) Stjuarta Hologa raskida s ovom tradicijom i naglašava da se u komunikativnom procesu kroz diskurzivnu formu medijskog (televizijskog) proizvoda, unutar njegovog socio-kulturnog i tehnološkog konteksta, formiraju značenja kako u njegovoj produkciji (kodiranje), tako i u recepciji (dekodiranje) (Hall 2012, 137).³ Hologa analiza, kao i sledstveni napori britanskih studija kulture, otvorila je čitav dijapazon proučavanja višeznačnosti medijske poruke i interpretativnim praksama koje masovne medije vide kao „dinamičko mesto borbe za reprezentaciju i kompleksne prostore u kojima su subjektiviteti konstruisani i identiteti problematizovani“ (Spitulnik 1993, 296). Ovi istraživački napori proširili su analizu medija van samog medijskog teksta i otvorili pitanja posebno pogodna za antropološka istraživanja o različitom korišćenju medija u različitim kulturnim, ekonomskim i političkim kontekstima (Spitulnik 1993, 298; Dickey 1997, 415).

Konsolidacija antropologije medija vezuje se za sredinu '80-ih i početke '90-ih godina XX veka (Boyer 2012, 386; Banić-Grubišić 2013, 139), no, ova poddisciplina nema sistematični, linearni razvoj. Samo ime i definicija istraživačkog polja pod kontinuiranim su preispitivanjem (v. Banić-Grubišić 2013, 140-141), dok su pregledni tekstovi, koji od početka '90-ih godina počinju da se množe, prožeti naporom da identifikuju njene korene i niti istraživačkog razvoja, te da relativno rasuta istraživanja sistematizuju. Najranija antropološka proučavanja masovnih medija lociraju se na polju vizuelne antropologije i etnografskog filma (Spitulnik 1993, 300; Ginsburg 1994, 9). Prva epizoda vezuje se za godine posle Drugog svetskog rata kada je na Kolumbija univerzitetu ustanovljeno istraživanje „Proučavanje kulture na daljinu“ (engl. *The Study of Culture at a Distance*), unutar koga su se Benediktova, Bejtson i Midova bavili proučavanjem popularnih i propagandnih filmova „neprijateljskih“ nacija u cilju identifikovanja i klasifikovanja njihovih nacionalnih karakteristika, a poznata studija Holivuda Hortenze Paudermejker smatra se izdankom tog istraživačkog duha. Druga epizoda, etnografski osnaženija, vezuje se za '60-te i '70-te godine u Filadelfiji, SAD i akademsko-istraživački rad Sola Vorta i Džeja Rubija koji se usredsređivao na „društvene upotrebe i kulturna značenja filma, televizije, videa i fotografije“ (Ginsburg 1994, 9). U isto vreme, po „kolonijalnom zaokretu“, razvila se grana proučavanja masovnih medija poznata kao indigeni mediji (medijski sadržaji proizvedeni od strane urođenika ili manjinskih grupa). Ovaj pristup se suprotstavlja „kolonijalnom“ pogledu (pa tako i jednosmernom čitanju medija i njihovih efekata) i masovne medije vidi „ujedno kao kulturne proizvode i kao društvene procese, kao i izrazito potentne arene za političku borbu“ (Spitulnik 1993, 303). Takav analitički pristup takođe razlikuje antropološki pristup medijima od ostalih disciplina – za razliku od fokusiranja na medijski tekst ili tehnologiju, antropološki pristup se usredsređuje na ljude i njihove društvene odnose u okviru proučavanja medija kao društvene forme (Ginsburg 1994, 13). Duh antropološkog aktivizma prisutan u ovom pristupu, provejava i kroz kasnije radove, kroz istraživanja televizije (npr. Abu-Lughod 1997, Howe 2008, Ashley 2014) ili preispitivanja (mogućih) praksi angažovane antropologije u kontekstu savremenih digitalnih i društvenih medija (v. Pink and Abrams 2015).

Predmet i cilj antropologije medija pre svega se određuju kroz kontrast s čisto tekstualnom analizom, i antropolozi se uglavnom slažu da se značenje (masovnih) medija oblikuje interakcijom stvaralaca, same medijske forme i recipijenata – dakle, komunikacijom,

recipijentom – popularnu kulturu, pa tako i medije, vidi kao industriju koja se vodi profitom, tj. komercijalnim imperativima sistema i „stilizovanim varvarizmom“ (Horkheimer and Adorno 2012, 54) koji stvara komodifikovane i standardizovane masovne kulturne proizvode u svrhu ideološke legitimacije postojećeg kapitalističkog sistema i integrisanja pojedinca unutar istog.

³ Samo dekodiranje, tj. interpretacija medijskog „diskursa“ od strane publike može se odvijati iz tri različite pozicije: dominantno-hegemonijska – nesporno usvajanje i interpretiranje medijskih sadržaja, opoziciona – preispitivanje kodiranog sadržaja i direktno suprotstavljanje istom, i pregovaračka – pozicija koja leži negde između prethodne dve i iz koje se interpretacija medijskih sadržaja na opštem planu povinuje hegemonijskoj poziciji ali se na lokalnom ovoj suprotstavlja povodeći se lokalnim kontekstom i interesima, te naliči opozicionoj (Hall 2012, 142-144).

u datim kontekstima, pa se opšti cilj i doprinos medijske antropologije moraju ogledati u „širenju i produblivanju razumevanja kako ljudi koriste medije“ (Postill 2009, 339), koje je obogaćeno specifično antropološkom metodologijom – etnografskim terenskim radom (Banić-Grubišić 2013, 142). Mediji se vide kao raznoliki modaliteti koji su neraskidivo vezani za jezik (Spitulnik 1993, 293), kao „komunikacijske medijske prakse, tehnologije i institucije“ (Boyer 2012, 383) u formi štampanih medija, filma, televizije, Interneta, itd., te kao prostor kompleksnih odnosa moći, u kome se identiteti, društvene realnosti, diskursi i njihove logike konstruišu i rekonstruišu (Dickey 1997, 419-420; Coman 2005, 46, Osorio 2005, 36). Antropološko izučavanje medija predlaže se kao izučavanje dela totalne društvene stvarnosti (Spitulnik 1993, 293), kao vida ritualizacije i mitologizacije realnosti (Coman 2005, 48), kao kanala kulturnih procesa asimilacije, akulturacije i difuzije (Osorio 2005, 38-40), ali i kao „društvenog posredovanja“, tj. društvene cirkulacije i razmene predstava, diskursa, ljudi i stvari (Boyer 2012, 383). Kako god konceptualizovana, medijska antropologija medijima pristupa kao posrednicima, svojevrsnim prevodiocima opažene stvarnosti koji date kontekste, kulturna, društvena, politička okruženja i konflikte u njima, prenose, tumače, nanovo oblikuju i stvaraju u interakciji i komunikaciji s ostalim akterima koji u tom okruženju obitavaju. Štaviše, Bojer (Boyer 2012, 387) poziva na analitičko preorijentisanje ili širenje antropologije medija na antropologiju posredovanja (engl. *mediation*), tj. na uključivanje analitičkih modela baziranih na protočnosti i toku (engl. *liquidity and flow*), koje on vidi kao daleko svrsishodnije u kontekstu novog medijskog okruženja i njegovih komunikacionih formi, kao i u istorijskom kontekstu od svršetka hladnog rata i širenja neoliberalnog tržišta – u kojima su koncepti produkcije i percepcije postali isuviše tesni. Stoga Bojer (Boyer 2012, 388-389) predlaže pluralizaciju konceptualizacija kako „medija“ tako i „posredovanja“ uključivanjem i razmatranjem drugih oblasti istraživanja i njihovih analitičkih oruđa, napominjući da bojazan od takvog pristupa koji bi antropologiju medija pretvorio u „antropologiju bilo čega“ umnogome je neosnovana jer je „antropologija bilo čega“ ništa drugo do antropologija, i da je svrsishodno i smisleno istraživanje mnogo važniji cilj od utvrđivanja identiteta i jurisdikcije jedne poddiscipline. Ovo istraživanje je u saglasju s takvim pristupom.

Bojerovo viđenje antropološke analize umnogome se praktikuje kad je u pitanju tema koja već neko vreme okupira mnogobrojne radove iz polja komunikacije, medija i političkih nauka, a sve više i pažnju antropologa: politički humor i njegove satirično-parodijske i ironične medijske forme. Kao što puno antropologa piše o medijima ne proističući direktno iz tradicije ove poddiscipline, tako ni radovi o satiričnim medijskim formama nisu nužno rezultati antropologa medija, niti same antropologije, već se prepliću s teorijskim okvirima političke antropologije, antropologije humora – koja je i sama relativno nerazvijena grana (v. Carty and Musharbash 2008) – i drugih antropoloških orijentacija, dok vrlo bogatu produkciju nude studije komunikacije, medija, pa i književne kritike. Tako i ovaj rad, pod okriljem antropologije medija a s analitičkim fokusom utemeljenim u antropologiji humora, u sebe uključuje razmatranja i rezultate drugih disciplina imajući u vidu Bojerovu analitičku protočnost.

Ovo istraživanje se nadovezuje i na tradiciju koja medije analizira kroz antropološki koncept rituala (v. Coman and Rothenbuhler 2005, 3-6; Coman 2005), posebno Mihaia Komana prema kome antropološki pristup masovne medije shvata kao kulturni sistem društvene konstrukcije realnosti koja je, u određenom kontekstu, izgrađena ne na razložnom, racionalnom promišljanju već na simboličkom (Coman 2005, 46). Dodatno i značajno, mediji se ne tumače prosto kao komponente ili pojačivači ritualnog ili ritualizovanog događaja, niti prosto kao ciklični događaji (iako to mogu biti, i u ovom slučaju i jesu), već kao učesnici, agensi u ritualizaciji stvarnosti, tj. onih njenih aspekata koji inherentno nemaju ni formu ni svrhu rituala (Coman 2005, 47-48). Američka televizijska satira tako se ovde ispituje kao agens ritualizacije pojedinih aspekata liberalne stvarnosti u kontekstu duboke polarizacije američkog društva i fundamentalne uznemirenosti njenog liberalnog dela.

Iako satira ni istorijski, ni teorijski nije inherentno vezana za humor (o čemu će biti više reči dalje u tekstu), njena praksa danas, posebno u slučaju američke TV satire, izjednačena je s

komičkim formama i ekspresijom. Američka zajednica TV satiričara kao najvažniji aspekt – tačnije, kao oruđe i tehniku svog rada, potcrtava humor, komično i smeh, a sebe najčešće određuju kao komičare s osnovnim ciljem da izazovu smeh kod svoje publike. Humor je inače tradicionalno uvezan u američku političku satiru: od Bendžamina Frenklina tokom kolonijalne ere, preko političkih crteža i karikatura koji svoj procvat dostižu u XIX veku, te *stand-up* komičara XX veka, do humorističkih TV programa i najzad, političke TV satire kojoj je humor neizostavni element.⁴ Američka TV satira tako je ovde određena kao deo tradicije koja satiru snažno vezuje za humor, a koja vuče korene iz starogrčke retoričke i komediografske ideje o smehu kao ogoljavanja i izvrgavanja ruglu ludosti i izopačenosti društva i pojedinaca. Stoga će humor, kao *tehne* američke satire, poslužiti kao teorijsko-metodološki okvir i vizir kroz koji će se ona analizirati. Povezana s neuhvatljivom, ambivalentnom prirodom humora kojoj je ironija jedna od glavnih stilskih figura, satira se u antropološkoj literaturi tretira kao jedan od humorističkih izraza (Driessen 2015, 417). Stoga se i u ovom istraživanju njenoj analizi prilazi kroz teoriju antropologije humora.

Humor je retko centralni predmet antropološkog istraživanja, pa je antropologija humora jedna razučena i donekle marginalna disciplina, te su i „retki inovativni antropološki pristupi šali i smehu (posebno u skorije vreme)“ (Carty and Musharbash 2008, 213). Među novijim antropološkim naporima da se definiše humor izdvaja se, na primer, teorija koju nudi Eliot Oring, jedan od retkih antropologa/folklorista kome je humor među glavnim predmetima izučavanja. Produbljujući koncept nesaglasja (engl. *incongruity*) – temelj jedne od tradicionalnih teorija humora i koncept „za koji se današnje razumevanje humora uglavnom vezuje“ (Driessen 2015, 416), Oring predlaže da se humor „zasniva na opažanju *prikladnog* nesaglasja, to jest, na opažanju prikladnog odnosa između kategorija koje bi se inače smatrale nesaglasnim“ (Oring 2003, 1 [kurziv u originalu]). Ipak, proučavanje humora u antropologiji ostaje pre ili neizbežni element u okviru šireg antropološkog interesovanja vezanog za određene društvene prakse ili se upošljava kao metodološko oruđe, tj. okno kroz koje se te prakse proučavaju (Swinkels and de Koning 2016, 7; Oring 2008, 183). Primer prvog tipa su proučavanja ritualne upotrebe humora i odnosa šegačenja – institucionalizovane i formalizovane razmene šala, uvreda, opscenosti, čikanja među srodnicima u tzv. primitivnim kulturama, znamenito u pionirskim razmatranjima Redklif-Brauna (1982, 126-162) kome je cilj bio razumevanje njihove funkcije unutar društvene strukture. Ista su kasnije uočena i proučavana i u modernim zapadnim industrijskim okruženjima, kao što je slučaj praktikovanja seksualno sugestivnih šala među određenim slojevima radnika u jednoj glazgovskoj fabrici (Sykes 1966). No, kako Mahadev Apte primećuje u svojoj knjizi *Humor i smeh: jedan antropološki pristup* (*Humor and Laughter: An Anthropological Approach* 1985) – prvoj opsežnoj i sistematizovanoj studiji antropološkog pristupa humoru⁵ – osnovna slabost ovih proučavanja (iz perspektive antropologije humora) leži u činjenici da je fokus stavljen pre svega na relacione odnose a nedovoljno na samo šaljenje – na verbalne ili telesne detalje samog čina šegačenja, te na objašnjenja zašto se određena šegačenja smatraju, na primer, vulgarnim ili uvredljivim (Apte 1985, 34). Takođe, lik trikstera, polimorfnog junaka u folkloru mnogih naroda i kultura koji izmiče tradicionalnom binarnom kodiranju i u sebi udružuje odlike lakrdijaša i kulturnog heroja, predmet je dugovečnog antropološkog razmatranja ali isto tako ponajpre u svrhu razumevanja funkcionalne, strukturne ili simboličke uloge ovog lika u određenoj kulturi (npr. Radin 1956, Levi-Strauss 1963, Evans-Pritchard 1967, Babcock-Abrahams 1975). Iako je „trikster prepoznat kao značajan podstrekač humora, [...] malo je

⁴ Za hronološki pregled američkog političkog humora s pojedinačnim profilima humorista, magazina, serijala, itd. od kolonijalnog doba do Trampa, v. Baumgartner 2019. Za kratak pregled s nizom referenci, v. Holm 2018, 644-646.

⁵ Mada Oring (Oring 2008, 184) Apteov „antropološki pristup“ tj. njegov pregled studija humora, ocenjuje kao „širok“ navodeći da se on vodi razumevanjem humora kao „utemeljenog u društvenim odnosima i kulturnim shvatanjima“, pa Apte, pored antropologa, citira i veliki broj naučnika iz drugih oblasti društvenih nauka, kao što su sociolozi, folkloristi, psiholozi, lingvisti, itd., te da njegova studija nije striktno disciplinski pregled izučavanja humora.

sistematičnih analiza koje objašnjavaju zašto i kako“ (Apte 1985, 229). Kroz folkloristiku, forme humora, kao što su etnički humor (npr. Davies 1990, Ljuboja 2001), vicevi (npr. Trifunović 2009, 2011) i njihovi tematski ciklusi (npr. Dundes 1987), decenijama se interpretiraju kao izrazi specifičnih društveno-kulturnih vrednosti jedne zajednice i strukturnih ili kulturnih promena i previranja u određenom istorijskom trenutku, tj. kao „izvori za kulturnu analizu“ (Driessen 2015, 417).

Kao što Drisen ocenjuje, Apteova studija antropološkog pristupa proučavanju humora i smeha jeste obeležila porast istraživanja individualnih studija humora, ali je humor i dalje ostao podređeni izdanak drugih istraživačkih tema „uprkos rastućoj svesti antropologa da on nudi vodilje o tome šta je zaista važno u grupama i društvu“ (Driessen 2015, 417). Dok ovo istraživanje drži na umu takvu Drisenovu ocenu – u tom smislu da humor jedne grupe uzima kao vodilju proučavanja vrednosti koje su joj bitne, istovremeno se humorom služi kao kanalom kroz koji se trudi da identifikovane vrednosti poveže sa samom vrednošću humora koji mu ta grupa pripisuje, te da taj sam odnos – vrednosti identifikovane unutar jedne forme humora i vrednosni status same humorističke forme u datoj zajednici – bliže ispita.

Kao okno antropološkog proučavanja, humor je, usled svog „izvanrednog političkog potencijala u ranom dvadeset prvom veku“ (Petrović 2018, 203), posebno postao predmet od interesa u okviru političkih tema. U nedavnom pregledu savremenog antropološkog izučavanja humora, Tanja Petrović (2018, 203) ističe tri forme humora koje privlače pažnju istraživača: karnevalska politika – koju odlikuje upliv komičara u politiku, parodije političkih diskursa – satirične vesti, karikature i sl., i upotreba humora i satire u društveno-političkom aktivizmu. Smeh i humor se proučavaju kao oruđe „razumevanja i interpretacije ljudskih reakcija na društvene nejednakosti“, kao i u pogledu njihove uloge u „posredovanju (i stvaranju) društvenog praska“ (Carty and Musharbash 2008, 213, 214), tj. uznemiravanja uspostavljenih društvenih struktura. Smeh se konceptualizuje kao „afektivna i moralna forma političke participacije“, a „karnevalska politika“ kao „politika veselja i smeha kontra-hegemonijskih i subverzivnih potencijala“ (Klumbyte 2014, 474). Lik trikstera i njegova konceptualizacija kao graditelja antistrukture inspiriše antropološke analize i interpretacije savremenih humorista i satiričara s društveno-aktivističkim ambicijama, te se fokus stavlja na trikstera kao satiričara, shvaćenog kao izvrtača percepcije, te ometača dominantnog političkog sistema, njegove retorike, kao i sistema verovanja i običaja (v. Weaver and Mora 2016).

Satira, kao humoristička forma društveno-političke kritike *par excellence*, postala je istaknuti predmet istraživačkog rada i u antropologiji i posebno u drugim disciplinama, kao što su političke nauke, studije kulture, medija, komunikacije i književnosti (npr. Baumgartner and Lockerbie 2018, Baumgartner 2019, 2020, Baym 2005, Higgie 2016, Caron 2020, Momen 2019). U kontekstu ekonomske i političke nesigurnosti, satiričari se interpretiraju kao svojevrsni društveno-politički aktivisti a njihove satirične forme kao odrazi postojećih, kao i prostori zamišljanja novih kulturnih i političkih vrednosti. Kao što Petrovićeva opaža, „[r]ecentna antropološka proučavanja moralnost smeštaju u centar diskusije o ulozi humora, ukazujući na njegov kapacitet ne samo da pruži 'jednu istinitiju' alternativu sadržajima političkih medija u doba postistine, već takođe i da ponudi građanima sredstva za zamišljanje drugačijeg moralnog poretka“ (Petrović 2018, 204). I ovo istraživanje se preduzima na takvom tragu i pristupa proučavanju prema postavci Mahadeva Apte (Apte 1985, 16-17) koji postulira da je humor kulturno i društveno utemeljen, tj. da se oslanja na niz kulturnih kodova i kulturno-specifičnih ustrojstva društvene realnosti, te da humor može biti jedno od osnovnih konceptualnih i metodoloških oruđa za izučavanje i razumevanje kulturnih sistema i vrednosti na kojima ti sistemi počivaju. Na takvoj premisi, koristi se teorija humora Meri Daglas (Douglas 1968), još uvek jedan od retkih pokušaja u antropologiji šire konceptualizacije uloge i simboličkog značenja šale i šaljenja u odnosu na društvenu strukturu. Mada istraživanja relativno retko postavljaju teoriju Daglasove kao svoj temeljni teorijski okvir, ona se na njene pojedine aspekte često oslanjaju (Haugerud 2013) ili ih putem drugih konceptualizacija zazivaju, među kojima su pre svega razumevanje šale kao antirituala te njenog potencijala za

subvertiranje normativnog poretka društva. Istovremeno, Daglasova moć šale značajno ograničava (o čemu će biti detaljnije reči kasnije), što je često prenebregnuti aspekt njene teorije, te i mogući razlog njene selektivne primene.

Za odabir proučavanja američke kulture na srpskoj katedri vidim nekoliko uporišta. Bavljenje problemima relevantnim za antropologiju iz ugla te naučne oblasti podrazumeva najmanje dve stvari: istraživačevo interesovanje za datu kulturu i istraživačevu kulturnu kompetenciju. Pozicija Amerike kao predmeta proučavanja promenila se s tehnološkim promenama. Kao što Kovačević (2009, 5-10) naznačuje, dok su antropolozi iz Amerike i evropskih kolonijalnih sila tradicionalno bili ti koji su odlazili u egzotične i „druge“ kulture, dok su „drugi“ uglavnom bili lišeni takvih mogućnosti, posebno u slučaju Amerike, u današnje doba informacionih tehnologija, digitalizacije i Interneta, srpskim antropolozima postao je dostupan važan istraživački materijal – pre svega relevantna literatura i arhive istorijske, etnografske i folklorističke građe – koji im omogućava građenje i razvijanje svoje kulturne kompetencije „iz kabineta“. Iako nije moguće sve teme obrađivati bez terenskog rada, popularna kultura – među koje spada i televizijska satira – predstavlja „dostupnu“ temu usled brzog i rasprostranjenog širenja njenih formi i sadržaja. U takvim okolnostima razvilo se i proučavanje američke kulture na Filozofskom fakultetu (v. Aleksić i Vučetić 2019), kao i na Odeljenju etnologije i antropologije: izučavanja američke popularne kulture (v. Žikić i Milenković 2019), kao što je film (Antonijević 2017, Kulenović 2011, Ilić 2012, 2017, Ilić 2019), studije američkog folklor (Kovačević 2007, 2007a, 2009), američkih teorijsko-metodoloških pristupa izučavanju humora (Trifunović 2007, 2007a), kao i teorijsko-metodološke problematike američke folkloristike (Antonijević 2006, 2010), ali i antropologije same američke antropologije (Milenković 2007a, 2007b, 2010). Stoga se ovo istraživanje uklapa u nastajuću tradiciju srpskog akademskog izučavanja Amerike u etnologiji i antropologiji.

Ipak, antropološko proučavanje Amerike od strane antropologa van SAD vrlo je retko, kako i skorašnji zbornik *America Observed: On an International Anthropology of the United States* (2017) naglašava. U uvodu za zbornik, Virdžinija Domingez i Džezmin Habib (Dominguez and Habib 2017, 5-14) sugerišu da takvo stanje stvari delom stoji u vezi s načinom percipiranja moći Amerike od strane antropologa kako van tako i unutar SAD, pa tako internacionalni antropolozi izbegavaju studiranje Amerike zbog odbojnosti prema njoj, nezainteresovanosti koja često proizilazi iz osećaja da je predmet suviše „poznat“ (kroz medije, tržište, dnevnu politiku) ili zbog kontinuirane antropološke tendencije da izučava „egzotične“ zajednice – narode koje ne odlikuje kompleksnost, kao ni vojna i ekonomsko-politička moć Amerike. S druge strane, među američkim antropolozima postoji izvesno očekivanje, podrazumevanje da zainteresovani za proučavanje savremene Amerike jesu oni koji rade i žive unutar SAD. Mada su se internacionalni projekti izučavanja Amerike, te međunarodna komunikacija i saradnja, u poslednjim decenijama znatno razvili, Keiko Ikeda (Ikeda 2017, 158-160) naglašava suptilnije probleme „internacionalizacije studija Amerike“ stvorenih i oblikovanih iz multikulturalizma i formi političke korektnosti izraslih iz specifično američkih istorijskih iskustava čiji se koncepti, ideje i idiomi onda primenjuju na van-američke prostore. Određene kulturne konvencije takođe „ohrabruju“ neameričke naučnike da „imitiraju ili čak da internalizuju, načine na koje se nauka praktikuje u Sjedinjenim Državama“, kao što su „narrativni stil [...] govora i pisanja, metodološke premise formulisanja istraživanja i prihvaćene akademske etikecije“ (Ikeda 2017, 159). To je primetno i u pisanju o političkoj satiri – vrednosti, koncepti i logika njihovog povezivanja u cilju interpretiranja i ocenjivanja satiričnih formi u različitim političkim kontekstima neretko prati, čak oponaša, logiku američkih kolega i njihovih kulturno-političkih kontekstualnih uslovljenosti. Stoga se namera ovog istraživanja sastoji i u naporu da se iz tih okvira izađe, da se ukaže na neke od „mrtvih uglova“ (Smith 2017) takvog pristupa i da se ponudi svojevrsna „deamerikanizacija“ tumačenja političke satire – jedan pogled spolja koji, noseći sopstvene lokalne i kulturno-političke uslovljenosti, razmatra

američku satiru i američka (i amerikanizovana) tumačenja iste kao jedan kulturno specifični fenomen a ne kao globalni i akulturni (v. Samimian-Darash 2017, 80).

Moje interesovanje za proučavanje američke kulture svoje najdirektnije uporište, pak, ima u mom desetogodišnjem (prvo postdiplomskom, potom profesionalnom) životu u Americi, tačnije u Njujorku. Kao i svaki „kulturni dođoš“, pokušavajući da se uklopi u novo društvo i kulturu ne bi li ovladao veštinama svakodnevnog života u njima, i ja sam svoju „kompetenciju“ za američku prvenstveno gradila iz pozicije nužnosti; moje „posmatranje s učestvovanjem“ bilo je pre svega utilitarno. Posle nekoliko godina u Njujorku, pošto je „kulturni šok“ počeo da jenjava i pošto sam ne nužno počela da usvajam ali svakako ovladavam dobrim brojem zdravorazumskih američkih/njujorških kulturnih praksi – ili što bi Gerc (Geertz 1975, 12) rekao, pošto sam naučila kad treba da se prekrstim i ne pitam dalje – utisci su počeli da se grupišu i oblikuju prve, tad još uvek lične, privatne teze. Tada je moje učestvovanje u američkoj kulturi postalo manje spontano, a posmatranje manje neintencionalno i manje samo praktično motivisano. Kulturni šok se preoblikovao u radoznanu začudnost nad kulturnom razlikom.

Jedna od opservacija je posebno važna i u temelju je moje, sad već formalne, istraživačke motivacije. Naime, u okviru svog dosadašnjeg iskustva s pripadnicima različitih nacija, Amerikanci se najčešće čine najvoljniji i najotvoreniji za žučnu kritiku i preispitivanje sopstvene države i kulture, i to posebno sa strancima. Amerikanci na koje referiram su većinom liberalnih uverenja, glasači Demokrata⁶ i sebe uglavnom vide kao manje ili više direktne kulturne potomke kontrakulture '60-ih godina urbanog obalskog dela svoje zemlje, iako mnogi odatle ne potiču rođenjem. No, istovremeno, na kraju svakog svog razgovora ili diskusije s njima o američkoj kulturi, politici, ekonomiji, naišla bih na, kao iza blindiranog stakla sigurno ugnežđenu, gotovo neprikosnovenu, vrlo ličnu, monumentalnost vere, poverenja u *Ameriku* (percipiranu kao manje ili više ostvarenu *ideju*, *ideal* i izuzetnost Amerike) iz koje bi se svaki konačni argument crpeo. Taj argument, međutim, nije davan kao vrsta pravdanja – kao vrsta svesne, intencionalne racionalizacije, već kao fundamentalna premisa zdravog razuma, kao poslednji koridor zdravorazumnog, racionalnog mišljenja iza koga je samo iracionalni haos i nepoznati mrak. Kada sam potražila pomoć u literaturi za pokušaj razumevanja te kulture, jedno od najverodostojnijih teorijskih interpretacija takvih (a onda i mnogih drugih) svojih zapažanja našla sam u radu Sakvana Berkoviča (Bercovitch 2011 [1975], 2012 [1978]). I sam kanadski imigrant koji je u SAD stigao kao postdiplomac i u njoj ostao do kraja života, dobrim delom na katedri za englesku književnost na Harvardu, on američku kulturu opisuje kao „ideologiju u raspravi sa samom sobom“, kao ritual konsenzusa⁷ u kome se kritika neguje kao oruđe zazivanja anksioznosti i krize koji treba kako da podsete na nacionalni i kulturni ideal Amerike, tako i da mobiliju energiju zajednice za istrajavanje u građenju tog ideala, podjednako na pojedinačnom i kolektivnom nivou. Ukratko, u svakoj diskusiji, u svakoj kritici, u svakom razmatranju promene, *Amerika* je apsolutna referentna tačka, odnosno ideološki okvir unutar koga se svi pojedinačni društveni događaji (pogotovo oni u doba krize) posmatraju i razrešavaju. Berkovič do ovakvih zaključaka dolazi izučavanjem američke tekstualne tradicije retoričkog žanra *američka jeremijada* (v. Ilić 2019, 2020). Opisani mehanizam umnogome podseća na Evans-Pričardov (Evans-Pritchard 1976 [1937]) opis veštičarenja i proricanja kod Azande koji nikada ne dovode u pitanje svoj temeljni idiom, dok „sekundarnim elaboracijama“ tumače i izmiruju protivrečnosti iskustva i proročanstva (Kulenović 2017, 130-131, 134), baš kao što Berkovič tvrdi da američka jeremijada isto čini u slučaju nesklada između *stvarne* i *idealne* Amerike.

⁶ Američkom politikom dominiraju dve stranke, Demokratska i Republikanska, koje na najopštijem planu, predstavljaju politiku koja teži levo (Demokrate) i desno (Republikanci) od centra, tj. zastupaju „liberale“ i „konzervativce“. Iako i druge stranke postoje i učestvuju u izborima – kao što su Libertarijanska i Zelena partija – njihova biračka tela su srazmerno vrlo mala i bez značajnih uticaja na američki dvopartijski sistem, te se američka biračka populacija uglavnom razmatra kroz koncepte „Demokrata“, „liberala“, „levih“, „plavih“ i „Republikanaca“, „konzervativaca“, „desnih“, „crvenih“.

⁷ U najkraćem, konsenzus o simbolu *Amerika* podrazumeva američku liberalnu demokratiju, američki kapitalizam samoskovane (engl. *self-made*) i slobodne individue, izuzetnost Amerike i njenog svetog istorijskog zadatka, kao i američki identitet koji je pre svega kulturno utemeljen a tek onda nacionalno-geografski.

Na najopštijem planu, tako, moje istraživanje američke kulture – kulture s već dugoročnom kulturnom dominacijom koja je postala „izvorište globalne (nad)kulturne komunikacije“ (Žikić i Milenković 2019, 197) – polazi od namere da bliže ispita svoju opštu hipotezu o američkoj kulturi koju vidi kao vrstu vrlo specifičnog rigidnog sistema vrednosti, u kome se kulturno-politička kritika (a tako i zamišljanje mogućih promena) formuliše i komunicira u okvirima postojećeg sistema i njegovih vrednosti. Stepem konkretnije, ono se interesuje za njen liberalni urbani⁸ deo koji sebe vidi kao i glavnog predstavnika i predvodnika u procesu zadivljujuće istrajnog demokratskog eksperimenta i liberalnog duha koji ponosno ističe individualne i takoreći sve druge slobode.

Najzad, moja pozicija istraživača američke kulture nosi sopstvene kulturno-političke uslovljenosti. Moje odrastanje i sazrevanje tokom '90-ih i ranih 2000-ih u Srbiji oblikovalo je moje istorijski specifično razumevanje koncepata na ovaj ili na onaj način važnih u ovom istraživanju: društvena stabilnost, društveno-politička promena, subverzivnost, revolucija, istina, političko poverenje, kao i humor i koncept radikalnog. I doista, koliko je jednom tipičnom njujorškom liberalu društvena stabilnost „prirodno“ i „normalno“ stanje, toliko meni društveno-politička nestabilnost nije ni strana, ni nezamisliva, niti nosi isti kapacitet pretnje kao njemu, ni na ličnom, ni na društvenom planu. Moj pogled spolja, tako, nosi svoje kulturno oblikovane filtere, ali istovremeno problematizuje i usložnjava postojeći pogled i pristup (liberalnoj) Americi.

⁸ Urbani se ovde ne koristi u smislu građana koji žive u urbanim – gradskim delovima SAD, već u smislu navika, ponašanja i vrednosti koje se u američkim gradskim jezgrima neguju a koja se usvajaju među liberalima koji mogu stanovati kako u gradovima, tako i u njihovim predgrađima, kao i u prigradskim, pa i ruralnim sredinama. Dakle, odrednica je kulturna, ne geografska.

I 2. Predmet istraživanja

Satira u SAD ima dugu tradiciju, a u tekućem veku uživa izrazitu popularnost. Mnogobrojnost satiričnih formi, od onih na televiziji i digitalnim medijima do javnih i uličnih, okupiraju pažnju, diskusije i analize kako „običnih“ ljudi, tako i novinara, političara i naučnika, koje se neretko odlikuju egzaltiranim očekivanjima doprinosa satire društvenoj i političkoj borbi. Ovo istraživanje tako je u dijalogu s proučavanjima američke satire koji je vide kao oblik društveno-političke angažovanosti u doba društveno-političke krize, a koja se mahom uzdaju u njene kritičke, inovativne i subverzivne kapacitete. Za razliku od mnogih istraživanja koja posvećuju ograničenu pažnju detaljnoj analizi i preispitivanju konkretnih vrednosti, moralnih okvira i političkih vizija koji satiričari direktno ili indirektno propagiraju u svojim programima, već mahom, nekad implicitno nekad eksplicitno, svoju interpretaciju i ocenu zasnivaju na liberalno-demokratskim premisama (u velikoj meri, američkog tipa), ovdašnji naum jeste upravo bliže ispitivanje tih aspekata satiričnog programa. Stoga, istraživanje kulturnih vrednosti liberalne satire čini se neophodno i važno za bolje razumevanje šta tačno mislimo ili podrazumevamo kad tvrdimo ili se nadamo da satiričari rade važan posao u kulturno-političkom kontekstu jednog društva. Na primeru satire – kao tradicionalno percipiranog utočišta, oltara kritičke misli a u kontekstu Amerike kao bastiona demokratije i slobode govora, čini mi se posebno plodotvorno ispitivanje ovde opisane tenzije.

Kao studija slučaja koja će biti temeljno analizirana poslužiće analiza HBO satirične TV serije *Pregled protekle nedelje sa Džonom Oliverom (Last Week Tonight with John Oliver – LWT* dalje u tekstu). LWT je vrlo popularna, dugovečna⁹ i obilno nagrađivana emisija¹⁰ koja se nedeljom kasno uveče emituje na HBO kanalu od 2014. godine.¹¹ Trenutno je u svojoj 10. sezoni. Građa koja će biti podvrgnuta analizi su sezone LWT-a od 2016. do 2021. godine, tj. od 3. do 8. sezone – dakle, analiziraće se ukupno šest sezona. Kako svaka sezona ima po 30 epizoda, njihov ukupan broj iznosi 180. Odabir ovih šest sezona oivičava dominaciju Donalda Trampa i kao konkretne političke figure i kao simbola percipirane ugroženosti politike i kulture liberalne Amerike.

Televizijska satira deo je istorije televizijske forme *talk show*-a u Sjedinjenim Američkim Državama, gde je ova forma pre svega popularizovana i ima tradiciju dugu gotovo koliko i sama televizija. Njena medijska moć, koja „ukršta vesti, zabavu i političku moć“, prema istoričaru ove forme Bernardu Timbergu (Timberg 2002, 1-2), postaje posebno vidljiva od početka 1990-ih – početkom emitovanja kulturnog *talk show*-a Larija Kinga (*Larry King Live* 1985-2010, CNN), a potom sredinom iste dekade i kontroverznom kampanjom protiv tema, stila i „ekscesa“ ovih „tabloidnih“ TV programa, koju su predvodili pripadnici tadašnjeg konzervativnog establišmenta. Tada ova forma počinje da zadobija i akademsku pažnju. Iako se stilski i tematski raspon *talk show*-a doista kreće od uglađenog i ozbiljnog, preko humorističkog, do tabloidnog, Timberg (2002, 3-5) ga određuje kao TV žanr, tj. ekspresivnu formu vrlo jasnih pravila strukturiranja. Prvo, on ga razlikuje od *televizijskog govora* (što bi bila bilo koja vrsta govora na TV-u) time što je *talk show* „potpuno strukturiran oko čina samog razgovora“. *Talk show* pre svega ima voditelja ili „domaćina“ (ili više njih) koji vodi razgovor i upravlja njegovim tonom i smerom. Drugo, bilo da se emituje uživo ili je unapred snimljen, odlikuje ga „intimnost sadašnjeg vremena“, tj. iluzija spontanosti i trenutačnosti tekućeg razgovora. Najzad, *talk show* je proizvod – roba, koja se nadmeće s drugim srodnim proizvodima na drugim TV mrežama. U njegovo stvaranje uključeno je jako puno ljudi: pisaca, producenata i tehničke ekipe, koja

⁹ Nedavno je potvrđeno da je emisija zakazana da traje još najmanje do kraja 2023. godine, što će činiti ukupno 10 sezona, tj. 10 godina emitovanja. V. <https://variety.com/2020/tv/news/john-oliver-last-week-tonight-renewed-three-more-seasons-2023-hbo-1234769025/>.

¹⁰ Od 2015-2020., LWT je svake godine nagrađivan prestižnim Emmy priznanjima – nagradama koje su u televizijskoj industriji ekvivalent Oskarima u filmskoj. Za kompletnu listu nagrada, v. https://www.imdb.com/title/tt3530232/awards?ref_=tt_awd.

¹¹ Ciklus svake sezone traje od otprilike sredine februara do sredine novembra, uz pojedine kraće pauze.

takođe zarađuje u odnosu na gledanost programa. Zarada je takođe zavisna od sponzora čija je zainteresovanost za plasiranje svojih proizvoda opet relativna visini gledanosti emisije i tipu publike. Gledanost i ciljna grupa, pak, regulisani su izborom gostiju, tema i načinom njihove obrade, što znači da je jedan od važnih principa, tj. pravila *talk show*-a da vodi računa da ne otuđi svoje gledaoce, odnosno, da privuče njih što više. U tom smislu, svaki *talk show*, pa tako i satirični, gradi svoju kulturu – krug tema, vrednosti i načina mišljenja.

Timberg (2002, 6-9) *talk show* deli na podžanrove: kasnovječernji zabavni *talk show*, dnevni s učešćem publike i jutarnji revijalni format. Televizijska satira spada u kasnovječernji zabavni *talk show*, koji se u XXI veku još obeležava i kao *satirične vesti* (engl. *news satire*) a često svrstava i među forme *lažnih vesti* (engl. *fake news*). Timberg (2002, 11, 147-190) opisuje poslednji, peti ciklus istorijskog razvoja *talk show*-a (1990-2000)¹² – doba jačanja kablovske televizije i nezavisnih produkcija (engl. *post-network era*) – kao period u kome jača zamagljivanje granica između vesti i zabave. Istovremeno, sredinom '90-ih dolazi do smene generacija TV komičara – Džoni Karson (Johnny Carson), koji je do tada praktično držao monopol nad kasnovječernjim zabavnim TV formatom, odlazi u penziju a nova generacija koja se množi usled pojačanih zahteva sve brojnijih kablovskih produkcija, okreće se političkoj satiri (Baumgartner 2020, 3-4).¹³ Mešanje „ozbiljnih“ sadržaja, mahom političkih, sa satikom, humorom i zabavom, svoj snažan izraz i popularnost dobija u XXI veku, kada je kasnovječernji *talk show* već postao najprominentniji prostor za politički humor – sve izraženije liberalne orijentacije (Baumgartner 2019, 419, 485) – i kada jedni od najpopularnijih i najuticajnijih TV voditelja postaju upravo satiričari. Tako politički humor i njegova dostupnost američkoj publici (a potom i globalno, razvojem digitalne tehnologije) dostižu svoj istorijski maksimum (Baumgartner 2019, 485, 488), posebno cvetajući tokom Trampove administracije.

Gotovo kultnu ulogu u ovom satirično-komičnom TV miljeu odigrao je Džon Stjuart (Jon Stewart) koji se proslavio kao dugogodišnji voditelj serijala *The Daily Show* (1999-2015, Comedy Central), satirično-humorističkog formata „lažnih vesti“ koje su davale pregled dnevnih događaja sa Stjuartom kao domaćinom emisije i drugim komičarima kao „dopisnicima s terena“. Cilj je bio ismevanje i kritikovanje kako korporativnih medija i njihovog problematičnog izveštavanja, tako i glavnih aktera tih vesti – političara. Stjuart je brzo postao vrlo uticajna TV figura a njegova publika se prema nekim istraživanjima ocenjivala kao bolje informisana i, mada ciničnija prema politici, istovremeno politički aktivnija (Fox 2019, 517). Iz Stjuartovog okrilja kao „pripravnici“ svoje karijere započeli su danas etablirani voditelji sopstvenih političkih TV satira, kao što su Stiven Kolber (Stephen Colbert), Samanta Bi (Samantha Bee) i Džon Oliver, čije su emisije, kao direktni izdanci Stjuartove, uspostavile „novi žanr komičkih vesti“ (Fox 2019, 518).

Prva među njima bila je *The Colbert Report* (2005–2014, Comedy Central) u kojoj je Kolber, kroz svoj ironični lik konzervativnog TV spikera, parodirao informativne programe konzervativnih medija i političara. Emisija se odlikovala „hiper-američkim patriotskim motivima“ (Rossing 2019, 508) koji su krasili studio i potcrtavali Kolberov desničarski lik, razvijen još tokom njegovog staža u *The Daily Show* i baziranog na parodiji „arhetipskog desničarskog glasnogovornika“ (Baym 2009, 128) Bila Orajlija (Bill O'Reilly) sa Fox News-a – najpopularnije konzervativne TV stanice u SAD. Već u prvoj godini emitovanja, Kolber je postao poznat po svom neologizmu *istinolikost* (engl. *truthiness*) kojim je satirizovao

¹² Timberg identifikuje pet istorijskih etapa, tj. ciklusa u razvoju *talk show*-a koji grubo korespondiraju s poslednjih pet dekada XX veka, a koji su uslovljeni kulturnim, ekonomskim i tehnološkim promenama. Kako je njegova studija objavljena 2002. godine, istorijski pregled se završava krajem XX veka.

¹³ Politikolog Džodi Baumgartner (Baumgartner 2020, 2-3) razlikuje političku komediju od političke satire u istoriji američke televizije. Iako politička komedija za svoje predmete koristi političke sadržaje, ona je skoncentrisana na lične odlike, naravi i ponašanje političara ali, za razliku od političke satire koja uvek nosi političku poruku koja je zaodnuta humorom, politička komedija ostaje suštinski apolitična. Usled televizijske strukture u kojoj je dominiralo nekoliko TV mreža koje su se borile za što širi auditorijum te vodile računa da određenim političkim stavovima ne otuđe delove ni stanovništva, ni sponzora, politička komedija, kao pitomi oblik političkog humora, dominirala je američkom televizijom od kraja 1960-ih do sredine 1990-ih godina.

tendenciju informativnih programa koji raznoraznim tvrdnjama pripisuju faktičku vrednost u svom izveštavanju, pre svega u sferi politike i društvenih problema, jer se tvrdnje *čine, osećaju* istinitim.¹⁴ Kolberova slava i javni uticaj brzo su postali merljivi sa Stjuartovim i dobili naziv „Kolberova oteklina“ (engl. *Colbert bump*) koja je opisivala pojačanu popularnost osobe ili stvari pošto bi dobili satiričarevu pažnju u emisiji (Rossing 2019, 510). Kritičke i aktivističke satiričke ambicije i Stjuarta i Kolbera u nekoliko navrata bile su uposlene i van televizijskih okvira, na primer, u organizovanju mitinga i kampanja za širenje svesti o raznim društveno-političkim problemima.¹⁵ Od kraja 2015. godine, Kolber vodi svoju drugu autorsku emisiju *The Late Show with Stephen Colbert* (2015- , CBS) u kojoj nastupa bez ironijske konzervativne maske, već kao otvoreni liberal, a koja je – s obzirom na datum početka emitovanja – mahom (bila) posvećena kritici Trampa i njegove administracije, te Republikanske partije i američke konzervativne kulture u skladu s tekućim kulturnim ratovima.¹⁶ Slično, TV satira Samante Bi *Full Frontal with Samantha Bee* (2016- , TBS) koja je s emitovanjem krenula početkom 2016, za glavnu metu je imala Trampa. Nazvana „komedijom zasnovanom na dokazima“, njenu satiru odlikuje „dubinsko istraživanje i analiza vesti“ juvenalovskog duha – oštine, sarkazma i čak ljutnje (Boukes and Quintanilla 2019, 562, 563). Kao i ostali komičari, poznata je po svojim aktivističkim i altruističkim naporima (v. Boukes and Quintanilla 2019, 564-565) . Najzad, najmlađi među Stjuartovim „šegrtima“ je Džon Oliver i njegov *Pregled protekle nedelje* (LWT).

Izbor LWT-a kao paradigmatškog slučaja za analizu američke TV satire temelji se na lociranju emisije u kulturno-istorijskom kontekstu američke televizije, generalno, i satiričnog *talk show*-a, konkretno. Prvo, HBO kanal na kome se LWT emituje, ima poseban renome sa svojim specifičnim kulturnim kapitalom koji je akumulirao u poslednjih nekoliko decenija (Leverette, Ott and Buckley 2008, Akass and McCabe 2018, Edgerton and Jones 2008). Za razliku od standardnih TV mreža koje reguliše Federalna komisija za komunikacije (FCC) a koje se finansiraju primarno kroz reklame svojih sponzora, pa su tako formalno, stilski i sadržajno uslovljene, HBO je kablovski kanal koji ne podleže federalnoj regulativi što mu pruža visok stepen nezavisnosti i slobode govora. Sadržaji serija i emisija se ne moraju prilagođavati u svrhu stvaranja „pitkijeg“ konteksta za reklame koje su inače u njima (u slučaju emisija standardnih TV mreža) predviđene da se emituju i ne postoje restrikcije po pitanju profanog jezika i eksplicitnih slika seksa i nasilja (Leverette, Ott and Buckley 2008, Akass and McCabe 2018). Izvor svog finansiranja HBO-u pre svega su njegovi pretplatnici, te se prema njima njegova uređivačka politika i brendiranje ravnaju. HBO ima status progresivnog, multikulturnog i nezavisnog kanala, sa svojom bogatom originalnom produkcijom, koji „konstantno promovise diskurs 'kvaliteta' i 'ekskluzivnosti' kao centralnog u konzumiranju ovog kanala“, verujući da svojim pretplatnicima prodaje formu kulturnog kapitala pa u tom smislu on „ne brendira samo sebe već i svoju publiku“ (Santo 2008, 20, 33; v. Parmett 2016). Ta publika je „progresivna“, očekuje „kvalitetan program“ koji „nije obična televizija“ (u skladu s HBO-ovim dugogodišnjim motom „To nije TV, to je HBO“), već zadire u kontroverzne teme, formalno i estetski finije modelovane, pod pečatom „autorstva“, čiji uticaj seže van njenih nacionalnih granica do Latinske Amerike, Evrope i Azije (v. McIntosh 2008). U skladu sa svim

¹⁴ Reč je otad ušla i u Oxford English Dictionary, a 2006. godine Merriam-Webster ju je proglasio rečju godine. Srpska reč *istinolikost* čini mi se najbližom konotaciji engleskog termina. Nina Kulenović (2021, 110) predlaže isto rešenje, pri tom naglašavajući da se Kolberova *istinolikost* ne sme mešati s Poperovom *istinolikošću* (engl. *verisimilitude*). Ovde će se termin *istinolikost* uvek koristiti u novom, Kolberovom značenju.

¹⁵ Na primer, 2010. godine, Kolber je svedočio pred Kongresom u prilog boljih uslova latinoameričkih migrantskih zemljoradnika u SAD (v. npr. Steinberg, Oppliger, and Urton 2019, 503). U oktobru iste godine, Stjuart i Kolber organizovali su masovni satirično-komični „Miting za obnavljanje razumnosti i/ili straha“ (Rally to Restore Sanity and/or Fear) u Vašingtonu kome je „namera bila da ohrabri razborit i umeren politički diskurs“ (Rossing 2019, 509) u kontekstu polarizovanih i ostrašćenih govora dominantnih u tadašnjim medijima.

¹⁶ Američki kulturni ratovi ovde se razumevaju, sledeći sociologa Džejmsa Devisona Hantera (Hunter 1991), pre svega kao dve sukobljene moralne vizije – te dva suprotstavljena značenja Amerike – koje se bore za kulturnu i političku prevlast, tj. legitimitet sopstvene definicije Amerike. Njihova osnovna podela je na liberale/progresivce i konzervativce/desničare. Iako ne nužno, oni su najčešće politički sortirani kao Demokrate i Republikanci. O američkim kulturnim ratovima biće iscrpne reči u delu istraživanja koja se bavi društvenim kontekstom.

ovim, deluje razložno očekivati jednu od kritički najsofisticiranijih i najpronijljivijih satira baš na ovom kanalu.

Satiričari na HBO kanalu doista imaju takav renome. Pored Olivera, kontroverzni komičar Bil Mar (Bill Maher) već dugi niz godina vodi svoj šou *Real Time with Bill Maher* (2003-). Pre nego što je došao na HBO, Mar je već bio proslavljeni politički satiričar i voditelj emisije *Politically Incorrect with Bill Maher* (1993-1997 Comedy Central, 1997-2002 ABC) u kojoj, kako i njen naslov sugerise, nije bilo nedozvoljenih i neprikladnih tema, gosti i sagovornici su dolazili iz oba politička i kulturna tabora, te se ohrabrivala debata i sukob mišljenja. Ironično, emisija je otkazana upravo zbog politički nekorektnog i „nepatriotskog“ Marovog komentara povodom terorističkog napada 9/11 (v. Jones 2008, 179). Ubrzo potom, Maru je pružen prostor na HBO-u koji nije zavistan od marketinških sponzora i gde je kontroverzan govor poželjan (Jones 2008, 181).

Satira LWT-a uživa značajan ugled. Njen voditelj Džon Oliver, poreklom Britanac i sad već naturalizovani Amerikanac, u popularnim medijima ocenjuje se kao formalni inovator u sferi televizijske satire (npr. Kenny 2014, Wilkinson 2019) i slavi kao revolucionarni satiričar s uticajem da „menja svet“, što je u medijima postalo poznato kao „Džon Oliver efekat“ (Helmore 2014, Holter 2016, Dekel 2015, Luckerson 2015). LWT je zaista od početka odlikovao originalni pristup i format emisije koji, za razliku od većine ostalih, samo izuzetno uključuje intervju s javnim figurama a nikada druge komičare ili dopisnike s terena. Otprilike 30 minuta programa podeljeno je u tri segmenta. Prvi je tipično satirizovanje aktuelnih vesti u ne duže od desetak minuta, koga sledi otprilike jednominutna montažna sekvenca („And Now, This“ – „A sada, ovo“) koja ismeva različite pojave, mahom televizijske. Treći, glavni deo – „Glavna priča“, čini najveći deo emisije, tipično između 15-20 minuta,¹⁷ i on predstavlja formalnu novinu u američkoj TV satiri. Ovaj segment je posvećen temama koje obično nisu u direktnoj vezi s tekućim društveno-političkim događajima i izveštavanjima ali su od društveno-političke ili kulturne važnosti: abortus, merenje kreditne sposobnosti građana, net-neutralnost, vakcine, naučni dokaz, Bregzit, Severna Koreja, Putin, imigracioni sudovi, meksički izbori, autoritarni sistemi, policija, itd. Pored komičnih komentara i analogija, ovaj segment odlikuje ozbiljnost istraživačkog novinarstva – uspostavljanje i branjenje teze uz argumentaciju, navođenje izvora, predstavljanje svedoka i sl., dok je njegovo vizuelno rešenje više nalik formalnim vestima: Oliver sedi za stolom, sniman u srednje-krupnom ili krupnom planu, dok su u gornjem levom uglu ekrana propratne grafike koje ilustruju njegovu naraciju. Ovaj segment takođe nosi i društveno-aktivistički aspekt koji se ogleda u raznim formama: od kreiranja različitih *haštagova* za koje se nada da će poprimiti „viralnost“, te medijsku vidljivost, preko apelovanja na građane na direktnu akciju (npr. da telefoniraju svojim kongresmenima), do rabljenja pozamašnog produkcijskog budžeta HBO-a u svrhu Oliverovog, tj. LWT-og konkretnog doprinosa društvu (npr. otkupljivanje zdravstvenih dugova građana). Tako format LWT-a efektno stapa smeh, ironiju, izrugivanje, s ozbiljnim, racionalnim, argumentovanim, istraživačkim novinarstvom. Iz svega navedenog, moj izbor baš ove emisije čini mi se podesnim za analizu kao savremeni format koji konačno ogoljava (bar iz analitičke perspektive) dva konstantno opažana, pa tako i analizirana, elementa satire: komičnu ironiju i moralnu ozbiljnost (ili racionalnost). Dodatno, iako Oliver sâm insistira da je on *samo* komičar, očigledne prosvetiteljske motivacije njegove emisije i njena percepcija u medijima nameću analitičku motivaciju za bliže preispitivanje njenih moralno-političkih okvira, te razmatranja koga, šta i na šta njegova satira (nanovo) inspiriše.

¹⁷ Ponekad pojedinačne emisije manje ili više odstupaju od opisane trodelne forme, pa tako, na primer, u nekim epizodama postoji još jedna montažna sekvenca, u istom duhu, na samom kraju emisije, dok je u nekima Glavna priča pomeren na početak i zauzima najveći deo epizode.

I 3. Istraživačka pitanja i hipoteze

Imajući u vidu prosvetiteljske motivacije i ambicije satire, kao i prosvetiteljske potencijale koje mediji i pojedini naučnici u njoj vide, polazim od pitanja šta to tačno savremena američka TV satira poručuje. Na primeru satire – kao tradicionalno percipiranog utočišta, oltara kritičke misli, a u kontekstu Amerike kao bastiona demokratije i slobode govora, ovaj rad postavlja pitanje šta je sadržaj – poruke, vrednosti, verovanja koje se skroz satiru komuniciraju, kakva je to vizija društva koju ova satira zamišlja i u kakvom je ona odnosu prema svom društvenom kontekstu. Dodatno, u radu se bavim i manje bitnim istraživačkim pitanjima u funkciji odgovora na prethodno, najvažnije. Stoga postavljam pitanje koliko je ta vizija društva višeznačna, subverzivna ili inspirativna u datom kontekstu. U mnogim interpretacijama američke satire (pa i šire), čini se da se priroda humora – njegova nejasnost, višeznačnost, otpor klasifikacijama i binarnim opozicijama, te razigranost, domišljatost i na kraju krajeva, sloboda duha i imaginacije koja mu se tipično pridaje – suviše neproblematično primenjuje na konkretne humorističke forme, tačnije, priroda koja se pretpostavlja za humor, implicitnim rutinskim silogizmom premešta se na njegova formalna otelovljenja. Tako satira, koja je u Americi neodvojiva od humora, snagom takvog zaključivanja, „prirodno“ predstavlja formu *političke* višeznačnosti, maštovitog otpora i slobode, pa samo ostaje pitanje na koji način analizirati i interpretirati, što utemeljenije konceptualizovati, specifičnosti takve političke vizije a u određenim slučajevima, i oceniti njenu efektivnost. Ovo istraživanje pokušava da fokus vrati na sam „silogizam“, tj. na preispitivanje samog otelovljenja humora, u ovom slučaju satire, pa tako i preispitivanja njene „politike ambivalencije“ (Petrović 2018) i slobodarskih kapaciteta.

Polazeći od stanovišta Meri Daglas (Douglas 1968, 366, 369) koja šalu smatra izrazom društvene situacije u kojoj se odigrava, a definiše je kao antiritual – vrstu antiobreda koji narušava ustrojstvo i hijerarhiju dominantnih vrednosti, istraživanje sam započela postavljanjem pitanja: koje su to dominantne vrednosti u satiri koja je ovde predmet i u kakvom su one odnosu prema tekućoj društvenoj situaciji? U satiri LWT-a, identifikovala sam tri dominantne teme, tri para vrednosti: razum i razboritost, osećajnost i toleranciju, i progres i aktivizam, koje postavljam naspram u istraživanjima identifikovanih vrednosti u američkim kulturnim ratovima, kao i u kontekstu postistine i dekonsolidacije demokratije, u cilju potrage za odgovorima na nekoliko srodnih pitanja. Da li satira (još uvek) ima smisla da se razumeva kao nekakav antiobred koji sprovodi luda na margini društva kome istovremeno i pripada i ne pripada, ili je (današnja) luda pre svega moralno-politički aktivista koji putem humora (možda pre svega izrugivanjem) brani i održava postojeći/narušeni sistem vrednosti jedne kulturne zajednice? Da li ga ta kulturna zajednica, sa svoje strane, slavi i održava sliku o njemu kao o „ludi koja govori istinu moćniku“, time projektujući sliku o sebi kao jednoj liberalnoj, tolerantnoj, fleksibilnoj, idejno i identitetski pluralnoj skupini koja ume da čuje kritiku i da se nasmeje na svoj račun? Da li ta kultura smehovne samokritike služi ovičavanju razumnih, razboritih, progresivnih, osećajnih i tolerantnih od iracionalnih, konzervativnih, nesaosećajnih i netrpeljivih ljudi, grupa, nacija? To pitanje posebno se kristališe kad se uzme u obzir proučavanje Daniela Vikberga (Wickberg 1998) prema kome je smisao za humor u američkom društvu jedna od najcenjenijih moralnih vrednosti upravo zbog toga što se doživljavala kao odraz nedogmatične osobe, sposobne da zauzme različite uglove i perspektive, dok se sam humor vidi kao odlika demokratskih, liberalnih društava – za razliku od diktatorskih koji nemaju smisao za humor ili je on ugušen.

Uzimajući LWT šou kao paradigmatički uzorak, a oslanjajući se na teoriju šale Meri Daglas, nameravam da ispitam tezu da, suprotno mnogim kako egzaltiranim, tako i umereno optimističnim interpretacijama popularne američke satire, ona funkcioniše kao *svojevrsan ritual liberalnog konsenzusa, to jest, utemeljena je na jednom podrazumevanom (tekućem) sistemu vrednosti američkog liberalno-progresivnog tabora*. U kontekstu duboko uzdrmanog društva (ili takve percepcije) – krize demokratskog poretka sa svim njegovim ceremonijama i formulama kao što su način obraćanja, fraze koje imaju fiksirano značenje, interpersonalna

komunikacija zvaničnika, političara, novinara itd. – satira pruža periodično, ciklično simboličko uravnoteživanje tog poremećenog poretka. Kroz nju se ocrtavaju granice čuvara i neprijatelja poretka, kritikuju neprijatelji i ka njima usmeravaju korespondirajuće emocije (kao što su ljutnja i bes, izražene kroz ruganje), a posle simboličke „promene sveta“ – konstatovanja problema, identifikovanja uzroka i njegovih otelovljenja, izražavanja pobune i ljutnje – zamišlja se ponovno uspostavljanje progresivnog poretka. Stoga subverzivnost i/ili inspirativni potencijali satire, a kamoli njeni potencijali za menjanje sveta, ne mogu se čitati van već utvrđenog liberalnog epistemološkog i moralnog okvira, te da kada se u medijima i literaturi misli o satiri – analizira, interpretira, ocenjuje njena „antiritualnost“, te društveno-politička učinkovitost – satira se, implicitno ili eksplicitno, svesno ili nesvesno, ocenjuje prema stepenu i dubini njene kritičnosti prema „drugima“, kao i u odnosu na optimističnost i progresivnost satiričarevih varijacija na temu „naših“ (liberalnih) tekućih vrednosti, verovanja i političkih programa. Nameravam da pokažem da satira LWT-a *ima istaknutu funkciju borbe, odnosno promocije liberalno-progresivne strane u kulturnim ratovima*, te da LWT-ova satira institucija, institucionalnih praksi i određenih društveno-kulturnih pojava izvrgava ruglu i kritikuje njihov rad i funkcionisanje utoliko ukoliko ih vidi kao odbijanje ili udaljavanje od praksi definisanih prema vrednostima i moralnim okvirima američkog liberalno-progresivnog tabora. Te vrednosti se predstavljaju i/ili pretpostavljaju u emisiji kao (zdravo)razumne, univerzalne, te neproblematične. U skladu s tim, nameravam da opovrgnem dominantno kako medijsko, tako i akademsko (nekad implicitno, nekad eksplicitno) viđenje da savremena liberalna popularna satira nudi defamilijarizujuće, subverzivne i sociokulturno inovativne ideje i viđenja društva kada se posmatra u kontekstu sopstvene liberalno-progresivne kulture i moralnosti. Tako je moja krajnja pretpostavka da *nada* koja se u satiri čita, kako u popularnoj kulturi, tako i u naučnoj analizi, nije nada u zamišljanje značajno drugačijih, novih, neočekivanih svetova i sistema, već nada u opstanak i prevlast američkog liberalno-progresivnog sveta i sistema mišljenja i vrednovanja onako kako ga umnogome znamo.

Ni satira sama, ni (implicitna) očekivanja kako javnosti, tako ni naučnika, nisu *nužno* utemeljena u radikalnim, revolucionarnim idejama i vizijama; imperativ da satira *treba* da bude radikalna bio bi suštinski proizvoljan i na kraju krajeva, ideološki zasnovan. Međutim, ni ovaj rad ne polazi od stanovišta šta satira treba, mora da bude ili šta satira *jeste*, pa tako ni od definicije satire kao radikalne tvorevine, već od značenja koje ona zadobija u kulturnoj komunikaciji, tj. od identifikovanog „semantičkog prostora“ koji proizvodi (Žikić 2010, 19) u određenom kulturno-političkom kontekstu. Tako se cilj ne ogleda u dolaženju do „prave“ definicije satire, već u proučavanju i bližem pojašnjavanju odlika, moralnih i epistemoloških okvira jedne kulturno-političke zajednice koji se komuniciraju, prenose, dele, konstruišu i rekonstruišu kroz satiru kao jednu popularnu medijsku humorističku formu. Stoga, ova studija ima za cilj da bliže osvetli ulogu satire kao kulturne forme unutar njene društvene zajednice.

Dosadašnja istraživanja nude izvrsne etnografije, kao i određena kontekstualna razmatranja njene uloge, ali se interpretativni ili polemički delovi katkad čine suviše zadahnuti aktivističkim (nekad čak partizanskim) zanosom, te se i tumačenju njenih sadržaja često pristupa u takvom ključu. Ovaj rad stoga polazi od semantičkog polja satire koga identifikuje kao nadu koja odiše kako u popularnim, tako često i u akademskim tumačenjima, a koja se sastoji od inspirativnog, subverzivnog, inovativnog potencijala satire. Implicitna, prećutna značenja nadahnuća, kritike i novine ugrađena u polje kulturne komunikacije u sferi satire retko se bliže ispituju i analiziraju u kontekstu koji se ograničava na pripadnike kulturne zajednice unutar koje ta satira izrasta, već se uglavnom sagledavaju *naspram* grupa i vrednosti koje su predmet satiričnih kritika. Iako takva istraživanja imaju značaj za razumevanje potencijala satire u pogledu „neprijatelja“, izostaje bliže razumevanje njenih kreativnih potencijala unutar zajednice kojoj pripada, i za tu zajednicu – što čini jedan od ciljeva ovog istraživanja.

Značaj potrage za odgovorima na ta pitanja ne leži u nameri da se stigne do odgovora na pitanje šta je satira ili do nekakvih normativnih određenja njene revolucionarnosti. Značaj se ogleda u pokušaju pojašnjavanja njene uloge u određenom kontekstu. S tim u vezi, ovde se

ne postavlja pitanje da li liberalna satira daje prostora Trampovim političkim vizijama ili desničarskim uopšte (to je srazmerno lako pitanje s očiglednim odgovorima koji su utemeljeni u liberalnom sistemu vrednosti), već da li liberalna satira daje prostora „alter-liberalnim“, nekakvim progresivnim, politički levo orijentisanim vizijama koje su suprotstavljene (ili bar temeljno kritički orijentisane prema) već uspostavljenoj dominantnoj američkoj liberalno-progresivnoj viziji. Drugim rečima, ne istražuje se koliko je satira otvorena za konzervativne političke vizije, već koliko je otvorena za preispitivanje dominantnih liberalnih, te za zamišljanje drugačijih, novih.

Izučavanje američke kulture i američke satire na Univerzitetu u Beogradu čini se blagorodno u kontekstu dominacije, popularnosti i uticaja koje ta kultura ima na ovim prostorima. U sferi satire, uticaj američke televizijske humoristične i satirične forme na domaće produkcije je već vidljiv. Serijal *Veče sa Ivanom Ivanovićem* preuzima formalne i stilske odlike klasične tradicije američkog zabavno-humorističkog *talk show*-a, u duhu, na primer, legendarnog Džonija Karsona. I *24 minuta sa Zoranom Kesićem* pokazuje iste uticaje, samo više u duhu savremenih TV satiričara, koji ne prežu od jasnog zauzimanja političke strane, kao ni od upotrebe svoje medijske platforme u humanitarne i aktivističke svrhe. *Njuz.net* umnogome podseća na ironični stil američkog satiričnog lista *The Onion*, dok Jutjub serijal Borisa Malagurskog – *Malagurski kratko*, direktno imitira i format i pristup Džona Olivera. Imajući ovo u vidu, proučavanje i razumevanje američke satire može da doprinese i boljem razumevanju domaće koja se na nju umnogome ugleda, te razumevanju ovdašnjih satiričnih formi i sadržaja, čiji je kontekst postao znatno širi u doba globalnih digitalnih medija i Interneta.

Prema Žikiću (2012, 332-333), globalizacija u domenu popularne kulture predstavlja „kulturno posredovanje idejama i diskursima“, tj. nadkulturnu komunikaciju. Mišljenja i vrednosti stvaralaca formi popularne kulture prenose se i usvajaju u sociokulturno i etnički različitim sredinama. U tim novim kontekstima, one se onda preoblikuju, tvoreći nove, za datu kulturnu sredinu specifične forme. Poznavanje američkih popularnih formi – koje vrše uticaj na srpske i tako ih delom oblikuju – očekujem da doprinese izučavanju i razumevanju popularne, konkretno satirične, forme u savremenoj Srbiji. Dalje, stavovi i vrednosti koji se komuniciraju posredstvom popularne kulture takođe nas „uče“ o određenom fenomenu – kako da ga razumevamo i kako o njemu da mislimo. Ako je američka popularna kultura, pa tako i njena televizijska satira, jedno od glavnih izvorišta savremene nadkulturne komunikacije, onda ona takođe ima „funkciju nadkulturnog kognitivističkog oruđa“ koje naše satiričare, a onda i njihovu publiku, uči kako da mislimo o sociokulturnim i političkim problemima na ovim prostorima. Stoga rezultati proučavanja američke satire i identifikovanje stavova i vrednosti na kojima se ona temelji mogli bi biti dobar temelj za preispitivanje dometa kognitivnog i kulturnog uticaja američke na savremenu srpsku satiru i njen kulturni i moralni svet.

II TEORIJSKO-METODOLOŠKI OKVIR

II 1. Konceptualni okvir: Satira

II 1. a) Etimologija i klasični koreni

Polemisanje o satiri u književnoj teoriji, o njenoj definiciji i o njenom formalnom i strukturnom određenju, beskrajno je i bez opštevažećih zaključaka. Čak je i njena etimologija aspekt koji iziskuje dodatna objašnjenja. Naime, glavni kamen spoticanja u razmatranjima istorije i definicije satire je tvrdnja rimskog retora Kvintilijana (I v.), koju on daje u svom pregledu grčke i rimske književnosti, da je „satira cela naša“ (lat. *satura tota nostra est*), tj. da je satira kao književni rod izvorno rimska tvorevina. Kvintilijanova tvrdnja naizgled protivreči činjenicama da, na primer, tvorca satirične komedije Susariona nalazimo još u VI v. p. n. e. u Megari (Đurić 1996, 338), i da bliža analiza tema, tona i manira rimske satire uvek upućuje na njene preteče u grčkoj teoriji i književnoj praksi (Hendrickson 1927, 45). Takođe, u renesansnoj engleskoj satiričnoj književnosti, satira – njen duh i etimologija – umnogome se vezivala za starogrčku satirsku igru, pa tako i za lik satira, antičkog šumskog demona (Randolph 1942, 179).

Rešenje ove Kvintilijanove „zagonetke“ naučnici uglavnom pronalaze u studiji klasiciste Isaka Kazobona (Isaac Casaubon, 1559–1614) koji je početkom XVII veka razjasnio dualno etimološko grčko-rimsko nasleđe modernog termina *satira* i njenih izvedenica, kao i njenu netačnu ali uvreženu etimologiju u tadašnjoj književnoj Evropi (navedeno prema Hendrickson 1927, 49; v. takođe Condren 2012, 379-380; Highet 1972, 231-233; Elliott 2019). Prema ovom objašnjenju, reč *satira* vodi poreklo iz latinske reči *satura* koja je označavala mešavinu, smesu, grupu raznolikih elemenata, pa tako i mešano jelo raznih sastojaka (lat. *lanx satura*), te pašetu, i nadev. Potom je preuzeta da imenuje književne i dramske „nadeve“. Tako je dramska *satura* u starom Rimu bila scenska igra varijetskog karaktera, čiji nastanak neki autori smeštaju oko polovine IV v. p. n. e. kada je, prema izveštaju Tita Livija, u Rimu vladala strašna zaraza, te da bi se ublažio gnev bogova, ustanovljene su ove scenske igre (Budimir i Flašar 1996, 108). *Saturae* je takođe naslov koji je Enije (239-169 p. n. e.), po mnogima otac rimskog pesništva, dao svojoj zbirci „mešovitih“ pesama, tematske i metričke raznolikosti (Budimir i Flašar 1996, 110, 130-133). Od Enijevih pesama ostali su nam fragmenti koji upućuju na to da su pesme imale moralističku tendenciju a da im je izraz bio subjektivni doživljaj sebe i sveta, no u duhu različitom od lirske poezije. Ove tendencije i odlike svakako su i odlike potonjih rimskih satirskih pesnika. Satira je u Rimu tako bila „manje u vezi s rimskom komedijom, koju bismo mi danas doživeli satiričnom, nego s osobenim stilom moralno kritičke poezije“ (Condren 2012, 380) koji odlikuju satire Lukilija (II v. p. n. e.), Horacija (I v. p. n. e.), Persija (I v.) i Juvenala (I-II v.). Stoga se Kvintilijanova tvrdnja tumači kao njegov pokušaj da terminom *satura* oiviči rimsku književnost i preseče zavisnost od onoga što je bilo viđeno kao grčka kulturna dominacija (Condren 2012, 380), terminom koji je do njegovog doba uistinu već označavao specifičnu formu i duh jedne vrste rimske poezije (stiha u heksametru), fiksirane kroz praksu gore navedenih kanonskih rimskih pesnika i imenovan specifično latinskom rečju, ne grčkom (Hendrickson 1927, 48).

Druga važna činjenica je da su, nekoliko vekova posle Kvintilijana, etimologija i književna praksa satire počele da se prepliću i uvrću, što je dovelo do svojevrstne fuzije grčko-rimske tradicije kako na polju terminologije, tako i po pitanju razumevanja i definisanja ove književne forme. Naime, latinska reč *satura* nije imala izvedenica, ali od III ili IV veka, nastala je potreba za njenim pridevskim i drugim oblicima da bi se opisala dela pisana u duhu ili nalik rimskim saturama, a „čim imenica uđe u domen metafore, ona vapi za izvedenicama“ (Hendrickson 1927, 49). Tako se počelo s upotrebom reči *satiričar*, *satirično* i *satirizovati* koje su bile direktni prevodi grčkih, a koje su same bile izvedenice od reči *satirikos*, tj. satir. Na taj način se etimološko razlikovanje *satire* i *sature* zamrljalo, i sledstveno, kroz latinsko nasleđe,

reč satira se u engleskom jeziku sve do XVII veka pisala *satyr* a njeni formalni koreni vezivali su se za satirsku igru i donekle za staru atičku komediju (Hendrickson 1927, 49; Campbell 1938, 80-83). Dalje, iako su engleski satiričari čitali i prevodili rimske, te u njima nalazili svoje glavne uzore, oni su ih mahom interpretirali u skladu s ovakvim razumevanjem njenih korena i prema tome formirali svoju poetiku, koja se umnogome ugledala na formu i moralističko-kritičku motivaciju rimskih pesnika, ali koja je ohrabivala neposrednost, neuglađenost i grubost grčkih šumskih satira (v. Campbell 1938; Randolph 1942). Tako anglofona satirična tradicija u sebi stapa dva važna i, ispostaviće se, trajna aspekta razumevanja i praktikovanja satire i satiričnog izraza: moralnu kritiku i profani šeretluk.

Rimski i engleski pesnici satira se u književnoj teoriji svrstavaju pod termin *formalna satira u stihu*, no, to nije jedina vrsta klasične satire. *Menipska* satira je vrsta koja se od prethodne pre svega razlikuje formom koja meša prozu i stih, te smešno i ozbiljno, i kojoj je struktura uglavnom narativna i neretko fantastična. Ime joj dolazi od grčkog cinika Menipa iz Gadare (III v. p. n. e.) u kome su već antički kritičari videli osnivača naročite vrste satire koja za svoju potku koristi stoičko-ciničku dijatribu (Budimir i Flašar 1996, 198). Od Menipovih satira nije nam ništa sačuvano ali jeste od njegovog nastavljača Lukijana iz Samosate (II v.). Po ugledu na Menipa, on je „sastavio niz spisa u kojima ismeva narodnu religiju, praznoverice, razmetljivost filozofa i šuplju uobraženost“ (Budimir i Flašar 1996, 198). Tako nam njegovi sačuvani spisi otkrivaju prirodu i motive starije menipske satire na koju se ugledao i rimski satiričar Varon (I v. p. n. e.) i svoje delo, sačuvano takođe u fragmentima, naslovio *Menipske satire*, pa se tako menipska satira naziva još i *varonovska*.¹⁸ Mada i Horacije u svojoj prvoj satiri svoj cilj određuje „kazivanjem istine kroz smeh“, menipska satira je forma najčvršće vezana za humor i narativ, te se u moderna vremena vezuje za razna dela, uključujući Erazmovu *Pohvalu ludosti*, Morovu *Utopiju*, dela Svifta, Rablea, a u novije doba, za humorističke TV emisije kao što je *Monti Pajton* (Condren 2012, 383-385).

Najzad, Arhiloh (VII v. p. n. e.), utemeljivač grčke jambografije i „otac satirične kritike“ (Đurić 1996, 175) takođe se pominje u razmatranjima koja stoje blisko stavu da je termin satira rimskog porekla ali da je koncept grčki (Condren 2012, 380). Arhiloh je, doista, još u svom veku postao pesnik na glasu, posebno po svojoj britkoj invektivi u stihu, te „izvorište uticaja“, pogotovo staroj atičkoj komediji, a od Rimljana na njega su se ugledali i Lukilije i Horacije (Đurić 1996, 181; Budimir i Flašar 1996, 340-343). Poznata je legenda da kad ga se verenica Neobula odrekla i njen otac raskinuo veridbu, Arhiloh ih je stao zasipati toliko otrovnim jambima da su se oni naposletku iz očaja obesili (Đurić 1996, 174; Elliott 1956, 207). Slična druga predanja iz klasične grčke i arapske starine, i pre svega iz književne tradicije prethrišćanske i ranohrišćanske Irske, Robert Eliot (Elliott 1956) nudi kao svedočanstva da se satira smatrala magijski efektom, tj. da je, prema formuli drevnih rituala (na primer, faličkih pesama u Starih Grka), pripitomljavala i kontrolisala „određene prirodne sile magijskom potencijom reči“ (Elliott 1956, 206-207). Premda s dozom rezerve, on zastupa stanovište da su magijska invektiva i literarna satira srodne, sugerišući da je rečnik irskih magijskih i literarnih satiričara ostao isti (i jedni i drugi su zapravo tvorili stihove), da često biraju iste poroke za predmet napada, kao i da im je metoda izlaganja svojih žrtvi poruzi i sramu istovetna (Elliott 1956, 209-210). Eliot takođe naglašava da je takva irska tradicija cvetala do dubokog XIX veka i da su je elizabetanski pisci poput Šekspira, Sidnija i Bena Džonsona, kao i kasniji pisci satira poput Svifta i Poupa, poznavali i u svojim delima pominjali, te da je shvatanje satiričara kao volšebnog moćnika koga društvo ujedno i ceni i koga se plaši preživelo i zadobilo metaforično i svetovno ruho. Ta ideja o satiričaru kao društveno-politički potentnom liku još jedan je, pored moralnog i šeretskog, od istrajavajućih aspekata anglofone satirične tradicije.

Savremeni termin satira, tako, objedinjuje različite klasične tradicije – od onih koje akcentuju porugu, šegačenje i opscenost (prevashodno starogrčkih korena) do onih kojima je moralna kritika i ozbiljnost dominantni motiv i cilj (kao u rimskih pesnika). U svakoj a posebno

¹⁸ Klasiци rimske književnosti iz prvog veka nove ere koji se ubrajaju u ovu vrstu satire su i *Otklavljenje božanskog Klauđija Seneke Filozofa* i *Petronijev Satirikon*.

u evropskoj, tj. anglofonij književnoj tradiciji koja je ovde direktno relevantna, lik satiričara nalikuje onom detetu u priči *Carevo novo odelo* – neposredna, gotovo nevina, moć opažanja društvenih prilika, reč kao njegov osnovni izraz, instrument i oružje, ali i društveni zazor i oprez od britkosti ali i neočekivanosti te nemogućnosti potpune kontrole delanja (i delovanja) tog oružja – baš kao i dečijeg komentara koji, kako nam je dobro poznato, očas može da razgoliti.

II 1. b) Predlozi definicija satire

Iz ovako raznolikih i nestabilnih izveštaja korena i tradicije satire prirodno proizilaze i problemi njene definicije. Raspon formalno i stilski različitih dela nameće teškoću kako pristupiti analizi i oblikovanju definicije. Kako Konal Kondrin (Condren 2012) primećuje u svom članku „Satira i definicija“, jedno od osnovnih pitanja leži u tome da li se u definisanju satire opredeljujemo za metod koji bi je tretirao kao koncept ili kao termin, tj. da li bismo se dali u pronalaženje njene *esencije* i definišućih odlika ili bismo se ograničili na jednu njenu vrstu. Na primeru pokušaja određivanja samo onoga što obeležavamo menipskom satikom, te vrstom, što se čini srazmerno lako postići s obzirom na njene konkretne korene, ubrzo nailazimo na ćorsokake – ili određenje postaje suviše široko, uključujući ogroman raspon *satiričnih* dela, te manje-više neupotrebljivo, ili ortodoksno, uključujući isključivo Menipove naslednike, te povlači isključenje mnogih dela za koje bi se lako mogli naći suprotni argumenti. Definisanje po principu *via negativa* ili kroz aristotelovske binarnosti takođe stvara gotovo trenutne muke jer su termini i koncepti koji bi nam u ovu svrhu poslužili (npr. burleska, parodija, alegorija) i sami dosta nestabilni, a naći satiri parnjaka po suprotnosti deluje još teže na formalnom planu, izvan proučavanja sociokulturnog konteksta njene primene. Uvođenje humora ili smešnog kao odrednice satire takođe ne funkcioniše jer imamo veliki broj dela koja u sebi nemaju ničeg smešnog, pa iako se humor vrlo često dovodi u vezu sa satikom, uključiti ga kao njenu suštinsku odliku bilo bi naprosto netačno; štaviše, definisanje satire s obzirom na postojanje humora u njoj dodatno bi zakomplikovalo problem jer je humor sam tradicionalno nedokučiv koncept za definisanje, bez konačnih zaključaka. Stoga je satira „neprikladna za esencijalističku definiciju“ (Condren 2012, 396), te njena definicija zaista ni ne postoji.

Postoje, pak, teorijski pokušaji njenog određenja i postoji intuitivno ili popularno prepoznavanje satire koje se čini zgodno smešteno u prvu definiciju OED-a: „Pesma ili (u kasnijoj upotrebi) roman, film ili drugo umetničko delo koje koristi humor, ironiju, preuveličavanje ili porugu u cilju razotkrivanja preovlađujuće nemoralnosti ili gluposti, posebno kao forma društvenog ili političkog komentara.“ Sadržano i u ovoj definiciji i u teorijskim razmatranjima, a u skladu i s tri već naznačena aspekta proizišla iz etimoloških i klasičnih korena satire, izdvajaju se tri koncepta ili motiva kroz koje i kojima se satira objašnjava: moral, društveni aktivizam i humor. Dok je moral, kako ćemo videti, neizostavni (možda baš i esencijalni element satire), aktivizam i humor su uslovni. Aktivizam, shvaćen kao vera, poverenje u potencije satire u jednom društvu, u njenu ulogu u generisanju promene, implicitno je ugrađen u njen moralni aspekt te, kako će se pokazati, satira se razumeva i prema efektivnosti svoje kritike; u XXI veku, posebno u američkom kontekstu, ona se umnogome vidi i kao svojevrsni akter u kulturno-političkom životu društva i njegovih previranja. Humor, iako njen neesencijalni deo, često joj je u popularnom opažanju i praksi pridružen, što se može tumačiti kako konceptualnim razumevanjem satire kao dela one tradicije koja satiru snažno vezuje za humor, a koja vuče korene iz starogrčke retoričke i komediografske ideje o smehu kao izvrgavanja poruzi ludosti i nevaljalstva društva i pojedinaca (Condren 2012, 380), tako i njenom ulogom i popularnošću u medijskom prostoru unutar koga, opet – posebno u SAD, satira je pre svega deo zabavnog programa, te je humor čini prijemčivijom i pitkijom.

„Moralnu ozbiljnost“ Kondrin (Condren 2012, 391) izdvaja kao opšte prožimajući element satire. I doista, i među satiričarima i među proučavaocima satire, moralni impuls i motivacija se nanovo izdvajaju kao važna, ponekad i temeljna odlika svekolikog satiričnog. Svaki satiričar, posebno iz klasičnog doba, poznat je po stavu da ga je neka društvena nepravda,

degradacija ili ogorčenje spram moralnog bluda naroda ili moćnika gonila da stvara stih i njime ukazuje na istinu i ispravno. Nebrojeno puta su i pesnici i kritičari citirali i upućivali na Horacijevu maksimu da „smejući se kazuje istinu“ i Juvenalovu da „ogorčenje stvara stih“. Skladno takvim motivima i cilju je i strukturna matrica formalne satire u stihu prema Meri Kler Rendolf (Randolph 1942, 172) koja je definiše kao dvodelnu: deo *A*, kako ga ona provizorno naziva, sastoji se u višestranom osvetljavanju pojedinog poroka ili ludosti, koji je takođe i znatno duži od drugog dela *B*, u kome se preporučuje naspramna vrlina. Ovaj strukturni okvir razrađen je u vidu kvazidramskog oblika pesme (koji možda dolazi upravo od dramske *sature*) čiji esencijalni elementi čine: dva lika – Satiričar i njegov Suparnik, određeno okruženje – obično ispunjeno ljudima-tipovima, koje Satiričar može da komentariše i daje za primer svom Suparniku, i najzad, teza koja se brani nizom dramskih i retoričkih tehnika i figura (Randolph 1942, 174). Iako je negativni deo satire uvek daleko duži, Rendolfova dodaje, njen pozitivni deo – vrlina, neizostavan je, inače se satira pretvara u prolaznu invektivu. Međutim, ova pozitivna strana ka kojoj je „čitava egzegetska i retorička procedura usmerena obično je neka dogma racionalističke filozofije“, koja se razlikuje od doba do doba: „u antici – filozofija cinika i stoičara, u srednjem veku – sholastika, u renesansi – humanizam, a u neoklasicizmu – kartezijanizam“ (Randolph 1942, 175). Ovim opažanjem Rendolfova otvara vrlo važnu temu u razmatranjima satire od antike do savremenog doba, koju je takođe jedan profesor filozofije skoro dotakao u američkoj dnevnoj štampi: „ideja da je satira jednog, propaganda drugog“ (Smith 2019, para 10). Takva nit misli lako bi mogla da nas dovede do shvatanja satire same kao svojevrzne dramatizovane ili poetizovane definicije određenog moralnog koda koja po principu *via negativa* predlaže i ohrabruje određenu vrstu moralnog ponašanja, pa tako postaje forma koja istomišljenicima pruža zadovoljstvo, dok u neistomišljenicima izaziva ljutnju i negodovanje. No, ovo bi značilo svesti satiru na dovitljivi, poetični ili komični partizanski propagandni materijal, što se sigurno za mnoga satirična dela može vrlo ubedljivo tvrditi, ali što se, pak, čini suviše tesno, svedeno i nefunkcionalno za određivanje mnogih drugih.

Suptilnu razliku između moralne rešenosti i proste propagande satire nudi Patriša Mejer Speks (Spacks 1968). Autorka potcrtava izvesno pomeranje u satiričnoj praksi od XVIII veka nadalje (kada i formalna satira u stihu nestaje) kada se gubi do tada gotovo uvek prisutan lik koji otelovljuje autorove moralne norme (Rendolfovina Satiričar) što modernu satiru čini manje jasnom po pitanju njene moralne svrhe (Spacks 1968, 362). Umesto moralnog cilja satire, pre svega u Drajdеноvom smislu prema kome satira ima za predmet da napada jedan porok a za cilj da „usadi“ jednu vrlinu (Randolph 1942, 181-182), Speksova (Spacks 1968, 363-377) tvrdi da je jedna od najbitnijih odlika satire u izazivanju „emocije nespokojstva“. Oslanjajući se na poetiku Brehtovog epskog pozorišta, ona insistira da *prava* satira ne dopušta identifikaciju i ugodnost, već proizvodi slojeve nezadovoljstva koji proizilaze iz našeg uviđanja sopstvene upletenosti i odgovornosti u loše stanje stvari koje nam ta satira prikazuje. Drugim rečima, prava satira ne dopušta samozadovoljni prezir prema nitkovima koji su „drugi“ već nas uvlači u onespokojavajuće stanje u kome mi preispitujemo same sebe. Ovaj osećaj nespokojstva ne mora biti razarajuće intenzivan, može biti i nežan, suptilan, ali mora postojati da bi se delo nazvalo satirom. Time se Speksova direktno suprotstavlja kako ideji satire kao proste invektive ili poruge, tako i argumentu da je jedan od njenih efekata u krajnjoj instanci uvek partizanski.

Mada Speksova odbija viđenje samog satiričnog dela kao nekakvog programskog moralnog naloga, njena definicija satire, njene uloge i funkcije, i dalje je prožeta duhom „moralne ozbiljnosti“. To postaje očigledno ne samo njenim direktnim oslanjanjem na Brehtovu poetiku, već i kritikom „tipične emocije“ svakog satiričnog dela koje Gilbert Hajet predlaže. Naime, u svojoj *Anatomiji satire*, Hajet (Highet 1972, 21) kao krajnji test za satiru identifikuje emociju koja je svojevrсна „mešavina zabave i prezira“ a koje se mogu naći u različitim razmerama u pojedinačnim delima. Speksova ne samo da ovu tvrdnju smatra nepotpunom navodeći neka od Sviftovih dela za koja tvrdi da bi bilo nategnuto pronaći ijednu od ove dve emocije kao dominantne, već dodaje da je teško ove emocije, ponaosob ili zajedno, videti kao

stvaraoce impulsa ka akciji (Specks 1968, 364). Stvarati satiru prema tome, za Speksovu predstavlja moralni i politički čin.

U istom duhu, i Ronald Polson tvrdi da satiričar „zahteva odluke od svog čitaoca, ne puka osećanja; [on] želi da podstakne njegovu energiju ka akciji, ne da je pročisti kroz delegirano iskustvo“ (Paulson 1967, 345). Takav efekat satiričar postiže narativnom tehnikom koja stvara distancu – ključnu odliku satirične slike – između čitaoca (i autora) i satirične slike koja se pripoveda (Paulson 1967, 344). Slike nasilja i kazne žrtava satire, karakteristične za satirično prikazivanje *posledica* korumpiranog sveta (po Polsonu satira se retko bavi motivima i uzrocima degradiranosti), ne pripovedaju se tehnikama koje za cilj imaju saosećanje i sažaljenje, već tehnikama koje uvek održavaju emotivnu odstupnicu (Paulson 1967, 341-345). Mada ga Polson ne pominje, i njegov opis svakako umnogome podseća na zahteve Brehtovog antiaristotelovskog epskog pozorišta kome je cilj emotivna distanca, te racionalno razmatranje slike stvarnosti koja se na sceni nudi.

I Polson i Speksova su sasvim moguće svoju liniju razmatranja funkcije satire našli u više od dve dekade starijem eseju Nortropa Fraja (Frye 1944) prema kome satira preuzima posebnu funkciju analize stereotipa, dogmatskih mišljenja, okoštalih verovanja, tj. svega onoga što „sprečava slobodnu kretnju društva“, te „ne drži pojedinca u perceptivnom zatočeništvu već ga nagoni do tačke iz koje može da izbegne netačni proces zaključivanja“ (Frye 1944, 79, 88). U svom uticajnom radu *Anatomija kritike*, Fraj (Frye 1990, 223-224) moralnost ne uključuje u samu definiciju satire, ali podvlači da je sam izbor satiričnog predmeta – ono što će se ismejati, predstaviti kao groteskno ili apsurdno – moralni čin. Satiru opisuje kao „militantnu ironiju“ u kojoj su moralne norme i standardi relativno jasni. Ironija se po Fraju ogleda u potpunom realizmu i u potisnutom autorovom stavu, pa samim tim i čitaočevom (on za primer uzima Floberovu *Gospođu Bovari*), dok satira mora nositi bar i najmanje jemstvo uobrazilje – onoga što će čitalac prepoznati kao groteskno ili fantastično, kao i u najmanju ruku implicitni moralni standard, koji je suštinska odlika militantnog odnosa prema iskustvu. Stoga Fraj (Frye 1990, 224-236) kao esencijalne elemente satire izdvaja „dovrtljivost [engl. *wit*] ili humor zasnovan na fantaziji ili smislu za groteskno ili apsurdno“ i „objekat napada“, i razlikuje tri tipa satiričnih tekstova, tj. tri „faze“ satirične predstave sveta: satira niske norme (engl. *the satire of the low norm*), kihotovska (engl. *quixotic*) i satira visoke norme (engl. *the satire of the high norm*). Prvu fazu odlikuje uvid u nepravde, nedostatke i ludosti sveta ali i izvesna pomirljivost s takvim stanjem, te stav lukavog, fleksibilnog i razboritog pragmatiste jeste put opstanka u ovakvom svetu. U dela ovog tipa Fraj ubraja, na primer, Erazmovu *Pohvalu ludosti* i mnoge primere američkog tradicionalnog narodnog humora. Frajov opis druge faze je identičan onome što opisuje kao funkciju satire u svom starijem eseju ovde citiranom, a koju odlikuje izvrtanje i preispitivanje uvreženih dogmi, raznih teorija i generalizacija koje treba da objasne život. Dela Lukijana, Svifta, Volterovog *Kandida* i Batlerovog *Irhona* spadaju u ovu vrstu. Treća ili satira visoke norme odlikuje se metežom i haosom kao u Rablea, Petronija i Apuleja, u kojoj standardi zdravog razuma i tipične čulne predstave nestaju, preovladane visokim stepenom apsurdnog i skatološkog.

Sličan Frajovoj trećoj fazi satiričnog teksta je Kernanov (Kernan 1959) opis satirične „scene“ – jedan od tri termina koje Kernan predlaže kao osnovni analitički aparat u određivanju dela kao satire, kome pridružuje „satiričara“ (shvaćenog kao *junaka* satire) i „zaplet“. Scena Kernanove (Kernan 1959, 258) satire je groteskni svet truleži i razobličeniosti kojim vladaju samo fizičke sile, u kome je humani ideal uskraćen i poreknut. Za razliku od Fraja i Speksove, on ne govori o konkretnom efektu koji satira proizvodi, ali njegov opis satiričnog zapleta teško da nosi optimistične ili aktivističke implikacije. Za razliku od zapleta (i raspleta) tragedije ili komedije, u satiri ne dolazi do promene – ni u „satiričaru“, ni u „sceni“, tj. svetu koji opisuje (Kernan 1959, 270-272). Drugim rečima, ona je jedna staza unutar koje čak i ako dođe do izvesne promene, ona nije suštinska već samo intenzifikacija originalnog (devijantnog i haotičnog) stanja. „Ritam satire [...] manjka presudni čin uviđanja koji dozvoljava razvoj i pokret napred“ (Kernan 1959, 271). Kako Kernan ne precizira moguće nijanse u predstavama

pa tako ni u interpretacijama ovako beznadežno prikazanog sveta, teško je otići se zaključku da je njegovo razumevanje satire ne mnogo više do jedan ogorčeni (i ponekad otrovni) vapaj.

Frajovo odmicanje od tretiranja satire kao žanra ili formalnog književnog roda i određivanje satiričnog teksta „pridevskim“ pristupom odlikuje i veći deo moderne kritike koja ukazuje da „satira nije žanr već literarna procedura, da nije književna vrsta već način pisanja“ (Spacks 1968, 362). Tako, pored tipične emocije kojom se odlikuje ovaj način pisanja, Hajet (Highet 1972, 233-238) takođe razlikuje dve vrste satiričara: mizantropskog, koji ljudska zla i ludosti smatra urođenim i neisceljivim, i optimističnog, koji čoveka vidi kao prirodno dobrog a zla kao bolesti koje je moguće izlečiti. Prema tome on razlikuju i dvojaku svrhu satire – tačnije, svrha je za oba satiričara prikazivanje istine, ali kako je ona za njih suštinski različita kad je u pitanju shvatanje ljudskog roda, mizantropu, kakvi su Juvenal ili Swift, cilj je da napada, ozledi i kazni, dok je optimisti, kao što je Horacije, cilj da izleči. Na formalnom nivou, Hajet (Highet 1972, 13-14) razlikuje tri vrste satiričnih tekstova: ne-parodijske monologe, u kojima se satiričar obraća čitaocu direktno iz prvog lica, bilo kao on sam ili kroz svoju satiričnu personu (npr. Juvenal); ne-parodijsku fikciju (narativnu ili dramsku), u kojoj je autor odsutan i priča priču (npr. Volterov *Kandid* i Aristofanove *Žabe*); i parodiju, koja preuzima postojeću književnu formu ili delo, te ga izvrće i ismeva (npr. satire Aleksandra Poupa).

Edvard Rozenhajm je takođe mišljenja da je satira pre „način pisanja a ne nužno vrsta uobičajenog pisanog dela“ (Rosenheim 1963, 306). On prihvata da je u ovom načinu pisanja *napad* element koji svi osećamo kao opštu karakteristiku, no, vrsta napada i tehnike njegovog izlaganja se razlikuju. Prema tome, Rozenhajm (Rosenheim 1963, 306-311) razlikuje ubedljivu (engl. *persuasive*) i kaznenu (engl. *punitive*) satiru, koje bi se lako mogle čitati kao proizvodi optimističnog i mizantropskog satiričara. Kao i većina autora koji satiru opisuju pridevskim principom, ni Rozenhajm ne tvrdi da se sve satire mogu prosto podeliti u dve odvojene grupe, tj. staviti u „ubedljivu“ ili „kaznenu“ fasciklu, već predlaže sagledavanje dela prema „satiričnom spektru“. Na ekstremnoj tački donje, ubedljive polovine jesu dela čiji su i estetski i intelektualni aspekti usmereni ka oblikovanju argumenta svog napada, te je na njih sasvim blagorodno primeniti analitički aparat koji se upotrebljava u analizi tradicionalne retorike. Na krajnjoj tački gornje, kaznene polovine su dela kojima uverljivost nije osnovni cilj nego naslađivanje čitalaca u maštovitim oblicima pogrde pred koje stavljaju svoje žrtve. Dela na pola puta u ovom spektru svakako su ona za koja se može kazati da nose odlike obe vrste.

Da bi ovako opisana satirična dela odvojio od čiste retorike s jedne strane, i komedije, s druge, Rozenhajm (Rosenheim 1963, 311-323) uvodi dva pojma: „očitu fikciju“ i „istorijsku osobenost“ (engl. *manifest fiction and historical particularity*). Očita, satirična fikcija prevazilazi polje stilskih figura, ironije i razvijenih metafora koje možemo naći u retorici i kreira svojevrsni mit, fabrikovani svet, u kome se činjenice realnosti sve više napuštaju kako se penjemo na gore uz satirični spektar – što nas podseća na Frajovu satiru visoke norme. S druge strane, istorijske osobenosti odvajaju satiru od čiste komedije jer satira uvek ima za predmet svog napada konkretnu istorijsku pojavu ili osobu za koju se ne može reći da je univerzalno ljudska ili tipska. Rozenhajm zatvara svoju teorijsku konstrukciju stižući najzad do same definicije satire: „satira se sastoji od napada posredstvom očite fikcije zasnovane na uočljivim istorijskim osobenostima“ (Rosenheim 1963, 323). Tako njegova definicija umnogome podseća na Frajovu – obojica ističu napad i svojevrsnu fantaziju, devijaciju spram realnosti, kao osnovne odlike satire. Rozenhajm, pak, dodatno naglašava da je predmet napada u satiri, za razliku od čiste komedije ili romana, uvek duboko usidren u konkretnom istorijskom kontekstu, ali – i to verovatno najpre zbog njegovog insistiranja na očitijoj fikciji satire – za njegovo shvatanje „istorijske aktuelnosti“ satire ne može se reći da je svodi na pamfletsku. Iako se satira po njemu obraća pre svega svom konkretnom istorijskom kontekstu i njime je određena, ona ne mora biti i ostati prolazna invektiva.

Inherentnu vezanost za istorijske i lične specifičnosti i Rouzen (Rosen 2012, 14-18) pripisuje satiri, a satiričara opisuje slično Kernanu, kao dvoličnog ili ambivalentnog koji se u percepciji publike uvek kreće između ironičnog, performativnog, s jedne, i iskrenog,

autentičnog „ja“, s druge strane. Dalje, „kako satiričar mora uvek da dela kao da reaguje na svet s istinskom hitnošću koja mu dozvoljava da mimoide zahteve žanra, svako satirično delo je na nekom nivou *sui generis*, različito od bilo kog drugog svoje vrste, i u specifičnim odlikama i u onome što autor nudi kao *raison d'être* svog dela“ (Rosen 2012, 17-18). Bazirajući svoje razmatranje na shvatanju satire kao oblika komedije – dakle, inherentno vezane za humor i smeh, Rouzen takođe dovodi u pitanje didaktički efekat satire i otvara „često zaobilaženu i zastrašujuću“ mogućnost da nam od satire preostaje samo „maliciozni, krajnje 'neprosvećeni' smeh“ jer, između ostalih razloga, satiričareva publika sebe uglavnom ne prepoznaje kao predmet smeha ili to ona zaista i nije, dok publika koja to jeste, ili se poruzi odupire ili naprosto nije prisutna. U nameri da pruži „transistorijske i transkulturne“ apsekte satiričnog kroz primere Aristofana, Leni Brusa (američki komičar aktivan 1950-ih i 1960-ih) i Džona Stjuarta (savremeni slavni američki komičar), Rouzen izvodi da je satira forma „nerešivih paradoksa i nestabilnih značenja“ a da se njena efikasnost ogleda pre svega u smehu a ne u ubedljivosti ili podučavanju, čak i ako satiričar komponuje svoje delo kao da je ovo drugo cilj (Rosen 2012, 22-25). Jedan od problema Rouzenovog tumačenja je svakako njegovo podrazumevanje satire kao inherentno komične forme. Premda se danas u Americi popularna satira umnogome izjednačava s komedijom i komičarima, kao vrstu ju je moguće tako obeležiti vrlo uslovno. Najočigledniji protivargument je uvek Džonatan Svift, posebno njegov *Jedan skroman predlog* (*A Modest Proposal* 1729). Rouzenov (Rosen 2012, 26) „mračni“ predlog da su didaktičke pretenzije satire kako tropi, tako i uvek nestabilne i u nesaglasju sa satiričarevim didaktičnim namerama, iako ga on preporučuje kao „oslobađajući“, svakako je prilično usamljen stav čak i među tumačima satire postmodernog nasleđa.

Oni koji razmatraju satiru u okviru „postmodernog stanja“ obično svoju referencu za tenziju koju vide između satire i postmodernog pogleda na svet nalaze u shvatanju satire prvo, kao vrste koja se oslanja na određene (manje ili više implicitne ili eksplicitne) moralne standarde, i drugo, kao forme čiji je cilj da u krajnjoj instanci poboljša, koriguje, izleči. Satirični tekstovi koji nastaju iz pozicije snažnog skepticizma prema mogućnosti da se svet poboljša u starini se vide uglavnom kao izuzeci, dok se postmoderne i „postnormativne“ satire odlikuju odbijanjem stabilnih normativnih temelja, te optužbom i kritikom bez utehe (Strehle 1996, 145-146).

Stiven Vajzenburger u svojim *Pričama o subverziji* (Weisenburger 1995) uočava u američkom romanu od kraja Drugog svetskog rata opšte širenje satire novog duha koju on smatra „degenerativnom“ i osporavačkom. Za razliku od ranijeg „generativnog“ satiričnog modela koji se bazirao na racionalističkom te popravljivom shvatanju sveta, degenerativna se s ovim načelom razilazi – ona je opoziciona i rušilačka, radikalno skeptična i usremljena protiv hijerarhija i ustanovljenih vrednosti. Drugim rečima, ona je postmoderna i s ovim pogledom na svet deli „radikalnu sumnju u predstavljanje uopšte i u Liotarove 'master narrative' konkretno“ (Weisenburger 1995, 3-4). Degenerativna satira je, posebno u postmodernoj Americi, „diskurs nasilja“ – ona je i sama nasilje koje se suprotstavlja „teroru kulturnih formi“, kao i raskrinkavač oblika tog terora. Njeno simboličko nasilje ukida bilo kakvu mogućnost povratka normativnom uređenju (Caron 2016, 156). No, Vajzenburger je ne smatra „negativističkom i apsurdnom“, jer ona, kroz nekakvu „blistavu igru označitelja, refleksija i dekonstrukcija“, gradi „nomadske i uslovne“ vrednosti koje „ipak podrazumevaju pragmatične koncepte pravičnosti“ (Weisenburger 1995, 5).

Dakle, i pored odrođavanja od velikih narativa, jasnih i opštih kulturnih vrednosti, i generativne „lekovitosti“, Vajzburgerova postmoderna degenerativna satira i dalje održava duh moralne ozbiljnosti, u najmanju ruku „nomadske i uslovne“. Čak i u postmodernom kulturnom, moralnom i političkom urnebesu, satira se uvek nanovo i neumorno preispituje, a često i ocenjuje, prema svom strateškom zatvaranju. Gotovo bi se moglo tvrditi da su struktura satire, njena formalna određenja i tehnike pripovedanja i prikazivanja drevno „postmoderni“, tj. u konstantnom opiranju prema formalnoj tradiciji (koja je i sama diskutabilna), prema zaokruženosti i nepromenljivosti, ali da je njen etički efekat vrlo konzervativni aspekt

razumevanja ove vrste pisanja i prikazivanja, i istrajna referentna vrednost u njenom izučavanju i analiziranju. Kroz teoriju provejava implicitno ili eksplicitno odbijanje da se pod satiru svrsta, ili u najmanju ruku ceni, delo koje je otvoreno nihilističko ili apatično. Tako na primer, u razmatranju satire i aktivizma u postmodernom kontekstu, Keron (Caron 2016) polaže nadu u ulogu satire u lokalnom aktivizmu. Savremenu satiru on imenuje „istinolikom“ (engl. *truthiness satire*)¹⁹ koja, iako „inkorporira nestabilnost postmodernog znaka“, takođe konstruiše alternative i time stvara „jedan otvor koji pruža manevarski prostor za otpor“ (Caron 2016, 174-175), prostor koji je posvećen lokalnim, kontekstualizovanim temama, na primer, rase ili roda – drugim rečima, nomadskim i uslovnim pravičnostima.

Lejn Niper (Neeper 2016) takođe uspeva da pronade nomadske i uslovne vrednosti u satiri postmodernog nasleđa. Kratku prozu „postmodernog satiričara“ Džordža Sondersa (George Saunders) Niperova uzima kao „primer rane američke satire XXI veka čija je pažnja usmerena na afekat – empatiju“ koju ona definiše kao „dobročudnu reakciju bez ironije“ (Neeper 2016, 282). Premda je Sondersova proza vrlo „degenerativnog“ duha, mračna, uglavnom smeštena u distopijska predgrađa bliske budućnosti koje okupiraju ljudi iščašenih morala, njen krajnji, kumulativni efekat na čitaoca nije ciničan i destruktivan, nego moralan, lekovit i spasonosan (Neeper 2016, 284). Način na koji Sonders ovo postiže je u tome što nam pruža razumevanje likova o kojima čitamo – njihovih motivacija i životnih okolnosti koje su ih nagnale da se ponašaju na način vredan satirizovanja. Dakle, dok satirizuje, on takođe psihologizuje, te nam pruža šansu da razumemo i saosećamo, da u tim grotesknim likovima prepoznamo parčiće sebe, te „smekšamo srce“ – što je „jedina korekcija koja je ujedno i poželjna i moguća u postmodernoj satiri“ (Neeper 2016, 297). Niperova ovde uvodi vrlo nekarakteristično viđenje satire. Ona se obično razumeva kao pisanje koje kudi i kritikuje vidljive posledice ali ne zalazi u njene uzroke ili motive (npr. Paulson 1967, 341), te uvođenje empatije kao satirične korektive deluje gotovo kao originalni pokušaj Niperove da redefiniše i rehabilituje degenerativnu satiru i njene bezdane. Čini se takođe uputno dodati da se Niperova donekle nadovezuje, premda ona to sama ne pominje, na tradiciju „tipične emocije“ u satiri koja, za razliku od Speksove i njenog „šezdesetosmaškog“ nespokojstva koje poziva na ličnu upletenost i odgovornost, u Niperinom slučaju, pola veka kasnije, poziva na saosećanje i toleranciju.

U kontekstu afroameričke kulture, na pitanje da li je satira još uvek u „postmodernom stanju“ Liza Gerero nudi zaključak satiričnog, čak ciničnog, prizvuka: „postmoderni crnački identitet (engl. *blackness*) je još uvek umnogome satirično stanje“ (Guerrero 2016, 278). Ona problematizuje analizu crnačke satire kroz međuodnos postmodernog stanja i postrasne fantazije u SAD, naglašavajući da je teorija postmodernizma usidrena u poznom kapitalizmu i liberalnom humanizmu i mahom pretpostavlja jedno univerzalno zajedničko iskustvo koje je vrlo različito od iskustva Afroamerikanaca (Guerrero 2016, 266-267). Američki crnac je inherentno postmoderni subjekt – konstantno dislociran od društva, sebe, čovečnosti, i, u postrasno doba, čak i od rase; kapitalizam se crncu mahom *dešavao* (pre svega kroz ropstvo, potom segregaciju, a danas postrasnu fantaziju kroz koju se rasa efektivno negira), dok je njegova ljudskost – crnačka ljudskost – još uvek hipoteza, što po Gererovoj dokazuje i najskorija kampanja pokreta Black Lives Matter²⁰ (Guerrero 2016, 267). U okviru ovakvog

¹⁹ Već pomenuti neologizam *truthiness* prvi put je upotrebio slavni američki TV satiričar Stephen Colbert 2005. godine, satirizujući tendenciju informativnih programa koji raznoraznim tvrdnjama ili utiscima pripisuju težinu činjenica u svom izveštavanju, pre svega u sferi politike i društvenih problema. „Kolberov koncept istinolikosti se opaža kao satirično smešan ne samo zbog toga što ismeva one koji su toliko utopljeni u ideologiji da odbacuju konkretne dokaze u korist prihvatanja neke tvrdnje jer ona zvuči uverljivo, već i zbog toga što očigledno ismeva i samu potragu za istinom“ (Caron 2016, 160). Reč je otad ušla i u OED i Merriam-Webster koji ga definiše kao „istinito ili naizgled istinito svojstvo koje se nečemu pridaje ne zbog činjenica ili dokaza koje ga potkrepljuju, već zbog osećaja da je to istinito ili zbog želje da bude istinito“.

²⁰ Black Lives Matter (BLM) je sad već internacionalni pokret nastao u SAD 2013. godine, inicijalno kao onlajn pokret koristeći *haštag* #blacklivesmatter na društvenim medijima, koji je posvećen borbi protiv rasizma i posebno policijske brutalnosti nesrazmerno uperene prema crncima u Americi. Kako mu ime sugeriše, osnovnu vrednost

stanja stvari, crnačka satira, tj. satira crnačkih autora ima dvojaku svrhu: „da kritikuje društvo i da legitimise crnački bes u društvu koje sistemski osporava crnački bes“ (Guerrero 2016, 268). Tako se njeno shvatanje crnačke satire udaljava od postmoderne skepse prema stabilnim narativima i apatičnom ili modernom cinizmu (čiji bi postrasni mit bio izdanak) i približava klasičnijim razumevanjima satirične svrhe kojima je cilj da razgolite uvrežene ideje koje pretenduju da objasne (savremenu) stvarnost. Takođe, shvatanja satire Niperove i Gererove pružaju uvid u kontekstualnu zavisnost razumevanja i tumačenja ove forme koji, u slučaju SAD i njenih belih i crnih istorija i iskustava, otkrivaju radikalno drugačije polazne tačke (toleranciju, u slučaju bele, i bes, u slučaju crne) iz kojih se opažaju sopstveno društvo i kultura, te definišu i oblikuju forma, stil, uloga i etika kritike, ovde konkretno, satirične.

Bilo klasična, moderna ili postmoderna, satira se – pre svega u kritici i teoriji engleskog govornog područja, i mahom američkog, koji su ovde razmatrani – iznova percipira, definiše, tumači kao izvesni oblik i izraz moralne ozbiljnosti. Svaku satiričnu formu odlikuje određeni moralni vokabular kojim se izražavaju kulturno-istorijski specifične moralne vrednosti jedne zajednice. Te vrednosti se kroz satiru ocenjuju; one koje se smatraju lošim, eksplicitno se kritikuju, dok one viđene moralno ispravnim mogu biti takođe eksplicitno slavljenje ali se mogu i implicitno podrazumevati ili u datom kontekstu čitati ili domišljati. Bilo kroz emocije nespokojstva, iskustvo smeha, empatiju ili legitimaciju besa, od satire se takođe očekuje, a u najmanju ruku nada, izvesni učinak. Iako joj po definiciji nije suštinski deo, humor je čest element satire koji njenu pogrdu katkad razvedrava, čini pitkijom, katkad pretvara u grotesku bojeći njome ambivalentni smeh.

II 1. c) Tumačenja savremene političke satire

Doba novih medija, raznorodnih medijskih platformi i njihovih raznorodnih autora i dopisnika, obeleženo je zamućenim granicama među žanrovima i definicijama uloga koje autori ili učesnici tih novih formi igraju. Istaknuti istraživač medija i komunikacija Džefri Bejm (Baym 2005, 262) ovo naziva „diskurzivnom integracijom“ u kojoj su jezik vesti, politike, zabave i reklamiranja smešani u formalnim i sadržinskim amalgamima ranije nezamislivim. Stoga po Keronu (Caron 2016, 155), tretirati satiru kao književnu formu i analizirati je uz pomoć književne teorije postaje nedovoljno i nesvršishodno danas, te je on izmešta iz konteksta književne tradicije, opisuje kao komički oblik, posebnu vrstu komičnog govornog čina, i vraća u vezu s prvobitnim rimskim korenom *lanx satura*. Ova „mućkalica“ tako uključuje ne samo različite retoričke strategije – ironiju, metaforu, vulgaran, komičan i ozbiljan registar govora, već i razne konceptualne forme – od već klasičnih TV satira, preko javnih nastupa koji se oslanjaju na elemente pozorišta ili „javne šege“, do zalaženja ili infiltriranja u „ozbiljnu“ i „realnu“ sferu svakodnevnog života i državnih institucija.

Politički satiričari XXI veka, pre svega američki, popularizuju aktivističku komediju (Becker 2021, 3; Waisanen 2018) i najčešće se opažaju kao oni koji su kroz svoju komičnu formu u stanju da ukažu na tekuće ludosti i zabludlosti ali i da podstaknu na političku akciju, te tako viđeni, uživaju ogromnu popularnost. Tako su i medijski i akademski razmatrani kao alternativni izvori političke informisanosti i edukacije (npr. Young and Tisinger 2006, Baym 2005, Xenos and Becker 2009), kao i zdravstvene u doba pandemije COVID-19 (Becker 2021), kao potencijalni nosioci određenog političkog uticaja (Dagnes 2012, Higgie 2017, Baumgartner and Lockerbie 2018), relevantni akteri u političkom dijalogu (Day 2011), kao moderne lude koje „govore istinu moćniku“ (Dagnes 2012) i kao akteri u borbi za demokratiju i stvaranje boljeg sveta (Waisanen 2018, 21). U liku savremenog trikstera autori ga pronalaze kao komičnog aktivistu širom sveta (Moss 2016, Mora 2016, Li 2016, Jay 2016), ali i u političkim figurama kao što su gradonačelnik Rejkjavika (Boyer 2013) i Donald Tramp (Martin and

koju pokret ističe je stav da su životi crnaca i belaca podjednako vredni i važni. V. <https://www.britannica.com/topic/Black-Lives-Matter>.

Krause-Jensen 2017). S druge strane, mnogi komičari postali su zvanične političke figure širom sveta – u Gvatemali, Brazilu, Islandu, Italiji, Litvaniji, Ukrajini i Srbiji (Petrović 2018, 202). Ushićenje po pitanju delotvornosti satiričara kao društveno-političkih agensa iznedrilo je i pregršt istraživanja koja pokušavaju da utvrde precizne parametre njene efektivnosti.²¹ Uprkos ambivalentnim rezultatima (npr. Baumgartner and Morris 2006, Baumgartner and Lockerbie 2018, Bode and Becker 2018, Baumgartner 2020), i dalje su ređi oni koji otvoreno sumnjaju i svode satiru na samozadovoljni smeh (Rosen 2012) ili problematizuju satirične vesti kao moguće saučesnike u postmodernom paradigmatomskom pomeranju politike u SAD (Momen 2019). Tako se raspon okvira u kojima se satira razmatra ređe kreće od sumnje u njene mogućnosti u kontekstu postmodernog nasleđa i ere postistine do, daleko rasprostranjenijeg, entuzijazma da će satira odigrati (ili da već donekle igra) jednu od važnih uloga u menjanju našeg (političkog) sveta. Takva tumačenja satiričara, njihovih TV programa i vantelevizijskih aktivnosti, u odnosu na njihove didaktičke, inspirativne i aktivističke mogućnosti u okviru studija medija, kulture, komunikacije i antropologije istrajava do današnjih dana.

Satiričnu emisiju *The Daily Show* (TDS) Džona Stjuarta, Bejm (Baym 2005, 268) vidi kao rehabilitaciju kritičkog novinarstva koje je u Americi posle terorističkog napada 9/11 u regularnim TV medijima zamrlo usled komercijalnih motivacija ali i iz straha od mogućih „nepatriotskih“ implikacija kritičkog izveštavanja i od konsekvantnog izopštavanja iz „dvorana moći“. Kroz svoju satiru i parodiranje zvaničnih medija, njihovih partizanskih i/ili konformističkih izveštavanja, kao i kroz intervju s vodećim političkim i drugim javnim figurama s obe strane američkog političkog spektra, pod plaštom komičnog – koje kako okuplja raznorodnu, posebno mladu, publiku, tako i pruža jemstvo za opasan govor – Džon Stjuart i njegov tim „nude model i izvore za politički dijalog i argumentovani razgovor“ (Baym 2005, 273). Bejmov entuzijazam za Stjuartovu satiru pre svega leži u eksperimentalnosti i hibridnosti emisije – u njenom poigravanju s različitim registrima govora i mišljenja: ozbiljnog i neozbiljnog, komičnog i argumentovanog, faktičkog i izmaštanog, kao i u njihovom veštom stapanju i preklapanju, koje Bejm vidi kao izvor potentne inspiracije u konkretnom američkom istorijskom trenutku. Tako hibridnost TDS-a autor predlaže kao uzor samoj informativnoj televiziji za odgovorno i smisleno izveštavanje udruženo sa zabavom, tj. za oblikovanje „vesti koje zabavljaju“, pri čemu zabavi pridaje ambiciozno dvojako značenje i zadovoljstva i mentalne angažovanosti (Baym 2005, 273-274). U istom duhu, Amber Dej (Day 2009, 92) tumači TDS kao stapanje mimetičkog i dokumentarnog u čijoj fuziji se stvara prostor za „komično preispitivanje, kritikovanje i preoblikovanje realnosti“ kroz televizijsku neposrednost sadašnjeg vremena u kojoj Stjuart funkcioniše kao surogat gledalaca frustriranih nekritičkim narativima, pa i lažima, zvaničnih vesti. Stoga on postaje pedagog koji gledaoce uči političkom mišljenju i prosuđivanju, osposobljavajući ih za uočavanje neistina, što doprinosi građenju i održavanju participatorne demokratije (Morreale 2009, 105-106, 121; v. Brewer and Marquardt 2007). Stjuartovo iskreno i nepartizansko preispitivanje narativa moćnika – kako političara tako i medija (Jones 2010, 114) stvara zajednicu kritički sposobnih gledalaca spremnih za političko delanje u svetu (Morreale 2009, 121).

Dok „lažne vesti“ TDS-a Bejm interpretira u postmodernističkom ključu kao inspirativnu hibridnost, on Kolberovu ironiju „(gotovo) bez ključa“ i samog Kolbera kao parodičara postmodernog stanja u kome objektivnost, pa tako i činjenice, realnost i istina gube uverljivost, tumači kao svojevrstnog aktivistu modernističkog nasleđa koje poziva na „posvećenost objektivnosti, racionalnosti i odgovornosti“ (Baym 2009, 142). U liku ironičnog desničara, Kolber imitira konzervativnu privrženost postmodernim strategijama „biranja“ činjenica, vizura, interpretacija, narativa, ne bi li, prema Bejmu, razgolatio njene implikacije i posledice u kontekstu politike i demokratije u SAD. Drugim rečima, Kolberov postmodernizam čita se kao borba za liberalno-demokratsku razumnost. Deceniju kasnije i u tradiciji Bejmovih interpretacija, Bekerova, na primeru Stivena Kolbera i njegovog satiričnog aktivizma u pogledu

²¹ Za kratak pregled i brojne reference izučavanja dejstva političkog humora na gledaoce, v. Baumgartner and Lockerbie 2018, 2-3.

izlaznosti na izbore 2020. godine,²² iako podvlači da je njegov direktni uticaj nemoguće izmeriti, ipak naglašava nadu u satirične napore u preispitivanju američke politike koji „i zabavljaju i edukuju“ gledaoce i građane u cilju njihovog mobilisanja za „građenje jedne bolje demokratije“ (Becker 2021, 11). I Stjuart i Kolber mahom se opažaju i tumače kao i uzbunjivači i čuvari američke demokratske moralnosti i etike – oni skreću pažnju na alarmantno stanje američke demokratije (pre svega očitovanog u medijima a onda i u dnevnoj politici), istovremeno preuzimajući ulogu novinara i političkih komentatora, no, to rade na jedan uzbudljiv, zanimljiv, komičan način koji ih čuva od moguće percepcije paternalističkog odnosa prema publici, kao i mogućeg odavanja utiska da *sebe* doživljavaju suviše ozbiljno (o čemu će još biti reči kasnije). Dakle, satiričari se tumače kao predstavnici (netipične) prakse određene društvene teorije, te kao izvori nade u svojevrсно (humoristično, zabavno) demokratsko konsolidovanje iste među građanstvom, što je i deo analitičkog okvira ovog istraživanja.

Tokom poslednje decenije svedočimo „ažuriranju satire za dvadeset prvi vek“ koja se odlikuje satiričarima koji su prevazišli svoje uloge komentatora i zakoračili u vanmedijske javne sfere društvenog života u cilju borbe za određene ideje, uredbe ili zakone što je prethodno bila uloga političkih aktivista, lobista, i sl. (Waisanen 2018, 11-12). Rađanje „aktivističke satire“ dovodi se u vezu, između ostalog, s promenjenom prirodom medijskog prostora (ubrzane i dvosmerne interakcije između producenata i konzumenata) a time i ubrzanog i efektivnijeg medijskog propagiranja ideja i pokreta (Waisanen 2018, 12-13). Popularnost i ugled, kao i društveni uticaj, koji su satiričari izgradili može biti da su dali dodatni podstrek za iskorak van performativnog okvira u želji da se potencije njihove satire ostvare u „stvarnom“ svetu (up. npr. Haugerud 2013, 199). Dok se Džon Oliver danas uzima kao najistaknutiji satiričar aktivista, Stjuart i Kolber se vide kao pioniri ovog pravca (Waisanen 2018, 13-15). Obojica su poznati po svojim satiričnim angažmanima van „televizijske kutije“ koje Džouns, Bejm i Dej (Jones, Baym and Day 2012, 39-40) interpretiraju kao svojevrсни zahtev satiričara da budu shvaćeni ozbiljno, što postižu, kako se tvrdi, kroz iznuđivanje reakcije medija i ostatka javnosti intervenišući u „ozbiljnom“ i „realnom“ ali i politički relevantnom prostoru (kao što je npr. Kongres) koji je fokus dnevnog izveštavanja. Autori zaključuju da u deficitu moralnih apela u zvaničnoj političkoj sferi, ovi komičari/satiričari/politički komentatori/aktivisti igraju ozbiljnu ulogu u širenju svesti povodom političkih i medijskih propusta i neuspeha, te je njihova uloga ne samo u obraćanju svojim gledaocima i fanovima, već i svima onima koji to nisu (dakle, oponentima ili metama satire) a koji su, kako se čini da se autori nadaju, delom saterani u čošak iz koga se očekuje da nekako moraju da odreaguju i delaju u kontekstu novoizgrađene svesti o tekućim političkim problemima.

Entuzijazmu tako opisanih i interpretiranih diskurzivnih integracija i postmodernih strategija Markus Paroske (Paroske 2016) pristupa malo kritičnije analizirajući Stivena Kolbera i njegove satirične intervencije unutar američkih državnih organa. Dva puta je Kolber napustio studio i televizijsku/onlajn scenu (2010. i 2011. godine) i našao se u zvaničnom okruženju državnih institucija, te Paroske (2016, 209) ovu vrstu satiričnog nastupa naziva „participatornom“ satikom ili „satikom s učestvovanjem“, aludirajući na etnografski metod posmatranja s učestvovanjem. Kolberov drugi po redu nastup, i za Paroskog ozbiljnijih implikacija, bilo je saslušanje pred Federalnom Izbornom Komisijom (FEC) povodom odobravanja Kolberu da formira svoj Super PAC.²³ Kolberu je očigledna namera bila da kroz

²² Onlajn inicijativa Better Know A Ballot koja se sastojala od serije humorističnih klipova za svaku od 50 američkih država na veb sajtu koji je uz to nudio sve neophodne detalje o registraciji i uslovima glasanja. Inicijativa je imala za cilj da građanima razjasni razne nedoumice povodom opcija za glasanje, kao i da ih motiviše da na glasanje izađu. V. <https://www.betterknowaballot.com>.

²³ „Komiteti za političko delovanje (Political Action Committees ili PACs) su entiteti koji skupljaju novac i organizuju kampanje da bi uticali na izbore (Paroske 2016, 222). Specijalni komitet za političko delovanje (Super PAC) jeste najnoviji vid finansiranja političkih kampanji koji odobrava neograničene donacije korporacija, individua i sindikata, koji takođe imaju mogućnost da ostanu anonimni, te je ova uredba u američkoj javnosti izrazito kontroverzna u kontekstu demokratskih političkih izbora. Za detalje v. npr. „Campaign Finance and Reform,” *The Oxford Companion to Comparative Politics*, Oxford University Press, 2012.

jedan ironičan čin prikaže pervertirane mogućnosti i apsurdnosti takvog zakonodavstva. Međutim, problem nastaje kada se različiti sistemi i registri ponašanja sučele – Kolberov ironični stav i govor ni na koji način nisu obavezivali članove komisije da se „pridruže igri“ (Paroske 2016, 217). Štaviše, jedan od konzervativnih članova FEC-a, koji je takođe i veliki podržavalac Super PAC-a, video je priliku da Kolberov ironični čin shvati bukvalno, tj. da odobravanjem Kolberovog Super PAC-a otvori vrata još šire i liberalnije definisanom vidu ovakve vrste finansiranja političkih kampanja (Kolberov zahtev je na kraju ipak odbijen, ali je taj zvaničnik glasao „za“). Na ovom primeru postaje vidljivo da kršenje pravila i rituala ponašanja i komunikacije u određenim kontekstima ne mora nužno samo da produbi satiričnu kritiku, već i da participatorna satira takođe može da – putem otpora koji pruža meta napada – reafirmiše upravo onu stvarnost koju se satira nada da ismeje (Paroske 2016, 211).²⁴ Paroskeova analiza je svojevrsni poziv postmodernizma i njegovih strategija na odgovornost u kontekstima kada „igra dekonstrukcija“ nije unutar relativno sigurnih granica (na primer, umetničke fikcije ili intelektualne vežbe), već se direktno sučeljava s realnošću (tj. s fiksiranim elementima jednog sistema) i preuzima na sebe ulogu koja potencijalno može da promeni vrlo konkretne aspekte političkog i društvenog života – ona nije „neki apstrahovani satirični argument“ već „zakonodavstvo samo“ (Paroske 2016, 225). Drugim rečima, Paroske potcrtava koliko je važno da „satiričar s učestvovanjem“ u doba „diskurzivnih integracija“ domisli svoju strategiju zatvaranja u odnosu na cilj koji želi da postigne. „Na mestima sa zakonodavnom snagom uvek postoje praktične posledice naših odluka, i postmodernizam to nikad ne može da ubije“ (Paroske 2016, 231).

Takođe se fokusirajući na političku satiru i njene problematične upotrebe, Rebeka Higi (Higgie 2016) predlaže mišljenje o satiri kroz dinamički spektar od kiničkog²⁵ do ciničkog. Stav i odnos prema svetu kiničke satire odlikuje *parezija*, shvaćena ne samo kao „govorenje istine moćnicima“, već i kao moralna borba u potrazi za istinom i hrabrost da se nečijoj moralnosti suprotstavi u korist istine, te se moralnost kiničke satire ne ogleda u jasnom razgraničavanju dobra i zla, niti u nuđenju konkretnih saveta ili programa za bolji ili istinitiji život, već u rešenosti i hrabrosti na putu traženja istine (Higgie 2016, 189). Tako shvaćena kinička satira deli izvesne sličnosti s postmodernim stavom, pre svega u smislu nepristajanja na dominantne režime znanja i vrednosti, i na mogućnost jednorodnih rešenja koja bi uspostavila „istinitiji“ život, ali je Higijeva s njim nipošto ne izjednačava. Štaviše, čini se da Higijeva pokušava svojevrsno odvajanje satiričnog žita od postmodernog i ciničnog kukolja. Tako ona ciničnu satiru vidi kao moralno i političko odustajanje i apatiju koja ne veruje u mogućnost doseganja istine i društvene pravde (Higgie 2016, 196). Međutim, posebno korozivna vrsta cinizma (koju Higijeva preuzima od Petera Sloterdajka) jeste „moderni cinizam [koji] zna da postojimo u svetu ispraznih konstrukcija, ali umesto da ih subvertira i ogoljava (kinizam), ili da prosto odustane (cinizam), moderni cinizam *profitira* od poigravanja s ovim konstruktima“ (Higgie 2016, 191 [kurziv u originalu]). Problem političkog profiterstva ili kooptacije satire Higijeva (Higgie 2017) dalje razrađuje u svom kasnijem tekstu, tvrdeći, na primer, da je savremena TV satira umnogome postala stecište političara koji gostujući u raznim emisijama, sami preuzimaju ulogu satiričara a time i sliku kritičkog, subverzivnog i autentičnog kulturnog kapitala u percepciji publike tradicionalno vezanog za satiru, satiričara i humor.

U razmatranjima Meklenenove i Mezelove (McClennen and Maisel 2016) čini se da ambivalencije satiričnog i apatije ciničnog nestaju, da se nade u progresivne potencijale američke satire aktualizuju, i da je diskurzivna integracija u punom i sveprisutnom cvatu

<http://www.oxfordreference.com.i.ezproxy.nypl.org/view/10.1093/acref/9780199738595.001.0001/acref-9780199738595-e-57>.

²⁴ Isto je uočeno i u studijama nauke i antropologije nauke – kako Milenković (2022) beleži, konzervativci su preuzeli oruđe dekonstrukcije naučnih istina, te pozivajući se na naučne analize inicijalno napisane da spreče upotrebu nauke s konzervativnim ciljevima, iste uposlili u sopstvene političke svrhe.

²⁵ Kako Higijeva u svom tekstu razliku između modernog termina cinizam i starogrčkih cinika, tj. *kinika* obeležava ortografski, i ja ću u ovom delu slediti njen izbor.

američkog satiričkog aktivizma. Oslanjajući se na teorije koje problematizuju tradicionalni koncept *državljanina* ili *građanina* u doba transnacionalne uloge industrije zabave, kao i na one koje tvrde da razdvajanje politike i zabave danas više nije održivo, autorke uvode koncepte „građanina-satiričara“ i „satiraktivizma“ da skrenu pažnju na ulogu savremene satire u „spasavanju svoje [američke] nacije“ (McClennen and Maisel 2016, 193-199). Građanina-satiričara odlikuje politička informisanost i angažovanost koja se skladno kombinuje s prosvetljenim humorom i zabavom. To nije izmanipulisani već „obrazovani i angažovani građanin koji gleda televizijsku satiru, deli najnovije podvale *Yes Men*-a na Fejsbuku, potpisuje peticije na moveon.org²⁶, i tvituje ironične političke komentare dok se kikoće na blesavom *Vine*-u. To je novi građanin-satiričar koji našoj naciji očajnički treba“ (McClennen and Maisel 2016, 194). Tako opisani politički angažovan građanin-satiričar je stožer satiraktivizma, koji pored klasičnih oblika protesta, kao što su javne demonstracije, uključuje i nove, prema autorkama možda i podjednako efektne, kao što su kreiranje mimova, slanje ironičnih poruka na društvenim mrežama i pravljenje lažnih veb sajtova koji imaju ulogu uznemiravanja i destabilizovanja jednosmernih linija mišljenja i uključivanja novih u javni nacionalni dijalog. Mada pisanje Meklenenove i Mejselove odlikuje više retorički entuzijazam nego pažljiva analiza, ono je možda među najživopisnijim primerima popularnosti satire i popularnog ushićenja po pitanju njenih aktivističkih potencijala i efektnosti u savremenoj Americi.

I Paroske i Higijeva, kritikujući postmoderne, ironične poduhvate i domete satiričara i njihovih „saveznika“, registruju simptome koji od ozvaničenja doba postistine i dominacije Trampa (i kao političke figure i kao simbola antiliberalne kulture) prerastaju u akutne probleme američke demokratije kada se čini da su „lažne vesti“ i ironični društveno-politički angažmani Stjuarta i Kolbera postali oruđe u rukama aktera upravo kulture i politike protiv kojih je njihova kritika bila uperena. Pouzdanje u takav vid satirično-političkog angažmana, njegovih ironija i ambivalentnosti, čini se da stoga opada. Međutim, na temelju već popularizovanog uverenja o potentnostima i efektnostima satire, čega je izraz studija Meklenenove i Mejselove, stil satire postaje „jasniji“ i „ozbiljniji“ po pitanju sadržaja i značenja poruka koje se odašilju, dok se sledstveno ironija, izrugivanje i humor pretvaraju u svojevrsne akcente ili ritmičke strofe koje krasi inače jasnu kulturno-političku poruku. Primer toga je upravo Oliverova satira i LWT koji on u poslednjoj epizodi šeste sezone i opisuje kao „recitovanje ključnih sistemskih problema uz kadencu šale“. Dok satirična praksa svakako ne napušta humor kao svoje osnovno stilsko sredstvo, moralno-aktivistički impuls se značajno pojačava.

II 1. d) Antropološka proučavanja satire

Antropološka istraživanja, posvećena izučavanju etnografskih detalja, čini se da obitavaju negde između sumnje i entuzijazma. Kao što puno antropologa piše o medijima ne proističući direktno iz tradicije ove poddiscipline, tako ni radovi o satiričnim medijskim formama nisu nužno rezultati određene antropološke oblasti, već se prepliću s teorijskim okvirima antropologije medija, političke antropologije, antropologije humora i drugih antropoloških orijentacija. Značaj savremenih satiričnih formi istaknuti antropološki radovi na ovom polju često vide u njihovoj potenciji da otvore ili stvore svojevrsne liminalne prostore, tj. prostore za oneobičenu percepciju i iskustvo sveta i sistema u kome živimo, te su neretko ispunjena uzdanjem da „satira može da preoblikuje političku imaginaciju“ i udahne „duh nade i moralne osetljivosti“, kao u studiji Anđelike Hagrađ (Haugerud 2013, 19, 15). Njena knjiga proučava „satiraktivizam“ kao oblik antirituala u kontekstu ekonomske nejednakosti u SAD i uloge individualnog i korporativnog novca u izbornom procesu. Posvećena je grupi aktivista satiričara

²⁶ MoveOn je veb sajt i organizacija koja služi kao platforma za raznovrsne peticije građana. Za detalje v. <https://front.moveon.org/about/>.

*Milijarderi za Buša*²⁷ koji su, prevashodno tokom 2000-ih, bili poznati po svojim protestnim šetnjama u skupocenoj odeći u stilu *Velikog Getsbija*, sa čašama šampanjca u rukama i ironičnim plakatima kao što su: „Proširimo jaz nejednakosti“, „I korporacije su ljudi“, „Porezi nisu za sve“. Slično mnogim autorima pre nje, satiru Hagrađova opisuje kao „fiktivnu formu ironije“ koja ima za cilj da „pobudi nadu i smeh, kao i ljutnju“ (Haugerud 2013, 10, 12). Za svoje centralno pitanje zašto se ogroman broj politički angažovanih individua i grupa danas okreće ironiji kao svojoj tehnici, Hagrađova (Haugerud 2013, 10-12) uvodi liniju analize prema kojoj se narativi neoklasične ekonomije mahom predstavljaju i interpretiraju kroz žanr komedije – shvaćene ne kao šala i humor, već u njenom izvornom značenju drame sa srećnim krajem, *zapleta* koji podrazumeva razrešenje konflikta na samom kraju – prema kome zakonitosti slobodnog tržišta prirodno vode ka razrešenju ekonomskih konflikta. Ironija i satira takav zaplet subvertiraju upućujući na vrlo konkretne aktere (individue, korporacije, zakonodavni proces i lobiranje) koji direktno kreiraju i oblikuju prirodu tog zapleta i njegovih mogućih razrešenja. Ironični postupak *Milijardera* „ujedno ismeva i potvrđuje žanr poznat kao politički protest“, a služeći se „tipičnim oružjem satire“ – ironijom, karikaturom i paradoksom, koji demaskiraju i destabilizuju ujednačenu retoriku (ili žanr) korporativnog izveštavanja i novinara u SAD, takođe oneobičava i remeti uvrežene tvrdnje i verovanja o američkoj ekonomiji i njenoj ekonomskoj pravdi (Haugerud 2013, 13-14). Stoga se čita da Hagrađova „tvrdi da u doba strukturne neizvesnosti, satira nudi uzdajuću alternativu tradicionalnim oblicima društvenih protesta“ (Meier 2015, 300), a da praksu *Milijardera* tumači kao, u mnogim raznovrsnim instancama, instrumentalnu u formiranju pozornice za kasniji i mnogo ozbiljniji protest Occupy Wall Street (Molnár 2014, 77).

U svom ranijem istraživanju, pak, Hagrađova s kolegama (Haugerud, Mahoney, and Ference 2012) bliže ispituje sadržaj i domete američke satire, tačnije političke satire Džona Stjuarta, analizirajući njenu recepciju među grupom gledalaca u Keniji – u kontekstu zemlje trećeg sveta u kojoj se ideali i kulturne vrednosti američke i zapadnoevropske reprezentativne demokratije bore za prevlast. Za razliku od američke publike koja Stjuartovu satiru vidi kao autentičniji i kritičniji izvor informisanja od „ozbiljnih“ vesti, Kenijci, pored percipirane demokratičnosti Amerike u kojoj je satira prvo, moguća, a onda i tako popularna, takođe opažaju kritička ograničenja Stjuartove satire, pre svega u retorici i reprezentaciji siromašnih, nezapadnih zemalja i marginalizovanih grupa, te autori zaključuju da su „rekontekstualizujući *Daily Show*, kenijski gledaoci delotvorno podrili subverzije samog Džona Stjuarta“ (Haugerud, Mahoney, and Ference 2012, 170). Iako ovakva vrsta istraživanja nudi blagorodne mogućnosti za proučavanje satire kroz svojevršno oneobičavanje samih satiričnih dela kroz njihovu rekontekstualizaciju koja bi potencijalno ukazala na kulturno-političke okvire datog satiričnog sveta koji nisu nužno očigledni u svom osnovnom kontekstu, ona su vrlo retka.

U kontekstu američkog liberalnog kapitalizma i Bojer i Jurčak (Boyer and Yurchak 2010) koriste Sloterdajkov pasivni cinizam da opišu većinu popularne zapadne, pre svega američke satire i parodije. Ono što teoretičari medija i komunikacije uočavaju kao neautentičnost, komercijalizaciju i političku pokornost *mejnstrim* korporativnog izveštavanja u Americi, ovi autori analiziraju uz pomoć „Američkog *stioba*“.²⁸ Njime nazivaju satirične forme od Kolberovih i Stjuartovih TV satira, preko parodijske informativne mreže *The Onion*, satiričnih likova Saše Barona Koena, animirane serije *South Park*, do para političkih aktivista *The Yes Men*. Svi oni, prema ovim autorima, pokazuju analogne karakteristike sovjetskog stioba. Nalik

²⁷ Kako su se prilike i aktuelne ekonomske teme menjale, i njihov naslovni slogan bi bio adaptiran: Billionaires for Bush (2004), Billionaires for Bailouts and Lobbyists for McCain (2008), Billionaires for Wealthcare (2011), itd.

²⁸ *Stiob* je u Sovjetskom Savezu poznog komunizma bila posebna vrsta ironije koja se razlikovala od drugih žanrova apsurdnog humora pre svega time što je praktikovala „krajnje poistovećivanje“ (engl. *overidentification*) sa stvarima, osobama i idejama koji su joj bili predmet napada da je često bilo nemoguće odrediti da li je u pitanju podrška ili suptilna poruga, ili oboje. Tako se *stiob* od starijih oblika sovjetskog političkog humora razlikovao po svojoj političkoj neopredeljenosti, pa i nezainteresovanosti po pitanju jasnog ili bilo kakvog političkog stava. (Yurchak 2005, poglavlje 7: “Stiob”)

sovjetskom, i američki stiob odlikuje nejasan ali najčešće i duboko ciničan stav prema politici, društvenim problemima i konkretnim političkim opcijama. Obema formama dominiraju krajnje poistovećenje s predmetima satire bez „pratećeg metakomentara na svoju ironijsku proceduru“ (Boyer and Yurchak 2010, 181), kao i hipernormalizacija zvaničnog diskursa koja se ogleda u formulaičkoj repetitiji zvaničnog govora ideologije. Ova tendencija u poznom socijalizmu prema kojoj je bilo „smislenije učestvovati u performativnoj reprodukciji preciznih oblika autoritarnog govora (bilo kao autor ili publika) nego se baviti time šta bi oni trebalo da 'znače' u bukvalnom smislu“ (Boyer and Yurchak 2010, 182) odlika je i mnogih zapadnih satira i ironičnih formi. Takvo „pomeranje ka performativnosti“ otelovljeno kroz oba stioba, ovi autori interpretiraju ne samo kao političku apatiju i individualno povlačenje u nekakav *svoj* moralni senzibilitet koji je niti „za“ niti „protiv“, već i kao moguće etnografsko oruđe za razumevanje i interpretaciju pozne liberalne ideologije Zapada (Boyer and Yurchak 2010, 184, 181). Drugim rečima, analogije u simptomima poznog socijalizma i liberalizma vidljive kroz političku satiru, tj. sovjetski i američki stiob, mogući su indikatori analognih faza dvaju ideologija. Kao što je sovjetski stiob bio svojevrсни glasnik urušavanja socijalizma, Bojer i Jurčak polažu nade da je američki stiob – reprodukujući diskurzivnu performativnost i formulaičnost političke retorike, izveštavanja i javnih debata poznog liberalizma, time vodeći ka krajnjem „senzornom prasku“ – takođe možda rani znak budućeg odmicanja od pasivnog cinizma ka „jednoj aktivnijoj i nestabilnoj ideološkoj situaciji“ (Boyer and Yurchak 2010, 211-212). Takva situacija – svakako aktivnija ali i dalje ostaje pitanje koliko nestabilnija, mogla bi se čitati kako u opisu Hagraadinih *Milijardera* koji još uvek upošljavaju ironiju stiobovskog duha ali je angažuju iz eksplicitne političko-aktivističke pozicije, tako i u kasnijim preobražajima američke TV satire – prvo u Kolberovoj drugoj emisiji u kojoj on napušta svoj ironijski lik te nastupa „autentično“, a onda svakako u satirama Samante Bi, Bila Mara i Džona Olivera – koja do doba Trampa potpuno raskida s ironijama bez ključa i prihvata, iako ironično britke, ipak vrlo ideološki i politički jasne, satirične registre.

Sličnu optimističnu poziciju koju Bojer i Jurčak zauzimaju tumačeći „američki stiob“ kao mogući pokazatelj nestabilnosti zapadne, tj. američke dominantne ideologije, Bojer (Boyer 2013) nastavlja u svojoj analizi kampanje novonastale islandske Najbolje partije, na čelu s bivšim komičarem koji se kandidovao za gradonačelnika Rejkjavika – i pobedio, u doba najjače izraženih posledica ekonomske krize od 2008. godine. Kampanja sama bila je komična, katkad farsična, ispunjena ironičnim govorima i obećanjima, ali je kao takva, u isto vreme nosila u sebi dozu iskrenosti nekarakterističnu za suparničke političke kampanje i politički diskurs uopšte. „Performativnu suspenziju bukvalnog značenja“ u obraćanjima ovog komičara-političara, Bojer (Boyer 2013, 284) tumači kao „mesto nade (i igre) za mogućnost radikalnih političkih transformacija“.

Viđenje o delotvornoj ulozi humora, pre svega parodije i satire, brani i Bernalova (Bernal 2013) u kontekstu diktatorskog režima Eritreje. Autorka analizira lažnu reportažu o tobožnjoj grupi švedskih novinara koji su prebegli u Eritreju i koji tamošnjim novinarima potom opisuju svoje utiske zemlje i života u njoj. Izjave, tj. tobožnja iskustva novouspostavljenog života ovih Šveđana podsećaju na Kandidove interpretacije stvarnosti, tako imitirajući zvaničnu i u Eritreji jedinu moguću retoriku stanja zemlje i života u njoj. Gurajući diktatorsku predstavu stvarnosti do apsurdnih razmera, prema Bernalovoj (Bernal 2013, 306), takva parodija, tj. politički komentar, dekonstruiše, oneobičava i destabilizuje *status quo*, a njegovi efekti pre svega (mada ne jedino) leže u obelodanjivanju okova hegemonijskog diskursa u percepciji njegove publike, te usvajanju skeptičnijeg i kritičnijeg stava uopšte prema serviranoj joj realnosti. Bernalova (Bernal 2013, 307) dodaje da je u ovom slučaju politički kontekst od velike važnosti za takvo razumevanje uloge i efektivnosti parodije – za razliku od stabilnijih, demokratskih sistema u kojima se unutar guste komunikacijske mreže novih medija raznorodne kritike množe i rasipaju u forme ličnog mišljenja ili opaski bez nužno političkih posledica, u kontekstu diktature politička parodija nosi daleko veću težinu i autoritet jer je rizik političkog neslaganja daleko opasniji, pa je samim tim politička parodija daleko vidljivija i značajnija.

Na tragu Bojerovih i Jurčakovih zaključaka o stiobovskoj satiri cinične apatije, hipernormalizovane stvarnosti obeležene formulaičkim izveštavanjem i medijskom performativnošću ispražnjenom od značenja, razmatra se Berlusconijska Italija (Molé 2013), kao i satirične medijske forme postsocijalističkih zemalja na putu ka evropskoj integraciji i demokratiji (Petrović 2015, Musaraj 2018). Mole tumači Berlusconijsku lakrdijašku performativnost i izrazito popularnu satiričnu TV emisiju *Klizeće vesti* ili *Strip vesti* (it. *Striscia la Notizia*) u kontekstu spektakularizovane italijanske političke scene (pre svega raznim političkim skandalima od '80-ih naovamo), medijskih monopola i društva prožetog cinizmom prema politici. Jednog od aktera emisije i njenu maskotu – lutku Gabibo (lik u crvenom kostimu, izbočenog stomaka i ogromne glave), koju njen kreator zove „najkredibilnijim novinarom“ i koji zaista i uživa veliko poverenje gledalaca, Mole povezuje s „fenomenom“ političara-lakrdijaša, sugerišući da su oboje odraz iste cinične logike građana – i Gabibovih fanova i Berlusconijskih pristalica (Molé 2013, 295). U oba slučaja, akutna sumnja da političari i novinari delaju pod nevidljivim maskama proizašla iz iskustava novije italijanske političke scene, te podozrenje prema autentičnom i iskrenom kako političaru tako i izveštaču, Mole sugerise, dovelo je među narodom do preferiranja očiglednog, manifestnog lukavstva i pritvornosti nego li skrivenog. Drugim rečima, manifestna pritvornost, pre svega izražena kroz ambivalentni, višeznačni registar humora i komičnog, čini se iskrenijom nego tipično percipirani jednoznačni registar ozbiljnog.

Pored stiobovskih aspekata, Musarajova (Musaraj 2018) problem ambivalentne političke kritike na koju upućuje Paroske, opaža u kulturnom satiričnom šou-programu *Fiksi* savremene, postsocijalističke Albanije. Putem produkcijski jeftinog audio i video materijala koji se uglavnom dobavlja tajnim, a čini se ponekad i donekle iznuđenim ili monetarno motivisanim, snimanjem razgovora i sastanaka, kako po gradskim kafanama i ćoškovima, tako i u javnim državnim ustanovama, *Fiksi* „nudi jednu para-etnografiju svakodnevnog iskustva korupcije“ u Albaniji (Musaraj 2018, 105-106, 114). Pored stiobovske identifikacije sa zvaničnim oblicima političkog diskursa, *Fiksi* takođe replicira govor, vrstu humora i interakcija karakterističnih za savremene maskuline oblike moći i državnog upravljanja, proizvodeći efekat „banalne intimnosti“ s ovim formama. Za razliku od birokratskih antikorupcijskih agencija, program otkriva i prikazuje svakodnevna lična iskustva korupcije i time ih problematizuje na jednom akutnijem nivou, ali kroz svoju vulgarnu estetiku, cinični humor i banalne intimnosti s oblicima moći, kao i svojom produkcijskom praksom koja umnogome oponaša mehanizme korupcije, nudi ambivalentnu kritiku sistema bez izlaza iz začaranog kruga saučesništva (Musaraj 2018, 114). Mada naglašava kritički aspekt emisije, autorka se u ovom slučaju suprotstavlja ideji o liminalnim potencijama satire i podvlači ambivalentnost kritičkog u *Fiksiju* – ambivalentnost koja proizilazi iz stilskih odlika i produkcijskih praksi emisije, što proizvodi pomenuti začarani krug koji suštinski ne nudi inspiraciju za izlazak iz istog.

Petrovićeva za predmet svog istraživanja uzima srpske satirične tekstove/vesti koje objavljuje Njuz.net, te ispituje dinamiku njihove produkcije i recepcije. Istaknuto mesto parodije u srpskim medijima autorka vidi kao simptom realnosti u kojoj građani sebe ne percipiraju kao društvene ili političke agente, a politički diskurs i političku scenu vide kao farsu (Petrović 2015, 292). U pogledu uloge i efekata Njuz.net-a u kontekstu apatičnog srpskog društva, Petrovićeva podvlači probleme u pokušaju pružanja odgovora na ovo pitanje. Naime, svojim stiobovskim odlikama – imitiranjem oficijelnog medijskog diskursa bez uvek očiglednog ili u percepciji čitalaca opaženog ključa za interpretaciju ironije – ovi tekstovi ne nude jasnu razgraničavajuću liniju između satire i zbilje, iskrenosti i cinizma, i insistiraju na parodiranju svih političkih igrača (uključujući evropske i internacionalne), te proizvode raznolike oblike kako identifikacije s tekstom, tako i distanciranja od njega, tj. efekat česte nemogućnosti prepoznavanja objekta poruge (Petrović 2015, 308) – upravo efekat koji Musarajova naziva začaranim krugom koji osnažuje percepciju farsične i bezizlazne (političke) realnosti. Prema Petrovićevoj, međutim, sve ovo je nedovoljan razlog za tvrdnju da kritička distanca parodijskih tekstova Njuz.net-a podržava i produbljuje cinizam, apatiju i pesimizam

srpskog društva, već autorka optimistično insistira da kroz preispitivanje ambivalentnih poruka političke parodije od strane kako autora, tako i čitalaca, pored društvene kritike, Njuz.net pruža svojevrsno ogledalo, tj. „mogućnost (samo)refleksije složene, višeznačne prirode moderne politike i podjednako višeznačnih načina kroz koje građani sebe pozicioniraju spram tih politika“ (Petrović 2015, 309-310).

Analizu takvih višeznačnosti i njenih mogućih efekata nudi Švarcova (Schwarcz 2013) na primeru političke brazilske karikature XIX veka i njene glavne „žrtve“ kralja Pedra II. Pored očigledne uloge parodiranja i svakako štetne i do izvesne mere efektne kritike tadašnjeg kralja u kontekstu tekućih nacionalnih kriza, karikature su takođe stvorile i osnažile jednu humaniju predstavu monarha, odlikujući ga manama i slabostima „običnih“ ljudi, te su umnogome zaslužne i za građenje dobroćudne slike vladara koja se zadržala u popularnom sećanju potonjih generacija. Stoga Švarcova (Schwarcz 2013, 318), potcrtavajući antropološki pristup svetu, naglašava da je karikatura (umetnost uopšte, kao i humor kroz svoje ambivalencije) i proizvod i proizvođač stvarnosti – stvarnost se ne samo ogleda u karikaturi, već se i oblikuje kroz strateško odabiranje i kontekstualizovanje činjenica.

Pojačano antropološko interesovanje za humor kao formu „političkog izraza“ sugerise i skoro objavljeni zbornik *The Politics of Joking: Anthropological Engagements* (2019) u kome se unutar različitih društveno-političkih konteksta, od Fidžija, preko Italije i Češke, do Meksika i SAD, ispituju „potencijali humora kao političke sile“ (Kopelent Rehak 2019, 1). Kako jedna od urednica, Suzana Trnka (Trnka 2019, 180-185) beleži, radovi sumarno osvetljavaju tri glavne odlike humora: 1) inkongruentnost i višeznačnost koje defamilijarizuju utvrđene percepcije stvarnosti i otvaraju, ponekad stvaraju, nove političke mogućnosti; 2) proizvodnja afekta, pre svega smeha i zadovoljstva, koji ima moć da preobrazi raspoloženja i naklonosti – na primer, da motiviše i osnaži; i 3) moć da preoblikuje društvene odnose, kako povlačenjem granica između određenih društvenih slojeva, tako i uspostavljanjem (novih) veza. Prema tome, može se zapaziti kontinuirani trend tumačenja političkog humora kao agensa uznemiravanja percepcije društvenog poretka koji, kroz zadovoljstvo i zabavu, učestvuje u „ozbiljnom“ preduzeću političkih promena.

Čak dva poglavlja se bave Trampom i oba dolaze s danskih katedri. U prvom se Tramp preispituje kao populistički „politički tip“ ili egzemplar koji u sebi objedinjuje figuru trikстера i američkog rvača (Pedersen 2019). Svojom nepredvidivošću, nedoslednošću i kontradiktornim izjavama i ponašanjem koji izazivaju i smeh i užas, Tramp naliči triksteru, ali mu manjka, prema Pedersenu, krucijalna karakteristika trikстера: amorfnost i transformativnost tela i pola. Trampova prenaplašena muževnost belog američkog muškarca i fiksirana estetika njegove telesne pojave u Pedersenovoj (Pederson 2019, 160-164) analizi približavaju ga simbolu američkog rvača. U drugom tekstu, kroz etnografiju njujorških *stand-up* i TV komičara tokom prve polovine 2017. godine (dakle, na samom početku Trampove administracije), Morten Nilsen je proučavao „operativne strukture“ (Nielsen 2019, 169) šala kojima je u to vreme glavni predmet bio novoizabrani predsednik. Polazeći od teze da politički potencijal šale leži u njenoj strukturalnoj i semantičkoj inkongruentnosti iz koje nastaju višeznačnosti, tj. množina interpretacija, te mogućih političkih implikacija (Nielsen 2019, 169), autor pokazuje da je humor na račun Trampa svoju višeznačnost izgubio, pa time i implikacije za širu političku kritiku, i sveo se na izrugivanje lika i dela Predsednika, što je suštinski oslabilo njegove semantičke i sledstveno, političke potencijale. Ipak, nije sve izgubljeno za Nilsena – iako šala ovog perioda sama po sebi, ili unutar same sebe, ne nosi složene i šire interpretativne mogućnosti, ona postaje deo šireg sistema u odnosu na koji se onda stvaraju nove, ne-Trampovske šale (Nielsen 2019, 176-177). Drugim rečima, Nilsen podvlači pitanje političkih potencijala humora generalno i komedije u SAD po Trampovom preuzimanju vlasti konkretno, dok istovremeno ulaže teorijski napor da oblikuje nadu u iste.

Mada su antropološka istraživanja generalno znatno pažljivija u pogledu tumačenja društveno-političkih dosegata i učinaka satiričnih izraza, čini se da su kritičkom pogledu još uvek sklonija ona koja potiču van SAD (kao što su Musaraj 2018 i Schwarcz 2013), dok unutar nje

nada u progresivnu ulogu satire, ili bar percepcija satire kao indikatora progressa, načelno temelji većinu analiza. Koncepti koji provejavaju u zaključcima tih proučavanja su *ambivalencije/neodređenosti* u kojima se čita *nada*.

II 1. e) Proučavanja LWT-a

Ambicijom preoblikovanja stvarnosti kroz svoj „kritički smeh“ zadahnuti su američki satiričari još od početka ovog veka, no, kulminacija TV satiraktivizma postaje osetna tokom Trampove ere. Mada je javni nastup Donalda Trampa (npr. i način i sadržaj njegovog govora, gestikulacija, izgled – posebno frizura) pružao pregršt materijala za ismevanje i karikiranje, snažan fokus na njega svakako je bio u vezi i s liberalno-progresivnom pristrasnošću kasnovečernih *talk show*-a (Baumgartner 2019, 609). Većina satiričara činila se gotovo lično uvređena pobedom Donalda Trampa, a trend kritikovanja koji je započeo još 2016. njegovom kandidaturom, tokom predsedničkih godina zadobio je ozbiljnost političke analize, komentara i aktivizma, toliko da su humor i komično postali gotovo sekundarni (Baumgartner 2019, 603-613). Kako u tradicionalnim, tako i na društvenim medijima njihove perspektive i opaske beležene su, prenošene i komentarisane, a „verovatno nikada pre u američkoj istoriji toliki broj komičara nije bio viđen i prihvaćen u ulozi političkih aktera“²⁹ (Baumgartner 2019, 612), dok su oni sami svoj politički angažman smatrali moralno i građanski odgovornim i neophodnim činom (v. Baumgartner 2020, 5).

Jedan od satiričnih prvoboraca, posebno tokom Trampove ere, svakako je Džon Oliver i njegov LWT. Popularni entuzijazam za njegov satiraktivizam, manifestan u medijski percipiranom fenomenu „efekat Džona Olivera,“ već je naznačen. Akademska razmatranja posvećena LWT-u tek su od skora počela da se objavljuju i to među autorima koji dolaze uglavnom iz oblasti medija, komunikacije i novinarstva. Zajedničko tim još uvek malobrojnim radovima jeste uočavanje formalnih novina emisije, osnaženog aktivističkog pristupa u satiri i njeno sve jače približavanje „ozbiljnom“ novinarstvu, kao i opšti afirmativni interpretativni fokus. Tako jedno istraživanje meri kvantitativni odnos činjenica/podataka i šala u okviru sezone LWT-a iz 2017. godine i zaključuje da je njihov broj suštinski jednak, tj. statistički izbalansiran (Fox 2018). Stoga je Oliverova satira ocenjena kao satirično novinarstvo – „nov hibridni tip javnog diskursa“ (Fox 2018, 30) koji kombinuje komično i humor s istraživačkim novinarstvom, a Oliveru je pripisan „diskurzivni autoritet“ TV spikera pošto sam iznosi činjenice koje su same pre svega rezultat istraživačkog rada njegovog tima (Fox 2018, 32, 36). Humor kojim je satirično novinarstvo isprepletено razmatra se kao svojevrsno pripitomljavanje ozbiljnih, teških i/ili dosadnih sadržaja koji se komičnim uplivom čine kognitivno pitkijim, relevantnijim, a možda i lakšim za pamćenje (Fox 2018, 37; Samano 2021, 46-49).

Kilbijeva (Kilby 2018) identifikuje Samantu Bi i Džona Olivera kao primere satiričnog aktivizma u kontekstu Trampove ere koji koriste strategije „zastupničkog novinarstva“ (engl. *advocacy journalism*). Njihova inovativnost i potencijalni aktivistički učinak leže, prvo, u kritici koju ovi satiričari upućuju svojoj liberalnoj publici zbog njene apatije, cinizma, nadobudnosti i površnog aktivizma, i drugo, u pružanju kako motivacije za dublje oblike političkog angažmana, tako i predloga mogućih rešenja. Takav pomak od proste kritike i komentara ka aktivnom i konkretnom angažmanu satiričara, u doba Trampa, predstavlja izlaženje „van ograničenja žanra jednim aktivnim doprinošenjem demokratskom procesu“ (Kilby 2018, 9).

²⁹ U kontekstu percipirane relevantnosti komičara kao političkih aktera, indikativan je primer drama koja se odigrala s Džimijem Felonom, voditeljom emisije *The Tonight Show Starring Jimmy Fallon* (2014-, NBC). Tokom svoje predizborne kampanje, Donald Tramp je gostovao kod Felona u emisiji. Jedna od šala ticala se Trampove kose koju je, da bi dokazao da je prava, Felon nestašno protrljao. Sve je prošlo u vedrom duhu i segment je ubrzo zaboravljen. Međutim, po Trampovoj pobedi, Felon je pretrpeo paljbu kritike za „humanizovanje“ predsednika. Pošto se na kraju javno izvinio, njegova komedija – koju je do tada odlikovala pre svega laka šala – evoluirala je u izraženiji oblik političkog humora, posebno fokusiranog na kritiku Trampa. (McCallister 2019, 573-574)

Konkretna strategija Oliverovog doprinosa demokratiji Kastanjer i Grondin (Castagner and Grondin 2019) sumiraju kroz koncept „ludičkog nadgledanja“ neoliberalnog (medijskog) stanja koje satiričar izvodi ujedno učestvujući u medijskoj igri „zabavnih vesti“ i aktivno ih dekonstruišući u cilju promovisanja demokratskih vrednosti ali i obrazovanja, odnosno obučavanja svojih gledalaca. Ovo drugo postiže identifikacijom, tačnije pantomimom tipskog lika *Average Joe*³⁰ koji je razuman, osećajan i moralan a koji figurira kao zastupnik građana čiji se glas ređe čuje. Svojom pantomimom on nudi „vežbu u govorenju istine, javni servis za filtriranje proseravanja, javnu poziciju kojom opunomoćuje prezir i kritičnost“, obučavajući građane za te veštine (Castagner and Grondin 2019, 155). Time Oliver konstruiše jedan nov tip građanskog društva – „blesavo građanstvo“ (engl. *silly citizenship*) – odgovorne individue koje su sposobne da uoče i da se ustreme protiv, pre svega medijski distribuiranih, hipokrizija i iluzija u doba kulturnih ratova u Americi (Castagner and Grondin 2019, 155).

Uspostavljanje uspešne identifikacije, te novinarskog i političkog uticaja koji se pripisuje LWT-u, En Urlih (Ulrich 2019) temelji na formalnim inovacijama emisije, tj. njenoj multimodalnosti koja se ogleda u uspešnom kombinovanju televizijskog i onlajn medijskog posredovanja (engl. *mediality*). Time Oliver uspostavlja vrstu „retoričkog medijskog posredovanja“ koje upošljava, na primer, direktno obraćanje i izlaganje ozbiljnih tema, karakterističnih za TV vesti, dok ih ritmički ubrzava i varira živahnom smenom propratnih grafika „stvarajući jedinstven vizuelni ritam za složeno oralno izlaganje“ (Ulrich 2019, 310-311). Elementi humora i popularne kulture koja se koristi za razne komične analogije dodatno usložnjavaju strukturu emisije. Mešanjem i kombinovanjem različitih medijskih vidova, čime se postiže „kontrola pažnje kroz dobro odmerene doze rasejavanja te pažnje“ (Ulrich 2019, 315), LWT postiže širok spektar identifikacije među publikom naviknutom kako na televizijske, tako i na onlajn medijske sadržaje i forme, u čemu se, prema autorki, upravo i ogleda njena delotvornost.

Verovatno najambiciozniju ulogu Oliveru pridaje Kristel Pare (Paré 2021) tumačeći ga kao političkog filozofa. Tačnije, satiru LWT-a autorka vidi kao „potpuno novu satiričnu paradigmu“ koju obeležava terminom *jokalism*³¹ – „medijski sadržaj“ koji se, nudeći rezultate svog istraživačkog rada, bavi društveno važnim problemom, koji koristi humor kako za bolje razumevanje i pamćenje činjenica, tako i za kritikovanje, obelodanjivanje i ismevanje identifikovanih činilaca problema, i najzad, poziva na delanje u cilju rešavanja tih problema (Paré 2021, 3, 15). Filozofsko u Oliverovom šalunarstvu ogleda se u ukazivanju na jaz između stvarnosti i idealne društvene situacije, te je vrednost njegovog argumenta, prvo, u osvetljavanju tog jaza kroz kritičko mišljenje koje se dotiče različitih uglova, i drugo, u ukazivanju na „suštinske aspekte jednog zdravijeg društva“ (Paré 2021, 16). Tako se, prema autorki, filozofija LWT-a ogleda u polemičkom pristupu društveno-političkim zalima, poduprtim humorom, koja nudi viziju boljeg društva. Kako će se u analizi građe pokazati, ta vizija boljeg društva, tj. jaz između „stvarnosti“ i „ideala“ popunjava se poznatim, društveno legitimisanim liberalnim vrednostima.

Bejmovo viđenje satirične emisije *The Daily Show* „kao alternativnog novinarstva – onog koje koristi satiru da preispita moć, parodiju da kritikuje savremeno izveštavanje, i dijalog da uspostavi model deliberativne demokratije“ (Baym 2005, 261) na neki način se može uzeti kao širi moto tumačenja američkih TV satiričara generalno i Džona Olivera konkretno. Satiričari se, tako, posebno u američkom kontekstu, mahom vide i tumače kao nosioci otpora korporativnom medijskom izveštavanju, dominantnoj ideologiji i političkoj retorici, kao izvor i uzor kritičkog mišljenja, ali i kao prostor zamišljanja, domišljanja, preoblikovanja našeg

³⁰ Termin *Average Joe* u američkom govoru obeležava „običnog“, „prosečnog“ čoveka.

³¹ Neologizam *jokalism* skovao je Džon Stjuart 2015. godine da opiše aferu u vezi s često pogubnim birokratskim procesima neophodnim za pristup ratnih veterana medicinskoj brizi o čemu je u svojoj emisiji izveštavao i time doprineo popravljanju situacije. Nastao spajanjem engleskih reči *joke* i *journalism*, termin se „pre svega može razumeti kao kombinacija humora i novinarstva“ (Paré 2021, 4), pa bi srpska verzija mogla glasiti *šalonarstvo*.

opažanja i doživljavanja društvene stvarnosti, te kao vrelo mogućih vizija boljeg sveta, vizija koje putem svog komičnog registra brže, bolje ili jače stižu do svoje publike.

II 1. f) Određenje satire i pristup njenom proučavanju

Imajući u vidu kako razmatranja definicija satire, tako i tumačenja savremenih satiričnih formi, mogu se izdvojiti tri gradivna elementa satire: moralna ozbiljnost, društveno-politički aktivizam i humor, te će satira ovde biti određena kao oblik moralnog aktivizma, u određenom kulturno-istorijskom kontekstu, koji kao svoju opštu strategiju koristi humor.

Bilo da se cilj ili efekat satire vidi kao neprosvećeni smeh, militantna ironija, društveno-politički aktivizam ili kao onespokojavanje percepcije bez nužne pretenzije na „pravu“, analize upućuju da je satira uvek *napad* a time uvek i *iskaz* (eksplicitni ili implicitni) neke moralnosti, iskaz kojim se nešto ocenjuje kao dobro ili loše. Satira je, takođe, određena svojim kulturnim i društveno-političkim kontekstom; ona je okrenuta svom istorijskom trenutku i u njemu usidrena. Njen napad ili interpretacija određene istorijske stvarnosti, bilo da sugeriše ispravnu ili samo napada neispravnu, uvek daje sud – *via positiva* (kad predlaže šta jeste ispravno) ili *via negativa* (kad upućuje na neispravno). U oba slučaja se onda čini da je moguće tretirati je kao jedan od izvora proučavanja moralnih vrednosti jedne zajednice u jednom kulturno-istorijskom kontekstu, kao izvora određenih niti moralnih naloga i sankcija koje je moguće izvući i apstrahovati pažljivom analizom. Moralna ozbiljnost TV satire, tačnije, LWT-a koja je ovde predmet istraživanja, identifikuje se s američkim liberalnim vrednostima, takozvane progresivne ili američko-levičarske orijentacije, očitovane u jednom društveno-političkom kontekstu krize a kojim dominiraju kulturni ratovi i takozvana era postistine.

Moralna ozbiljnost satire koja se uočava u raznim predlozima njene definicije, kao i u nju često ugrađeni aktivizam koji od Trampovog doba u američkoj satiri postaje gotovo *sine qua non*, u antropologiji i drugim disciplinama proučavaju se na konkretnim primerima u cilju boljeg razumevanja prirode i uloge satire. U mnogim istraživanjima čita se nada. Ta nada se često vezuje za ironiju, tipično komičnog stila, kao jednu od dominantnih retoričkih/dramskih figura satire. U nekim slučajevima, ironija se tumači kao simptom – kao u analizi Bojera i Jurčaka koji je interpretiraju kao mogući indikator urušavanja jednog političkog poretka, ali se najčešće tumači kao strategija. Ređi su primeri kritičkog odnosa prema toj strategiji, kao što je Paroskeova analiza Kolberovog svedočenja pred Kongresom. Češće su, pak, interpretacije koje polažu nadu u njene strateške potencijale. U većini tih analiza, ironija se razumeva vrlo apstraktno (a često i implicitno) u onom smislu u kom bi se ona mogla podvesti pod akt „oslobađanja putem razaranja svekolike dogme“, što književni teoretičar Vejn But navodi kao jedan od polova uvreženog opšteg viđenja ironije³² (Booth 1975, ix). Ta dogma se, od početka XXI veka, identifikuje s obzirom na tekuće društveno-istorijske momente – kao Bušova spoljna politika, korporativni mediji, desničarska religiozna ili rodna i reproduktivna politika, ekonomska nejednakost, rasizam, Donald Tramp – a ironično razaranje uočava se u diskurzivnim integracijama, ironičnim identifikacijama s metama napada, satiraktivističkim mimovima, ironičnim javnim performansima i slično. Proces razaranja, tj. osećaj oslobađanja od date dogme čita se kao širenje svesti o toj dogmi i rehabilitacija demokratije – drugim rečima, zamišlja se kao obnavljanje i učvršćivanje demokratske zajednice sačinjene od namernih ili spontanih konzumenata satire. Kao što But primećuje, u ironičnom postupku „stvaranje prijateljskih zajednica često je daleko važnije nego isključenje naivnih žrtvi“ (Booth 1975, 28) – prvo, jer se stvara veza putem dekodiranja ironičnih poruka, te zadovoljstvo u osećaju bliskosti i povezanosti po uspešno okončanom interpretativnom zadatku, i drugo (i ovde možda važnije), ironični iskaz ima moć da okupi veći broj publike od neironičnog jer svako i s najmanjom dozom antipatije ili kritičkog odnosa prema meti napada može da prihvati ironičnu

³² Drugi pol But opisuje kao „razaranje putem otkrivanja neizbežnog crva negacije u srcu svake afirmacije“ (Booth 1975, ix).

kritiku i da dalje domisli *svuju* bukvalnu interpretaciju koja se, naravno, može razlikovati od mnogih drugih bukvalnih rešenja (Booth 1975, 29). U tom procesu dekodiranja ironične satire čini se da najpre leži društveno-politička nada, uzdanje u njene aktivističke potencijale – analize obično kreću od identifikacije ironično-satiričnih formi i njenih strategija koje se onda tumače u „razarajuće-oslobađajućem“ ključu za koji se pretpostavlja da svojim dijapazonom mogućih „bukvalnih rešenja“ okuplja (kritičnu) masu demokratski, liberalno, ekonomski „pravično“ orijentisanih građana. Antropološkim rečima, satira se tumači u Tarnеровом (Turner 1991, 95-97) ključu: kao stvaranje liminalnog prostora – nejasnosti i višeznačnosti na putu između utvrđenog poretka i klasifikacija, tj. strukture, s jedne strane, i potencijalno nove društvene strukture, s druge – unutar koga se formiraju uslovi za ono što Turner zove *komunitas* – homogena i egalitarna zajednica, tj. anti-struktura. Nada koja se u satiri, u njenim ironijama i izokretanjima čita, kako u mnogim akademskim analizama, tako i u popularnim medijskim komentarima, leži, dakle, u percipiranom „aspektu potentnosti“ (Turner 1991, 127) satirične *komunitas* koju čine satiričari i njihova publika.

Ono što mahom nedostaje u analizama, pak, jeste bliže određenje te potentne *komunitas*, njenih vrednosti, načela, verovanja, na osnovu kojih bi ta nova društvena struktura proistekla. Istini za volju, većina autora je pažljiva da potcrta da satira i njene ironije nisu politički programi već da se njihov značaj upravo ogleda u moći da inspiriše, da uspostavi liminalnost i *komunitas* unutar postojeće društvene strukture, dok se pravac te inspiracije obeležava opštim terminima demokratije, jednakosti, tolerancije, pa čak i istine, a bilo kakvo bliže određenje vrši se negativnim putem, tj. u oprezi s identifikovanim nedaćama – uglavnom konzervativnim, desničarskim vrednostima i politikom. Kako je teško utvrditi konkretne uticaje satire i humora u pogledu aktivizma, Hagradova (Haugerud 2013, 191), na primer, sugerise premeštanje pažnje na „manje opipljive“ efekte. Upravo u toj neopipljivosti čini se da leži entuzijazam mnogih proučavalaca satire i humora. Satira se, tako, slavi kao sredstvo kritike dominantnih diskursa i kreiranja liminalnih statusa. U tom smislu se gotovo fetišizuje njena navodna uloga da govori istinu moćniku, pri čemu se onda fokus smešta na sam čin kritike, neposlušnosti, odbijanja ili preispitivanja ustanovljenog. Međutim, u toj fetišizaciji lako se zaboravlja šta ona propagira, koje su to „nanovo zamišljene političke mogućnosti i alternative“ (Haugerud 2013, 191) sem u opštim već pomenutim parametrima. Satirična kritika je umnogome metod *via negativa* i to je ono što pre svega odlikuje satiru i njoj bliske forme, kao što je karneval i uloga lude. Suština je protivljenje, uznemiravanje, potresanje ustanovljenog. Međutim, čini se da se u slavljenju tog potresanja uvek potajno nadamo određenom raspletu – mi potresanje slavimo jer smo, manje ili više svesno, zagledani u rasplet – u *naše* bukvalno rešenje ironične izjave koji sasvim izvesno ugrađujemo u satiričnu dramu, sukob. Ili Butovim (Booth 1975, 245) rečima, „gdegod postoji namera, koliko god opskurna i nekonvencionalna, postoji i poziv na interpretaciju“ – a kao što je naznačeno, čak ni postmoderna degenerativna satira nije istinski nihilistička.

Mada ostavlja po strani pitanje revolucionarnih potencijala satire kao suštinski nesvrshodno, Hagradova ipak naglašava da možemo da „priznamo njen kapacitet za vajanje popularnih sentimentata i delanja i za preoblikovanje zvaničnih diskursa i praksi“ (Haugerud 2013, 30). Ali, šta to tačno vajamo? Kontekst nam pruža odgovor na pitanje *šta* preoblikujemo – što je izraženo u meti napada; sledeće pitanje jeste: u šta? Tačnije, koje su to vrednosti koje se u satiričnoj *komunitas* podržavaju, proklamuju, slave? Vratiti se argumentu da humor i satira svoju snagu nose u ambivalencijama, opiranju binarnosti i na kraju krajeva, opiranju generalno, ne zadovoljava u trenutku kada se u humoru i satiri čitaju tako ambiciozni politički potencijali i kad se vide kao „inovativno političko oruđe“ (Klumbyte 2014, 473). Reći da su to demokratske vrednosti, individualne slobode, društvena i ekonomska jednakost, itd., doista lepo zvuči ali je na sličnom nivou opštosti kao i opisane ironične izjave – kao što vrlo dobro znamo, različiti ljudi, zajednice, kulture, imaće različita bukvalna, konkretna rešenja na te zadate teme. Štaviše, njihova opštost se krnji i konkretizuje čim je primenimo na konkretni društveni, kulturni, politički kontekst, to jest, kada društveni kontekst počne da vrši pritisak na te opštosti. Izvesni pritisak konteksta uvek postoji ali je on u Americi postao izrazito snažan Trampovim političkim

usponom, tj. percipiranom krizom demokratije, istine i tolerancije, koji je među satiričarima proizveo impuls pojačane moralne ozbiljnosti i aktivističkih ambicija njihovih satira, te izvesnog slabljenja i ogoljavanja ironičnih i komičnih strategija u cilju odašiljanja direktnijih i konkretnijih poruka. Moralne, kulturne i političke vrednosti ugrađene u satirične programe u Trampovo doba zadobijaju posebnu vidljivost, te postaju analitički interesantne kao svojevrsna konkretizacija satirične liberalne kulture od početka veka i izvor jednog jasnijeg uvida u sadržaje satirične inspiracije i vizije progresa „liberalne komunitas“.

II 2. Analitički okvir

Analiza LWT-a polazi od postavki Meri Daglas (Douglas 1968, 365) koja šalu (engl. *joke*), kao konkretnu formu humora, definiše kao „poigravanje nad formom“ tokom koga se jukstapoziraju *kontrola* – ustanovljeni obrazac, sistem, i *kontrolisano* – skriveni, neopaženi obrasci unutar ustanovljenih, pri čemu kontrolisano pobeđuje. Iako šalu odlikuje frivolnost jer ona ne stvara, ne nudi alternative kontroli, njena oslobađajuća snaga i uzbuđenje leže u ukazivanju da dati sistem, tj. „ustrojstvo iskustva“ nije apsolutno, te da može biti da je arbitrarno i subjektivno. Stoga šala izranja iz svog društvenog konteksta i njime je uslovljena. Ona je „izraz društvene situacije u kojoj se odigrava“ te da bi bila vidljiva i dopuštena u jednom društvu, mora da funkcioniše kao simbolička muštra istovremeno postojećeg društvenog poretka: da bi bila vidljiva, opazljiva, mora biti relevantna za dati društveno-istorijski trenutak, a da bi bila dopuštena, prihvaćena, ne sme napadati hijerarhije ili vrednosti koje se u datom društvu smatraju „suviše vrednim ili krhkim da bi se prepustile izazovu“ (Douglas 1968, 366). Dakle, Daglasova šalu, humoristički izraz, definiše kao simbolički odraz društvenog iskustva, što znači da njena forma i struktura oponašaju, izražavaju, manifestuju već postojeću društvenu situaciju, to jest, kontrolisano već mora da postoji, da se opaža, bar latentno da obitava u samom iskustvu društvene situacije da bi šala postala vidljiva i da bi opstala (Douglas 1968, 366-367, 371). Inače je gnusoba. Satira bi se mogla shvatiti kao forma humora koja obitava na samoj granici šale i gnusnog: izazivajući „emocije nespokojstva“, te potencijalno radikalnije uzdrnavanje „kontrole“ i kritičko zazivanje svetih ili krhkih vrednosti jednog društva svojom „militantnom ironijom“, ona zaziva, evocira gnusno, dok istovremeno kroz svoju „očitu fikciju“, komičnu ironiju i humor uspeva da očuva svoju vidljivost, dopustljivost a u određenim slučajevima i razgaljivost.

Određujući je kao simbol društvenog (ali i fizičkog i mentalnog) iskustva, Daglasova šalu tretira kao obred, tačnije, kao antiobred: za razliku od obreda koji nameće i potvrđuje red i harmoniju, šala kritikuje, obezvređuje i razara dominantne vrednosti (Douglas 1968, 368-369). „Poruka standardnog obreda kaže da je ustrojstvo društvenog života neizbežno. Poruka šale kaže da nije.“ (Douglas 1968, 370) S druge strane, kao što je i iz njene analize društvene kontrole prepoznavanja šale (njene vidljivosti i dopustivosti) indikativno, šala je ipak vrsta na neki način kontrolisanog ili uslov(lje)nog antiobreda, lišena radikalnog napada na postojeći poredak – s obzirom da ona već u nekoj formi u njemu postoji. To je razlikuje od radikalnosti koju nose opscenost ili gnusoba. Za razliku od šale koja zabavlja, opscenost šokira, proizvodi gnušanje, jer preti kako razumskom tako i društvenom poretku i iskustvu; dok je šala odraz društvenih formi, opscena predstava, gnusoba, direktno im protivreči (Douglas 1968, 371-372). Tako je šala, prema Daglasovoj, prvo, odraz i izraz već postojećih – iako podređenih, nerazvijenih, tj. kontrolisanih – aspekata jedne društvene zajednice, i drugo, ona je obred relativizovanja, uzdrnavanja dominantnog poretka i njegovih klasifikacija i vrednosti, tj. kontrole, te iskustvo oslobađanja od stega njenih apsolutističkih pretenzija.

S jedne strane, Daglasova humoru daje slobodarske aspekte tumačeći šalu kao svojevrsnu potencijalnu ili, što bi Orvel rekao, „mini“ revoluciju, koja prkosi ustanovljenom poretku, dok ga s druge ograničava: prvo, opisujući ga kao „privremeno oslobađanje“ od stega strukture koje nema sopstveni društveno-politički program, ideje, viziju, koji bi na potencijalno dugoročnom planu zamenili postojeći, i drugo, smeštajući humor unutar samog društva i njegove strukture, te kontrastirajući ga s gnusobom koja je istinski van. Interpretacije humora i satire se umnogome fokusiraju na kritički i slobodarski aspekt humora, uzimajući društvene i kulturne formacije kao kontekst koji treba da posluži boljem razumevanju i dokazivanju tog aspekta humora, često ne obraćajući temeljnu ili kritičku pažnju na vezu i međuzavisnost između onoga što Daglasova zove matrica društva i matrica humora, i s tim u vezi, na bliže identifikacije kontrole, kontrolisanog i gnusobe u datom društvu, pa prema tome analize satire i njene uloge i odnosa spram ustanovljene društvene matrice. Stoga se na osnovu svega dosad izloženog, sada može dodatno precizirati osnovno interesovanje ovog istraživanja (vizija društva u satiri) kome

je fokus upravo navedeni odnos u američkom kontekstu – tačnije, ispitivanje odnosa kontrole, kontrolisanog i gnusnog, tj. matrice humora u satiri LWT-a u odnosu na matricu njenog, pre svega liberalnog, društva, a u cilju ispitivanja tvrđene antiritualnosti liberalne TV satire.

Govoriti o matrici društva Sjedinjenih Američkih Država posebno je teško, po nekima nemoguće, po nekima potpuno besmisleno. Poteškoća svakako proizilazi iz njene etničke, religijske, rasne i u novije vreme, identitetski fluidne raznolikosti, što u očima mnogih pojam američke kulture u jednini čini neodrživim. Ipak, ko god zna nešto o američkoj kulturi i njenim simbolima, poznaje njen moto i izvor mnogih ponosa: *E pluribus unum* (Iz mnoštva jedan ili jedinstvo). U jednom od retkih antropoloških pokušaja da se odmakne od pojedinačnih stabala *pluribus* i da se razmotri američki *unum*, Spindlerovi (Spindler and Spindler 2012 [1990]) mnoštvo identiteta, kultura, istorija, verovanja i vrednosti koje koegzistiraju u Americi – ili u koje se ulaže napor da manje ili više uspešno koegzistiraju – tumače kao proces kulturnog dijaloga (koji uključuje kako saglasnost, tako i konflikt). Taj dijalog se, prema autorima, vodi u okviru određenih kardinalnih vrednosti koje odlikuju američku dominantnu kulturu – kao što su individualizam, konformizam i raznorodnost, kontrolisana agresija, uspeh i neuspeh, zagledanost u budućnost, itd., a koje pokazuju značajan kontinuitet od samih začetaka nacije. Daleko tipičniji antropološki pristup izučavanju Amerike, pak, odlikuje premisa američkih kultura i američkih antropologija, te „hronična tendencija 'etnizovanja' grupa koje se proučavaju“ kao izolovane i autentične (Ortner 1991, 166-167). Skoriji pregled antropologije SAD predlaže viđenje da se „naučnici opiru uopštavanju o Sjedinjenim Državama, možda zbog toga što su svesni dvostruke zamke premeštanja antropološkog pogleda sa strane na 'domaću egzotiku' i dozvoljavanja belim zajednicama iz unutrašnjosti da predstavljaju Ameriku“, pa se fokusiraju na regionalne etnografije, studije pojedinih zajednica, na identifikovanje „prostornih i kulturnih jedinica“ u cilju ogoljavanja kulturnih politika, kao i na inkorporiranje etnografije severnoameričkih starosedelaca kao kritičkog ugla u odnosu na samu antropologiju SAD (Cattellino 2010, 280, 278).

Marginalizacija antropološkog rada unutar SAD (Smith 2017, para 9), te „nemogućnost ili nevoljnost američkih antropologa da proučavaju 'kompleksne' kulture a posebno svoju“, prema Serouni-Long (Cerroni-Long 2016, 252) u najmanju ruku je delom uslovljena kulturnim razlozima, te autorka identifikuje „poricanje postojanja američke kulture“ kao „vrlo kulturno-specifičnu američku tendenciju“ za šta nudi dva objašnjenja (Cerroni-Long 2016, 252-253). Prvo, počev od Boasovih učenika, ona američki antropološki pristup karakteriše kao usvajanje „psiholoških modela kulture“ koji je odraz šireg kulturnog konteksta – pre svega psihologije kao izuzetno uticajne nauke u SAD i kao modernog američkog modela (koji zamenjuje teološki) za bavljenje dominantnim preokupacijama, kao što su granice sopstva, percipirana tenzija između individualizma i konformizma, autonomije i pripadanja, tela i moralnosti, te su podaci koje su kulturni antropolozi pružali viđeni kao „ogledalo čovečanstva“ na osnovu koga bi se društvo moglo poboljšati. Na takvu kulturnu tradiciju, postmodernizam – posebno uticajan u američkoj antropologiji – našao je plodotvorno tlo sa svojom „narcističkom samoreferencijalnošću i interpretativnom autonomijom“ koje su obećavale beskrajnu igru „samootkrivanja i rekreiranja“ u kontekstu konkurentnog individualizma poslednje četvrtine XX veka. „Prevedeno na jezik discipline, to znači da je kultura, kao bihevioralni okvir, poreknuta, dok je *jouissance* individualnog izbora slavljeno i dokumentovano“ (Cerroni-Long 2016, 254). Takva evaluacija američke antropologije (kao i radova koji su pod njenim [kulturnim] uticajem) nalazi odjek i u istraživanjima i analizama političke satire i njenih aktera – u fokusu na kulturno-političke potencijale pojedinačnog i svakodnevnog (npr. satiraktivizma), u „etnizovanju i egzotizovanju“ pojedinih grupa često analitički i kritički izolovanih od širih kulturno-političkih, pa i istorijskih, konteksta SAD, te u preovlađujućem duhu optimizma i vizije progresa koji boji zaključke mnogih analiza političke satire. Kao što Maršal Salins beleži, nema sumnje da je „razmatranje varijacija i izuzetaka neophodno i poželjno. Ipak, i zadovoljstvo, kao i određena intelektualna nagrada, postoji u otkrivanju širokih matrica“ (Sahlins 1963, 285). U pokušaju mišljenja o američkoj kulturi u jednom robustnijem maniru

koji bi pružio „osobenu smernicu za razlikovanje jedne kulture [...] od njene podkulture“ (Cerroni-Long 2016, 255), u cilju identifikovanja nekih od dominantnih i konsekventnih kulturnih vrednosti i verovanja Amerikanaca, koje će potom biti primenjeno, ispitano i provereno na samoj građi, ovo istraživanje se mahom oslanja na istraživanja iz disciplina sklonijim robustnosti, prevashodno kulturne i intelektualne istorijske analize koje se bave opsežnijim kulturnim i političkim procesima – promenama, varijacijama i konstantama, prevashodno među belom srednjom klasom Amerikanaca koji su činili (i umnogome još uvek čine) dominantnu kulturnu, političku i ekonomsku moć u SAD u onom smislu u kome se kulturni dijalog između „WASP“ kulture i svih američkih „drugih“ i dalje umnogome odvija u odnosu na prvu i u okviru referenci postavljenih od strane prve (v. Spindler and Spindler 2012 [1990]).

II 2. a) Protejski američki liberalizam

Humor, tj. američka TV satira LWT-a koja je ovde predmet istraživanja izranja iz matrice američkog liberalizma. Posmatraču van SAD, posebno iz evropske perspektive, termini *liberalizam*, *liberal* i *liberalno*, kako se koriste u savremenoj politici, medijima i popularnoj kulturi, često su zbunjujući jer se čini da obuhvataju daleko širi, a često i tradicionalno suprotstavljeni, niz kulturno-političkih načela, vrednosti i programa od onih koji se vezuju za klasični liberalizam, već da obuhvataju i one koji se u evropskoj tradiciji prepoznaju kao, na primer, (demokratski) socijalizam. Liberalizam u kontekstu SAD, kao i neizostavni koncept demokratije, zapetljan je i pod teretom duge i komplikovane istorije u Americi koju odlikuje politički i ideološki eklekticizam i različite društveno-istorijske motivacije praktične politike, tokom koje su linearnom i „čistom“ razvoju liberalizma pretile druge ideološke orijentacije kao što su građanski republikanizam i puritansko nasleđe (Young 2018). Sledstveno, među američkim politikolozima pitanje američke nacije i njene politike kao inherentno liberalne, Lokovog nasleđa, prožeto je brojnim diskusijama i ostaje otvoreno. Mnogima je jedna od osnovnih referenci knjiga Luja Harca *The Liberal Tradition in America* (1955) koja postavlja teoriju „liberalnog konsenzusa“ prema kojoj su, kako Rodžers Smit (Smith 2010, 56) sumira, Sjedinjene Države liberalno društvo zasnovano na političkim vrednostima klasičnog liberalizma i Džona Loka, što su vrednosti istrajale u američkom društvu putem vanredne moralne jednoobraznosti koja se očitovala kroz univerzalnost, čak tiraniju, liberalne ideje i tradicije kroz istoriju. Veći deo naredne generacije naučnika radili su u Harcovim teorijskim okvirima i mada su ga njegovi kritičari većma nadglasali od otprilike 1980-ih godina, tereteći ga, u najkraćem, za preuveličavanje opsega liberalnog konsenzusa i za zanemarivanje raznovrsnosti američke političke misli, posebno po pitanju rase (Abbott 2005, 93), njegova teza je i dalje „živa“ referenca koja se diskutuje i nanovo ocenjuje.³³ Svakako jedan od razloga iz kojih debata o SAD kao liberalnoj državi istrajava i zbog koga je američki liberalizam često zbunjujući koncept posebno van SAD, jeste ono što istoričar Geri Gerstl obeležava kao njegov „protejski karakter“ – njegova savitljivost, te promenljivost posebno od početka XX veka, koja mu je, na račun njegove „ideološke koherentnosti i integriteta“, omogućila jednu dugu političku istrajnost (Gerstle 1994, 1045). Stoga liberalizam postaje najrazumljiviji, posebno ne-Amerikancima, kao „niz apstraktnih i institucionalnih momenata koji variraju u obliku i značenju“ kroz istoriju (Gerstle 2022, 82). Razumevanje varijacija američkog liberalizma u

³³ Louis Hartz, *The Liberal Tradition in America: An Interpretation of the American Political Thought since the Revolution* (1955). Kritika Harcove teze izložene u navedenoj, kao i u njegovoj potonjoj knjizi *The Founding of New Societies: Studies in the History of the United States, Latin America, South Africa, Canada, and Australia* (1964), čitavo je jedno polje američkih političkih nauka. Članak Filipa Abota (Abbott 2005) služi kao dobar izvor kako za pregled i ranih i novijih kritičara, tako i za primer argumenta koji i dalje vidi analitički potencijal u Harcovim konceptima. Za odgovore na Abotovu tezu, vidi dva rada u istoj svesci časopisa *Perspectives on Politics*, autori: Sean Wilentz i Richard Iton. Za skoriju reevaluaciju Harcovog dela, v. zbornik *The American Liberal Tradition Reconsidered: The Contested Legacy of Louis Hartz*, ur. Mark Hulliung (Univ. Press of Kansas, 2010), kao i Young 2018.

ovom istraživanju pre svega se oslanja na određenja i tumačenja koja nudi Geri Gerstl u svojim istorijskim studijama.

Liberalizam u Americi umnogome karakteriše njegova uloga vrste „surogat socijalizma“ u ovom društvu (Gerstle 1994, 1073). Temelji današnjih američkih liberala – onako kako se isti razumevaju u savremenom rečniku američke dnevne politike – umnogome su postavljeni tokom prve dve dekade XX veka s takozvanim Progresivnim pokretom.³⁴ Kao dve glavne teme Progresivaca, politikolog Džejsms Jang (Young 2018, 149-161) identifikuje zajednicu i kontrolu – i jedno i drugo imalo je za cilj da zauzda individualizam *laissez-faire* kapitalizma, ili devetnaestovekovnog klasičnog liberalizma, čiji je neobuzdani razvoj doveo do ogromne društveno-ekonomske nejednakosti, te da uspostavi i ojača kako društvenu sponu među pojedincima, tako i plansku državnu regulativu društveno-ekonomskih prilika, tj. da proširi moć i domen države, što je umnogome ostala karakteristika politike i vrednosti današnjih progresivnih liberala. Tema zajednice i kulturna politika bila je važan fokus tadašnjih Progresivaca koji su, u kontekstu jednog od najmasovnijih talasa evropskih imigranata te etničke bujnosti i nestabilnosti,³⁵ pored fokusa na ekonomsku politiku, bili duboko preokupirani moralnim reformizmom koji je trebalo da „nanovo osnaži demokratiju“ (Gerstle 1994, 1050). Dok je kulturna politika desno-orijentisanih Progresivaca bila obeležena idejom „amerikanizacije“ – odbacivanjem tereta Starog sveta i usvajanjem američkog identiteta, oni levo-orijentisani isticali su blagodeti kosmopolitizma i ideje kulturnog pluralizma (Gerstle 1994, 1049-1052). Prvi svetski rat doveo je do zaokreta u političkom fokusu kosmopolitiskih liberala i okinuo odmotavanje njegovih protejskih formi. Prema Gerstlu, bazične odlike liberalizma – emancipacija, racionalnost i progres, uvek su činile njegov temelj, ali se njihova interpretacija i primena na tekuće društveno-političke probleme menjala upravo prema opaženom stepenu racionalnosti pojedinih društveno-političkih sfera. Tako se tokom Progresivne ere, pod uticajem razvoja nauke i filozofije pragmatizma, verovalo u plansku reformu i „kapacitet jake države da edukuje i oslobodi“ (Gerstle 1994, 1048; Young 2018, 151) iz čega su proizašli različiti kulturni pokreti i borbe, od borbe za žensko pravo glasa sve do Prohibicije. Ulazak Amerike u rat 1917, snažan nacionalizam koji je pratio politiku mobilizacije, prva Crvena panika,³⁶ rasni i drugi društveni neredi, kao i sve rasprostranjeniji koncept nesvesnog i iracionalnog sve autoritativnije psihologije i psihijatrije, levo orijentisane Progresivce, tj. liberale, uverio je da su etnicitet i rasa, tj. kultura kao predmet reforme, iracionalni, te su se okrenuli ekonomiji kao predvidivom, analitički podesnijem – racionalnom polju reforme i progressa (Gerstle 1994, 1057, 1063-1065) što je svoj snažan izraz potom našlo u reformama Nju dila.³⁷ Era Nju dila i vladavina Frenklina D. Ruzvelta konačno je uspostavila identifikaciju između liberala i Demokratske stranke, kao i kontrast s Republikanskom i s

³⁴ Ovo je takođe vreme kada je termin liberalizam, kao i njegove izvedenice, počeo da se širi u Americi, pre svega putem uticajnog časopisa *New Republic* (Rosenblatt 2018, 246) čiji je jedan od osnivača bio Herbert Kroli (Herbert Croly) – jedan od najistaknutijih predstavnika Progresivaca, struje takozvanog Novog nacionalizma (v. Young 2018, 152-155). Kao politička filozofija, u američkim udžbenicima liberalizam je počeo da se izučava u kasnim 1930-im godinama (Rosenblatt 2018, 259).

³⁵ O „novim imigrantima“ iz Evrope u periodu 1880–1920 i procesu njihove „amerikanizacije“, v. Gerstle 1997.

³⁶ Crvena panika (egl. *Red Scare*) termin je kojim se u SAD označavaju dva talasa društvene i državne panike povodom moguće infiltracije komunista i njihovog subverzivnog delovanja, te državnih mera sprovedenih u cilju sprečavanja istih. Prva Crvena panika (1919-1920/21) počela je posle Oktobarske revolucije, dok je druga, poznata kao Mekartizam (1948-1957), bila izdanak Hladnog rata a ime je dobila prema republikanskom senatoru Džozefu Mekartiju koji je predvodio „hajku na komuniste“. Za sažete reference, v. <https://www-oxfordreference-com.i.ezproxy.nypl.org/display/10.1093/acref/9780191890949.001.0001/acref-9780191890949-e-1969?rskey=xtVhVP&result=9>, <https://www-oxfordreference-com.i.ezproxy.nypl.org/display/10.1093/acref/9780195117394.001.0001/acref-9780195117394-e-0473?rskey=xtVhVP&result=11>.

³⁷ Valja napomenuti da je osnovna teza, te svrha Gerstlovog članka o protejskom karakteru američkog liberalizma preispitivanje te opovrgavanje teze da su američki liberali Nju dil perioda bili fokusirani na ekonomiju (nasuprot kulturnoj politici) zbog očiglednog konteksta Velike depresije. Gerstl se protivi takvom objašnjenju tvrdeći da je primat ekonomskog nad kulturnim počeo da se kristališe već tokom „prosperitetnih“ 1920-ih i da je to bilo pre svega uslovljeno krizom liberalne misli pod uticajem Velikog rata i revolucije u Rusiji, te redefinisanja racionalne sfere društvenog angažmana, planiranja i najzad, puta do liberalne emancipacije.

ostalim liberalima koji su državnu regulativu, socijalne programe i slično, tj. odmicanje od *laissez-faire* liberalizma, držali suštinski neliberalnim, te koji su sebe sve više određivali kao konzervativce ili u slučaju novonastajuće Čikaške škole, kao „klasične“, „ortodoksne“ ili „neo“ liberale (Rosenblatt 2018, 260-264; v. Glickman 2016).

Pod uticajem Hitlerovog rasizma, Staljinovog totalitarizma i u kontekstu Hladnog rata, još jedna rekonfiguracija racionalne sfere usledila je tokom 1940-ih godina (Gerstle 1994, 1070-1072). Sada je klasna politika sve češće viđena kao patogena i iracionalna – masa izolovanih, očajnih, te iracionalnih individua koje su podložne manipulaciji totalitarista kao što je Jozef Staljin (Gerstle 1994, 1071), te je pažnja američkih liberala još jednom premeštena na kulturnu politiku, podstaknuta razvojem društvenih nauka i socijalne psihologije uz veru u jednu razumnu društvenu borbu i progres. Deo razloga je svakako iskustvo Hladnog rata i Mekartijeve ere tokom koje je biti viđen kao „mek na komunizam“ te kao „ne-Amerikanac“ najčešće značilo kraj javnog života, karijere ili čak slobode. Razumnost i razboritost mnogim liberalima bili su intelektualno oruđe, neko bi rekao konformistička distanca, namernog ili nenamernog podržavanja ili suživota s politikom Hladnog rata i drugom Crvenom panikom u SAD tokom koje su prvo napustili bilo kakve radikalne ideje i putanje za političku borbu i vremenom tu borbu redefinisali kao pragmatičan srednji put, „vitalni centar“, izbalansirani dvopartijski sistem, postepene reforme, itd. (Pells 1985, 52-147). U kontekstu „moralnih posledica obilja“ 1950-ih – ekonomskog prosperiteta, izrazitog jačanja srednje klase i potrošačkog društva, američki intelektualci posvetili su se kritici društvenog poretka ne u pogledu njegove političke ili ekonomske nepravičnosti, već u psihološkom, moralnom, kulturnom kontekstu srednje klase i njenih „birokratskih, bezličnih, nehumanih“ vrednosti i načina života, te je umesto kolektivističkih napora prethodne generacije, akcenat nanovo stavljen na „vrline privatnosti i ličnog ispunjenja“, tj. na individuu i njen lični otpor i borbu (Pells 1985, 185-187).

Posleratna kulturna politika demokratskih liberala – preispitivanje rase i etniciteta, zvanično pristupanje Demokratske stranke borbi za građanska prava 1948, kritika birokratskog individualizma, konformizma i potrošačkog društva, borba za iznalaženje ličnog identiteta i autentičnosti – dala je temelje politici 1960-ih. Prema Gerstlu (Gerstle 1994, 1073), rasna netrpeljivost koja je u tom periodu uzavrela i radikalni pokreti i pobune tzv. kontrakture protiv do tada zamišljenih formi emancipacije, s jedne strane, i ideološka ograničenja stečena iskustvom Hladnog rata koje je „sprečavalo oživljavanje klasne politike kao pouzdanog terena“ za političku borbu, s druge, američke liberale suočilo je s novom i dotad najozbiljnijom krizom. Ako je agenda američkih liberala uvek bila utemeljena na emancipaciji koja treba da vodi progresu čija se vizija tog procesa uvek ogledala u percipiranoj sferi političkog interesovanja s obzirom na njenu percipiranu racionalnost, te su s obzirom na to kultura ili ekonomija dobijale primat pažnje i rekonstituisale se kao polja na kojima su reforme mogle biti domišljene i isplanirane na razborit, sistematičan i uređen način, onda su 1960-e američke liberale stavile, činilo se, između scile i haribde podjednako iracionalnih sfera klasne i rasne/kulturne politike.

Kulturni ratovi tokom ostatka veka koji se nastavljaju u tekućem, kao i „kriza istine“ poznata kao „era postistine“ u najnovije doba, razmatraju se u kontekstu koji se istorijski najčešće ovičava kulturno-političkim promenama, previranjima i teorijskim konceptualizacijama 1960-ih godina. Društveno-politički otpor i aktivizam ove slavne dekade u Americi, ispunjene neobično nepredvidivim ponašanjem širom političkog spektra (Hartman 2015, 9), odlikuje raznorodnost pokreta i organizacija, te njihovih načela, vizija progressa i metoda borbe. Kriza liberalizma ili „američkog surogat socijalizma“ koju Gerstl identifikuje u ovom periodu a koja je dotadašnje emancipatorne programe i vizije kulturne ili ekonomske politike dovela u ćorsokak, otpočela je, umnogome nehotično, rekonstituisanje racionalne sfere emancipacije i progressa kroz individuu, kao društveno-političkog i kulturnog aktera i agensa.³⁸

³⁸ To ne znači da je – slavni ili ozloglašeni – američki individualizam „nastao“ '60-ih. Ideja nezavisnog, slobodnog i samoskovanog pojedinca jedna je od temeljnih vrednosti SAD, ozvaničena u njenim najranijim političkim dokumentima i slavljena ili razmatrana u njenim ranim opisima, na primer, Krevetura i de Tokvila. Međutim,

Pored liberala (uključujući one koji su se polako ali sigurno približavali konzervativnom taboru) koji su i dalje u političkim pokretima i masovnim organizacijama videli pretnju iracionalnog (Epstein 1991, 227-230), viđenje emancipacije i progresa u ovoj dekadi najpre se vezuje za Novu levicu i njihov koncept participatorne demokratije.

Nova levica, „labavo organizovana konfiguracija pokreta“ (Hartman 2015, 10), izrasla je iz antikomunističkih studentskih protesta pre svega u vidu antiratne i antirasističke pobune.³⁹ Koliko god da su plodovi društveno-političkih napora Nove levice otvorena debata, njen uticaj na *mejnstrim* američku kulturu i njene vrednosti, na liberalne institucije kao što su univerziteti, Holivud i donekle Demokratska partija, te na razne aktivističke pokrete i nevladine organizacije koji su usledili, dubok je i snažan, a neki od termina i koncepata popularizovanih tokom ove dekade – participatorna demokratija, „podizanje svesti“ (engl. *consciousness-raising*), „lično je političko“ – itekako su živi i relevantni i danas (Hartman 2015, 10, 29). U kontekstu „konformističkih“ 1950-ih i rata u Vijetnamu koji je pretio mobilizacijom tadašnjim studentima, individualizam je postao uporište političke misli. U sekciji o vrednostima Port Hjuirona, i političke i ekonomske vizije, antikomunističke i antitradicijske orijentacije, predstavljene su kroz prizmu pojedinca, Ličnosti – koja je vredna sama po sebi, slobodna, racionalna, koja u sebi nosi potencijale za kreativnost, inovaciju, maštu, građenje sopstvene autentičnosti koja (treba) da prkosi autoritarnom konformizmu, koja je sposobna za ljubav, te za uspostavljanje zajednice bratstva i prijateljstva.⁴⁰ Lični identitet, posebno među belom populacijom liberalne srednje klase,⁴¹ postao je i politička i kulturna borba za emancipaciju a pronalaženje lične autentičnosti – vizija progresa.

Black Power i drugi pokreti koji su se bazirali na identitetu tokom '60-ih potcrtavali su nove forme znanja, jednu novu intelektualnu dejstvenost [*agency*] spram opresije, koja bi se mogla obeležiti kao epistemologija oslobađanja. Time su ovi pokreti stvorili nove ideje o identitetu. Identitet je trebalo naglasiti; on je bio nešto što je trebalo razviti ili postati. Jedino tako što bi postao crnac ili Čikano ili emancipovana žena ili otvoreni homoseksualac – i samo iskazujući solidarnost s onima koji se slično identifikuju – pojedinac se mogao nadati da će prevazići psihološke barijere oslobođenja koje su diskriminišuće kulturne norme nametnule. Postati neki identitet – identifikovati se kao ugnjetena manjina – značilo je odbiti povinovanje *mejnstrim* standardima američkog identiteta. (Hartman 2015, 21)

individua se uglavnom razumevala pod okriljem jednog šireg dominantnog identiteta (npr. protestantskog ili srednje klase, ili u progresivnoj eri, radničke klase, kao i pod okriljem mnogobrojnih dobrovoljnih udruženja građana posebno plodnih tokom XIX v.) ili jedinice društva (npr. tradicionalne porodice). Od '60-ih godina, među liberalima (uključujući njihove levičarske izdanke), nadređene društveno-političke i kulturne identifikacije gube primat u korist ličnog identiteta koji onda „slobodno“ i shodno tom svom identitetu pristupa nekoj „egalitarnoj“ zajednici po principu, između ostalog, „solidarnosti“ ili u novije vreme, „savezništva“, koja sama može, naravno, da se određuje rasno, rodno, etnički, politički, itd.

³⁹ Za manifest Nove levice uzima se Saopštenje Port Hjuiron (*Port Huron Statement*) Toma Hajdena iz 1962. godine koje je usvojeno na sastanku jedne od prvih i najznačajnijih organizacija Nove levice – Studenti za jedno demokratsko društvo (Students for a Democratic Society). Saopštenje je kao najveća zala izdvojilo atomsku bombu i rasnu nejednakost, te snažan fokus stavilo na jaz između idealne, propovedane demokratske Amerike i njenog činjeničnog, nedemokratskog društva, te popularizovalo koncept participatorne demokratije. Drugi važan spis ove kulture, tačnije – kontrakture i njene netrpeljivosti prema autoritetu, jeste knjiga Pola Gudmana (Paul Goodman) *Growing Up Absurd: The problems of Youth in the Organized Society* (1960) koja se ustremkuje protiv dežurnih krivaca identifikovanih još 1950-ih – državne administracije, birokratije i srodnih okova individue.

⁴⁰ V. http://www2.iath.virginia.edu/sixties/HTML_docs/Resources/Primary/Manifestos/SDS_Port_Huron.html.

⁴¹ Za razliku od belih pripadnika Nove levice koji su insistirali na individualizmu i ličnoj ekspresiji, posebno u redovima kontrakture, Black Power je insistirao na kolektivnom crnom identitetu (Hartman 2015, 23). Jedan od razloga sigurno počiva i u vrlo konkretnoj političkoj borbi za građanska prava Afroamerikanaca kao kolektiva – čitave jedne, u političkom i legalnom smislu, homogene grupe koja ima jasan i jednoobrazan cilj, tj. razumevanje sopstvene emancipacije u odnosu na belu vladajuću klasu.

Zajednice koje su se uspostavljale među individuama na putu političke osvešćenosti, posebno među aktivističkim grupama iz sfere „nenasilne direktne akcije“, negovale su razne oblike participatorne demokratije koja je pretpostavljala radikalnu jednakost među pojedincima (koji su se međusobno određivali kao „prijatelji“, „braća“, „sestre“ i sl.), te njihovo jednako pravo da učestvuju u radu same grupe, u razmatranjima političkih problema i pitanja, u donošenju odluka i postizanju konsenzusa.⁴² Jedan od stožera insistiranja na raznim vidovima eksperimentisanja s participatornom demokratijom bila je antietatistička pozicija nove levice, te je ova radikalna demokratska praksa između ostalog imala za cilj da živi antihijerarhijske, antibirokratske mehanizme „Sistema“ i time da „predoči“, „najavi“, „obznaniti“, „inspiriše“ nove, drugačije oblike političke prakse, što će postati poznato kao prefigurativna politika (v. Fians 2022).

Antietatizam i individualizam, kao i vrednosti i ideali koji su se za takvu poziciju vezivali – spontanost, kreativnost, inventivnost, prigrbljivanje nepoznatog, avanturistički duh – doprineli su urušavanju političkog poretka Nju dila i stvorili plodno tle za dolazak novog neoliberalnog političkog poretka.⁴³ Iako je drugi „novi“ liberalizam u SAD⁴⁴ potekao iz konzervativnih krugova, istoričari sve više ispituju liberalno-progresivni doprinos njegovom uspostavljanju i jačanju, posebno u kontekstu njihove netrpeljivosti prema jakoj birokratskoj mašineriji države (v. Schiller 2019, Sabin 2019). Neoliberalna ideja „preduzetničkog sopstva“, pak, čini se da je bio (a možda i ostao) njegov najprijemčiviji aspekt progresivnim liberalima.

Krajem 1970-ih godina, u svojim predavanjima o neoliberalizmu u Americi, Mišel Fuko izlaže teoriju o ljudskom kapitalu prema kojoj se logika političke ekonomije izmešta iz dotadašnjih granica i primenjuje na samu individuu: pojedinac postaje preduzimač svog sopstva – sopstvo je lični kapital, ono se proizvodi, stvara, i ono je lični izvor prihoda (Foucault 2008, 226). Tokom '50-ih i '60-ih u SAD, na tome se zasnivala desna verzija političke kritike Nju dil države od strane Milтона Fridmana i njegovog kružoka – kritika državnih regulatornih stega koje su sprečavale razvoj, inovaciju i slobodu pojedinca. Prema Gerstlu, neoliberalno utopijsko obećanje raskidanja birokratskih, učmalih okova države i oslobađanja individualnog kreativnog, inovativnog, nepredvidivog, i nadasve, slobodnog duha nosilo je značajne paralele s utopijskim liberalno-progresivnim, novolevičarskim i kontrakulturnim idejama, načelima i aktivističkim eksperimentima. Pored individualizma, tj. iscertavanja i naglašavanja lične autonomije, ovi pokreti su naglašavali spontanost, eksperiment i inovaciju kao važan deo svoje aktivističke strategije, te je zajednica individua (među kojima je legitimacija autoriteta tražila nove premise u odnosu na dotad uspostavljenih kvalifikacija „elite“ na bazi novca, ustanovljene političke moći i sl.) koje pregovaraju, izmišljaju i domišljaju načine progresa (koji se razumeva kao „razmatranje“ i „proces“), tj. menjanja i preoblikovanja sveta u kome žive, a koje su

⁴² Za iscrpnu sociološku studiju prakse participatorne demokratije unutar američkih aktivističkih pokreta XX veka, zasnovanu na mnogim intervjuima s njihovim bivšim i tekućim članovima, v. Polletta 2002.

⁴³ Politički poredak Gerstl (Gerstle 2022, 15-16) definiše kao „konstelaciju ideologija, uredbi i birača“ koja istrajava kroz regularne izborne cikluse i partijske smene, te se njegova ključna odlika ogleda u moći političke partije koja je njegov ideološki nosilac da preoblikuje, tj. svojoj ideologiji potčini politiku suparničke partije. Gerstl identifikuje dva politička poretka u SAD: Nju dil poredak koji je počeo 1930-ih i konačno se urušio tokom 1970-ih, kada je nastupio drugi, neoliberalni poredak čije urušavanje Gerstl smešta tokom 2010-ih. Njihova distinkcija pre svega leži u različitim političkim ekonomijama, tj. odnosu prema kapitalizmu – dok je Nju dil zasnovan na ideji da jaka država mora da zauzdava i reguliše kapitalizam u cilju opšteg dobra, neoliberalizam podržava oslobađanje tržišta u cilju oslobađanja napretka, inovacije i slobode – a onda i u specifičnoj moralnosti, vrednostima, kulturi koje su svaki odlikovale. Dok je Nju dil poredak imao za cilj da spasi kapitalizam iznalazeći srednji put između kolektivističkih (socijalističkih, komunističkih) i *laissez-faire* vizija, neoliberalizam je *oslobađao* kapital shvaćen kako ekonomski, tako i kao individualni lični potencijal za samoizgradnju. Ideološka baza Nju dila bila je Demokratska stranka, dok je neoliberalnog bila Republikanska, no – kako i osnovna teza političkog poretka nalaže – tokom prevlasti suparničkih stranaka svaki poredak je konačno utemeljen i osnažen: Nju dil za vreme republikanskog mandata Dvajta Ajzenhauera a neoliberalizam za vreme demokrate Bila Klintonu. Za inicijalno uvođenje koncepta političkog poretka u SAD u kontekstu Nju dila, v. Fraser and Gerstle 1989.

⁴⁴ Prvi „novi“ liberalizam je Ruzveltov i ostalih Nju-dilera koji su termin „ukrali“ od dotadašnjih, klasičnih liberala koji su onda sebe postepeno počeli da smeštaju pod konzervativnu etiketu (Gerstle 2022, 88-89, 110; v. Glickman 2016).

sumnjičave prema institucionalnom i institucijskom (Polletta 2002, 7-10), mogla da prepozna slične liberatorne aspekte neoliberalnog obećanja. Problem održivosti egalitarnih pokreta '60-ih (v. Polletta 2002, 16-23, 202-230) još jedan je mogući razlog jačeg usmeravanja na individuu i njene lične kulturno-političke potencijale, tj. na humani kapital. Čini se onda da je politička ekonomija neoliberalizma pružila američkim liberalima i veteranima participatorne demokratije izlaz iz krize mišljenja o emancipaciji nudeći istovremeno jedan nov racionalan ekonomski okvir – razboritu posvećenost individualnoj samoizgradnji i samoostvarenju koje zaobilazi kolektivističke, masovne (potencijalno iracionalne) forme organizacije i promene, i progresivni kulturni okvir – vrednosti koje takav individualizam neguju, kao što su eksperiment, inovacija, i nadalje, multikulturalizam i njegova posestrima tolerancija.⁴⁵

Doba fluidnosti, kako ekonomske tako i kulturne, bar onako kako je zamišljano i slavljeno krajem XX veka, čini se da jenjava u XXI. Poverenje u neometana kretanja kapitala poljuljano je ekonomskom krizom 2008. godine, za čim su usledile liberalne reakcije njudilovske prirode, znamenito u formi pokreta Occupy Wall Street, uspostavljanje novih levo-orijentisanih časopisa u urbanim sredinama kao što je njujorški *Jacobin*, te politička relevantnost dotad krajnje marginalnih Demokratskih političara kao što je Berni Sanders koji otvoreno insistira na „socijalizmu“. Put ka multikulturalnosti i identitetskoj fluidnosti takođe je uzdrman jačanjem političke i religiozne desnice i konačnom pobedom predsedničkog kandidata Donalda Trampa koji se umnogome percipira(o) kao otelovljenje antimultikulturalizma i antikosmopolitizma. Novi politički i kulturni poredak u Americi koji je možda pred nama, među liberalima odlikuje nanovo osnaživanje njudilovskih režima – prevashodno viđenje države i njene administracije kao regulatornog spasa kako u ekonomskoj, tako i u kulturnoj sferi. Mnoge od vrednosti i moralnih premisa današnjih liberala predstavljaju kontinuitet novolevičarske politike identiteta i neprikosnovene individue i njenih saveznika, stvarajući tenziju između individualnih prava i prohteva, s jedne, i kolektivnih napora i vizija progressa, s druge strane.

Tri aspekta američkog liberalizma – racionalnost, emancipacija i progres – duboko su utkani u američku politiku i kulturu, i kroz istoriju isprepleteni s republičkim vrednostima i demokratskim idealima. Emancipacija kao proces oslobađanja i potom, unapređivanja, duboko je vezana za američki individualizam koji je, opet, kroz istoriju postojao i opstajao u interakciji i tenziji s kolektivističkim idejama i konformističkim nalogima. Od puritanske ideje božjom milošću izabranog pojedinca, preko Krevekurovog slobodnog farmera i Frenklinovog razboritog građanina, emancipativnog roba Frederika Dagleasa i herojske žene Margaret Fuller, do „autentičnog“ port-hjuironskog liberala, Fridmanovog i Reganovog preduzimača, Rortijevog liberalnog ironičara i Džobsovog hakera, ideja individue koja je slobodna da sebe izgradi, ostvari i usreći na tom putu upisana je kao pravo ne samo u konstitutivna dokumenta nacije, nego i u mnoge primerke popularne i „visoke“ kulture. Traženje sreće, međutim, određeno je svojevrsnom racionalnošću i s njom uvezanom emocionalnošću koje oivičavaju i kontrolišu tehnike dostizanja tog ideala kako na individualnom, tako i na kolektivnom planu. Oni takođe kontrolišu „metodologiju“ progressa – ispunjenje mita *Amerika* i njenog obećanja.

II 2. b) Racionalizam i zdrav razum

Racionalna sposobnost čoveka u američkoj kulturi nije nužno viđena kao datost, kao „prirodno“ stanje čoveka. Zapravo, izglednije je ako ne uverenje, svakako konstantna strepnja od hobsovske vizije čoveka i društva. Važan izvor shvatanja ljudske prirode kao izopačene kojoj je neophodno iskupljenje i spasenje dobrim delom leži u američkoj protestantskoj tradiciji i ideji prvobitnog greha, odakle je potekla i većina američkih prosvetiteljskih mislilaca, državnika, edukatora, erudita i društvenih aktivista koji su imali svoje sekularne verzije slabašne ljudske prirode pod vlašću nagona i strasti. Naime, prema istoričaru Danijelu Vokeru

⁴⁵ Multikulturalizam i kosmopolitizam, tj. slobodno kretanje ljudi i njihovih kultura slavljeno Klintonovom administracijom 1990-ih, Gerstl (Gerstle 2022, 187-188) identifikuje kao jedan jaz između Demokrata i Republikanaca, inače usaglašanih političkih ekonomija, koji je osnaživao vrenje kulturnih ratova ove decenije.

Houvu i njegovoj studiji *Stvaranje američkog sopstva: od Džonatana Edvardsa do Abrahama Linkolna* (*Making the American Self: Jonathan Edwards to Abraham Lincoln*, 1997) koja prati intelektualnu istoriju i konceptualizaciju autonomnog sopstva u Americi od početka XVIII do pred kraj XIX veka, susret takve protestantske vizije čoveka s prosvetiteljskom idejom pojedinca „sposobnog da sobom vlada i sebe definiše“ iznedrila je u osamnaestovekovnoj Americi etički ideal „uravnotežene ličnosti“ (engl. *balanced character*) (Howe 1997, 260). Njena kontrolna vrednost je racionalnost. Kulturno-politička „potraga za srećom“ – za građenjem nezavisne, politički i društveno vredne, razborite individue i člana društva, oblikovala se kroz ideju o „konstrukciji sopstva“ koja je među Amerikancima podrazumevala uverenje o „kapacitetu individue da kritički misli o sopstvu, te da ima moć da ga modifikuje kroz svesne napore“, što je značilo veru u *pravo* pojedinca da odluči kakva osoba želi da bude i postane, kao i u *pravo*, a ponekima i *dužnost*,⁴⁶ da ostvari sopstvene potencijale (Howe 1997, 4-9). Međutim, to pravo je počivalo na dvama premisama. Pored pretežno zastupanog uverenja da je ljudska priroda loša, ili u najmanju ruku, neracionalna,⁴⁷ pravo samoizgradnje propovedalo se i moralno ocenjivalo prema normativnom konceptu idealne izbalansirane ličnosti koja svoju konačnu definiciju dobija u XVIII veku a svoju „demokratizaciju“ – uvrščivanje crnaca i žena kao „kandidata“ za samokonstrukciju, u XIX, u doba američkog romantizma (Howe 1997, 3-6). Paradigma ljudske prirode, preuzeta od škotskih prosvetitelja (v. Howe 1997, 48-57), iz koje se crpla ova etička tehnologija američkog sopstva bila je *psihologija sposobnosti* (engl. *faculty psychology*). Prema njoj, ljudske sposobnosti viđene su hijerarhijski od najnižih mehaničkih (impulsi i refleksi), ka strastima i afektima, tj. emocijama, na čelu s racionalnim sposobnostima savesti („moralnog osećaja“) i razboritosti kojima treba da upravljaju volja i razumevanje/znanje (Howe 1997, 65). Iako je ova teorija viđena kao nauka koja opisuje aspekte i sposobnosti ljudskog bića, ona je nosila moralnu preskriptivnost prema kojoj se ciljano uravnotežena ličnost formirala – valjano konstruisati sopstvo značilo je moć racionalnih aspekata da zauzdavaju i usmeravaju emocionalne i telesne, a život življen prema ovim načelima smatrao se moralno odličnim.⁴⁸

U američkom aranžmanu, prema Houvu (Howe 1997, 22-28), psihologija sposobnosti nosila je dve inovacije u odnosu na škotske prosvetitelje: prvo, moralnost ili „moralni osećaj“ smatrao se racionalnom sposobnošću – za razliku od nekih Škota koji su je smatrali emocijom; i drugo, interes, pre svega lični interes, takođe je unapređen, iako donekle uslovno, na nivo racionalne moći. Bendžamin Frenklin, na primer, kao jedan od najmilijih američkih heroja i jedan od najpoznatijih primera samokonstrukcije, smatrao je moralnost naukom, te praktično primenljivom na svakodnevni život. Ova moralna praktičnost verovatno se najbolje ogleda u njegovoj ideji „prosvećenog“ ili „razboritog“ ličnog interesa koji – za razliku od „običnog“ ličnog interesa koji se prema vladajućoj paradigmi svrstavao među ljudske strasti – jeste vrsta savesno i razborito „prekanalisanih“ ličnih strasti i slabosti. Tako na primer, slava (iliti strast za

⁴⁶ Dok su liberalne struje insistirale na pravu pojedinca da sebe oblikuje i unapređuje prema sopstvenim željama koji je onda samome sebi odgovoran, oni iz krugova klasičnih republikanskih ideala smatrali su to i dužnošću koja proističe ne samo iz odgovornosti prema sebi već i prema zajednici (v. Howe 1997, 265).

⁴⁷ Među izuzecima je Tomas Džeferson koji je polagao veru u ljudsku prirodu kao suštinski dobru (Howe 1997, 67-68).

⁴⁸ Briga o oblikovanju i unapređivanju sopstvene ličnosti sasvim prirodno je vodila zanimanju za oblikovanje i unapređivanje *drugih*, te je predmet javnog obrazovanja, kako u školama tako i u drugim društvenim institucijama, postao važna i moralna i politička tema (Howe 1997, 157-163), posebno u XIX v. Pored, na primer, Doroteje Diks (Dorothea Dix) koja je dobar deo svog života posvetila radu u mentalnim azilima pokušavajući da svoju ideju bestrasnosti i racionalne samokontrole primeni kao metod lečenja mentalnih bolesnika, važna ličnost bio je Horas Man (Horace Mann) – jedna od vodećih figura u obrazovnom sistemu svog doba. Javno obrazovanje on je video kao kolektivni napor društva u procesu samounapređivanja i formiranja izbalansiranih ličnosti, tj. ličnosti istreniranih u „vladanju sobom“, kao i „voljnom pokoravanju zakonima razuma i dužnosti“ (Horas Man prema Howe 1998, 161). Ovaj edukativni trening Man je smatrao posebno važnim za imigrantsku mladež koja je odrastala pod „despotizmom Starog sveta“, te da bi postali *pravi* Amerikanci nije bilo dovoljno naprosto preći Atlantik – bilo je neophodno proći kroz trening ličnosti. Ili Brekovičevim (Bercovitch 2011, xxi) rečima, „postati Amerikanac značilo je biti duhovno ponovo rođen [...] stari identitet spran je u prelasku u Novi svet“.

slavom) može biti razborito iskorišćena kao lična motivacija za recimo, valjanu političku karijeru ako čist altruizam manjka. Drugim rečima, strasti, iracionalni aspekti bića treba da, pod vođstvom razuma i snagom volje, postanu utilitarni i praktični, tj. razborito upotrebljeni za izgradnju vrlina i izabranog identiteta. Stoga je, kako je to Aleksis de Tokvil (Tocqueville 2000, 501) primetio, u Americi vrlina retko lepa – ona je korisna. Ili Frenklinovim rečima, moralna sposobnost pruža moć „uočavanja prikladnosti i utilitarnosti postupaka u unapređivanju kako individualne, tako i kolektivne sreće“ (Howe 1997, 24).⁴⁹ Psihologiju sposobnosti kao dominantnu paradigmu primećuje i de Tokvil (Tocqueville 2000, 504), a praktičnost i razboritost kao merilo ideje, koncepta ili teorije razmatra u svom opisu „filozofskog metoda Amerikanaca“ kazujući da „nema zemlje na svetu u kojoj su Dekartova uputstva manje studirana a bolje praćena“ i u kojoj se „svaki Amerikanac poziva jedino na individualne napore svog razuma“ (Tocqueville 2000, 403).

Dakle, racionalnost se shvata kao vrsta „moralnog osećaja“ i oruđa „prosvećenog“ ličnog interesa. Otuda se izvodi razumevanje razboritosti kao utilitarnog mišljenja i delanja, što se svodi (ili temelji) na regulisanje strasti/emocija, što se smatra moralno odličnim (jer je psihologija sposobnosti normativna) i aktom prosvećenog ličnog interesa (što je deo šireg kulturnog konteksta u kome individua nosi primat). Moralnost je, tako, dobrim delom vrsta razborite praktičnosti ili korisnosti a prosvećeni lični interes verovatno je njen najrepresentativniji koncept: premisa na kojoj je baziran jeste duboko nepoverenje u ljudsku prirodu, posebno u njene bezinteresne vrline i kapacitete, ali etiku hvatanja u koštac s takvim pesimističnim stanjem ljudske prirode daleko manje odlikuje neka vrsta duhovne bitke pročišćenja unutrašnjih poriva i motiva, a daleko više jedan utilitaristički pristup ulaganja napora u opravdavanje, utilitarno modifikovanje, ograničavanje, iskorišćavanje ličnog interesa s ciljem da racionalno, razborito, praktično služi kako sopstvu, tako i zajednici. Takva je vizija idealno uravnoteženog karaktera, takva je razborita osoba, tj. racionalna i moralna. Na takvim premisama, mada modifikovanim u kontekstu savremene liberalne kulture i politike, pokazaće se u analizi građe da umnogome počiva logika Oliverove satire.

Na nivou zajednice, paradigma psihologije sposobnosti i prosvećenog ličnog interesa analogno su primenjeni na proces i logiku političkog oblikovanja nacije, kako je obrazloženo i u jednom od kanonskih nacionalnih političkih dokumenata SAD – *Federalistički spisi*.⁵⁰ U kontekstu postrevolucionarne krize i potrebe da se novonastala unija održi, bilo je važno uspostaviti nacionalno jedinstvo, tj. legitimisati vladu i zakone različito od *Članaka konfederacije* – elitne tvorevine državnih delegata koja je tadašnjih trinaest kolonija držala u savezu ali ne i u nacionalnom jedinstvu, i koja saveznoj vladi nije pružala prinudnu moć u odnosu na pojedinačne države, pa ni njene građane. Stoga je nova republika trebalo da odražava „volju naroda“ formulisanu prvim rečima Ustava „mi narod Sjedinjenih Država“. „Moramo proširiti autoritet Unije na ličnosti građana – jedine prave objekte vlade“, kaže Hamilton (Hamilton, Madison, and Jay 2008, 76). Naglašavajući univerzalnu vrednost ratifikovanja Ustava, Publius ističe da na američkom narodu počiva da pokaže je li ljudski rod sposoban da odabere dobru vladu promišljanjem i izborom ili je osuđen na prevlast sile i slučaja, te da postavi veličanstveni primer ljudskom rodu, najčasniji za ljudsku prirodu (Hamilton, Madison,

⁴⁹ Pa tako Frenklin na temu deizma zaključuje: „Počeo sam da sumnjam da ta doktrina, iako možda *istinita*, nije posebno *korisna*“ (Howe 1997, 25 [kurziv dodat]).

⁵⁰ *Federalistički spisi* (*The Federalist Papers*), ili skraćeno *Federalista*, jeste zbirka 85 eseja objavljenih u Njujorku između oktobra 1787. i maja 1788. pod pseudonimom Publius, po imenu rimskog državnika koji je igrao ulogu u uspostavljanju rimske republike. Publius su bili Aleksandar Hamilton, Džejs Medison – koji su napisali većinu članaka, i Džon Džej – koji je, usled bolesti, sastavio samo pet. *Federalista* je imao za svrhu da narod države Njujork ubedi da ratifikuje američki ustav – bogatu državu čija se ratifikacija smatrala važnom za uspešno održavanje ustava i federacije na duge staze. Mada je *Federalista* verovatno bio slabo razumljiv široj javnosti te imao relativno slabe rezultate u pogledu same kampanje, on je postao važan izvor tumačenja ideja i namera osnivača Unije i autoritativna vodilja američkog javnog života, čak i u razmatranjima Vrhovnog suda (Goldman 2008, ix-x), a po nekima je i izvor o tome šta su sami građani tadašnjih Sjedinjenih Država razumevali da zapravo usvajaju (Kesler 1999).

and Jay 2008, 11, 173). Kao što razboritu, moralno odličnu osobu uravnotežuje razum, tako treba oblikovati i moralno odličnu, legitimnu državu.

Promišljanje i volja su važan element Publiusove retorike. On insistira na razboritom mišljenju, poziva se na zdrav razum i iskustvo čitalaca koji „ne pate od slepog obožavanja prošlosti [...] koje bi nadvladalo savete njihovog dobrog prosuđivanja [*good sense*], razumevanja sopstvenog stanja i lekcije sopstvenog iskustva“ (Hamilton, Madison, and Jay 2008, 71-72). U odsustvu revolucionarne ostrašćenosti, Publius se obraća umerenim tonom umerenoj publici koju poziva da usvoji savete umerenosti (Kesler 1999), uspostavljajući „najpragmatičniji, najantientuzijastičniji zabeleženi program za realizaciju snova ljudske vrste“ (Bercovitch 2012, 138). U postrevolucionarnoj Americi, iskustvo svrgavanja imperijalne moći oslobodilo je libertarijanski duh i niz pobuna koji su plašili umerene demokrate – posebno među njima veleposednike i trgovce, te su Federalisti svoj zadatak videli u održavanju revolucionarnih plodova ali i u čišćenju istih od buntovničkih impulsa (Bercovitch 2012, 134-135).

U biti retorike i logike *Federaliste* leži trezveno realistično i pragmatično viđenje ljudske prirode, bez traga utopijskog (Goldman 2008, xxviii). Ljudi su po prirodi slabi, podložni strastima, „ambiciozni, osvetoljubivi i gramzivi“ (Hamilton, Madison, and Jay 2008, 29). Da su anđeli, ne bi bilo potrebe za državnim upravom (Hamilton, Madison, and Jay 2008, 257); no, kako to nije slučaj, neophodno ju je razborito konstruisati. Stoga, svoje argumente za razboritu vladu Publius oblikuje prema „liberalnom atributu *par excellence*: Razumu“ (Smith 1960, 526), tj. u skladu s uvreženom paradigmatom psihologije ljudskih sposobnosti (Howe 1997, 78-93). Naime, grupna dinamika analogna je individualnoj, pa je konstrukcija države analogna konstrukciji sopstva. Razum mora uvek biti vođa, za njim razboritost ili lični interes, i najzad strasti koje razum mora da kontroliše, a održavanje ovako definisane harmonije identifikuje se sa slobodom i pravičnošću.⁵¹ Prema toj premisi određen je i kratkoročni i dugoročni lični interes – dok je kratkoročni bio vezivan za sebične strasti (pa tako i za konfederaliste s juga zemlje), dugoročni – ili prosveteni – pripisivan je racionalnom i razložnom rezonovanju.⁵² Kako su ljudi skloni strastima, državni sistem, tj. institucije treba da imaju funkciju kontrole i obuzdavanja ovakvih tendencija, kao i održavanja stabilnosti⁵³ – baš kao što je to i funkcija razuma u pojedincu, te je prema ovome i sama vlada organizovana. Kako se pojedinci takođe razlikuju prema nivou dosegnute racionalne samokontrole, državni sistem treba da podrži one čiji su „podobni karakteri“ politički najpoželjniji, te je reprezentativna demokratija koju Federalisti propagiraju (tj. republika) daleko bolja od direktne jer nekolicina racionalnih je pouzdanija od strasne mase.⁵⁴

Reprezentativna demokratija ustavom predviđene republike takođe ima ulogu u regulisanju jednog od Publiusovih problema s demokratijom – „tiranije većine“, tj. strasne mase. Ogranci vlade su ogranci razuma: razumevanje, volja i savest korespondiraju sa zakonodavnim, izvršnim i sudskim granama vlade (Howe 1997,). Oni su tela nezavisna jedna od drugih te su stalna mera opreza jedno drugom u proveravanju, kontrolisanju i balansiranju pojedinačnih moći – dobro poznati i u Americi naširoko slavljen koncept „provere i ravnoteže“ (engl. *checks and balances*).⁵⁵ Argument velike, što bismo danas nazvali pluralističke, republike takođe je argument protiv tiranije većine. Kako Medison slavno proklamuje u *Federalisti* 51, ambicija osujećuje ambiciju (Hamilton, Madison, and Jay 2008, 257). U suprotstavljanju jedna drugoj, one se međusobno poništavaju i ograničavaju jedna drugoj moć, što za Medisona i ostale treba da vodi odmerenoj vlasti i izbalansiranom društvu. „Dok će celokupni autoritet počivati na društvu i od njega biti zavistan, društvo samo biće razbijeno na toliko delova, interesa i klasa građana da će prava pojedinaca, ili manjine, uvek biti u maloj opasnosti od interesnih

⁵¹ V. npr. *Federalistu* 2, 10.

⁵² V. npr. *Federalistu* 20, 37.

⁵³ V. npr. *Federalistu* 15, 49, 51.

⁵⁴ V. *Federalistu* 9, 10.

⁵⁵ V. *Federalistu* 9, 10, 51.

kombinacija većine“ (Hamilton, Madison, and Jay 2008, 259). Deo lepote ovog novonastajućeg sistema, po Houvu (Howe 1997, 103), bio je u činjenici da Publius nije direktno pokušavao da raskrsti sa strastima i oprečnim mišljenjima, već ih je koristio kao oruđe da bi ih prevazišao.⁵⁶ Ova ideja ogleda se i u motu Unije: *E pluribus unum* – iz mnoštva – jedno, ili u raznolikosti – jedinstvo.

De Tokvilova posmatranja američkog društva skoro pola veka kasnije svedoče o rezultatima tako zamišljene „izbalansiranosti“ koja sugerišu vrlo mračno viđenje američkog jedinstva. Kao i za Federaliste, jedna od de Tokvilovih najvećih briga u demokratskom društvu je tiranija većine (Tocqueville 2000, 235-237). Međutim, svemoć većine u SAD de Tokvil opaža kako u političkoj moći tako i u sili mnjenja i stavova. Pored snažne institucionalizovane vladavine većine (v. Tocqueville 2000, 238-243), u jednom od svojih verovatno najturobnijih poglavlja, on opisuje neverovatnu snagu dominantnog, većinskog mišljenja (Tocqueville 2000, 243-245). Tiranija demokratske republike ostavlja telo slobodnim i okiva dušu. „Ne znam ni za jednu zemlju u kojoj, na opštem planu, vlada manje nezavisnosti uma i više iskrene slobode diskusije nego u Americi“ (Tocqueville 2000, 244). Amerikanci su slobodni da misle, pišu, diskutuju sve dok te misli i reči obitavaju unutar opšte postavljenih normi i vrednosti – ili nacionalnih narativa. Onaj ko se drzne da ih prekorači biva društveno izopšten, te njegova kazna nije materijalna već duševna. Ovaj oblik moralne regulacije dovodi do inkorporiranja vrednosti i nazora, što vodi autocenzuri – u Americi „niko nije osuđen za [subverzivne knjige], ali niko nije u iskušenju da ih piše“ (Tocqueville 2000, 245). Tenzija između *pluribus* i *unuma* čini se da razrešava „prosveteni lični interes“ u koji je ugrađen kulturni narativ koji predlaže da je ličnost nezavisna individua čija se autonomnost ogleda u razboritom ocenjivanju prilika iz čega se izvodi prosveteni zaključak da je praktično i korisno ne talasati preterano, strasno, nerazumno, svetozore *unuma*. Čini se da bi de Tokvil uočio nešto poznato u današnjem trendu „otkazivanja“ određenih osoba, grupa i mišljenja u javnoj američkoj sferi liberalnog kulturnog tabora.

Strah od neslaganja, iskakanja u mišljenju i verovatnog društvenog žigosanja nalazi svoje korene i u *Federalisti*. Frakcije su u njemu opisane kao „opasni porok“ čije nasilje propagirana Unija novog ustava ima za zadatak da „slomi i kontroliše“, objašnjava Medison u slavnom *Federalisti* 10 i daje definiciju frakcije: „određeni broj građana, bilo da čine većinu ili manjinu, koji su ujedinjeni i motivisani nekom zajedničkom strašću, ili interesom, protivnom pravima ostalih građana ili trajnim i ukupnim interesima zajednice“ (Hamilton, Madison, and Jay 2008, 48-49). Medison vidi dva načina u lečenju ovog problema: odstranjivanjem uzroka i kontrolisanjem efekata frakcija. Pošto prvi odbacuje kao rđav i nepraktičan,⁵⁷ pa i nemoguć, usredsređuje se na metod kontrolisanja frakcija koji se sastoji, kako je već naznačeno, u reprezentativnoj demokratiji, tj. u republičkom uređenju institucionalizovane raspodele moći. Publiusova namera u ograničavanju moći frakcija ogledala se kako u želji da ograniči vlast većine, tako i u nameri da kontroliše strasti i afirmiše razum i prema njemu definisane vrline (Howe 1997, 97). Retorički, frakcije imaju moralno vrednosnu težinu. Po definiciji su suprotstavljene opštem dobru i izjednačavaju se sa strastima, poganim impulsima i motivima, pa i sa samim zlom. Čak i kad originalno ne proizilaze iz strasti, frakcije se u njih neminovno pretvaraju nadvladavajući razum (Howe 1997, 95). U tom smislu, lako je povezati frakcije ne samo s nekakvim strasnim zanosima, već i s mišljenjima i stavovima različitim od ustanovljenog, „zdravim razumom“ legitimisanog „opšteg dobra“ i „trajnog i ukupnog interesa zajednice“. Vođa frakcija je Demagog – čovek spretan u imponovanju ljudskim predrasudama,

⁵⁶ O kritici ideje izražene u *Federalisti* da se ambicije, tj. strasti međusobno poništavaju ili pripitomljavaju predloženim Ustavom v. npr. Smith 1960.

⁵⁷ Nepraktičnost uklanjanja razlika u mišljenju Medison dovodi u vezu i s pravima imovine: „Raznolikost u sposobnostima ljudi, iz kojih prava imovine proističu, nije manje nepremostiva prepreka nego uniformnost interesa“ (Hamilton, Madison, and Jay 2008, 50). Pred kraj eseja, navodeći moguće motive za izrastanje frakcija, imovinska prava su još jednom potcrtana kao „prirodna“: „Požuda za novcima, za poništavanjem dugova, za jednaku raspodelu imovine, ili za bilo koji drugi neprikladan i *izopačen* projekat...“ (Hamilton, Madison, and Jay 2008, 54-55 [kurziv dodat]).

ponizni udvorica, koji po prirodi postaje tiranin (Hamilton, Madison, and Jay 2008, 351, 13). Njemu je suprotstavljen razborit i mudar Državnik. Takvu podelu između Trampa i Klintonove/Bajdena prepoznaćemo i u našem korpusu građe.

Može se zaključiti da se racionalnost u američkoj kulturi tradicionalno razumeva kao *utilitarna razboritost* koja proizilazi iz „moralnog osećaja“ i „prosvećenog“ ličnog interesa (pojedince ali i nacije shvaćene kao njegovog odraza), a ona se uspostavlja racionalnom kontrolom strasti/emocija, kao i još „nižih“ sposobnosti kao što su telesni impulsi i instinkti. Moralni osećaj, i njime dosegnuta racionalnost, pak, umnogome se zasniva na „zdravom razumu“, to jest, kako ga Kliford Gerc (Geertz 1975, 7-8) određuje, na kulturnom sistemu koji se sastoji od određenog skupa ideja i načela koje su od samog nastanka nacije predočena i usvojena ne kao „rezultati promišljanja“ te kao društveni/kulturni/politički konstrukti, već kao „neposredni proglasi iskustva“ – američkim rečnikom, kao „očevidne“ istine.

Određivanje racionalnog, tj. uspostavljanje skupa vrednosti i činjenica kao racionalnih, razboritih, mudrih i istinitih, od samog početka stvaranja nacije (na sekularnom nivou) vezano je za koncept zdravog razuma. Američka demokratija, kako u institucionalnom funkcionisanju tako i u popularnoj svakodnevnici, svoju apsolutnu referencu i oslonac nalazi pre svega u kanonu formalnih dokumenata. U leto 1776. godine, Džefersonova *Deklaracija nezavisnosti* udara temelj najvažnijim idejama u definisanju i razumevanju demokratije među Amerikancima. To su dobro poznata načela o jednakosti, individualizmu i demokratskom legitimitetu vlade, izražena u *Deklaraciji* kao „očevidna istina“ da su „svi ljudi [muškarci] stvoreni jednaki“, dok vlada, postavljena saglasnošću naroda, ima funkciju da osigura „neotuđiva prava“ pojedinca na „život, slobodu i potragu za srećom“ (Jefferson 2007, 16). Očevidnost i sadržaj ovih istina među „običnim“ svetom kolonija, međutim, svoj izraz, kao i snagu, dobile su jednom popularnom publikacijom.

Otprilike šest meseci ranije, u januaru 1776. godine, izlazi pamflet Tomasa Pejna *Zdrav razum (Common Sense)*⁵⁸ koji kategorički kritikuje monarhiju, aristokratsko uređenje društva i najvažnije, opciju „pomirenja“ s Britanijom, i propagira nezavisnost kao jedini „zdravorazumni“ politički put. Mada bi se istoričari teško složili da je ovaj pamflet direktno doveo do proglašenja nezavisnosti, njegov uticaj na popularizovanje takve političke opcije među stanovništvom tadašnjih američkih kolonija je nedvosmislen, kao i na samu *Deklaraciju* koja odzvanja „pejnovskim“ idejama (Hartley 1992, 168) o jednakosti, prirodnom pravu i nacionalnom jedinstvu. Ovaj prvi američki bestseler⁵⁹ hvalili su i istaknuti savremenici, kao što su Džordž Vašington, Bendžamin Frenklin i Bendžamin Raš,⁶⁰ podvlačeći njegov uticaj na preoblikovanje javnog mnjenja, dok se kasniji komentatori uglavnom slažu da je *Zdrav razum* utro put novom političkom jeziku i političkim debatama u Americi, i odigrao snažnu ulogu u oblikovanju i formulisanju ranih američkih političkih ideala (Ferguson 2000, 466; Rosenfeld 2008, 660). Značaj ovog pamfleta i njegove popularnosti postaje dodatno jasniji ako se drži na umu kontekst u kome početkom 1776. godine ideja o otepljivanju od Britanije još uvek je bila vrlo sporadična i stidljiva, što iz straha, što iz još uvek jakog i rasprostranjenog osećaja lojalnosti prema maternjoj naciji (Rosenfeld 2008, 636; Ferguson 2000, 483).⁶¹

⁵⁸ U razmatranju Pejnovog pamfleta važno je imati na umu idiomatsku različitost *zdravog razuma* u srpskom jeziku i *common sense* u engleskom. Pridev *common* na engleskom znači zajedničko, svima ili većini svojstveno, obično, tipično, ali i u društvenom i klasnom kontekstu – kontekstu važnom za pamflet – prost, jednostavan, plebejski, tj. nearistokratskog društvenog ranga.

⁵⁹ U doba kada su najveće kolonijalne novine imale cirkulaciju ispod 2000 primeraka, *Zdrav razum* je dosegao neverovatnih 120.000–150.000, i to većinom tokom prvih meseci od štampanja (Hartley 1992, 167; Ferguson 2000, 466).

⁶⁰ Bendžamin Raš je bio lekar, istaknuti političar i jedan od potpisnika *Deklaracije nezavisnosti*. Takođe je zaslužan za naslov *Zdrav razum* – svoj pamflet je Pejn isprva naslovio *Prosta istina (Plain Truth)*. Za pregled Rašove biografije v. <https://www.britannica.com/biography/Benjamin-Rush>.

⁶¹ Iako je ideja *Zdravog razuma* odnela istorijsku pobjedu, valja naznačiti da je pamflet takođe naišao na žustre negativne reakcije i kritike, najpoznatije u odgovoru Džona Adamsa, budućeg drugog predsednika SAD (Ferguson 2000, 488).

Pamflet „demokratskom strategijom intimnosti“ (Ferguson 2000, 484), spretno udružuje sekularnu ideju jednakosti, slobode i prava s puritanskim mitom američke manifestne sudbine i presudne američke uloge u sudbini sveta uopšte – uprkos tome što se u tekstu konkretno „nijedna denominacijska zastava ne vijori“ (Ferguson 2000, 487). „Borba (engl. *cause*) Amerike je u velikoj meri borba čitavog čovečanstva“, tvrdi Pejn (Paine 1998, 3) već na samom početku. Proklamujući da Amerika pripada samoj sebi, Pejn (Paine 1998, 27, 28, 35) podseća da bi bezmalo ovaj kontinent postao „slava zemaljske kugle“, te proročki saziva svoju publiku – „ljubitelje čovečanstva“, i podseća da su njihove kolonije azil slobode za čovečanstvo. U jedinstvu, ne u brojnosti, njihova snaga leži, i kao što je jednom Noje, oni „imaju moć da započnu svet ispočetka“ [...] „najplemenitijim, najčistijim ustavom na licu zemlje“ (Paine 1998, 36, 53). Na sekularnom nivou, Pejn insistira na jednakosti, republičkom uređenju, tj. na ukidanju aristokratskih naslednih prava i odbacivanju (britanskog) kralja. „[U] Americi, zakon je kralj“ i u zakonu počiva božanska reč, ne u kralju (Paine 1998, 34) – što postaje rana formulacija američke legalističke demokratske tradicije u kojoj zakonodavna dokumenta, *Deklaracija, Ustav, Povelja o pravima (Bill of Rights)*, postaju demokratska Biblija.

Pejnov jezik je jednostavan, lako razumljiv, neopterećen citatima (sem iz Biblije), direktan, strastan – čak ljutit i odrešit, i kao što sam naslov upućuje, argumentovan zdravorazumski, tj. retoričkim pozivanjem na „očevidne“ vrednosti, moralnost i praktičnu razboritost. „Nudim ništa više do obične činjenice, proste argumente i zdrav razum“ (Paine 1998, 19). Osnovna retorička tehnika koja stvara intimnost između autora i čitaoca je Pejnov upotrebljavanje zamenice „mi“ dok apeluje na razboritost iskustva (a ne učenosti ili bogatstva) „istinskog karaktera čoveka“ koji je u stanju da prepozna istine opšte dostupne i već umnogome očigledne (Rosenfeld 2008, 649). Sve one „istine“ koje su suprotne Pejnovim tezama u pamfletu su okarakterisane kao apsurdne, neprirodne, nepraktične ili kao čista ludost. „[P]otpuno je apsurdno da kontinentom vlada jedno ostrvo“, kao što je besmisleno da neki mladić od dvadesetak godina određuje zakone milionima ljudi, „starijim i mudrijim od njega“, dok su prava čoveka prirodna, kao što je prirodno i postepeno ujedinjavanje i odabiranje vlade među ljudima zajedničkih interesa koja te interese odražava i za njih radi (Paine 1998, 29-30, 27). Ova ideja o narodu koji vlada, posle *Deklaracije*, svoju ratifikaciju dobija Ustavom Sjedinjenih Američkih Država 1788. godine, koji započinje frazom „Mi narod Sjedinjenih Država“, a njenu konačnu formu kao jednu od najistaknutijih i najvoljenijih maksima američke demokratije nalazimo u Linkolnovom Getisburškom govoru održanom za vreme Američkog građanskog rata, u izrazu „vlada naroda, od naroda i za narod“.⁶²

Pored popularizovanja i formulisanja američkih političkih ideala, značaj Pejnovog pamfleta takođe leži u smeštanju ovih ideala u sferu „zdravog razuma“ – opšte mudrosti, podrazumevanog, prirodnog i očiglednog znanja koje ne iziskuje dublje dokazivanje, kao i znanja i mudrosti „običnog, prostog“ sveta. Koncept zdravog razuma u modernoj filozofiji bio je reakcija škotskih prosvetitelja na Hjumov skepticizam (v. Klemme 2003), a njihovi nazori značajno su uticali na američku političku elitu (Howe 1997, 48-77), dok je sam koncept kao oblik popularne epistemologije takođe uživao istaknuto mesto u raznoraznim pamfletima, popularnim filozofijama i priručnicima tokom druge polovine XX veka (Rosenfeld 2008, 641-645). U doba izlaska Pejnovog pamfleta, „javna sfera je već bila definisana prostom, pragmatičnom i antiaristokratskom mudrošću i moralnošću Bendžamina Frenklina“ (Rosenfeld 2011, 151) te iz takvih okolnosti Pejn crpi snagu svog argumenta i retorike, i uvodi modernu formu populizma u političku debatu neprekidno se distancirajući od učenog, aristokratskog i svešteničkog jezika i takvih mislilaca (Rosenfeld 2008, 648). No, kako Rozenfeldova (Rosenfeld 2008, 651) naglašava, zdrav razum je u sebi nosio inherentno reakcionarni impuls, dok je Pejnov umeće u upotrebi ideje „očiglednih istina“ bilo da predstavi revolucionarnu – netipičnu, gotovo skarednu ideju kao prirodnu, jednostavnu i samu po sebi razumljivu. Nezavisnost, jednakost, vladavina naroda sastavljenog od slobodnih pojedinaca, kao i

⁶² V. <https://digitalcollections.usfca.edu/digital/collection/p264101coll7/id/885>.

antielitizam, praktično iskustvo, te američka (politička) izuzetnost postaju zdravorazumna fakta. Štaviše, od *Deklaracije* pa nadalje, iako je zdrav razum široke, anonimne javnosti shvatan kao koren američke demokratije, sama demokratija je takođe slavljena kao njegov inkubator u različitim domenima društva (Rosenfeld 2008, 662). „Demokratski zdrav razum“ postaje jedna od najvažnijih američkih vrednosti, retki autoritet koji preživljava Revoluciju i njen napad na uvrežene tekovine, i otvara oblasti proverljivog znanja običnom čoveku koji se dotad smatrao nesposobnim da samostalno uvidi istine (Noll 2002, 233).

U prvim decenijama XIX veka, zdrav razum takođe preoblikuje američki protestantizam u formu „teističkog zdravog razuma“, šireći se kako među sveštenstvom, tako i među svetovnjacima, unutar koledža i nadalje (Noll 2002, 233-238, 102). On postaje etička, epistemološka i metodološka sposobnost spoznanja Boga i moralno ispravnog delanja. Zdravorazumsko moralno rezonovanje „udružuje veru u razum s verom u Boga“ izvodeći dokaze o hrišćanskim istinama na osnovu „činjenica“ iz iskustva i svesti, i iz znanih i nepromenljivih zakona prirode. „Američki sveštenici se konstantno vraćaju na zemlju i samo s velikim naporom uspevaju da svoj pogled otrgnu s nje“ upućujući na korisnost religije više u pogledu ovozemaljske dobrobiti nego večnog blaženstva, dok među vernicima, čak u sred verske zanesenosti, de Tokvil (Tocqueville 2000, 505) primećuje „nešto tako smireno, metodično, tako proračunato, da izgleda da ih razum mnogo više no srce vodi do oltara“.

Važan aspekt ove novonastajuće religioznosti je u viđenju uloge volje u odnosu prema Bogu. Za razliku od prethodnih generacija koje su verovala u „izabrane“ – pojedince blagoslovene božjom milošću, ovi zdravorazumski teolozi propovedali su da se stečene odlike karaktera mogu menjati snagom volje, pa tako i status individue pred Bogom (Noll 2002, 237). Takvo pomeranje u razumevanju pojedinca i njegovih moći kao božjeg stvorenja dolazi u sklad s liberalno-demokratskim idealima zdravorazumske ideje o jednakosti i podjednakim pravima, otvarajući put ujedinjenoj sekularnoj i sakralnoj ideji koja običnom čoveku pruža moć samostalnosti – individualizmu i samoizgradnji. Međutim, dok zdrav razum postaje oruđe „inherentne sposobnosti za praktičan i dobar sud“, taj isti sud je „definisani i ograničen uslovima zdravog razuma“, tj. „zdrav razum se upotrebljava i kao način ubeđivanja i kao predloženo rešenje“ (Rosenfeld 2011, 152, 168). Drugim rečima, racionalna sposobnost čoveka se demokratizuje – pretpostavlja se kao sposobnost svih klasa, i kasnije, rasa i rodova, ali je ona istovremeno jasno definisana u određenom kulturno-istorijskom momentu kroz skup načela, vrednosti i ideala, te se racionalna sposobnost definiše kao dosegnuta ili nedosegnuta u odnosu na pojedinčev voljni izbor da ta načela, vrednosti i ideale prati i uspostavlja u svojoj individualnoj praksi. Nevoljnost da to čini logički ga postavlja naspram zdravog razuma, u najmanju ruku, odaljava od te sposobnosti. Ukratko, zdrav razum postaje kulturni sistem istorijski formiran kroz skup „očevidnih istina“ kako na planu individue – kroz paradigmu ljudskih sposobnosti, tako i na planu nacije – kroz narativ manifestne sudbine. U kulturi koja zdravorazumno „i slobodu i vrlinu izjednačava s nadmoćnošću razuma“ (Howe 1997, 65), biti „nerazuman“ može postati pozamašan društveni ali i emotivni teret – još jedan podrobno regulisan aspekt Amerikanca.

II 2. c) Emocionalnost i tolerancija

Iako regulacija emocija nije specifična pojava za američku kulturu, ono što nju verovatno izdvaja je razmera poduhvata, posebno tokom XX veka. Prema studijama istoričara američke emocionalnosti Pitera N. Sternsa (Stearns 1994, 1999), na koje se ovaj deo istraživanja oslanja, a u skladu s razmatranom paradigmom psihologije sposobnosti, emocije, u ranije doba obeležavane kao strasti, u Americi se na opštem planu percipiraju kao opasne, te je racionalno-moralna samokontrola lajtmotiv te istorije, dok su se tehnike, njihove elaboracije i rezultati, naravno, menjali kroz vreme i kulturno-istorijske periode.

Devetnaestovekovna viktorijanska emocionalnost u SAD, čiju dominaciju Sterns identifikuje do oko 1920-ih, držala je emocije uvek potencijalno opasnim, spontanost i

impulsivnost lošim vaspitanjem i društvenom pretnjom, ali je takođe negovala svojevrsnu emocionalnu intenzivnost odabranih i jasno definisanih vrsta ili aspekata emocija koja se često očitovala kao potraga za vrstom religioznog, duhovnog iskustva u periodu slabljenja formalne religioznosti (Stearns 1994, 17, 69). Tako su, na primer, ljubav i moralnost izjednačavani u sferi porodice, pre svega u domenu majčinske ljubavi i privrženosti, pa je viđenje uloge majke kao sentimentalnog vajara detetovog karaktera slavljena i podržavana, često opisivana i propisivana kroz religiozni registar, ali opšta emocionalnost majke (na primer, njena ljutnja, strah ili ljubomora) nije bila poželjna (Stearns 1994, 21, 35). Imajući u vidu paradigmu ljudske prirode koja je prepisivala prevlast razuma i njegovu kontrolu, snažne, te preteće, emocije straha i ljutnje trebalo je izbegavati. Isprva, među oba pola ljutnja se morala izbegavati po svaku cenu, strategije razrešavanja i izmirenja ljutnje nisu bile predmet fokusa, a ljuta osoba je nedvosmisleno smatrana krivcem, posebno u slučaju žena – „ljutnja je označavala lošu osobu, što je dobru, smirenu lišavalo svake odgovornosti“ (Stearns 1994, 25). „Prave“ i ispravne emocije vezivale su se za porodični život koji se kroz okno devetnaestovekovne sentimentalnosti video kao ognjište smiraja i privrženosti a u kontekstu vladajuće paradigme ljudske prirode, kao uravnotežena društvena institucija; sledstveno, emocije koje su pretile tako zamišljenoj idili, kao što su strah, ljutnja, ljubomora, morale su se anulirati vedrom samokontrolom.

Do polovine XIX veka, do „zrelog“ viktorijanskog perioda, dijapazon emocija se širi, mada samo na dečake i muškarce, i ljutnja i strah uvršćuju se u dozvoljene emocije (Stearns 1994, 29-34), no, po principu koji se čini analogan ranije pomenutom procesu „prosvećivanja“ ličnog interesa. Opisi upotrebe „prosvećenih“ varijanti ove dve emocije u tadašnjoj preskriptivnoj literaturi uokvireni su moralnim imperativom njihove kontrolisane aplikacije u sferama politike i poslovnih poduhvata, što se ne čini da se odaljava od Frenklinovog recepta razborite i utilitarne upotrebe strasti, a u kontekstu cvetanja američkog kapitalizma, posebno korisnim. Tako je strah dobar izvor učenja i sticanja hrabrosti – koja se, između ostalog, razumevala kao „kontrola nad emocijom usred velike napetosti“ – kao i test stečene srčanosti i maskuline asertivnosti, dok je kontrolisana i pravično usmerena ljutnja moralno prihvatljiva protiv *legitimnih* meta (Stearns 1994, 31-32). Stoga je upravljanje opasnim emocijama, te moralno regulisanje mesta i vremena njihovog ispoljavanja ili ohrabrivanja (javna i muška sfera politike i posla bila je dozvoljeno mesto, dok porodično ognjište nije) bila osnovna tehnika korišćenja emocija za ostvarivanje racionalnih ciljeva (Stearns 1994, 34). Analiza građe pokazaće jedan sličan način savremene upotrebe ljutnje u racionalne svrhe u kontekstu liberalne kulture.

Dok su američki viktorijanci ulagali velike napore u racionalno upravljanje emocijama kroz balansiranje između opasnih i prosvećenih, tj. između pokušaja anuliranja nekontrolisanih i pretećih impulsa i intenziviranja moralno i društveno korisnih, njihovi potomci u XX veku priklonili su se idealu jedne sveopšte „hladnokrvnosti“. Prema Sternsu, u periodu od 1920-ih do 1960-ih godina, viktorijansku emocionalnost zamenjuje drugi stil koji on obeležava kao „američku kulnoću“. Viktorijansko premošćavanje i prestrojavanje opasnih emocija u njihovu moralnu utilitarnost (kao, na primer, u slučaju straha koji razvija hrabrost ili „moralne“ ljutnje koja unapređuje društvo) ili u duhovno iskustvo (u slučaju uzajamne romantične ljubavi koja duhovno sjedinjuje), dvadesetovekovni Amerikanci, u kontekstu društveno-ekonomskih promena koje su donele birokratizacija, potrošačko društvo i razvoj nauka (v. Stearns 1994, 193-228), uveli su praksu izbegavanja ili prikrivanja emocija, čak i po pitanju tradicionalno „dobrih“ kao što je ljubav, po principu da „nijedno emotivno zvono ne treba zaljuljati suviše jako“ jer „nijedna emocija ne treba da zadobije prevlast nad nečijim mentalnim procesom“ (Stearns 1994, 96, 184). Američka kulnoća, tako, predstavlja dvadesetovekovnu opsesiju Amerikanaca po pitanju neumerenosti i gubitka racionalne kontrole na planu svih emocija – i dobrih/prijatnih i loših/neprijatnih/bolnih (Stearns 1994, 190).

Tradicionalno opasne emocije straha, ljubomore i ljutnje izgubile su svoje prosvećene aspekte i postale potpuno neprihvatljive, znak agresije, manjka racionalne samokontrole i

infantilnosti (Stearns 1994, 95-133). „Ranije ideje da ljutnja može biti korisna u ispravljanju društvenih zala je odbačena (s delimičnim izuzetkom u jednom uputstvu za odgajanje dece koji je namenjen crncima): deca treba da gledaju na autoritet kao pravedan i na probleme kao nešto što se može razrešiti smirenim kompromisom“ (Stearns 1994, 131). Glavne strategije prevencije postale su izbegavanje (situacija i odnosa koji bi mogli da ih izazovu) i razni vidovi distrakcije (Stearns 1994, 136). „Bestrasna razboritost i kontrolisano okruženje bili su novi preduslovi prikladnog ponašanja i prikladno zauzdanog emocionalnog života“ (Stearns 1994, 106). Kad to ne uspe i negativne emocije ipak isplivaju, pristupa se ventilaciji putem regulisanih, bestrasnih verbalizacija koje se racionalno razrešavaju razboritim uvažavanjem (na primer, u slučaju ljutog radnika i njegovog nadređenog), dok se ispadi nekontrolisanog ispuštanja takvih emocija dočekuju „prezrivom tolerancijom“ (Stearns 1994, 135).

Sama tolerancija, pak, tj. regulacija društvenih odnosa, tokom XX veka modifikuje se u skladu s propisima kul emocionalnosti (Stearns 1994, 141-148). Tokom XIX veka, emocija koja je posebno imala disciplinsku svrhu bila je krivica. Za razliku od dominantnog srama koji je u prethodnom veku ponašanje i ekspresiju pojedinaca regulisao eksterno, putem eksplicitnih reakcija zajednice koje su sankcionisale određene vidove ponašanja, viktorejanci su negovali osećaj krivice, posebno u procesu odgajanje dece, kao moralno korisnu emociju kroz koju se prolazi na duševnom putovanju od greške do uviđanja lične odgovornosti i/ili neznanja koje je grešku i proizvelo, tj. do moralnog unapređenja i internalizovanja određenih etičkih standarda i poznavanja dobra i zla. Tokom XX veka, emocija krivice postaje loša, neprijatna i opasna koja takođe može da osnaži druge negativne emocije i ostavi trajne emotivne ozlede, te je provociranje ili nametanje krivice drugome postalo daleko ozbiljniji prekršaj od samog čina koji je do takve pobude i doveo.⁶³ I sramota i osećaj krivice zamenjeni su konceptom postidečnosti (engl. *embarrassment*) koja je trebalo, bez mnogo pompe i halabuke, tj. odmereno i trezveno da osvesti prekršitelja povodom njegove detinjaste prekomernosti, te u njemu povrati racionalnu kontrolu.

I krivica i sramota bile su upletene u novo pouzdanje u postidečnost ali na tipično prigušen način. Postidečnost nije tako duboko internalizovana kao krivica jer je zahtevala spoljašnji impuls, bez namere da se useče suviše duboko. Istovremeno je bila manje javna i suptilnija od sramote jer je povlačila individualno prepoznavanje sopstvene detinjastosti a ne otvorenu porugu spolja. Odstranjivanje intenziteta – ne strasno osuđivanje ni samoga sebe, ni drugih – sada je bio cilj dok je dvadesetovekovna američka kultura pokušavala da združi emocionalnu kontrolu s izbegavanjem prekomernosti čak i po pitanju odbrane ispravnih standarda. (Stearns 1994, 147)

Fokus na regulaciju intenziteta stvarao je tenziju između individue i zajednice (Stearns 1994, 190-192). Dok je regulacija jačine emocija čuvala individualnu autonomiju shvaćenu mahom kao emotivno neometanu samokontrolu te moć racionalnog donošenja sopstvenih odluka, kao i, naravno, prevenciju neprijatnog i bolnog iskustva, ona je takođe ograničavala ličnu ekspresivnost u cilju izbegavanja uznemiravanja drugih, pa tako iskustva društvene neprijatnosti, tj. postidečnosti. „Tako je pojedinac mogao da 'bude svoj' dok god se njegova zrelost starala da su mu emocije pod kontrolom i da ne uznemiravaju druge“ (Stearns 1994, 192). Otuda se praktikovanje tolerancije može opisati manje, na primer, kao (na emocionalnom planu) empatija⁶⁴ s *drugacijim* iskustvima, ekspresijama, emocijama, stavovima, ili (na racionalnom planu) promišljanje i analiziranje istih,⁶⁵ u cilju iznalaženja vidova suživota, a više

⁶³ „Ironično“, dodaje Stearns (Stearns 1994, 144), „oni koji su nametali krivicu sada su imali ozbiljan razlog da se osećaju krivima, jer stvaranje emotivnog uznemirenja izazivalo je daleko veći prekor nego mnoga loša dela.”

⁶⁴ Sam termin u SAD ušao je u svakodnevnu upotrebu od polovine XX veka – s konstituisanjem kul emocionalnosti, i označavao retko iskustvo za koje je bio neophodan „emocionalni altruizam“ (Stearns 1994, 250).

⁶⁵ Iako je jedan od oblika ventilacije emocija bila upravo staložena verbalizacija i eksplicijacija osećanja, očekivalo se da ona ne traje predugo i da se do njenog kraja intenzitet emocije istrošio, te da život može da se nastavi svojim

kao održavanje grupne harmonije čiji se balans ne sme rizikovati. Individualizam se čini da tu igra važnu ulogu kao vrednost koja tu harmoniju održava – s jedne strane, on se slavi kao neotuđiva vrednost ali se istovremeno upošljava kao opravdanje za samoregulaciju: lična autonomija ne sme biti narušena ali da bi lična autonomija ostala nepovređena, pojedinac ne sme sopstvenim gubitkom samokontrole da uznemiri harmoniju koja autonomiju lične ekspresivnosti omogućava. Za razliku od kolektivističkih pristupa koji otvoreno naglašavaju lična ograničenja u svrhu opšteg dobra, američki individualizam, pre svega liberalnog tipa, neprekidno insistira na autonomiji pojedinca i njegovoj neprikosnovenoj slobodi da gradi sopstveni identitet i sreću. Istovremeno, regulacija pojedinca, tj. insistiranje na njegovoj *samoregulaciji*, pravda se upravo argumentom da on to prvo, voljno i zdravorazumno čini (jer liberalni zdrav razum nalaže da je on racionalna, moralna i zrela osoba), i drugo a direktno vezano za prvo, da on time održava jednu zdravorazumno određenu harmoniju koja je zapravo uslov njegove lične slobode da sebe izgradi i izrazi. Individua je tako trajno izložena duplim porukama i nalogima.

Ideja o grupnoj harmoniji nalik je uravnoteženom karakteru, dok je tehnika uspostavljanja i održavanja iste u skladu s utilitarističkim pristupom razrešavanja konflikta, bilo da je taj konflikt individualni – pa se, prema Frenklinovom receptu, strasti prosvećuju prema njihovoj društvenoj korisnosti, ili politički – pa se, prema Publiusovom receptu, frakcije anuliraju. Tokom XX veka, proces oslobađanja individue i potraga za autentičnim sopstvom liberala od 1960-ih svakako je olabavio stegu viktorijanske „represije“ ali dobrim delom i napore ulagane u sistematično hvatanje u koštac sa strastima, u identifikovanje dobrih i loših, korisnih i nekorisnih, pravičnih i nepravičnih emocija, njihovih intenziteta i formi ekspresija. Zamenio ga je ideal sveopšte kul ličnosti i razrešavanja konflikta na kul način,⁶⁶ dok je jedinstvena kulturna muštra moralnosti i samoregulacije pluralizovana mogućim različitim individualnim kombinacijama moralno uravnotežene ličnosti. „Kao deo dvadesetovekovnog modela samoobuzdavanja, moderni Amerikanci počeli su sebe da ograničavaju na nove načine čak i dok im je rečeno da su sticali neviđenu slobodu izražaja“. Taj *double-think* američke kulture nosio je i zabranu osude (engl. *to be judgmental*⁶⁷): pošto je težište premešteno na pojedinca,

kul tokom. Stoga se njen cilj daleko manje ogledao u dubinskom razmatranju emocije a mnogo više u njenom prepoznavanju te ventiliranju – kontrolisanom otpuštanju i najzad hlađenju.

⁶⁶ To ne znači da drugi oblici ekspresivnosti nisu postojali, ali njihov uticaj, politička i kulturna efektnost, ostaju uslovni. Politički, radikalni novolevičarski i crnački pokreti '60-ih, po pitanju svoje intenzivnosti, bili su kratkog daha i ubrzo su se preoblikovali u „kulju“ varijantu nenasilne participatorne demokratije. Zatim, oslobađanje od viktorijanske represivnosti, kako Sterns opaža, umnogome se očitovala na nivou tela – od ležernijeg i slobodnijeg oblačenja, preko konzumerizma kao oblika materijalne promiskuitetnosti i hedonizma, do seksualnosti kroz multipliciranje partnera i varijeteta odnosa. Istovremeno, romantični odnosi i ideja braka sve više su se razumevali kroz kul paradigmu – kao *partnerski* odnosi između osoba koje dele interesovanja, navike i ciljeve, te koji su kompatibilni (kako mentalno, tako i seksualno) za funkcionalni suživot (Stearns 1994, 171-181). Takođe, moralizam upleten u ideje o konstrukciji i regulaciji sopstva nije nestao u XX veku. Odsustvo jednog dominantnog moralnog sistema karakterističnog za devetnaestovekovnu američku srednju klasu putem koga se regulacija karaktera i ponašanja obavljala eksplicitnim eksternim zahtevima, u novom veku, mahom označavanog kao perioda progresivnog oslobađanja od stega prethodnog, nalazi svoj kontinuitet moralizma i samokontrole u jednom novom društveno-ekonomskom kontekstu konzumerizma i širenja srednje klase (Stearns 1999). Tako, recimo, dok su se standardi vezani za seksualnost olabavili i seksualno zadovoljstvo je postalo predmet otvorenijeg fokusa, nove kulturne brige i zabrane stvarale su protivtežu kroz množenje preskriptivne i savetodavne literature o seksualnim odnosima, kroz pojačano razmatranje i nove vidove kontrole, na primer, homoseksualizma, seksualnog uznemiravanja, kao i zlostavljanja dece (Stearns 1999, 187-251). Slična situacija je i s telom – kako seksualna, tako i druga telesna zadovoljstva multiplicirana razvojem potrošačkog društva, balansirala su se ili pravdala oblicima brige i napora uloženi u negu tela (npr. putem dijeta ili fiskulture) i ulaganja u sopstveno zdravlje (Stearns 1999, 252-290). Moralizam vezan za individualni napor, te podvig, u procesu samoregulacije retko je izostajao, kao na primer, u raznim televizijskim svedočenjima o gubitku telesne težine koji je najčešće uobličavan kao narativ o moralno istrajnom putu borbe i pobeđene lične volje i rešenosti te je ovaj podvig retko bio samo estetska ili zdravstvena stvar, već i – a možda i najpre – moralna.

⁶⁷ Reč *judgmental* tek tokom XX veka zadobija svoje pežorativno značenje; pre toga je naprosto označavala donošenje suda o nečemu (Stearns 1999, 5). Slična situacija je i s terminom *emotional* koji u savremenom govoru

kako u domenu kontrole sopstvene emocionalne intenzivnosti, tako i na planu moralne elaboracije „autentične“ samoregulacije, „formiranje mišljenja o ličnim uverenjima ili ponašanju drugih ljudi postajalo je odraz netolerancije kao vrste neosnovanog mešanja u tuđa posla“ (Stearns 1999, 5-6).

Dakle, tolerancija je u XX veku sve više značila neuznemiravanje, neometanje, neosuđivanje, nemešanje, to jest, oblikovala se *via negativa* ograničenjima i zabranama koje se objašnjavaju individualnom autonomijom i individualnim razlikama ili izborima. Dok su se izbori po pitanju individualnih samokonstrukcija pluralizovali, društvena regulacija se sve više apstrahovala kao vrsta opštih i sveobuhvatnih ograničenja i zabrana. Podela na prijatne i neprijatne emocije, te izbegavanje „negativnih“ ali i intenziteta uopšte, u američkoj liberalnoj kulturi kojoj je „individua uporište moralne vrednosti“ (Graham, Haidt, and Nosek 2009, 1030) svoj odraz dobija u fokusu na povredu⁶⁸ (engl. *harm*) koja se prepoznaje kao jedno od osnovnih referentnih tačaka za toleranciju, evaluaciju pravednosti i demokratski suživot. U konstelaciji u kojoj je, pored obećane joj autonomije, težište društveno-političke dejstvenosti tokom druge polovine prošlog veka stavljeno na individuu kao primarno odgovornog agensa promene, koja je istovremeno vrlo snažno uslovljena emocionalnom kulturom koja joj nalaže da bude „distancirana ali prijateljski nastrojena“ (Stearns 1994, 193) u svrhu izbegavanja kako nanošenja povrede, tako i zadobijanja iste, sfera delanja koje se na tako ustanovljenu toleranciju neće ogrešiti postaje nužno ograničena. Pod teretom razbijenih „velikih narativa“ i duboko relativizovanih „prosvećenih“ i „visokih“ kultura – pod teretom postmodernog iskustva preoblikovane racionalnosti koja duboko podriva kolektivizam zdravog razuma (*common sense*) a u kontekstu neoliberalnog poretka u kome liberali čitaju obećanje još slobodnije i eksperimentalnije (re)konstrukcije sopstva, vizija emancipacije još snažnije potcrtava ličnu slobodu koja se sve više percipira da se održava i brani imperativom izbegavanja povrede. Tako u radu jednog od najprominentnijih mislilaca liberalne Amerike, Ričarda Rortija (Rorty 1989, 65), izbegavanje okrutnosti i poniženja drugog čini temeljni imperativ liberalne zajednice iz koga se sva ostala društveno-politička načela, nalozi i implikacije izvode. Postmoderna racionalnost, tj. uverenje da ne postoji Istina već, Rortijevim jezikom, individualni vokabulari kroz koje se interpretira i oblikuje svet smešteni su u ličnu sferu unutar koje se, nalik „opasnim“ emocijama, drže pod kontrolom upravo zebnjom da svojim vokabularima drugoga ne povredimo i ne ponizimo, dok je javna sfera „liberalne utopije“ učvršćena konsenzusom o slobodi pojedinca da sebe kuje i gradi najbolje što ume (Rorty 1989, 84, 91).

Usredsređenost na povredu kao referentnu vrednost u međuljudskim odnosima, za evaluaciju pravičnosti, jednakosti i demokratije, u XXI veku dobija svoj verovatno najintenzivniji oblik u moralnoj kulturi određenih američkih liberala koju sociolozi Bredli Kembel i Džejson Mening (Campbell and Manning 2018) imenuju „kultura žrtve“ (engl. *victimhood culture*). Epicentar njenog formiranja su liberalni koledži i univerziteti a njeno širenje pre svega je prisutno među liberalno-progresivnim ešalonima društva, mahom urbano-priobalskim, u čije redove diplomci ovih škola najčešće i ulaze. Kultura žrtve, prema autorima predstavlja najnoviji oblik razrešavanja konflikta, te društvene kontrole, a odlikuje je nova kombinacija elemenata prisutnih u već postojećim moralnim svetonazorima „kulture časti“ i „kulture dostojanstva“.⁶⁹ Duboka osetljivost na povredu i uverenje da je ona (gotovo)

takođe nosi negativnu konotaciju i opisuje osobu koju su (neprikladno) preplavila osećanja, uglavnom ona „negativna“.

⁶⁸ Iako se engleska reč *harm* uglavnom prevodi kao *šteta*, ovde je napravljen izbor reči *povreda* jer ona u srpskom jeziku nosi jednu i emotivno i etički nabijeniju konotaciju koju upotreba *harm* u ovom kontekstu takođe nosi.

⁶⁹ Kultura časti, karakteristična za zajednice u kojima je pravni autoritet slab ili nepostojeći, primat daje ličnom ugledu koji je zavistan od evaluacije zajednice, te pojedinca odlikuje visok nivo osetljivosti prema povredama koje se percipiraju da narušavaju ugled (koji se pre svega vezuje za ličnu hrabrost) pa je stoga i reakcija – odbrana časti – snažna, agresivna i moralno neophodna (tipičan primer odbrane časti je dvoboj) (Campbell and Manning 2018, 12-14). U kulturama u kojima je pravni autoritet solidan, kao što je slučaj u najvećem delu zapadnog sveta, dominira kultura dostojanstva (Campbell and Manning 2018, 14-15). Kako se dostojanstvo shvata kao inherentna lična vrednost, te nezavisna od evaluacije zajednice, osetljivost na povrede dostojanstva, posebno u verbalnoj

podjednako snažna u fizičkoj i verbalnoj formi odlikuju kulturu žrtve i čine je sličnom s kulturom časti, dok posezanje za „trećim licem“, tj. autoritetom koji treba da razreši konflikt i kazni krivca, približava je praksi kulture dostojanstva; ono što kulturu žrtve razlikuje od obe jeste moralni status koji se pripisuje žrtvi (Campbell and Manning 2018, 16). Biti žrtva – uvređen, ugrožen, ugnjeten, postaje moralno privilegovan status koji je rezervisan za tradicionalno ugrožene manjine u SAD (nebelce, žene, pripadnike LGBTQ zajednice) koji se onda kontrastira s „faktički“ (rasno, rodno, etnički, i ponekad ekonomski⁷⁰) privilegovanim statusom – ugnjetavačem (najčešće belim muškarcem). Iskustvo povrede i patnje koje je time izazvano više nije stvar sramote (kao u kulturi časti) ili privatna stvar (kao u kulturi dostojanstva), već važan moralni marker koji razlikuje bespomoćne od moćnih u javnosti. Najprominentnije oruđe za utvrđivanje žrtvi i ugnjetavača je identifikovanje „mikroagresija“ – namernih ili češće, nenamernih povreda koje, prema pripadnicima ove grupe, otkrivaju rasističke, seksističke i druge bigotske premise koje se kriju iza izgovorenih reči ili činova⁷¹ koji su se ranije – u kulturi dostojanstva, smatrali neznatnim i zanemarljivim.⁷² Jedna od važnih odlika mikroagresije jeste to da je namera počinitelja irelevantna, već recipijentova evaluacija izrečenog ili učinjenog, tj. njegovo osećanje povređenosti ili agresije koju je pretrpeo, ustanovljuje da li je mikroagresija počinjena. Tako je ona vid „moralističkog ponašanja, čin određivanja ispravnog i neispravnog“ (Campbell and Manning 2018, 6). Kroz ukazivanje na mikroagresije, žrtve⁷³ postaju prvoborci u moralnoj bici oko sistemskih društveno-političkih nepravdi, te se konflikti javno obznanjuju i raspravljaju u cilju mobilisanja „saveznika“ (engl. *allies*) i relevantnih autoriteta, te regulisanja neispravnog ponašanja, u cilju „društvene pravde“⁷⁴ i individualne slobode.

Kultura žrtve, dakle, intenzivira fokus na povredu, politički ga konceptualizuje i upošljava kao oruđe u igri moći – sve bojeći svojevršnim moralizmom, uvek prisutnom tendencijom američke dominantne kulture (v. Stearns 199, 346-350). U kulturi koja neguje

formi, daleko je slabija, dok se očekuje da sami konflikti budu ređi jer kultura dostojanstva takođe prepisuje razboritost, samouzdržavanje i ignorisanje uvreda. Kada do konflikta ipak dođe, on se treba rešavati direktno ali nenasilno, racionalno i smireno, u potrazi za kompromisom. Ako to ne uspe ili konflikt odlikuje nasilje, uključuje se treća strana – zakon, tj. policija ili sud. Tako kultura časti, dominantna među američkom srednjom i višom klasom, umnogome odražava opisanu kul emocionalnu kulturu koja daje primat individualnoj vrednosti i koja prepisuje međusobnu toleranciju kroz uzdržavanje i izbegavanje, dok ohrabruje rešavanje konflikta posredno.

⁷⁰ Ekonomska nejednakost kao društveni marker među populacijom kulture žrtve verovatno je najređa. Tome doprinose razni faktori, od kojih su neki sledeći: 1) politika identiteta u SAD prevashodno se bavi kulturnim markerima kao elementima konstituisanja identiteta, 2) u američkoj kulturi postoji tendencija da se ljudi mahom samoidentifikuju kao srednja klasa dok je „sama tema klase Amerikancima neprijatna“ (Haugerud 2012, 60)), što je tek polako i samo donekle počelo da labavi od finansijske krize posle 2008. godine i s popularnošću predsedničkog kandidata Bernija Sandersa, 3) populacija koledža i univerziteta gde je kultura žrtve i zaživela mahom okuplja dobrostojeće slojeve društva (Campbell and Manning 2018, 53, 152).

⁷¹ Valja napomenuti da članovi identifikovanih privilegovanih grupa ne mogu biti kandidati za žrtve, tj. oni koji su identifikovani kao neprivegovani ne mogu po pravilu počiniti mikroagresiju. Koncepti važni za kulturu žrtve, kao što su rasizam, seksizam, nasilje, agresija, traumatično iskustvo i sl., „na takav način su definisani da je za članove prepoznate grupe žrtvi nemoguće da ih počine, kao što je za članove privilegovane grupe nemoguće da ikada budu žrtve istih“ (Campbell and Manning 2018, 93).

⁷² Primer toga bilo bi postavljanje pitanja npr. Azijcu odakle je – što bi impliciralo da nije Amerikanac, a što bi se danas okarakterisalo kao uvredljivo, čak i rasističko.

⁷³ U skorije vreme je i sama reč žrtva postala neprijatna i u javnom govoru često zamenjena afirmativnijim terminom *survivor* – onaj koji je preživeo (traumatičan događaj).

⁷⁴ Termin *društvena pravda* (engl. *social justice*) izrazito je prominentan na univerzitetskim kampusima ali i u liberalno-progresivnim medijima, pa i u akademskim radovima koji zagovaraju politički angažovanu nauku. Mnogi univerziteti imaju centre i institute za promovisanje i proučavanje „društvene pravde“, a znatan broj nudi i zvanične diplomatske, čak i posle-diplomske programe u ovoj oblasti (Campbell and Manning 2018, 186-187). Značenje koncepta, pak, ostaje nejasno i retko precizno artikulirano, sem na opštem planu jednakosti i redistribucije raznih oblika moći, te je „u praksi onih koji imaju tendenciju da ga koriste postao skraćenica za levo-orijentisanu politiku ili sve više, etiketa za agendu ekstremne verzije kulture žrtve“ (Campbell and Manning 2018, 190). Otuda i izraz *social justice warrior* (borac za društvenu pravdu), u medijima i na društvenim mrežama često upotrebljavan kao akronim SJW.

ideju da su emocije uvek potencijalno opasne i koja ima razvijene tehnike i manire za izbegavanje i hlađenje istih, povreda (shvaćena kao izazivanje intenzivne neprijatne emocije u drugome) postaje ozbiljan prekršaj, ogrešenje kako spram individue, tako i spram društva – njegovih kulturnih normi i vrednosti. Ta povreda remeti uravnoteženost i pojedinca i društva – drugim rečima, izaziva dizbalans, nered, što je samo po sebi, kako je do sada jasno, moralno rđavo u američkoj kulturi. Iako i dalje duboko utemeljena u individuu kao i uporištu i arbitru povrede, ona je moralno i politički konceptualizovana kao „mikro“ odraz društva, fraktal sistema koji nosi i obelodanjuje njegovu strukturu i njene probleme. Oslanjajući se na postojeće uverenje o opasnosti i potencijalnoj malignosti emocionalnog dizbalansa a istovremeno ga tumačeći kao događaj systemske društvene nepravde, povređeni postaje društveni velikomučenik koji svoju patnju koristi dvojako: prvo, za uspostavljanje moralnog statusa – lična patnja postaje „mikro“ moralitet u kome on identifikuje dobro i zlo (neliberalne, nazadne, destruktivne kulturno-političke aktere i struje) i nastupa kao „borac za društvenu pravdu“, za dobro; i drugo, za političku rehabilitaciju moralne žrtve – lična patnja se ne sme ponoviti, okrutnost se mora preduprediti sistemski (što se sprovodi žigosanjem, kažnjavanjem, ekskomuniciranjem ugnjetavača, pravno i na institucionalnoj osnovi itd.), ne bi li žrtva postala politički, društveno, kulturno dejstvena (dakle, moralni legitimitet dalje legitimiše društvenu odmazdu) te nanovo osvojila svoje parče zemlje u američkoj liberalnoj utopiji, te pravo na potragu i građenje svoje sreće.

Kultura dostojanstva, kao etika razrešavanja konflikta skladan je oblik društvene kontrole unutar kul emocionalnosti sa svojom normom samoobuzdavanja ili posrednog i bezličnog formalnog institucijskog okončavanja konflikta. U kulturi žrtve, određeni vidovi emocionalnosti i osetljivosti nisu više samo deo individualnog krsta koji se podnosi samoregulacijom ili prigušenom društvenom kontrolom, već su moralno rehabilitovani – nalik ljutnji tokom viktorijanskog perioda koja se „prosvećivala“, tj. legitimisala moralno opravdanim metama, tako je sada i s osećajem povrede – tačnije, s individualnim osećanjem koje percipirana povreda izaziva. Otuda se i ljutnja rehabilituje (bilo kao *anger* ili kao, i češće, *outrage*⁷⁵) kao reakcija na pretrpljenu povredu, što se čini kao nova varijanta „prosvećene“ ljutnje savremenog liberalizma. Pravo na moralnu osetljivost, međutim, sankcionisano je među određenim kulturnim grupama gde ta osetljivost postaje svojevrsni lakmus papir društvene, političke, moralne ispravnosti, te jedno od glavnih oruđa političke borbe, tj. borbe za društvenu pravdu. Osetljivost je uskraćena ugnjetavačima i neliberalnim grupama, sledstveno im je uskraćeno i moralno znanje. Kao takvi, oni se moraju prosvetiti i postati saveznici žrtava ili ekskomunicirati i ukinuti kao ugnjetavači. Takav trend će se pokazati i u predstojećoj analizi građe. Kultura žrtve na neki način predstavlja najnoviju dramatizaciju tradicionalne tenzije američke kulture između individualizma i kolektiva, tačnije, između koncepta samopoštovanja (engl. *self-esteem*) – jedne od osnovnih postavki američkog individualizma prema kojoj je sopstvo i objekat i arbitar procene, te mu (teoretski) niko drugi nije potreban (Cohen 2003, 1085) i ugleda koji zahteva evaluaciju i odobravanje spolja, te je individualni status društveno i kontekstualno uslovljen (v. Holland and Kipnis 1995). Stoga se kultura žrtve može čitati kao najnoviji pokušaj razrešavanja problema koji proističu iz insistiranja na individualizmu, na „ograđenoj“ (*bounded*) individui koja je samodovoljna, i kolektiva kao društvenog poretka u kojoj ta individua živi i u čijem kontekstu ona dobija određenu hijerarhijsku, kulturnu i političku poziciju.

II 2. d) Ideal *Amerika* i njegov progres

Bilo kroz puritansku veru u božju milost ili sekularne vizije o ulozi države, bilo putem prosvećenog ličnog interesa, kul emocionalnosti ili uloge žrtve, emancipovanje individue kroz

⁷⁵ Reč *outrage* označava ljutnju, ali za razliku od semantički šire i donekle neutralnije reči *anger*, *outrage* takođe nosi moralističku konotaciju ljutnje i šoka koji je zasnovan na percipiranoj nepravdi koja ljutnju i indignaciju i izaziva.

progres nacije ostaje trajni ideal. Taj ideal *Amerika* ovekovečen je u dovoljno opštoj terminologiji jednakosti, demokratije, prava na sreću itd., a od samih začetaka uokviren je mitom o svetom zadatku Amerike, o njenoj manifestnoj sudbini. Razumevanje i tumačenje tog mita ovde se oslanja pre svega na rad književnog teoretičara Sakvana Berkoviča i njegovu studiju *Američka jeremijada* (*The American Jeremiad* 2012 [1978]), koja kroz tekstualnu analizu istoimene, izvorno puritanske oralne forme analizira elemente, retoriku i istrajnost mita *Amerika*, a koju određuje kao „kulturni fenomen“ koji „objedinjuje društvene i književne tradicije koje otkrivaju interaktivnu mrežu umetnosti, ekonomije, sistema vrednosti i javnog rituala“ (Bercovitch 2012, xii [kurziv u originalu]).⁷⁶

Puritanska jeremijada je retorička forma političke propovedi koju su prve generacije puritanskih kolonista Nove Engleske ritualno održavale na dan prolećnog posta koji je ujedno bio i dan izbora kolonijalnih glavešina, a potom i prilikom gotovo svih javnih okupljanja, praznika i proslava (Bercovitch 2012, 4). Kao što i samo ime ukazuje, ova forma svoje poreklo vodi od biblijskog Jeremije i njegovog upozoravanja i oplakivanja izraelskog naroda. Po ugledu na Jeremiju, hrišćani srednjovekovne Evrope ovu retoričku formu koristili su u propovedima i obraćanjima narodu u svrhu kuđenja zabludelih vernika i upozoravanja na božji gnev, te pozivanja na pokajanje i povratak na božji put. Puritanci Nove Engleske sa sobom su je preneli preko okeana, zadržavajući sve njene evropske, tj. engleske odlike. No, dodajući nove, kulturno-istorijski svrsishodne karakteristike, razvili su prvi osobito američki književni žanr (Miller 1981, 29) koga odlikuje posebna vrsta optimizma, u nju utkana vizija progressa – što i čini njenu „američnost“.

Prema Berkoviču, američka jeremijada od samog početka u sebi nosi svoje važne elemente: pokudu (što direktno uvozi iz Evrope, tj. Engleske), istrajnu veru u američki zadatak, i najvažnije, „sveprožimajuću temu afirmacije i egzaltacije“ (Bercovitch 2012, 6). *Differentia specifica* američke jeremijade je njen optimizam i nepokolebljiva vera u progres. „U jasnoj opoziciji prema tradicionalnom obliku, ona izvrće doktrinu odmazde u obećanje konačnog uspeha, potvrđujući svetu, i uprkos svetu, neprikosnovenost kolonijalnog zadatka“ (Bercovitch 2012, 7). Dok se evropska jeremijada pre svega fokusirala na ovozemaljske probleme, insistirala na moralnoj (te društvenoj) poslušnosti i obećavala ovozemaljske plodove poslušnosti, američka je stapala sekularnu i svetu istoriju u upravljanju zabludelih ka ispunjenju svoje sudbine – individualno, ka spasenju, a kolektivno, ka američkom božjem gradu (Bercovitch 2012, 9). Prema tome se i njena struktura formirala u XVII veku. Ona je tročlana: prvo se saziva biblijski presedan, potom se deklamuju osude trenutnog stanja zajednice u isto vreme podsećajući na zavetna obećanja uspeha, i najzad, nudi se vizija ispunjenog obećanja, kao i demagoško objašnjenje, racionalizacija rascepa između (društveno-političke) činjenice i ideala (Bercovitch 2012, 16). Dvoznačnost i kontradiktornost inherentne su odlike retoričkog teksta jeremijade i njene strukture. One su deo vizije (tj. ideologije) koja istrajava kroz XVIII i XIX vek do današnjih dana – njeni tropi i konkretne teme i reference se s vremenom i istorijskim promenama i potrebama menjaju, no njena struktura i ideološka potka opstaju prilično stabilno. S nestankom puritanskog polisa ne nestaje i puritanska jeremijada, tj. njena retorika, već se preoblikuje i prilagođava u novim društveno-političkim i ekonomskim uslovima čija retorika se čuje u predsedničkim govorima i modernim javnim i političkim propovedima i obraćanjima.

Prema Berkoviču, najvažniji konstrukti, tj. vrednosti američke kulture i danas prepoznatljive mogu se identifikovati u puritanskoj jeremijadi. To su: ideja zadatka u divljini, genetika spasenja i tipologija američke misije – sve tri bazirane na uverenju puritanaca o sebi kao izabranom narodu, dok sve zajedno daju temelj onome što Berkovič zove „ritualom konsenzusa“, tj. usaglašavanja. Takođe, svaku od njih odlikuje dvoznačnost – retoričko simultano upućivanje kako na duhovnu, onozemaljsku sferu, tako i na istorijsku, ovozemaljsku, bukvalnu; retorički ih sjedinjujući čini ih uzajamnim, međusobno neodvojivim, a time posebno elastičnim, adaptibilnim kroz istoriju i njene kontekstualne promene.

⁷⁶ Tekst koji sledi dobrim delom je sačinjen iz delova objavljenog članka o američkoj jeremijadi (v. Ilić 2020).

Koncept zadatka u jeremijadi retorički udružuje alegoriju i hroniku, tj. viziju progresa (puritanskim rečnikom, spasenja) i istorijskih činjenica (Bercovitch 2012, 18, 23-24) – upravo ono što ćemo prepoznati i u našem korpusu građe. Ona istovremeno počiva na njihovoj kontradiktornosti i retorički je ukida tumačeći činjenicu kao *trenutno* stanje i fokusirajući se na zadatak, tj. obećanje, progres. Lamentacija, pored očigledne propovedne svrhe u svakodnevicu, funkcionise kao „strategija guranja zajednice napred, u veri da će činjenica i ideal *biti načinjeni* da korespondiraju“ (Bercovitch 2012, 61 [kurziv u originalu]). Za razliku od evropske jeremijade koja je suštinski statična, tj. kritikuje i poziva na obnavljanje ustanovljenih vrednosti i društvenog ideala, američka jeremijada je plod „kulture na zadatku“. Ideja zadatka sugerise neispunjenost, još nedosegnuti cilj, čime jeremijada osnažuje ideju procesa i viziju budućnosti. Svoj fokus ona postiže retoričkim zazivanjem anksioznosti i krize, s jedne, i svrhe i pravca, s druge strane. Pored svog ritualnog značaja koji anksioznost ima u svakoj jeremijadi, u američkoj ona zadobija i instrumentalnu funkciju u usmeravanju publike na svrhu i pravac. Kako je zadatak nešto obećano no i ne sasvim izvesno, još nedostignuto, pojačavanje osećaja nespokojstva i krize ima za cilj da podseti na kulturu *u procesu*, da poterta ovakvu situaciju i kroz stanje agitacije usmeri i motiviše na dela koja će ka cilju voditi. „Zajedno, ova dva elementa definišu ritualni značaj jeremijade: da održi proces namećući kontrolu i da opravda kontrolu predstavljajući određenu vrstu procesa kao jedini put ka budućem carstvu“ (Bercovitch 2012, 24).

Prvobitni puritanski zadatak je *u i ka* divljini koja nosi i sakralno (biblijsko) i svetovno (geografsko) značenje, a „zavet s Bogom je istovremeno uslovan i apsolutan, ovozemaljski i onozemaljski“ (Bercovitch 2012, 33). Naime, prvi kolonisti sebe su videli kao Novi Izrael – izabrani narod, koji na putu iz vavilonskog ropstva – Engleske, stiže u Novi Hanan – ono što će postati Nova Engleska, tj. u obećanu zemlju s misijom da u „novom“ zavetu s Bogom gradi „grad na gori“ (engl. *city upon a hill*) koji će postati „videlo svetu“. ⁷⁷ Međutim, za razliku od tadašnjih engleskih tumačenja zaveta ili kao sakralnog (fokusiranog na izgradnju božjeg grada, tj. duhovnog pročišćenja i najzad spasenja) ili svetovnog (fokusiranog na izgradnju čovečijeg grada, tj. političkog i crkvenog uređenja zajednice), za novoengleske puritance zavet, pa tako i zadatak, podrazumevao je oboje u ideji *svete istorije* (Bercovitch 2012, 33-40). Misija puritanskih kolonista podrazumevala je i u svojim propovedima istovremeno upućivala na progres kako ka „ujedinjenju u telu Hristovom“, tako i ka društveno-političkom i ekonomskom podvigu na zemlji. Ova dupla referenca puritanskog shvatanja zadatka odražava se i na razumevanje i predstavljanje odnosa individue i društva. Dok ove jeremijade podstiču pojedince na preispitivanje i duhovni put na kome su, one ih istovremeno podsećaju na njihovu sveukupnu i nadindividualnu ulogu u procesu opšteg, društvenog razvoja, izjednačavajući uzorni život i kolonijalni poduhvat. Tako „individua postaje 'reprezentativni pojedinac' na način koji svedoči istovremeno o njegovom ličnom božanskom pozivu ali i o božanskom pozivu njegove zajednice“ (Bercovitch 2012, 43). ⁷⁸

Genetika spasenja funkcionise kao doktrinarni parnjak konceptu zadatka i ima važnu ulogu u održavanju „progresa kroz kontinuitet“, tj. u konsolidovanju „unutrašnjeg dokaza“ puritanske misije, njenog transfera u potonje generacije, te njene neprikosnovenosti (Bercovitch

⁷⁷ Fraza je upotrebljena prvi put u propovedi puritanca Džona Vintropa koju je 1630. godine održao prvim kolonistima pred ukrcavanje na brod *Arbelu*, na putu ka masačusetskom zalivu, ka Novom svetu. Fraza je uzeta iz Isusove *Besede na gori* u kojoj on poredi svoje sledbenike s gradom na gori koji je „vidjelo svijetu“ (Matej 5:14, prevod Đ. Daničića), a koju ovde Vintrop upotrebljava kao metaforu za predstojeći zadatak puritanskih kolonista u izgradnji novog grada u novom svetu (budućeg Bostona) i kao retoričku strategiju ovekovečenja svetog zaveta u koji ovi prvi puritanski namernici ulaze s Bogom.

⁷⁸ Ovo postaje važno za razumevanje kasnijih čisto sekularnih kapitalističkih narativa o samoskovanoj individui (engl. *self-made man*) – od Krevekerovih *Pisama američkog farmera* (1782), preko Aldžerovih romana i potonjeg narativa američkog sna „od krpa do kadife“ (engl. *from rags to riches*), do holivudskih filmova o ličnom uspehu – koja se slavi kao reprezentativni primer američkog sistema, demokratije, liberalnog kapitalizma i njegove progresivne prirode manifestne, između ostalog, u ideji društvene mobilnosti.

2012, 64).⁷⁹ Ova doktrina imala je za svrhu da sačuva i održi ideju odabranosti i izuzetnosti druge i treće generacije puritanaca u kontekstu zadatka, tj. u kontekstu legitimizacije rukopoloženog spasenja Novim Izraelcima. U svojoj sekularizovanoj verziji, po slabljenju puritanskog polisa i uvođenju nerestriktivnog crkvenog članstva, ona se kasnije prelila na generacije Jenki Amerike, da bi najzad obuhvatila čitavo američko biračko telo. Shodno su se i retorički elementi jeremijade modifikovali. Uveden je mit o zlatnom dobu Nove Engleske u kome su prvi očevi opisivani kao mitski heroji, kudila se nezahvalna kongregacija, grmelno se na prekršaje filijalne dužnosti, pretilo se apokaliptičnom vizijom kolonije i podsećalo na zadatak svete istorije predodređenog ne samo za Novu Englesku već i za čitav kontinent (Bercovitch 2012, 67-69). Retorika je svakako imala za svrhu da uspostavi regionalnu tradiciju imigranata i njihove dece, da ih zadahne osećajem svrhe i jedinstva, da održi društvenu kontrolu, kao i veru u budućnost u neizvesnim prilikama.

Dok je sedamnaestovekovna puritanska jeremijada uspostavila svetu istoriju Novog sveta bazirajući se na biblijskom čitanju i interpretaciji, osamnaestovekovna je, tokom slabljenja puritanskog identiteta i sekularizacije opisane doktrine, ustanovila „tipologiju“⁸⁰ američke misije“ koja je sve više operisala u simboličkom i metaforičkom registru (Bercovitch 2012, 93-113). No, kako su sakralno i svetovno uvek retorički oblikovani kao uzajamni, tako su se njihove vrednosti prelivale na fenomene obeju sfera – među njima su sekularni religiozni identiteti i sakralno tumačenje ekonomije slobodnog tržišta. U procesu širenja i adaptacije – a ne transformacije – retorike i njenih figuralnih instrumenata, biblijska prošlost inkorporirana je u regionalno, američko iskustvo – biblijski tekst je postao „priča o Americi“, sveta istorija postala je metafora neograničenog sekularnog napretka, a puritanski identitet je postepeno zamenjen svetovnim – kapitalističkim preduzimačem u procesu stvaranja privatne svojine. U ovom procesu značajnu ulogu je igrao i teološki preokret u shvatanju milenijalizma (verovanje u hiljadugodišnje zlatno doba ili raj na zemlji). Ukratko, sedamnaestovekovni puritanci su bili „premilenijalci“ (uverenja da će uspostavljanju Novog Jerusalima, tj. božjeg carstva na zemlji prethoditi kataklizma i strašni sud), dok su „postmilenijalci“ XVIII veka bili uverenja da je milenijum već otpočeo (ili bar njegov prolog) i to upravo u Novom svetu koji će predvoditi ostatak sveta.⁸¹ Ovakvo shvatanje „postavilo je konačno zlatno doba unutar istorije, tako oslobađajući čovečanstvo [...] učestvovanja u otkrovenjima apokalipse“ (Bercovitch 2012, 94), a tadašnjim puritancima i novonastajućim Amerikancima učvrstilo poverenje u proces, tj. sopstveni progres, i u napredak u svom zadatku – drugim rečima, pružilo je tipologiju američke misije i njene rukopoložene sudbine. Najzad, progres (posebno osnažen materijalnim napretkom kolonije) izjednačen s biblijskim proročanstvom, postao je *američki* milenijalizam (Bercovitch 2012, 114). Rečnik jeremijada upućivao je sve više na Ameriku i Amerikance, na

⁷⁹ Začetak ove ideje Berkovič (Bercovitch 2012, 62-67) locira u smeni prvih puritanskih generacija koje su morale da iznađu način rešavanja krize „vidljivih svetaca“ prve generacije (civilnih i crkvenih poglavara koji su „uverljivo svedočili“ o sopstvenoj bogopomilovanosti, te odabranosti) čija deca nisu pokazivala nedvosmislene znake božje milosti. Stvar je rešena svrsishodnim čitanjem Biblije i ritualom krštenja kao čina pristupanja božjoj milosti u okviru fenomena koji se zvao „Zavet na pola puta“ (engl. *Halfway Covenant*) i koji je pretpostavljao poverenje i uverenje u konačno dosezanje statusa pomilovanog, tj. preporođenog, započetog krštenjem.

Druga važna ideja za održanje vere u zadatak i sopstvenu izuzetnost bila je hrišćanska doktrina „Nacionalnog preobraženja“ koja je pretpostavljala duhovno preobraženje Jevreja (pa tako i njihovo nanovo uključivanje u Božju milost – njihovo konačno spasenje) u Hristovom Drugom dolasku. Za razliku od evropskih tumačenja ove ideje u okviru čisto duhovne sfere, novoengleski puritanci su joj dodali i bukvalno, istorijsko tumačenje – oni su bili novorođeni (i preporođeni) Izrael, a doktrina je bila svedočanstvo njihove genetike spasenja i progressa njihovog zadatka. Prema tome, zadatak je postao daleko manje pitanje neizvesnog iskušenja, već pre svega stvar strpljenja i vere. (Bercovitch 2012, 73-76)

⁸⁰ Tipologija u smislu metoda egzegeze koja svete tekstove čita kao simbolične ili anticipatorne. Posebno je to slučaj u čitanju *Starog zaveta* kao teksta koji najavljuje *Novi* i prema kome su događaji i likovi opisani u *Starom zavetu* „tipovi“ (anticipacije, najave) potonjih „antitipova“ opisanih u *Novom zavetu* u kojima se najavljeni, obećani tipovi ostvaruju. V. <https://public.wsu.edu/~campbelld/amlit/typology.htm>.

⁸¹ Kao što je biblijski Novi Jerusalim egzegetski *tip* za Novu Englesku, a potom Ameriku, tako je Amerika svojevrsni istorijski tip za ostatak sveta, koji čini deo i liberalno-demokratske kulture i politike.

američku tradiciju i američko iskustvo, opasnosti i nedaće su se tumačile kao providenja i pozivi na preporod da se s puta progresa ne sklizne, dok je vera dovedena u vezu s patriotizmom (Bercovitch 2012, 119-122). Revolucija je u ovakvom kontekstu dobila sakralni značaj (iako izražen već srazmerno sekularnim, zdravorazumnim jezikom) presudnog, gotovo apokaliptičkog događaja u procesu konačnog egzodusa Novih Izraelaca i istinskog otpočinjanja američkog milenijuma. Puritanski očevi su sanktifikovani kao *Amerikanci* koje će uskoro zameniti nova postrevolucionarna generacija i njihovi sveti tekstovi: očevi nacije – spasitelj Vašington sa svojim apostolima, *Deklaracija nezavisnosti* kao *Beseda na gori*, Ustav kao parnjak Bibliji, a Revolucija kao antitip Spasiteljevog rođenja, tj. kao nedvosmisleni dokaz božje intervencije, te društvenog, moralnog i političkog spasenja i otkrovenja američkog milenijuma (Bercovitch 2012, 129).

Drugim rečima, puritanski ili eksplicitno hrišćanski narativ zamenjen je *američkim* milenijumom koji se sada razumeva na temelju onoga što je Robert Bela (Bellah 1967) identifikovao kao američku *građansku religiju*. Uspostavljena i oblikovana od strane „očeva osnivača“ i prvih nekoliko američkih predsednika, njen ton i forma opstaju do danas. Dok Bog ove religije više nije konkretno hrišćanski (niti bilo koji drugi), već retorički predstavljen kao opšta apstrakcija, on je vrlo konkretan kad je u pitanju tema Amerike – Bog je direktno i kontinuirano angažovan u poslovima i danima Amerike, tj. svog Novog Izraela na putu uspostavljanja novog društvenog poretka koji će biti videlo svetu (Bellah, 1967, 7-8). Dakle, u građanskoj religiji samo božanstvo denominacijski je opšte ali je religija vrlo specifična (kao i Božja uloga), što je čuva od propadanja u prazni formalizam i održava kao temelj i pogon nacionalnog samorazumevanja kroz niz rituala i simbola.⁸² U građanskoj religiji, konkretna denominacijska pripadanja ostavljena su na volju pojedincima (pre svega odvajanjem crkve i države i ustavnim pravom na religiozne slobode), a politički državnik zamenjuje puritanskog poglavara⁸³ preuzimajući retoriku dvoznačnosti svete istorije i uključujući u jato odabranih sve⁸⁴ Amerikance. Kako to politikolog Džon Miršajmer (Mearsheimer 2018, 99) ocenjuje,

Naravno, ne mora se verovati u Boga da bi se verovalo u američku izuzetnost. Vudro Vilson, na primer, ni na koji način nije upućivao na Boga kada je rekao: 'Manifestna sudbina Amerike nije vladanje svetom fizičkom silom. ... Sudbina Amerike i predvodništvo Amerike jeste u tome da će ona obavljati mišljenje za svet.' Niti se državna sekretarka Medlin Olbrajt pozivala na Boga kada je znamenito rekla 1998: 'Ako moramo da upotrebimo silu, to je zato što smo mi Amerika. Mi smo neophodna nacija. Mi smo neustrašivi. Mi vidimo dalje u budućnost.' Amerikanci, kao što je Renhold Nibur istakao, mahom veruju da su 'učitelji čovečanstva na svom hodočašću ka savršenstvu'. Drugim rečima, Amerikanci su nacionalisti do srži, iako to nije način na koji većina njih misli o sebi.

⁸² Rituala kao što su predsednički inauguralni govor, te predsedničko „Obraćanje o stanju Unije“ (engl. *State of the Union Address*), ritualno obeležavanje praznika, npr. Dana pomena poginulih (engl. *Memorial Day*) (v. Bellah 1967, 11), kao i simbola – npr. nacionalna groblja u Getisburgu i Arlingtonu.

⁸³ Iako Bela eksplicitno ne pravi ovu sponu, njegov opis konačne sanktifikacije Predsednika neposredno posle Građanskog rata na nju upućuje. Naime, prema Beli (Bellah, 1967, 10-11), Građanski rat je u građansku religiju uveo teme smrti, žrtve i ponovnog rođenja. Ovaj rat je viđen kao konačni test američkog zadatka i njegovog progresa, dok je Linkoln (a za njim i sve žrtve rata) posvećen kao hristoliki heroj – velikućenik, koji se žrtvovao za spasenje Amerike.

⁸⁴ Naravno, ovi „svi“ su postepeno postajali Amerikanci – od svih belih Protestanata zemljoposjednika kroz *Deklaraciju o nezavisnosti*, preko postepenog uključivanja crnaca od Građanskog rata pa nadalje, do žena, manjina i LGBTQ grupacija. Važno je naglasiti da oznaka *Amerikanac*, onako kako je uobličena posle Revolucije, nije bila naprosto označitelj za građanina ili člana zajednice, već je nosila simbolično značenje pripadnika miropomazanog naroda na zadatku, naslednika Revolucije i njome obećane budućnosti – ukratko, „*kulturnog*“ a ne nacionalnog mita o konsenzusu“ (Bercovitch 2012, 155). U tom smislu, istorija raznorodnih borbi za građanska prava može se posmatrati i kao istorija borbi retorički i legalistički zanemarenih *članova* Amerike za ulazak u ovako definisanu zajednicu i za pripadanje američkom mitu i američkoj obećanoj budućnosti, što postaje posebno važno u američkim kulturnim ratovima.

Berkovič, kao što je već ukazano, građansku religiju vidi kao adaptaciju puritanske jeremijade u američku, tj. kao *kontinuitet* jedne svete priče jedne zajednice prema kojoj i u odnosu na koju su se istorijske i ekonomske promene interpretirale. Revolucija je predstavljala važan istorijski momenat koji je spajao „blizanačke legende o očevima osnivačima – Veliku migraciju i Revoluciju za nezavisnost“ – dva suštinska momenta u svetoj priči o Americi i o velikom obredu prelaska – od „izlaska iz Egipta“ do stvaranja nacionalne države (Bercovitch 2012, 132). Jeremijade vigovaca⁸⁵, po principu svojih puritanskih prethodnika, revoluciju su retorički oblikovale kao ujedno svetovnu i svetu – kao politički preokret koji je ujedno religiozni, duhovni preobražaj. Prema ovakvom razumevanju revolucije (i kao istorijskog događaja i kao ritualnog preobražaja) dodatno se i oblikovala (i konsolidovala) američka jeremijada u kojoj su ključnu ulogu igrale vigovske Jeremije, posebno u postrevolucionarnom periodu (Bercovitch 2012, 133-136). Prvo, oni su pojačali distinkciju između Starog i Novog sveta – revolucije Starog sveta bile su nasilni konflikti koji su vodili u kaos i propadanje; njihova revolucija bila je plod božjeg providenja pa tako progresivna i dijametralno suprotna pobunama; ona je pratila božju volju i uspostavljanje božanskog plana i reda. Prema tome puritanski zadatak u divljini postaje američka „kontinuirana revolucija“ (u kontekstu američkog milenijuma). Drugo i sledstveno, vigovska retorika je pojačala puritansko naglašavanje procesa i kontrole. Da bi se progres (proces odmicanja u američkom napretku) održao neophodna je kontinuirana revolucija, a da bi se kontinuitet revolucije održao neophodno ju je kontrolisati, tj. predupređivati stranputice – putem zauzdavanja i usmeravanja revolucionarnih strasti i individualnih ambicija „kontrolišućom metaforom nacionalnog identiteta“.⁸⁶ Metafora je imala za svrhu da socijalizuje buntovništvo u afirmaciju (miropomazanog) poretka i reprezentativne individue revolucionarnog nasleđa koja je, poput Krevkerovog farmera, otevljavala američki progres.⁸⁷ Alternativa se predstavljala apokaliptičkim vizijama. Kao i njihovi puritanski prethodnici, i postrevolucionarni propovednici su kudili svoju generaciju i podsećali na svoju viziju budućnosti, koristeći anksioznost (koja proizilazi i iz obećanja i iz pretnje) da inspirišu i osnaže generacijsko posvećenje zadatku i cilju – drugim rečima, da afirmišu konsenzus. Konsenzus je, naravno, „Amerika“, američki milenijum i „američki put“, tj. „obećanje koje zatvara sve alternativne avenije za reformu i promenu, ličnu ili kolektivnu“ – teleologija koja predupređuje dijalektiku (Bercovitch 2012, 149).

Pogrešno bi bilo tvrditi, pak, da su društvena kritika i pobuna odsutne ili nedopustive – američka istorija prepuna je „kontraša“ – nasuprot, one se čak i izazivaju (kriza je važan aspekt retorike jeremijade) ali se koriste u svrhu isticanja i konačnog potvrđivanja društvenih normi jer je referentni okvir svake kritike *Amerika*⁸⁸ (američki san, američka demokratija, američki progres, itd.) (Bercovitch 2012, 159-160). Kontraši su borci za revolucionarno nasleđe, njihova borba za društveno-političku promenu je uvek borba za *Ameriku*, a konflikt je proces konstantnih napora da se stvori „još savršenija unija“. Sveprožimajuća dvoznačnost američke jeremijade (stapanje svetog i svetovnog, opšteg i individualnog), njena retorička prilagodljivost, kao i njen egzaltirani optimizam i zagledanost u rukopoloženu budućnost očuvali su i čuvaju američki mit i jednu „vanrednu kulturnu hegemoniju“ – *Ameriku*, u koju kao u simbol kontinuirane revolucije, svi se aspekti ovog pluralističkog društva (religija, ekonomija, politika, umetnost, itd.) ulivaju i u kojoj su sveta istorija i ideologija srednje klase duboko i nerazmrsivo

⁸⁵ Jedna od najvećih partija druge četvrtine XIX veka, formirana kao opozicija tadašnjem predsedniku Endruu Džeksonu (v. npr. Silbey 2010).

⁸⁶ Ove promene su svakako bile uslovljene i konkretnim istorijskim kontekstom revolucionarnog i postrevolucionarnog doba tokom koga su raznorazni buntovnički instinkti oživeli i valjalo je obuzdati i usmeriti ih, pogotovo iz ugla onih s privatnom svojinom. Insistiranje na razboritosti i na obuzdavanju strasti i neobuzdanih ambicija, kao što je već naznačeno, posebno je vidljivo u retorici *Federaliste*.

⁸⁷ Tako je uspeh slavljene američke individue „otelovljenje kulturne metafizike“ ali je njena samoafirmacija legitimizovana jedino dok god funkcioniše kao predstavnik kulturnih normi (Bercovitch 2012, 157, 156).

⁸⁸ Kao ni u slučaju Amerikanca, ni Amerika nije samo (ili je najmanje) geografski pojam. Ona je simbol ideološkog konsenzusa ili ujedinjujućeg mita o obećanoj, bogom datoj zemlji (v. Bercovitch 2012, 161-164).

isprepletene (Bercovitch 2012, 155, 168). Mit *Amerika*, poput mnogih drugih mitskih sistema, uvek je „istovremeno i nešto ostvareno, realno i postojeće, ali i nešto na čemu treba stalno raditi u cilju održanja i učvršćivanja.“ (Kovačević 2022, 45).

Moderne i savremene jeremijade, sudeći po dostupnim istraživanjima (v. Ilić 2020, 1128-1137), mahom čuvaju glavne strukturne elemente koje je Berkovič identifikovao, kao i razumevanje progressa kao svetog zadatka koji se simultanom anksioznošću i egzaltacijom uvek nanovo oživljava među američkim individuama. To se očituje kako u prirodi političke retorike američkih predsednika obe partije (Dunmire 2017, Neüff 2018),⁸⁹ tako i u proizvodima popularne kulture, pre svega filmske (Owen 2002, Geraghty 2003, Ilić 2019, Rosteck and Frentz 2009). Reafirmisanje idealizovane prošlosti postaje put ka utopijskoj budućnosti, dok se neusklađenost činjenice i ideala u sadašnjosti retorički tumače kao vrste trenutnog i prolaznog kvara u sistemu. Stoga se iskupljenje postiže naporima Amerikanaca, ne promenom sistema, te strategija jeremijade ima za svrhu da neslaganje i sumnju po pitanju američkog sistema transformiše u ritualno obnavljanje posvećenosti građana fundamentalnim vrednostima američke kulture (Murphy 1990, 402), bez „poziva na preobražaj dubokih struktura američkog života“ (Murphy 2009, 11-12, 167). Berkovičevim jezikom, savremene jeremijade – posebno u političkoj retorici, nude ritual obnove, afirmaciju kontinuiteta kroz krizu koja je percipirana ne kao destruktivna, već kao korektivna – koja podseća na zadatak i koja anksioznost koristi za otpuštanje „progresivističkih“ energija koje su neophodne za uspeh predstojećeg zadatka (Bercovitch 2012, 8, 23).

Po pitanju afro-američkih jeremijada autori uočavaju uticaj američke hegemonijske ideologije na njene podređene grupe i društveno-kulturne ideje, ali takođe i lukavu političku strategiju manjina da preformulišu i preinače vladajuće vrednosti – „čak i dok ih prihvataju – u ideološka oruđa za svoje ciljeve“, gurajući američki konsenzus dalje ka široj i inkluzivnijoj formi (Howard-Pitney 2005, 219). No, to je upravo temeljna teza Berkovičeve analize američke jeremijade. Njen značaj nije u njenoj rigidnosti, neprobojnosti i fiksiranim (kulturno-istorijskim) specifičnostima već, kako je to jedan njegov kritičar formulisao, u „estetskim sredstvima koja čine posebnu perceptivnu strukturu, poseban obrazac mišljenja i vid izražavanja“ (Harlan 1991, 953). Tako ova retorička forma i konzervira jedno kulturno samorazumevanje i služi kao njegov trajni izvor. Promena postaje moguća ako se čita kao neophodni progres svete istorije prepisane simboličkim razumevanjem Amerike, da bi se najzad – kad bi došla, tumačila kao dokaz istinitosti, otelovljenosti tog simbola (ali i kao oruđe perceptivnog marginalizovanja promena koje *nisu* došle). Berkovič (Bercovitch 2012, xxii, xxvi) to zove „zamka Amerika“ koju opisuje kao ideologiju u debati sa samom sobom – manično-depresivnu, cirkularnu potragu za promenom koja se poput beskrajnog tobogana uzdiže i spušta između realne i utopijske Amerike, i u kojoj promena-obnova predstavlja potvrdu osnovnih načela sistema.

Pesimističke tendencije određenih jeremijada u kojoj pretnja daleko preteže nad obećanjem i optimizmom po pitanju nacije i *Amerike*, u novije vreme prisutna među raznim „propovednicima propasti“ (Jendrysik 2002, 379) i kulturnim ratnicima, Berkovič (Bercovitch 2012, 190-194) zove anti-jeremijadom da obeleži pesimistične aspekte prisutne još kod američkih književnih klasika, kao što su Emerson i Melvil. Anti-jeremijada proizilazi iz dubokog pesimizma povodom *Amerike* – iz gubljenja vere u njen simbol. No, taj pesimizam ne porađa radikalno novu viziju nacije i društva, već tone u svoj apsolut – kako je simbol Amerike

⁸⁹ Jedan od najnovijih primera moderne jeremijade jeste govor predsednika Bajdena koji je održao tokom kongresnih izbora (engl. *midterm elections*) u SAD, 1. septembra 2022. u Filadelfiji, u parku istorijski i simbolički značajnom za stvaranje nacije. Tema govora bila je ugrožena demokratija u Americi te „neprekidna borba za dušu nacije“, a govor je sadržao sve aspekte američke jeremijade: zazivanje ideala *Amerika*, te anksioznosti po pitanju njegove ugroženosti (od strane Trampa i MAGA Republikanaca), egzaltaciju u pogledu ostvarenja nacionalnog ideala i podsećanje na obećanje *Amerika* uz retoričko zazivanje njegovog ispunjenja. Za govor u celini, v. <https://www.youtube.com/watch?v=JemWkV2Vcic>; za transkript govora, v. <https://www.whitehouse.gov/briefing-room/speeches-remarks/2022/09/01/remarks-by-president-bidenon-the-continued-battle-for-the-soul-of-the-nation>.

svojevrsni „kosmički totalitet“ koji stvara odgovarajuću euforiju, tako je gubitak vere u ovaj simbol eshatoloških razmera prema kome propast Amerike – „najjače nade sveta“ (Jefferson 1801, para 2), implicira propast sveta. „U ovoj zemlji, i jeremijada i anti-jeremijada su zatvorile alternative: jedna apsorbujući nade čovečanstva u značenje Amerike, druga učitavajući u Ameriku uzaludnost i obmanu same nade“ (Bercovitch 2012, 191). U obe varijante, konačna i ograničavajuća referentna tačka je *Amerika* koja, *via positiva* ili *via negativa*, definiše progres.

Dakle, matrica dominantne američke kulture ovde je uokvirena kroz tri koncepta: racionalnost kao vrhovna vrednost, s njom uvezana emocionalna regulacija i najzad, vizija progresa oličena u procesu otelovljavanja simbola *Amerika*. Ta tri koncepta vide se kao kontrola – ono što Meri Daglas obeležava kao dominantne vrednosti jednog društva kroz koje se uspostavlja i održava njegovo ustrojstvo. Racionalna sposobnost Amerikanca moralni je normativ i ideal dobrog člana društva. U američkom kulturnom sistemu, pre svega njenog liberalnog dela, zdrav razum nalaže da je moralna individua racionalna individua, i da zdravorazumna individua racionalno i razborito – voljno, sebe priklanja moralnim vrednostima koje trenutna kultura (u ovom slučaju liberalno-progresivna) predstavlja, nudi, argumentuje kao zdravorazumne. Dosezanje i održavanje sopstvene racionalnosti svakako se delom obavlja opsežnim obuzdavanjem strasti, tj. regulacijom emocija koje se pre svega opravdava kao jedini zdravorazumni put do racionalnosti – kako su emocije uvek potencijalno opasne i prete uravnoteženom i jasnom rezonovanju, one se moraju efikasno i kontrolisano ventilirati. Fokus na povredu (na izbegavanje i nanošenja i primanja iste) postaje jedno od dominantnih tehnika te efikasnosti u vidu tolerancije koja definiše ograničenja i zabrane; u okviru toga, pojedincu je ostavljena sloboda ekspresije. Moralni ideal tako zamišljene racionalne osobe sposobne da vlada sobom i svojim emocijama odlikuje *Amerikanca* i njegov proces samokonstrukcije i istovremeno, konstrukcije svog društva. *Amerikanac* je na svetom zadatku nacije koja je „vidjelo svijetu“, njegov lični put deo je nacionalnog, *američkog* puta, koji je *tip* svetske istorije – konačne pobede demokratije, ljudskih prava, individualnih sloboda i konačnog istrebljenja okrutnosti. Kontrolisano bi se, na najopštijem planu, moglo označiti kao haotični, iracionalni, potencijalno neobuzdani impulsi i emocije shvaćeni kao opscenost ili pretnja, kao i forme radikalne kritike ili pobune protiv simbola *Amerika*.

II 2. e) Američki smisao za humor

Razumevanje toga kako opisane vrednosti prožimaju američko shvatanje smisla za humor oslanja se prevashodno na kulturno-istorijsku studiju Danijela Vikberga *Smislovi za humor: sopstvo i smeh u modernoj Americi (The Senses of Humor: Self and Laughter in Modern America, 1998)*. Smislu za humor Vikberg (Wickberg 1998, 1) pristupa „ujedno antropološki i filozofski“ kao kulturnom konceptu i vrednosti, čiji razvoj (njegovo značenje i značaj) dovodi u vezu s razvojem i značenjem koncepta američkog sopstva, tj. individualizma,⁹⁰ kao i s paralelnim usponom korporativnog kapitalizma. Po Vikbergu, termin *humor* je u američkoj kulturi oduvek bio u direktnoj vezi sa shvatanjem *ličnosti*; njegova značenja i vrednosti koje nosi u ovoj kulturi određeni su razvojem i definisanjem „građanske svesti“ (Wickberg 1998, 5-6).⁹¹ Koncept „birokratski individualizam“ Vikberg uvodi da bi objasnio posebnu vrstu sopstva specifičnog za američko društvo kasnog XIX i XX veka. Američki individualizam i koncept

⁹⁰ Koncept *smisla za humor* nastaje tek sredinom XIX veka, a njegov razvoj, kao i razumevanje njegovog modernog značenja, vezan je za nastanak i razvoj subjektivnosti, tj. za ideju sopstva i *osobe*. Stoga, Vikbergova analiza otpočinje razmatranjem srednjovekovnog objektivno-fiziološkog značenja termina *humor* koji se kroz viševjekovni tok oko polovine XIX veka potpuno konstituiše kao subjektivna odlika i poprima snažnu moralnu vrednost.

⁹¹ Termin „građansko“ (ili „buržoasko“) Vikberg (Wickberg 1998, 6) ne koristi kao odrednicu „društvene klase i njenih karakterističnih 'stavova'“ već da bi označio „vrstu opšteg načina mišljenja koje konstituiše svet u kome živimo i mislimo danas, svet 'svakodnevnog života'“ koji po njemu uvek funkcioniše unutar određene intelektualne sfere, unutar određenog polja ideja.

sopstva on suprotstavlja evropskom. Dok je Evropa nastanak modernog individualizma uglavnom videla kao negativnu posledicu industrijalizacije i birokratizacije suprotstavljenu idealima komunitarne tradicije, individualizam je u Americi oduvek smatran osnovom društva i zajednice (Wickberg 1998, 75-76). Međutim, pod jačanjem birokratizacije i korporativnog kapitalizma, osamnaestovekovni ideal autonomnog malog preduzetnika viktorijanske moralnosti usredsređenog na unutrašnju samoizgradnju postaje izložen spoljašnjim pritiscima koji zahtevaju spoljašnje oblikovanje i rukovođenje tog sopstva u cilju prilagođavanja potrebama birokratskog poslovanja i komercijalizovane dokolice (Wickberg 1998, 77). Upravo u ovom novonastalom konfliktu unutrašnjeg, prirodnog, autentičnog, s jedne strane, i spoljašnjeg, beskrajno adaptibilnog sopstva, s druge, Vikberg vidi suštinu onoga što naziva američki birokratski individualizam – tačnije, u trajnom procesu izmirenja konflikta između ova dva sopstva. U njemu, simultani koncepti samoizražaja kao procesa autentične samoizgradnje, s jedne strane, i samokontrola kao proces društveno-kontekstualne prilagodljivosti, s druge, postaju komplementarne vrednosti (Wickberg 1998, 77-79).

Iz ovakvog shvatanja sopstva, smisao za humor izrasta kao vrednost i *lična* odlika koja osobu gradi i čini sposobnom i konkurentnom „birokratskom individuom“. Štaviše, važnost posedovanja smisla za humor pre svega je naglašena svojim kontrastom – „zastrašujućom“ mogućnošću nedostatka smisla za humor (Wickberg 1998, 84-85). „Osoba bez smisla za humor nije prosto neprijatna ili loše društvo, već je bukvalno nepotpuna osoba“ (Wickberg 1998, 85). Tako definisana vrednost smisla za humor ostaje nepromenjena kroz XX vek. Kroz tip osobe bez smisla za humor umnogome je definisan, po principu *via negativa*, sam smisao za humor. Osoba bez smisla za humor smatrana je rigidnom, fanatičnom, uskogrudom, nedruštvenom, bez mogućnosti da sagleda različite aspekte i nijanse stvari i situacija; neki su čak verovali da osoba bez imalo smisla za humor i ne postoji, a od XX veka po nekima je takva osoba smatrana duševno bolesnom (Wickberg 1998, 87-91). Posedovanje smisla za humor je, dakle, bilo odraz fleksibilne, društvene i zdrave osobe. Tako je smisao za humor služio i kao oruđe društvenog isključivanja, prevashodno u održavanju rodni razlika pošto su žene smatrane tipično bez smisla za humor (Wickberg 1998, 91-96).

Opisana vrednost pridata smislu za humor otkriva „tipičan buržoaski obzir prema moderaciji“ koji zahteva umirivanje i stabilizovanje krajnosti u korist izbalansiranog karaktera koji je ujedno u stalnoj čežnji da stvari vidi na nov način, pa je „[s]opstvo sa smislom za humor viđeno ujedno kao sposobno za unutrašnju regulaciju i kontrolu ekstrema i kao ekspanzivni entitet sposoban da vidi stvari iz brojnih perspektiva“ (Wickberg 1998, 91), tj. kao konstantna interakcija samokontrole i samoekspresije. To je dalje konceptualizovano kroz ideju samoobjektivizacije. Ona je prvi put artikulisana na prelazu između XIX i XX veka kao sposobnost smejanja na sopstveni račun, dok je u periodu između 1920-ih i 1940-ih i sam konkretan termin ušao u upotrebu, posebno u literaturi tzv. mentalne higijene (Wickberg 1998, 101-102). Sposobnost samoobjektivizacije značila je sposobnost individue da se distancira u odnosu na svoje sopstvo, uoči *nesklad* između njega i sveta, i najzad, putem saosećajne imaginacije zamisli sebe kao drugog i tako sebe odmeri prema standardima koji se na druge primenjuju (Wickberg 1998, 99). Tako je čovek koji poseduje smisao za humor smatran sposobnim da sebe objektivizuje, da svoje sopstvo vidi kao predmet *objektivnog* razmatranja i ocenjivanja, i naravno, da se tom sopstvu nasmeje. Svojevrnsni negativ ideje da je smisao za humor činio osobu objektivnom jeste da je objektivna osoba nužno imala smisao za humor, pa je tako smisao za humor od načina da se postigne samoobjektivizacija postao nužna posledica dosegnute objektivnosti (Wickberg 1998, 103). U svakom slučaju, osoba sa smislom za humor je nazivana objektivnom, pronicljivom, „zrelom“, a od kraja Drugog svetskog rata i tolerantnom (Wickberg 1998, 104), suprotstavljana je ostrašćenosti i netrpeljivosti, i uspostavljena kao moralno superiorna. Ukratko, osoba sa smislom za humor je u XX veku postala jedan „tolerantni relativista“ (Wickberg 1998, 106).

Važne vrednosti koje su se dodatno vezivale za smisao za humor i u tom smislu ga bliže određivale bile su vedrina, takt i osećaj za meru. Vedrina (engl. *cheerfulness*) je činila

viktorijanski etički model „radosnog pridržavanja“ etike i dužnosti, te je relativizovala „sitne brige sopstva“ u odnosu na šire zahteve moralnosti i religije (Wickberg 1998, 108-109). Za razliku od vedrine koja je obeležavala vrstu percepcije ili stava prema svetu i ljudima, njen dvadesetovekovni parnjak – takt, obeležavao je vrstu akcije, te je bio usmeren na način ophođenja prema ljudima, tj. rukovođenja u odnosu na objektivnu procenu određene društvene situacije. Smisao za humor i takt su sredinom XX veka često spominjani skupa kao izrazito poželjne lične osobine (Wickberg 1998, 109-110). Osećaj za meru bio je zajednički imenitelj svim ovim osobinama – svaka je zahtevala uvođenje perspektive na sopstvo u odnosu na širi društveni, moralni, politički kontekst, relativizaciju i „voljnost da se sopstvo vidi i kao ogromno i kao majušno u isto vreme“ (Wickberg 1998, 111). Pitanje koje se ovde nameće a koje se nikada ne razrešava, pogotovo ne u literaturi mentalne higijene i tzv. samopomoći koje prepisuju humor i meru kao tehnike samoobjektivizacije, jeste da li sopstvo treba da bude veliko ili malo, niti se ikada argument izvodi do svoje logičke krajnosti u kome se sopstvo svodi na sve i ništa (Wickberg 1998, 111-113). Umesto toga, ono ostaje definisano kao vrsta trajne kontradiktornosti – ono je uvek i istovremeno i veliko i malo.

Tako je smisao za humor postao vrsta etičke veštine, kapacitet za samopodešavanje, samoprilagođavanje, za beskrajnu fleksibilnost kao oblik kretanja i održavanja unutar rigidnog birokratskog sistema, a koncept prilagođavanja zauzima centralno mesto u primenjenoj psihologiji (Wickberg 1998, 114-118). Udruženo s humorom, prilagođavanje je predstavljalo važan društveni lubrikant u prevenciji i tretiranju onoga što je bilo najvažnije izbeći – konflikt. Smisao za humor je pružao „smisao za perspektivu“ koja je mogla konflikt da racionalizuje, kao i vedrinu koja je konflikt bila u stanju da odagna smehom. Takva birokratizacija odnosa, određivanje funkcija i upotrebnih vrednosti ljudskih osobina, dovela je do jednog utilitarističkog koncepta sopstva koje je trebalo da ovlada društvenom veštinom humora i iskoristi je da bi obavilo određeni zadatak (Wickberg 1998, 115-116). Osoba je, kroz smisao za humor, samoobjektivizaciju i samoadaptaciju, imala da razreši i ukloni konflikte ne bi li mašinerija sistema i javnog reda nastavila s neometanim radom (Wickberg 1998, 117-118).

Jedno od skorašnjih socioloških istraživanja upućuje da se razumevanje i upotreba humora u američkom društvu nisu značajno promenili na početku XXI veka i da je posedovanje smisla za humor i dalje svojevrsni moralni imperativ (Kuipers 2006, 195-256). Među svojim ispitanicima, Džizelind Kjuipers uočava da je američki „diskurs o humoru prožet moralnošću“ (Kuipers 2006, 202). Shodno, šale se ocenjuju primarno kroz njihov sadržaj (npr. da li su nepristojne, uvredljive ili nasilne) – a ne kroz njihove formalne, kreativne ili žanrovske odlike, kao i prema njihovom efektu u međuljudskim odnosima. Osoba sa smislom za humor mahom se izjednačava s *dobrom* osobom, iskrenom, autentičnom, a onda i s finom, prijatnom, dopadljivom, koja se i dalje može opisati kao tolerantni relativista. Kjuipersova zaključuje da se „dobar humor“ među Amerikancima pre svega razumeva kao „moralan humor“, a „posedovanje smisla za humor znači pokazivanje svog 'moralnog sopstva'“ (Kuipers 2006, 224-225).

Moderna opozicija između humorističnog i ozbiljnog umnogome je tvorevina XIX veka (baš kao i koncept smisla za humor) koja je nastala iz viktorijanske potrebe da obeleži granicu ozbiljnog koje se vezivalo za rad i religiju, a da smešno izjednači s dokolicom (Wickberg 1998, 171-172). Međutim, otprilike sredinom XX veka ova distinkcija se gubi i svaki predmet i sfera društva postaju mogući predmet ili mesto humora, a humoristički ili ozbiljni registar postaju stvar takta i osećaja za društveni kontekst (Wickberg 1998, 172, 196). Viktorijansko viđenje sfere politike kao ozbiljne i dostojanstvene delatnosti u kojoj nema mesta humoru, do sredine XX veka jenjava a zamenjuje ga liberalno-pluralistički model koji humor vidi kao pokazatelj jednog fleksibilnog, dobronamernog, demokratskog odnosa prema svetu (Wickberg 1998, 196-204). Humor u politici i za političku praksu nosio je analogno značenje pripisivano osobi sa smislom za humor – kao što je takva osoba gipkih stavova, prilagodljiva i sposobna da uvidi različite perspektive, i političari i društvo koje oni predstavljaju jesu tolerantni i demokratski. Samim tim, *američko* društvo predstavlja demokratsko, slobodno i *prijatno* društvo, nasuprot diktatorskim nacijama koje su ne samo rigidne i fanatične, već se sastoje i od *neprijatnih* ljudi

(Wickberg 1998, 204). Tako je odsustvo smisla za humor izjednačeno s „ideologijom“ *drugih* nacija i političkih sistema, a kod kuće postalo argument, oruđe protiv „fanatičnih“ i „ozbiljnih“ društveno-političkih frakcija, pa je po tom osnovu recimo, američka levica javno diskreditovana (Wickberg 1998, 205). U XX veku, humor se probija u sve sfere društva i distinkcija između ozbiljnog i humorističnog se mahom gubi, dok u XXI, „satiraktivizam“ postaje vid političkog otpora koji kroz svoj smisao za humor, strasti racionalizuje a konflikt razvedrava šalom i smehom.

II 2. f) Uzorak

Kreiranje uzorka u kvalitativnom istraživanju razlikuje se od kvantitativnog na nekoliko ključnih načina: po tehnici uzorkovanja, po veličini uzorka i po načinu prikupljanja podataka. U kvantitativnim istraživanjima, istraživači često koriste tehnike uzorkovanja po verovatnoći kako bi odabrali učesnike iz veće populacije a u cilju kreiranja „reprezentativnog“ uzorka. To uključuje nasumično odabiranje pojedinaca iz određene populacije metodama kao što su stratifikovano nasumično uzorkovanje ili jednostavno nasumično uzorkovanje. Nasuprot tome, kvalitativno istraživanje često koristi tehnike uzorkovanja nečeg svrshodnog ili najverovatnijeg, što uključuje odabir pojedinaca, na osnovu prethodnim istraživanjem uočenih činjenica, koji ispunjavaju određene kriterijume, kao što je posedovanje određenog iskustva ili perspektive relevantne za istraživačko pitanje. Isto tako, u kvantitativnom istraživanju, veličina uzorka se često određuje statističkim proračunima kako bi se osigurala adekvatna „snaga“ i preciznost u otkrivanju efekata. U kvalitativnim istraživanjima, veličina uzorka je tipično manja i određena je principom „zasićenosti“, što znači da se prikupljanje podataka nastavlja sve dok iz podataka ne prestanu da se pojavljuju nove teme ili uvidi. Najzad, u kvantitativnom istraživanju, prikupljanje podataka često uključuje korišćenje strukturisanih anketa ili testova koji se mogu kvantitativno analizirati. Nasuprot tome, prikupljanje kvalitativnih podataka često uključuje dubinske intervjuje, fokus grupe ili posmatranje, koji omogućavaju nijansiranije istraživanje iskustava i perspektiva učesnika.

Jasno je da je kreiranje uzorka u kvalitativnom istraživanju fleksibilnije i zavisi od konteksta više nego u kvantitativnom; kvalitativno istraživanje stavlja naglasak na odabir učesnika na osnovu istraživačkog pitanja i ciljeva istraživanja. Njemu je često cilj dobijanje „kvalifikovanog uzorka“ umesto „reprezentativnog uzorka“. Kvalifikovani uzorak je onaj koji je pažljivo odabran da uključi pojedince za koje je najverovatnije da će pružiti bogate i informativne podatke o istraživačkom pitanju, na osnovu njihovih iskustava, perspektiva ili drugih relevantnih karakteristika. Ovo uključuje namerne (ciljane, svesne) tehnike uzorkovanja, kao što je uzorkovanje „grudve snega“ ili uzorkovanja s maksimalnim varijacijama, koje su dizajnirane da osiguraju da uzorak uključuje raznolik spektar učesnika koji mogu ponuditi različite uvide i perspektive o temi od interesa. Iako kvalifikovani uzorak možda nije reprezentativan za veću populaciju, on može da pruži vredne uvide i dubinsko razumevanje fenomena koji se proučava.

Princip „kvalifikovanog uzorka“ može se primeniti i na analizu medijskih sadržaja. U ovom slučaju, istraživač bi izabrao uzorak filmova ili TV emisija koji su najrelevantniji za istraživačko pitanje i koji će verovatno pružiti bogate i informativne podatke o fenomenu koji se proučava. Na primer, ako je istraživač bio zainteresovan za analizu prikaza rodni uloga u popularnim medijima, mogao bi da odabere uzorak TV emisija i filmova koji su poznati po predstavljanju rodni uloga ili su dobili kritičku pažnju zbog njihovog prikaza roda. Odabir uzorka bi se zasnivao na kriterijumima koji su najrelevantniji za istraživačko pitanje, kao što su žanr, publika ili vremenski period. Kada je uzorak odabran, istraživač može da sprovede kvalitativnu analizu medijskog sadržaja, koristeći metode kao što su analiza sadržaja ili analiza diskursa da bi se identifikovali obrasci, teme i trendovi u prikazivanju rodni uloga. Takav pristup pruža bogato i nijansirano razumevanje fenomena koji se proučava, a može biti posebno koristan za istraživanje složenih društvenih pitanja koja su zastupljena u medijskim sadržajima.

U tom smislu, i ja sam se pri kreiranju uzorka odlučila da „tretiram epizode kao ispitanike“⁹², odnosno da primenim princip kvalifikovanog a ne reprezentativnog uzorka pri definisanju korpusa građe za detaljnu analizu. (Emmel 2013, Ristić 2016, Bešić 2019, Bruhn Jensen 2021)

⁹² Miloš Milenković, lična komunikacija.

II 3. Kontekstualni okvir

II 3. a) Kulturni ratovi

Prva upotreba termina *kulturni ratovi*, prema istoričaru Endru Hartmanu (Hartman 2015, 297), pojavljuje se u *Njujork Tajmsu* krajem 1987. godine, u kolumni sociologa Toda Gitlina i istoričarke Rut Rousen koji razmatraju političku i medijsku prašinu koja se digla oko nominovanog sudije Vrhovnog suda i njegove mladalačke konzumacije marihuane.⁹³ Pet godina kasnije, Patrik Bjukenan daje svoj, ispostaviće se, slavni govor na konvenciji Republikanske partije u kome stanje nacije opisuje kao „rat za dušu Amerike“.⁹⁴ U međuvremenu, izlazi pionirska knjiga *Kulturni ratovi: borba za definisanje Amerike (Culture Wars: The Struggle to Define America, 1991)* američkog sociologa Džejsma Dejvisona Hantera koja uspostavlja konceptualne temelje za naučna razmatranja američkih kulturnih ratova i iznosi osnovne argumente koji će postati predmet akademskih debata i polarizacija među samim naučnicima do današnjih dana (v. npr. Leikes 2016).

Osnovno neslaganje vrti se oko razumevanja polarizacije, tj. oko ideje da je polarizacija prisutna kako u dnevnoj politici, tako i među narodom, te da je po sredi svojevrsni *kulturni rat*, i viđenja da je polarizacija zapravo partizanska, stranačka *sortiranost* političke elite dok je narod sam relativno stabilnih umerenih stavova ali osuđen na izbor između dva ekstrema. Niko, međutim, ne pokušava da umanjí značaj društvenih i kulturnih previranja 1960-ih godina u Americi, njen uticaj na restrukturiranje kulturnog i političkog poretka američkog društva u narednim decenijama čije su linije raskola postale jasno iscrtane do početka 1980-ih, te u poslednjim decenijama dvadesetog veka činile kulturne i moralne temelje dva tabora u američkom kulturnom ratu i/ili stranačkom političkom nadmetanju i sortiranju. Neki od onih koji su tvrdili da se u Americi u dobrom delu druge polovine XX veka doista odigravao kulturni rat, verovali su da je on početkom XXI veka već bio izvojevan, da je liberalna levica '60-ih dobila ključnu kulturnu (iako ne i političku i ekonomsku) bitku, a da su se kulturni sukobi, iako još uvek u toku, umnogome izandali i poprimili farsični karakter (Hartman 2015, 285-288). Godina 2016, oličena predizbornom kampanjom Donalda Trampa i njegovom pobedom na predsedničkim izborima, nanovo je stavila u fokus, po nekima staru temu, američke polarizacije i njenih interpretacija.

Kulturni konflikt Hanter (Hunter 1991, 42-46) definiše kao „političku i društvenu netrpeljivost utemeljenu u različitim sistemima moralnih shvatanja“ koje u američkom kulturnom ratu definiše kao dva „polarizujuća impulsa ili tendencije“: ortodoksni i progresivni. Oni se bore „oko značenja Amerike“, tj. oko „najfundamentalnijih i najmilijih postavki o tome kako urediti svoje živote“, pa tako i celokupno društvo (Hunter 1991, 50, 42 [kurziv u originalu]). Kako je kulturni konflikt borba za dominaciju – „za zadobijanje ili zadržavanje moći da se definiše realnost“ (Hunter 1991, 52), glavno polje te borbe je „javna kultura“ kroz koju se i kreira i legitimiše „privatna“ i čiji su simboli posredovani kroz društvene institucije kao što je porodica, obrazovanje, popularni mediji, zakoni i politički izbori (Hunter 1991, 53-57, 173-175). Kulturni rat, tako, predstavlja sukob između različitih, umnogome oprečnih, ideja i ideala porodičnih odnosa i porodične strukture, odgoja i obrazovanja budućih građana, a možda i predvodnika nacije, te društveno-političkih iscrtavanja sadržaja i granica formalnih, legitimizovanih oblika prinude, koji svoje različite definicije izvode iz različitih moralnosti.

Za razliku od ranijih, na primer, devetnaestovekovnih netrpeljivosti i trvenja u SAD koja su pre svega bila religiozno motivisana usled pojačanog priliva katoličkih i jevrejskih imigranata u do tad dominantno protestantsku zajednicu, prema Hanteru (Hunter 1991, 77), od kraja Drugog svetskog rata podela na pripadnike ortodoksne i progresivne vizije sveta i života

⁹³ Gitlin, Todd and Ruth Rosen. 1987. "Give the 60's Generation a Break." *New York Times*, November 14, 1987. <https://link.gale.com/apps/doc/A176044715/SP01?u=nypl&sid=bookmark-SP01&xid=69a5d51f>

⁹⁴ Bjukenan je bio republikanski kandidat tokom preliminarnih predsedničkih izbora. Za njegov govor u celosti, v. <https://voicesofdemocracy.umd.edu/buchanan-culture-war-speech-speech-text>.

počinje da se iscertava ne prema religioznoj denominaciji, niti prema formalnoj političkoj pripadnosti,⁹⁵ već prema sistemu verovanja koje je utemeljeno u različitom i umnogome oprečnom shvatanju moralnosti, odnosno izvora moralnog autoriteta. Drugim rečima, dok je period prethodnih podela i konflikata svoj istorijski koren imao u Reformaciji, te su raskoli u Americi kao protestantskoj naciji bili između protestanata, s jedne strane, i katolika i Jevreja, s druge, novi organizacioni princip podele javne kulture u Americi uslovljen je određenjem prema sekularnom Prosvetiteljstvu (Hanter 1991, 131-132) iz koga proizilaze dva izvora moralnog autoriteta: sledbenici prosvetiteljskog nasleđa – progresivci, i oni koji mu (na jedan ili drugi način i u različitim merama) odolevaju – ortodoksni.

Ortodoksni tabor – „kulturni konzervativci ili moralni tradicionalisti“ – izvor svojih moralnih „istina“ nalazi u „spoljašnjem, transcendentnom autoritetu koji je moguće definisati“ (Hanter 1991, 44). Otuda, po Hanteru, i stvaranje novih i neočekivanih religioznih saveza između ortodoksnih (ili konzervativnih) protestanata, katolika i Jevreja koji u novonastajućoj kulturnoj strukturi svoje savezništvo temelje na zajedničkoj biblijski utemeljenoj viziji Amerike i u cilju opstanka te vizije, ujedinjuju svoje snage (v. Hunter 1991, 96-106). Pretnja toj viziji je progresivna strana ili liberali za koje je moralnost rastegljivog karaktera i kulturno i istorijski uslovljena, te moralni autoritet počiva u ličnom iskustvu i/ili naučnoj racionalnosti koje su u neprekidnom dijalogu s tekućom religijom i kulturom (Hanter 1991, 45-46). Takozvane sekulariste, Hanter smešta prevashodno u progresivni tabor iako naglašava da postoji značajan broj nereligioznih koji pripadaju ortodoksnoj kulturi. Među njima verovatno najprominentniji su neokonzervativci čiji formativni period počinje posle kulturno-politički turbulentnih 1960-ih godina kao kritika i otpor ideologiji američke Nove levice i raznih pokreta za građanska prava (rasna jednakost, feminizam, gej pokret, itd.), a koji svoju bliskost s religiozno ortodoksnom grupom pronalaze u jednom univerzalističkom viđenju sveta i njegovog poretka, i koji određene vrednosti i norme, uspostavljene pre svega zapadnoevropskim kanonom, nisu radi da relativizuju.⁹⁶

Različite vizije u pogledu značenja slobode i pravde koji mit o „američkom eksperimentu“ treba da ispuni takođe razdvajaju ortodoksne i progresivne kampove. Dok ortodoksni ima tendenciju da pravdu definiše društveno a slobodu ekonomski, liberalni tabor to čini obrnuto (Hanter 1991, 108-116). Razumevanja slobode i pravde ortodoksnih zajednica proističu iz shvatanja američke nacije kao providenja i njene istorije kao svetog zadatka, dok se Ustav, odmah uz Bibliju, vidi kao nedvosmislen dokument koji ovu viziju čuva. Koncept pravde i pravičnosti pre svega se zasniva na judeo-hrišćanskim standardima moralne ispravnosti koja vodi uređenom i savesnom društvu, dok se sloboda definiše kao demokratsko društvo koje upravlja samim sobom (a koje se suprotstavlja bivšem Sovjetskom Savezu i drugim totalitarnim režimima) u kome ekonomska sloboda igra veoma važnu ulogu, posebno među evanđeliskim protestantima, shvaćena kroz koncepte slobodnog tržišta, kapitalizma, slobodnog preduzetništva i ekonomskog individualizma, a potkrepljena pretpostavkom da „ekonomske i duhovne slobode idu ruku pod ruku“ (Hanter 1991, 111). Sloboda i pravda progresivne vizije ogledaju se u konceptima „liberalne slobode“ i „životnog Ustava“ prema kojima ne postoji eksterni i nepromenljivi moralni autoritet već je on utemeljen u pojedincu, njegovom iskustvu i ličnom osećaju moralnosti. Sloboda označava „pluralizam i raznorodnost“, društvena i politička prava individua zaštićenih od institucionalnih intervencija, dok su zakoni i Ustav promenljivi (ili se

⁹⁵ Temeljne moralne vrednosti u jakoj su vezi s društvenim i političkim opredeljenjima, te pripadnici ortodoksne moralnosti mahom naginju konzervativnoj, tradicionalnoj kulturi i politici, dok se progresivni uglavnom identifikuju s liberalnim strujama (Hunter 1991, 46), pa se prema tome najčešće i sortiraju u glasače Republikanske ili Demokratske stranke. Svakako, pak, treba imati u vidu da je Hanterova analiza pisana znatno pre savremenih procesa i uspona Trampa tokom čega se stranačka sortiranost ove dve moralnosti dodatno komplikuje (o čemu će biti reči kasnije).

⁹⁶ Za detaljniji istorijski prikaz formiranja neokonzervativne struje u Americi, njenog približavanja religioznim konzervativcima i uticaja koji su neokonzervativci na njih izvršili u konceptualizovanju nekih od svojih kritika i borbi protiv liberalne levice, v. Hartman 2015, 38-69.

interpretacije istih menjaju) u skladu s idealima savremenog društva, dok pravda podrazumeva jednakost i kraj društvenog ugnjetavanja.

Mada Hunter primećuje da su ove dve moralne kulture tipično politički ili stranački sortirane kao konzervativni ili moralni tradicionalisti i kao liberalni ili kulturni progresivci, on naglašava da podela nije suštinski politička (jer bi u tom slučaju dogovor, kompromis bio moguć) već kulturna, tj. moralna, što konflikt čini nepomirljivim i u krajnjoj instanci borbom za dominaciju s ciljem da uspostavi i održi moć da definiše realnost i, kroz institucionalizovanje svoje vizije, tu realnost legitimiše. Kao što u kasnijoj polemici sa svojim kritičarima naglašava, suština argumenta o kulturnom ratu je tvrdnja da američka javna kultura prolazi kroz prestrukturavanje koje generiše tenziju i konflikt, koji se ne odigravaju samo na površinskom nivou društvenog i političkog života, niti prosto na nivou ideologije, već kroz „njene javne simbole, mitove, diskurs, i kroz institucionalne strukture koje generišu i održavaju javnu kulturu“ (Hunter and Wolfe 2006, 13).

Jedan od ranih odgovora na Hanterovu tezu kulturnog rata među Amerikancima bila je studija Dimadija i kolega (DiMaggio, Evans and Bryson 1996) koji su statističkom analizom podataka o javnom mnjenju od ranih 1970-ih do sredine 1990-ih, prikupljenih od strane General Social Survey i National Election Study, zaključili da je teza o polarizovanom američkom narodu neodrživa i da njihova analiza podataka pre upućuje na opadanje polarizacije od početka 1970-ih nego na njen rast. Jedina tema oko koje je rasla podela u narodu bilo je pitanje abortusa, dok je povećanje jaza između Republikanaca i Demokrata za Dimadija i ostale, upućivalo na neuspehe partijskog sistema da ublaži društvenu podelu a ne na podeljenost samog društva (DiMaggio, Evans, and Bryson 1996, 739). Fjorina i Abrams (Fiorina 2005, Abrams and Fiorina 2015) su takođe mišljenja da je kulturni rat mit i da američki narod nije ništa više polarizovan ideološki ili po pitanju različitih društvenih pitanja nego što je to bio pre dve decenije, već su političke partije, kao i politička elita, aktivisti i mediji, daleko izdeljeniji i ekstremniji u svojim programima i retorici, te su izbori naroda suženi na dve suprotstavljene strane, što stvara privid polarizacije same nacije. U tom smislu, Fjorina smatra termin *polarizacija* neprikladnim i sugerise partijsku ili partizansku *sortiranost* naroda bližim i preciznijim opisom stanja nacije.

U svom kvalitativnom istraživanju, Alan Volf (Wolfe 1998) došao je do sličnih zaključaka baziranih na seriji intervjuva s pripadnicima srednje klase⁹⁷ naseljenim u predgrađima urbanih oblasti Masačusetsa, Džordžije, Oklahome i Kalifornije, i zaključio da je *mentalité* srednje klase⁹⁸ doista sveprisutno u Americi i da su kroz njega Amerikanci (srednje klase) moralno ujedinjeno društvo, tolerantno i odano umerenosti, te da teza o kulturnom ratu i neprijateljskim taborima koji ih dele nosi jako malo istine (Wolfe 1998, 321-322). Srednja klasa jeste nezadovoljna, čak ljuta (zbog ekonomskih problema i kulturnih promena nastalih od '70-ih) ali, prema Volfu, ona nije podeljena u toj ljutnji već umnogome ujedinjena kroz zajednički moralni ideal, dok je koncept kulturnog rata posledica podeljenih fokusa političara, kritičara i aktivista na jedan ili drugi uzrok te ljutnje – na primer, liberala na ekonomske probleme a konzervativaca na religijske i moralne (Wolfe 1998, 13). Upravo to pažljivije razmatranje sadržaja i opaženih uzroka ljutnje jednih ili drugih upućuje na Volfovo nehotično ukazivanje na moralna razilaženja dve strane – ljutnja je pre svega reakcija na opažanje poremećene i povređene slike sveta koju imamo a njeni sadržaji i argumentacije opisuju, implicitno ili eksplicitno, moralne premise na kojima te slike zasnivamo.

⁹⁷ Volf smatra da ideja Amerikanca pre svega podrazumeva viđenje sebe kao pripadnika srednje klase, te navodi General Social Survey prema kome se između 1972. i 1994. nikada nije više od 10% američke populacije izjasnilo da pripada „nižoj“ ili „višoj“ klasi (Wolfe 1998, 1). Ovde valja imati u vidu da Amerikanci generalno ne vole da govore u klasnim terminima i da se mahom samodefinišu kao „srednja klasa“ (Walley 2017, 2; v. Ortner 1991).

⁹⁸ „[S]kup stavova, verovanja, praksi i životnog stila koji definiše šta znači živeti na način ne suviše siromašan da bi se čovek smatrao zavisnim od drugih i ne suviše bogat da bi u luksuznom šepurenju izgubio kontakt sa zdravim razumom“ (Wolfe 1998, 3). Volfove postavke neodoljivo otkrivaju kulturne premise karakteristične za američku kulturu: prvo, njegovo „poverenje“ u solidnost i prevlast srednje klase, tj. američke jednakosti i drugo, njegova definicija srednjoklasne *mentalité* otkriva vrednosti individualizma, lične autonomije i privatne svojine koji su regulisani moralizmom uravnoteženosti i razboritosti, tj. neotuđivog dodira sa zdravim razumom.

Manje-više deceniju kasnije i taman pošto je tema polarizacije usled niza radova nalik Fjorininim i Volfovim postala *passé* (Bowman 2010, 66), Pew Research Center objavljuje zbornik u kome Hanter i Volf nanovo suprotstavljaju svoje stare teze. Hanterova osnovna zamerka svojim kritičarima je teorijsko-metodološka, prema kojoj se nijedan od tih kritičara (mahom politikologa) ne bavi *kulturom* kad kritikuje koncept kulturnog rata, ne proučava strukture kulture koje proizvode i distribuiraju simbole, ideje, argumente i ideologije (kao što se Volf ne bavi ljutnjom), te pristupa analizi kvantitativno i ograničeno razumevajući kulturu kao skup individualnih i prosečnih mišljenja sakupljenih raznim anketama (Hunter and Wolfe 2006, 21-22). U sličnom metodološkom duhu, i još deceniju kasnije, Džakobi (Jacoby 2014) ističe slično u svom istraživanju u kome, kroz internet anketu, proverava važnost sedam „fundamentalnih vrednosti“ među Amerikancima. Umesto merenja individualnog ocenjivanja svake od vrednosti pojedinačno i izolovano, Džakobi od svojih ispitanika traži da tih sedam vrednosti (sloboda, jednakost, ekonomska sigurnost, moralnost, društveni red, individualizam i patriotizam) poređaju hijerarhijski, što doprinosi osvetljavanju individualnog *strukturiranja* vrednosti, a upravo individualno strukturiranje i prioritizovanje vrednosti generiše razlike u ponašanju pojedinaca, te je relevantniji pokazatelj određene moralnosti i *kulture* no sabiranje i oduzimanje pojedinačnih mišljenja o izolovanim temama (Jacoby 2014, 769). Rezultati otkrivaju ideološko sortiranje u dva osnovna snopa, koji se takođe poklapaju s konzervativnom i liberalnom ideološkom identifikacijom: moralnost, društveni red i patriotizam, s jedne strane, i sloboda, jednakost i ekonomska sigurnost, s druge, dok je individualizam izdvojen kao mahom najniže vrednovan među svim ispitanicima. Džakobijevo istraživanje, tako, direktno protivreči zaključcima istraživanja koja insistiraju, poput Fjorine i Volfa, na viđenju Amerikanaca kao prevashodno ujedinjenih i ujednačenih moralnih shvatanja.

Volf (Hunter and Wolfe 2006, 99-100) tada ostaje pri tvrdnji da jedini kulturni rat koji se u Americi odvija jeste među političkom elitom, a da je jedna od nesrećnih posledica Hanterovog „neodirkemovskog“ koncepta kulture „postvarivanje struktura na račun individua koje žive unutar njih“ i „obezvređivanje slobodne volje“, te nesposobnost ovog pristupa da objasni promene u tim strukturama koje se prema Volfu upravo i dešavaju ljudskim delovanjem. Volfova dalja razrada svog kontra-argumenta donekle doziva i daje kredibilitet Hanterovoj kritici da kategorični kritičari kulturnog rata, uporno tvrdeći da konflikt ne postoji i da veliku većinu naroda karakteriše konsenzus, implicitno tvrde da je, na kraju krajeva, sve u redu (Hunter and Wolfe 2006, 35), kao i njegovoj ranijoj opservaciji u *Kulturnim ratovima* da Amerikancima nedostaju „konceptualne kategorije i analitički aparati za razumevanje kulturnog konflikta“ jer se o njemu uglavnom misli kao o fenomenu koji se dešava negde drugde nekim drugim nacijama i kulturama (Hunter 1991, 34-35). Naime, pored toga što poteže pitanje načina promene kulturnih struktura pa samim tim i pitanje individue kao agenta promena, Volf insistira da je podela među Amerikancima politička a ne kulturna ili religijska (Hunter and Wolfe 2006, 106) ali suštinski ne nudi temeljnije objašnjenje o mogućim uzrocima ili mehanizmima koji ovo partizansko stanje (oko koga se obe strane slažu) stvaraju i održavaju. Umesto toga, on insistira na Americi kao demokratskom društvu u kome volja i mišljenje pojedinca *treba* nešto da znače, na demokratiji kao sistemu u kome političke razlike treba da postoje i uvek će postojati, i na *veru* u Sjedinjene Države kao zemlju koja je asimilovala veliki broj imigranata (i još uvek to čini) kroz zajednički ideal uravnotežene kulturne raznolikosti. Najzad zaključuje izjavom koja više liči na lični stav i politički govor no na naučnu analizu: „Ako ću od ičega da počnem u razumevanju svoje zemlje, želim da otpočnem ne od trenutka kada se ona ponaša najgore već kada ostvaruje ono u sebi najbolje“ (Hunter and Wolfe 2006, 107).

Fjorininim tvrdnjama da je polarizacija prisutna jedino među političkom elitom, tj. među politički najangažovanijima, dok je većina američkog naroda politički vrlo neinformisana i mahom demoralisana za političko učestvovanje upravo zbog partizanskog duha politike elite, Abramović i Sonders (Abramowitz and Saunders 2008) suprotstavljaju svoju interpretaciju podataka American National Election Studies prema kojoj je polarizacija političke elite znatno

pojačala političku angažovanost birača. Ti birači su tako i sami (ideološki) polarizovani (pa tako i stranački sortirani), te pored političke elite i aktivista, duboka podela odlikuje i ogroman (i rastući) procenat naroda. Politika i zakonodavstvo Vašingtona umnogome odražavaju stvarne podele među Amerikancima, zaključuju Abramović i Sonders; štaviše, Fjorininu interpretaciju savremenog političkog stanja oni napadaju kao drevni američki narativ zlobne elite protiv dobrog, savesnog i razboritog naroda koji je njihova žrtva (Abramowitz and Saunders 2008, 554).

Hanter (Hunter and Wolfe 2006, 90-95) između sebe i svojih kritičara takođe identifikuje razliku u *predmetu* proučavanja – njegovi kritičari proučavaju politiku kulture dok se on sam bavi kulturom politike. Politika kulture je, za Hantera, nadmetanje mehanizama moći oko kulturnih aspekata i pitanja koje se ogleda u formiranju političkih stranaka, koalicija aktivista, javne retorike i slično. Kultura politike su „duboke strukture“ jedne kulture, simboličko okruženje u kome su političke institucije i političko delovanje smešteni, iz kojih pojedinačni i konkretni politički činovi, uredbe i zakoni proizilaze i postaju mogući. Za Hantera, kultura prethodi politici i uslovljava političke događaje, ne obrnuto.⁹⁹ Iz ovakve perspektive, on „umerenu većinu“ (na koju statističke analize njegovih kritičara upućuju i čije postojanje ni on sam ne negira) tumači kao u krajnjoj instanci nebitnu iz razloga što je ta većina uglavnom pasivna i „bez sadržaja“, bez političkog, institucijskog ili drugog javnog i kulturnog predstavnništva i moći, te učutkana i bez relevantnog uticaja.

„Umerena većina“ ili ideal američkog pluralizma gradivni je deo američke istorije izražen kroz nacionalni moto *E pluribus unum* koji je održavan kroz proces rastegljive asimilacije unutar jedne dominantne kulture – protestantske u devetnaestom veku, potom šire hrišćanske i „normativne Amerike“ (Hartman 2015) 1950-ih. Međutim, kulturni pluralizam Amerike poslednjih nekoliko decenija karakteriše krhkost i nestabilnost, tj. odsustvo jedne jake dominantne kulture koja bi natkrila i prevazišla neslaganja i konflikte, te predupredila osećaj osobne kulturne ugroženosti (Hunter 2009, 1311-1312). Takve društveno-kulturne prilike ubrzo stižu u ćorsokak: s jedne strane, teško je uspostaviti snažan kulturni konsenzus jer su verovanja fragmentirana, i s druge, održati takav nestabilni pluralizam je teško usled institucijskih pritisaka (u vidu raznih uredbi i zakona) da se razlike razreše (Hunter 2009, 1313-1314). Kulturni rat onda postaje svojevrsni pokušaj da se iz takvog ćorsokaka izađe u cilju uspostavljanja „slabe hegemonije“ – jednog epistemološkog i normativnog okvira, moralnosti, simbola i mitova koji su dovoljno labavi da objedine i ujedine raznorodnost. Iz tog razloga, „borba oko mnogih kulturnih stavki vodi se politički – kroz sudske sporove, lobiranje i političke izbore“ jer je neophodno uposliti oruđa države i njenu moć prinude. Drugim rečima, država postaje instrument za određivanje prirode *unum*-a i granica *pluribus*-a (Hunter 2009, 1308).

Slično, profesor prava Džamal Grin konstatuje da od 1960-ih godina – doba „eksplozije prava“ – „sudovi se više ne bave samo polaganjem prava *protiv* državne zloupotrebe već i prava *na* državnu potvrdu/podršku u osiguravanju uslova za državljanstvo“ (Greene 2021, 69-79 [kurziv u originalu]). U tom dobu, Grin (Greene 2021, 79-83) opisuje kako su se formirale dve struje u razmatranju slučajeva Vrhovnog suda: s jedne strane su „originalisti“ koji svoj zadatak vide kao primenjivanje teksta Ustava onako kako je napisan, dok su s druge oni koji ga vide kao živ Ustav, tj. prilagođen tekućem vremenu i njegovoj kulturi, te da sudije ne mogu prenebregnuti prava koja nisu nabrojana u *Povelji o pravima* već ustavne protekcije mogu proširiti i na „fundamentalna prava“ koja jedan sudija 1960-ih definiše kao ona prava koja su „utemeljena u tradicijama i (kolektivnoj) savesti našeg naroda“ (Arthur Goldberg, navedeno prema Greene 2021, 82). Takva podela među vrhovnim sudijama nacije paralelna je kulturnoj podeli građana na konzervativne i liberalne – na one koji svoj moralni ili racionalni sud vide u nepromenljivom autoritetu (u Bogu i Bibliji ili u Očevima osnivačima i Ustavu) i na one koji određeni drevni autoritet žele da prilagode i pomire sa savremenom kulturom i njenim vrednostima.

⁹⁹ Ili kako ponavlja kasnije, mada diskretno preoblikovano, političko delovanje pre svega osnažuje političku kulturu (Hunter and Bowman 2016, 3).

Iako „verno“ primenjivanje Ustava podrazumeva interpretaciju, te moguću tekstualnu manipulaciju u slučaju „originalista“, i kulturno-političku predrasudu u određivanju „tradicije i savesti“ u slučaju pobornika živog Ustava (v. Greene 2021, 79-82), sve sudije se slažu, tj. pristupaju problemu parnica o pravima time što pitaju da li je reč o ustavnim/fundamentalnim/važnim pravima ili ne (Greene 2021, 83). Drugim rečima, služe se metodom *diskriminacije* prava, tj. identifikovanjem legitimnih prava, te određivanjem ko ih ima a ko ne. To je, prema Grinu, dovelo do sistema pravosuđa u Americi koje ustavno priznaje ili prepoznaje samo mali broj prava ali vrlo snažno, tj. onoga što on naziva „rajtizam“ (engl. *rightsism*) – razumevanja prava među većinom Amerikanaca koja se ogleda u „čvrstoj diskriminaciji između onih prava koja se računaju – te koja sudije moraju žustro da primenjuju protiv javnih zvaničnika, i onih koja se ne računaju – te koja država može da ignoriše“ (Greene 2021, 58). Takav pristup, koji „odlučuje o tome *ko ima neko pravo* umesto da polazi od pitanja *šta znači posedovanje nekog prava*“, prema Grinu je ne samo pogrešan već i vrlo opasan u savremenom pluralističkom društvu (Greene 2021, 89 [kurziv u originalu]). Taj pristup jasno razdvaja nosioce prava od obespravljenih, istovremeno bojeći tu podelu moralno jer, kao što Hanter (Hunter 2009, 1312) zapaža, zakoni nisu samo bezlične formule društvenog života, već u sebi nose određenu moralnu priču, principe i ideale određene društvene zajednice i viziju *dobrog* društva. Oštro razdvajanje onih koji imaju prava od onih kojima su uskraćena oblikuje svakidašnjicu javne kulture u kojoj obespravljeni gube svoje mesto u njoj, ili ono znatno slabi, te važna bitka u američkim kulturnim ratovima, koji se svojim dobrim delom vode političko-legalistički, jeste i izbor sudija Vrhovnog suda. Pored toga što te sudije dobijaju doživotni mandat – što uloge u igri čini znatno većim, oni se takođe prepoznaju kao liberalne ili konzervativne sudije, te se budućnost nacije i njene javne kulture vidi i kao pitanje liberalne ili konzervativne većine Vrhovnog suda.¹⁰⁰

Uzrok polarizacije početka '90-ih Hanter (Hunter 1991, 62-63) vidi u novonastalim socio-ekonomskim i kulturnim promenama od kraja Drugog svetskog rata – prelazak ekonomije s industrijski na informaciono orijentisani sistem, porast udela obrazovnog kadra, pokret za građanska prava, feminizam, seksualne slobode, što je proizvelo potrebu za redefinisanjem i reorganizacijom svakodnevnog života i javne kulture. Mehanizme polarizacije on objašnjava kroz „tehnologiju javnog diskursa“ kojom su umereni glasovi učutkani i bačeni u tamu (Hunter 1991, 159-170). Prvi i osnovni razlog tome je činjenica da javnim diskursom vlada elita i razni „radnici znanja“ (engl. *knowledge workers*) – u manjoj meri univerzitetski intelektualci, već pre intelektualci po raznim korporativnim istraživačkim centrima (engl. *think tanks*), aktivisti, lobisti, novinari, lideri lokalnih zajednica, sveštenici, advokati za ljudska prava, itd. – koji artikulišu i oblikuju mišljenja i pozicije svojih zajednica (Hunter 1991, 60-61). Potreba da se izađe iz ambivalencija i nađe trajno rešenje za društvene probleme takođe igra ulogu u formiranju podeljenosti, kao i nestrpljenje i/ili nedostatak kapaciteta za suptilno razmatranje problema bez priklanjanja crno-belim stavovima i odlukama, što takođe često vuče ka senzacionalizmu. Najzad, mediji igraju jednu od ključnih uloga u intenzifikaciji i institucionalizaciji polarizovanog javnog diskursa. „Njihov značaj leži u njihovoj moći da definišu 'okruženje' u kome se javna diskusija odigrava“ (Hunter 1991, 161).

Dok Hanter medije vidi delom tehnologije polarizacije, Fiorina – pored „pogrešne interpretacije glasačkih statistika, nedostatka čvrstog proučavanja podataka anketa, sistemske i samouslužne iskrivljene interpretacije od strane raznih aktivista“ (Fiorina 2005, 8) – medije vidi kao deo uzroka: „kulturni ratovi, dve nacije, i slična preuveličavanja čine sjajnu priču za medije, te se razlike sistemski preuveličavaju da podrže taj narativ“ (Fiorina 2005, 30). Arseno

¹⁰⁰ Otuda i toliki značaj i medijska pažnja koji se u Americi pridaju izborima ovih sudija. Takozvani Vorenov sud, tako nazvan po predsedavajućem sudiji (Earl Warren) u periodu 1953.-1969, primer je najliberalnijeg suda u istoriji Amerike koji je zaslužan za proširivanje zakona o građanskim pravima. Tokom Trampove administracije, međutim, ravnoteža se promenila njegovim postavljanjem čak troje novih sudija, pa trenutnu većinu među devetoro vrhovnih sudija čine konzervativni. V. <https://supremecourthistory.org/history-of-the-courts/warren-court-1953-1969/>.

i Džonson (Arceneaux and Johnson 2015) proveravaju popularni narativ „partizanski mediji su krivi za polarizaciju“ i na osnovu kvantitativne analize zaključuju da su mediji pre simptom polarizovanog političkog sistema nego njegov uzrok, te da su „pre megafoni nego motivatori partizanske polarizacije“ (Arceneaux and Johnson 2015, 322-323). Glavni argumenti autora su pre svega činjenica da je polarizacija u medijima usledila '90-ih – pošto je Kongres, tj. politička elita već postala polarizovana od početka '80-ih, pa su partizanski mediji prerasli u odraz partizanske politike. Dalje, s razvojem kablovske televizije i množenjem zabavnih programa, značajno manji broj Amerikanaca prati vesti od sredine '90-ih, pa samim tim informativni program nema toliki uticaj kao, na primer, četrdeset godina ranije. Najzad, prema njihovom istraživanju, čini se da *mejnstrim*¹⁰¹ mediji takođe nose potencijal da izazovu polarizaciju, doduše, pre svega među već partizanski određenim gledaocima. Stroudova i Kari (Stroud and Curry 2015) beleže da mediji i odražavaju i pojačavaju polarizaciju. U svom eksperimentalnom istraživanju dolaze do zaključka da partizanske vesti igraju značajnu ulogu u intenzifikaciji polarizacije a da „doza“ *mejnstrim* vesti ima mali uticaj na neutralizovanje tog efekta. Eksperiment u kome su demokratski i republikanski glasači koji redovno prate Tviter bili mesec dana izloženi porukama Tviter bota suprotne političke ideologije nije rezultirao umanjenom polarizacijom među učesnicima; štaviše, u slučaju republikanaca, ostrašćenost se pojačala (Bail et al. 2018). Druga statistička analiza poriče viđenje da je porast polarizacije uzročno vezan za Internet i društvene mreže, nalazeći čak da podaci ukazuju na najveći porast u polarizaciji upravo među grupama koje su najmanje izgledne da koriste Internet (Boxell, Gentzkow, and Shapiro 2017). Studije ovih autora svakako sugerišu da uzrok polarizacije ne može biti objašnjen partizanskim medijima i njihovim izveštavanjem – njihov značaj se čini prevashodno u održavanju i produbljivanju ovakvog impulsa, stoga Hanterovo gledište po kome su mediji pre svega oblik artikulacije i institucionalizacije već postojećih senzibiliteta a ne njihov izvor deluje uverljivije.

Da ti senzibiliteti ne pripadaju isključivo političarima upućuje i rad Dejvida Kerola (Karol 2015) u kome on tvrdi da su radnici znanja, tačnije, aktivisti i interesne grupe sila osovine polarizacije kroz izbor i podršku političkih kandidata i lobiranje već postavljenih. Kerol navodi da su aktivisti neretko sutrašnji politički kandidati, da su interesne grupe umnogome produžetak političkih partija kroz pružanje ili ukidanje podrške kandidatima prema njihovom trendu glasanja po pitanju različitih uredbi i zakona. Ove grupe se takođe sortiraju prema partijama, pa tako na primer, LGBTQ borci i Nacionalna organizacija za žene su birači Demokratske stranke, dok Moralna većina, Hrišćanska koalicija i Fokus na porodicu podržavaju Republikanske (Karol 2015, 75). Kako su aktivisti i interesne grupe uglavnom kategoričnih stavova i opredeljenja, prema tome i partije, tj. njihovi zvaničnici usaglašavaju svoju dnevnu politiku, što najzad vodi polarizaciji i produbljuje je. Slična situacija je i s partijskim lobijima koji su, za razliku od interesnih grupa koje su izgrađene na društvenom identitetu, isključivo fokusirani na neku konkretnu uredbu. Iako lobiji nisu odsutni u Demokratskoj stranci, njihovo učešće poslednjih godina u Republikanskoj je upadljivo, što prema Kerolu (Karol 2015, 75), doprinosi „asimetričnoj polarizaciji“¹⁰².

Mada interesne grupe i lobisti po definiciji pripadaju političkoj eliti, te njihova polarizacija i dalje direktno ne dokazuje masovnu, čini se važnim ne odbaciti viđenje da su interesne grupe formalne artikulacije ideja, verovanja i moralnosti određenih delova naroda koji tim grupama pripadaju, podržavaju ih, i kroz njih postaju vidljivi. Takođe, novija istraživanja upućuju na „afektivnu polarizaciju“ koja je daleko manje bazirana na koherentnom skupu

¹⁰¹ Termin za nepartizansko, izbalansirano izveštavanje (prema Arceneaux and Johnson 2015, Stroud and Curry 2015).

¹⁰² Koncept asimetrične polarizacije je još jedan od spornih aspekata kad je reč o političkoj polarizaciji u Americi. Asimetrična polarizacija pretpostavlja viđenje da iako su, posebno oni politički aktivni, i konzervativci i liberali ideološki pristrasni, da su konzervativci u toj pristrasnosti mnogo rigidniji nego liberali, tj. da su konzervativci (posebno od Regana pa nadalje) daleko više ideološki desno nego što su liberali levo od centra (Saunders and Abramowitz 2004, Baron and Jost 2019), dok simetrična hipoteza meri podjednaku partizansku pristrasnost među liberalima i konzervativcima (npr. Ditto et al. 2019).

stavova o konkretnim političkim pitanjima (kao što su abortus, religija u državnim školama, itd.) već na osećaju pripadanja „liberalima“ ili „konzervativcima“ kao društvenom identitetu iz čega su političke odluke, kao i lične (npr. bračni odnosi) motivisane pre svega psihološki i emotivno po principu pripadanja jednom i netrpeljivosti i neprijateljstva prema drugom (Mason 2018, Iyengar et al. 2019). U tom smislu, politička elita takođe je, bar delom i do izvesne mere, „megafon“ narodne ideološke sklonosti. Metju Mekviliamsova (MacWilliams 2016) interpretacija implicira upravo to kad tvrdi da se pobeda Donalda Trampa na poslednjim američkim predsedničkim izborima desila *uprkos* republikanskoj političkoj eliti i kao rezultat uspešne mobilizacije glasača autoritarnog mentaliteta, pre svega kroz retoriku „mi protiv njih“. Njegova interpretacija Trampove pobede zasniva se na teoriji o autoritarnoj ličnosti,¹⁰³ koja posle gotovo pola veka hibernacije postaje aktuelni interpretativni okvir analize političkog ponašanja i američke polarizacije (Cizmar et al. 2014, 71). Prema njoj je bilo uobičajeno i Hederingtonovo i Vilerovo (Hetherington and Weiler 2009, 2015) objašnjenje polarizacije: među Amerikancima ona je strukturirana prema autoritarnosti.

Autori pre svega redefinišu termin *polarizacija* (Hetherington and Weiler 2009, 16-32). Dimadijeve i Fjorinine definicije polarizacije kao prosto i krajnje ideološko grupisanje ljudi oko suprotnih polova odbacuju kao suviše uske i često nerealne – polarizacija je više stvar intenziteta i same prirode podvojenosti nego stvar statističke podele, i ona je obično koncentrisana oko jedne grupe društvenih pitanja, koje se kroz vreme smenjuje na vrhu spornih tema. Polarizacija nastaje kada „goruća“ pitanja (npr. istopolni brak, imigranti, nehrišćani) postanu istaknuta i *visceralno* važna za veliki broj ljudi, pri čemu stvarne razlike u mišljenju nisu toliko značajne koliko doživljaj njihove različitosti u percepciji ljudi, tj. percipirana *emotivna* važnost određenog pitanja. „Razlike u političkom opredeljenju u odnosu na bitna društvena pitanja prevazilaze neslaganja po pitanju konkretnih uredbi pa čak i ideologije, i zadiru u konflikt čija je srž samodefinisanje o tome šta znači biti dobra osoba i šta je temelj dobrog društva“ (Hetherington and Weiler 2009, 11). Ovo objašnjenje svakako odzvanja Hanterovom tezom o razumevanju moralnosti kao osnovne poluge polarizacije.

Doživljaj (ili percepcija) nepomirljivosti stavova određen je stepenom autoritarnosti ličnosti, koji određuje stepen opažene pretnje (Hetherington and Weiler 2009, 34-47). Njihov opis suprotstavljenih tipova ličnosti takođe liči na opis Hanterovih ortodoksnih i progresivnih grupa suprotstavljenih prema razumevanju moralnog autoriteta, s tim što Hederington i Viler izvor i oblikovanje autoriteta jednih ili drugih uokviruju kroz psihološku konceptualizaciju „striktnog oca“ i „negujuće majke“ baziranu na teoriji kognitivnog lingviste Džordža Lejkofa. Autoritarne ličnosti („striktnog oca“) pre svega se odlikuju potrebom za redom, iz čega proizilazi njihov pojačan osećaj pretnje oko mogućeg narušavanja postojećeg poretka na šta uglavnom reaguju emotivno i instinktivno, pouzdaju se u autoritete (obično transcendentne prirode), rigidnih su stavova, često umanjenih kognitivnih moći, preferiraju konkretnost a zaziru od ambivalencija i apstrakcija.¹⁰⁴ Neautoritarne ličnosti („negujućih majki“), s druge strane, odlikuje znatno niži osećaj ugroženosti, fleksibilnost promišljanja i stavova, prijemčivost za ambivalencije i kompleksnosti problema, uzdanje u individualnu autonomiju i

¹⁰³ Koncept autoritarne ličnosti pre svega se vezuje za studiju Teodora Adorna i troje kolega iz polja psihologije i psihoanalize koja je preduzeta u godinama odmah nakon II svetskog rata, u kontekstu fašizma i antisemitizma, a u cilju istraživanja korelacije tipa ličnosti i političkih izbora, odnosno, u pokušaju identifikacije tipa ličnosti fašizoidnih političkih inklinacija. Autoritarna ličnost je, u najkraćem, konceptualizovana kao tip ličnosti koja je odana određenom višnjem autoritetu ili vodi, posebno onom koji odašilje utisak snage i moći a prezire slabost, koja je rigidnih stavova prema kojima ima nekritičan odnos, neprijateljski i moralizatorski nastrojena prema „drugim“ grupama, te sklona stereotipnom mišljenju. V. Theodor W. Adorno, Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson, and R. Nevitt Sanford, *The Authoritarian Personality*, 1950.

¹⁰⁴ Ovde je važno naglasiti da autori ne izjednačavaju autoritarne ličnosti s konzervativcima – samo oni konzervativci koji neguju netoleranciju prema promenama pripadaju autoritarnim ličnostima, ali naglašavaju da je partijska podela u XXI veku mahom određena prema autoritarnosti u kojoj su Demokrate u proseku neautoritarne a Republikanci autoritarne ličnosti (Hetherington and Weiler 2009, 40, 6-7).

averzija prema etnocentrizmu i predrasudama.¹⁰⁵ S obzirom na to da se osećaj ugroženosti među autoritarnim delom populacije ne menja (on je uvek akutan), jaz nastaje ili nestaje u odnosu na osećaj ugroženosti neautoritarnih ličnosti (Hetherington and Weiler 2009, 109-115). Tako, društveno-politička pitanja koja se opažaju kao realna pretnja (npr. pitanje terorizma posle napada 9/11) ne izazivaju polarizaciju jer se i autoritarne i neautoritarne ličnosti osećaju relativno podjednako ugroženo te su mahom ujedinjeni, dok kulturna pitanja (npr. seksualnost, religija, porodica, obrazovanje) generišu podelu jer neautoritarni deo populacije u njima ne vidi pretnju te se u stavovima razjedinjuje i udaljava od autoritarne grupe. Dakle, kada politička pitanja koja se tiču moralnosti – koja „okidaju“ autoritarni tip ličnosti – postanu dominantna u političkim i partijskim previranjima, i polarizacija se intenzivira. Kao i svaki naučnik koji se bavi genezom američkih kulturnih ratova, i Hetherington i Viler „evoluciju pogleda na svet“ u Americi nalaze u 1960-im godinama, tj. u borbi za građanska, rasna i rodna prava koja je uvela novu kulturu i moralnost i suprotstavila je tadašnjoj normativnoj Americi, a što su onda Republikanci i Demokrate smestili u prvi plan svojih političkih strategija (Hetherington and Weiler 2009, 63-84). Autori dodaju da autoritarizam uzročno prethodi partizanskom sortiranju i da, iako ne spore da partizani prate direkcije svojih političkih elita, tvrde da su birači internalizovali svoja partijska opredeljenja delom prema sopstvenom autoritarizmu (Hetherington and Weiler 2009, 145, 154).

Hederingtonovo i Vilerovo objašnjenje polarizacije kao suprotstavljenosti dva različita pogleda na svet koji su određeni autoritarizmom na mnogim mestima odzvanja Hanterovim jezikom i argumentima (Bowman 2010, 69) i umnogome je analogno Hanterovoj postavci o dva različita kulturna tabora suprotstavljena prema izvoru moralnog autoriteta. Osnovna razlika je u tome što Hanter glavne uzroke podele nalazi u društveno-kulturnim i ekonomskim promenama u američkom društvu, te pokušava da identifikuje osnovne karakteristike jednog i drugog moralnog autoriteta, dok Hederington i Viler polarizaciju objašnjavaju „tipom ličnosti“ i koliko god po definiciji ne izjednačavaju partijski/ideološki autoritarne i neautoritarne s konzervativcima i liberalima, to ipak postaje, u najmanju ruku, implikacija njihovog rada. Primena ovakve psihološke interpretacije lako „odvodi u povezivanje jedne moralne orijentacije s patologijom, one striktnog oca“ (Bowman 2010, 69) te na neki način i sama pretil polarizacijom na „dobre i pametne“ i „loše i glupe“ ljude, pa, na kraju krajeva, kada pokušamo bliže da razumemo sadržaje moralnosti konzervativaca i progresivaca – dakle, da identifikujemo konkretne vrednosti i njene konkretne primene na društveno-kulturna pitanja kao što su porodični život, seksualnost, obrazovanje, patriotizam i sl. – najupadljiviji odgovor koji se u ovom okviru nameće svodi se na objašnjenje da je autoritarna/konzervativna populacija u akutnom stanju osećaja ugroženosti i bez mogućnosti da razlikuje „realnu, objektivnu“ od „nerealne, subjektivno iskonstruisane“ pretnje koja je samo konstrukt „dogmatskog tipa ličnosti“.

Problematičnost „politizovane teorijske definicije“ autoritarizma (Conway et al. 2021, 2), to jest, izjednačavanja autoritarnosti i društveno-političkog konzervativizma potertavaju i Kostelo i kolege (Costello et al. 2022), te u svom istraživanju u okviru političke psihologije pokušavaju da preliminarno konceptualizuju levičarski autoritarizam i njegove sličnosti i razlike s desničarskim. Kako se levičarski i desničarski autoritarizam bazično razlikuju u svom „odnosu prema ustanovljenoj društvenoj hijerarhiji (tj. suprotstavljanje v. podržavanje)“, autori su oprezni da ne izjednače njihove sadržaje, motivacije i moralne pobude (Costello et al. 2022, 162, 165). Ipak, na nivou psiholoških karakteristika, istraživanje sugerše njihove zajedničke odlike koje autori određuju kao „srce autoritarizma“: „preferiranje društvene jednoobraznosti, predrasude prema različitim drugima, spremnost da se upotrebi autoritet grupe u svrhu kontrole ponašanja, kognitivna rigidnost, agresija i kažnjavanje opaženih neprijatelja, preterana brižnost

¹⁰⁵ „Kakva sreća za negovateljske, nisko-autoritarnne progresivce što mogu racionalno da promišljaju takve [preteće, kompleksne] stvari!“, komentariše Bauman (Bowman 2010, 68-69) kritikujući odstupanje autora od kulturne analize i njihovo posezanje za psiholingvističkom distinkcijom „striktnog oca“ i „negujuće majke“ u objašnjavanju mentaliteta autoritarnih i neautoritarnih ličnosti, tj. uzroka polarizacije.

za hijerarhiju i moralni apsolutizam“ (Costello et al. 2022, 163). Kako i autori naglašavaju, sadržaji i moralne vrednosti i ideali autoritarizama mogu se znatno razlikovati (npr. fašizam i komunizam) ali sam konceptualni konstrukt – kao vrsta psihološkog objašnjenja za posebne inklinacije prema načinima ostvarivanja, sprovođenja i/ili održavanja jednog kulturno-političkog sistema – nije ograničen na konzervativni tabor. Prema tome, čini se da levičarski autoritarizam postaje neizgledan fenomen upravo i samo kroz (nehotično ili strateško) retoričko ili kognitivno preklapanje ili izjednačavanje svojih moralnih sadržaja i operativnih mehanizama – tačnije, iz kulturnih ideala tolerancije, uvažavanja drugosti, društveno-ekonomske jednakosti i raznorodnosti, itd., koji svakako ukazuju na jedan neautoritarni, nehijerarhijski, egalitarni moralni ideal, ne proističe nužno neautoritarni operativni pristup procesu uspostavljanja tako zamišljenog kulturno-političkog poretka. S druge strane, pak, čini se da upravo i samo kroz liberalno retoričko razdvajanje tih sadržaja/ideala od operativnih mehanizama kojima se isti pokušavaju uspostaviti ili odbraniti, levičarski/liberalni autoritarizam postaje nominalno neopažljiv, dobija opravdanje i istrajnost. Čini se, najzad, da je baš ovakav operativni princip ušao u punu snagu u Trampovoj eri, što će pokazati analiza građe.

Kroz istraživanje objavljeno 2016. (uoči predsedničkih izbora) pod naslovom *Nestajući centar američke demokratije: izveštaj o američkoj političkoj kulturi u 2016*, Hunter sa svojim kolegom Karlom Baumanom ažurira analizu kulturnih ratova u SAD. Autori zaključuju da stari konflikt koji se tokom '80-ih i '90-ih suštinski iscrtao prema verskoj pripadnosti, te progresivnom ili ortodoksnom odnosu razumevanja vere i verske prakse, i dalje opstojava ali je u međuvremenu preoblikovan političkom ekonomijom, te autori identifikuju novu osu koja bele¹⁰⁶ Amerikance srednje klase deli na dve „socijalne lokacije“¹⁰⁷; ta osa je formalno obrazovanje (Hunter and Bowman 2016, 41-45). „Velika recesija“ koja je usledila od krize 2008. godine, stvorila je rascep između visoko obrazovane više srednje klase u posedu profesionalnih kvalifikacija na koje je ekonomska kriza imala ograničeni uticaj i lošije obrazovane i nekvalifikovane srednje, niže srednje i radničke klase koji su udarac recesije osetili vrlo snažno. Recesija je tako osvetlila tenzije postindustrijske globalne ekonomije oslonjene na kompetentnost u kojoj su „simboličke veštine i diplome koje ih dokazuju“ najizvesniji put ka uspehu među srednjom klasom (Hunter and Bowman 2016, 43). Shodno, Hunter i Bauman ova dva nova tabora imenuju „Akreditovani“ (*Credentialed*) i „Neakreditovani“ (*Non-Credentialed*). Akreditovani su raznih generacija i rasprostranjeni po gusto naseljenim oblastima širom zemlje, u najmanju ruku s fakultetskom diplomom, mahom dobrostojeći (i sebe tako i vide), različitih religioznih pripadnosti, uključujući sekularne, s tendencijom ka umerenoj („centrističkoj“) do liberalnoj orijentaciji. Neakreditovani žive po ređe naseljenim oblastima, mada ih malo više ima u srednjem zapadu, bez diplome visokog obrazovanja – uglavnom sa srednjom školom ili niže, finansijski lošestoeći (i oni sebe tako i vide a svoju budućnost kao istu ili još goru); kao i Akreditovani, različitih su religija, no, iako malo konzervativniji, generalno umerenih stavova. Kako je očekivano, nezadovoljstvo Neakreditovanih daleko je veće nego Akreditovanih – čak tri puta više gaje osećaj nepoverenja, cinizma i otuđenosti. Politički nazori i inklinacije im se takođe razilaze, pa tako Akreditovani veruju u ulogu države u pospešivanju života građana, prijateljski su nastrojeni prema imigrantima i sebe opisuju kao liberale, i većinom kao buduće glasače Klintonove, dok Neakreditovani žele ograničeniju vladu, bolju kontrolu nad prilivom imigranata i većina se izjašnjava kao Trampovi glasači.

¹⁰⁶ Autori naglašavaju da svoju interpretaciju podataka ograničavaju na bele Amerikance, pošto su matrice političke kulture Afroamerikanaca i hispanijskih grupa „svojevrne njihovoj posebnoj istoriji i iskustvu kao manjinskih grupa u Americi“ (Hunter and Bowman 2016, 44). Određene elemente političke kulture i verovanja ovih grupa autori razmatraju u posebnoj sekciji, o čemu će biti reči kasnije.

¹⁰⁷ Autori srednju klasu definišu naprosto „široko“ koja čini se da obuhvata (što postaje implicitno jasno pri čitanju njihove studije) sve ljude između potpuno siromašnih koji su na samoj margini ili čak van ekonomskog sistema i 10% najbogatijih. S obzirom na ovako široku definiciju srednje klase, rascep unutar nje se onda definiše kao dve „socijalne lokacije“. Takođe valja napomenuti da kulturni konflikt koji umnogome odlikuje američku politiku tokom gotovo pola veka unazad ovi sociolozi smeštaju unutar srednje klase. (Hunter and Bowman 2016, 42)

Kada se u čitanje/interpretaciju podataka kao osnovni parametri uvedu postdiplomska kvalifikacija za Akreditovane i ortodoksni odnos prema veri za Neakreditovane, jaz postaje još dublji a osećaj kulturne i političke bliskosti i solidarnosti između njih još nezatniji (v. Hunter and Bowman 2016, 46-50). Ove dve grupe, „Društvena elita“ (postdiplomci) i „Obespravljeni“ (*Disinherited*, mahom evanđeliski protestanti i konzervativni katolici), imaju oprečne stavove po pitanju većine gorućih pitanja. Pored već pomenutog neslaganja po pitanju uloge države i odnosa prema imigrantima, Društvena elita i Obespravljeni se razilaze i po pitanjima Obamacare,¹⁰⁸ istopolnog braka i ograničavanja legalnog posedovanja oružja – dok se prvi pozitivno određuju prema ovim tačkama, drugi im se protive (Hunter and Bowman 2016, 50-52).

Dakle, polarizacija je i dalje delom određena verom ali je transformisana obrazovanjem koje u datom društveno-ekonomskom kontekstu postaje važan činilac koji isertava kontrast između kulturnog i ekonomskog grupisanja nacije. S jedne strane imamo visoko obrazovane, mahom sekularne ili religijski umerene građane, koji su dobrostojeći i dobro opskrbljeni veštinama neophodnim za savremeni društveno-ekonomski kontekst, te i dalje gaje visoko poverenje u američki društveno-politički sistem i njegovu kulturu koju prevashodno definišu onako kako su je upoznali i naučili na svojim univerzitetskim kampusima i koja se prevashodno neguje po urbanim centrima Amerike, pre svega severoistočne i zapadne obale. Oni su direktni potomci ili naslednici kulture liberala 1960-ih čiji se značajan deo borbe vodio na polju obrazovanja – državnih škola i univerziteta, a koji je bio posebno žestok tokom poslednje dve decenije XX veka i koji ne prestaje do danas – „kao zamena za argumente o tome čije vrednosti će oblikovati budućnost nacije“ i „[k]ako bi Amerika trebalo da misli“ (Hartman 2015, 200, 223). Debate i bitke u vezi s visokim obrazovanjem (kao i konačna pobeda liberalne struje) mahom su bile skoncentrisane oko legitimnosti zapadnog kanona na odeljenjima humanistike (pre svega Engleskog jezika i književnosti), i s tim u bliskoj vezi, političke korektnosti govora, te se zahtevalo uvođenje multikulturnih kako nastavnih programa, tako i studenata (Hartman 2015, 200-252). Daleko eksplicitnije nego što Hanter i Bauman to čine, Hartman (Hartman 2019, 294-301) u svom ažuriranom zaključku u ponovljenom izdanju svoje knjige, savremene kulturne ratove ocenjuje pre svega klasno, opterećene imperativima kasnog kapitalističkog/neoliberalnog sistema i vrednosti. Te vrednosti diktiraju shvatanje visokog obrazovanja, rašireno i među konzervativcima i među liberalima, kao pre svega utilitarno, kao obuku za posao. Oni, pak, koji visoko obrazovanje u Americi mogu da priušte, pa su, u duhu Hartmanovog jezika, klasno optimistični, u posedu su „simboličkih veština“ liberalne kulture.

S druge strane, pak, stoje loše obrazovani kojima često manjkaju veštine, kompetencija i/ili diplome neophodne za uspeh u gore opisanom kontekstu, koji su siromašni ili osiromašeni krizom od 2008. godine na ovamo, koji ne vide mnogo svetla u svojoj budućnosti te veruju da u sistemu nešto jako ne valja, pa su naklonjeni mišljenju da su u istom neophodne značajne promene. Te promene, međutim, ređe se mogu opisati kao radikalne a češće kao reakcionarne. Obespravljeni – dakle, ortodoksni vernici, kako Hanter i Bauman (Hunter and Bowman 2016, 46) napominju, nisu samo ekonomski marginalizovani, već i kulturno – osećaju se kao kulturni autsajderi zbog svojih religijskih uverenja unutar sekularizovane države, društveno-kulturnih institucija i liberalnih *mejnstrim* medija – kao „stranci u sopstvenoj zemlji“ (Hochschild 2016). Kombinacija ekonomske i kulturne marginalizovanosti porodila je duboku potrebu za promenom ali se ta promena prepoznaje kako u mitskoj, tako i u istorijskoj prošlosti fordovske/industrijalizovane/protestantske/hrišćanske/Reganove/konzervativne Amerike. U liku Trampa – njegovom obećanju da će Ameriku opet napraviti velikom i snažnom, da će „isušiti vašingtonsku močvaru“, izgraditi zid na granici s Meksikom koji će zaustaviti „krađu“

¹⁰⁸ Obamacare, ili zvanično Affordable Care Act, jeste reforma zdravstvenog sistema u SAD koju je sprovela Obamina administracija a koja je proširila program zdravstvenog osiguranja, najznačajnije, kroz daleko širu dostupnost besplatnog lečenja najugroženijim ekonomskim grupama, tako i kroz kreiranje „paketa osiguranja“ koji su državno subvencionisani te daleko priuštiviji od dotad dostupnih opcija. V. <https://www.hhs.gov/healthcare/about-the-aca/index.html>.

američkih poslova od strane imigranata i koji će da legitimiše judeo-hrišćansku kulturu (npr. performativnim fotografisanjem s Biblijom¹⁰⁹) – Obespravljani, kao i dobar deo ostatka Neakreditovanih, videli su ili kao put do te Amerike ili kao izlaz s puta koji je predvodila sekularna elita urbanih Demokrata (v. takođe Pribićević 2022).

Da su „ruralni siromašni belci danas podesni za vrstu dehumanizujućeg zanemarivanja koje podseća na nasilje koje je jednom bilo rezervisano za rasno druge“ (Bessire and Bond 2017a, para 5) odlikuje medijske i popularne reprezentacije Trampove ere (v. Walley 2017). Kulturnu marginalizaciju „konzervativnog Drugog“, evidentnu i u antropološkom istraživanju, primećuje i Hju Gasterson (Gusterson 2017, 213) u svojoj analizi Trampove pobe. ¹¹⁰ Slično Hanteru, Baumanu i Hartmanu, i ovaj antropolog identifikuje „obrazovni kapital“ kao ključni element društveno-ekonomske stratifikacije u neoliberalnom kontekstu (Gusterson 2017, 212) koji univerzitetski obrazovanu elitu kosmopolitske ekonomije odvaja od bele radničke klase i sitne buržoazije postindustrijskih oblasti Amerike koji svoj izlaz pronalaze u nacionalističkom populizmu. ¹¹¹ Tu podvojenost odlikuje samootuđenost i duboki prezir kosmopolitske klase – „glamurozne, društveno liberalne kulture transnacionalnog kosmopolitizma, upadljive potrošnje, metroseksualnih širokih shvatanja i afirmativne akcije“ prema „korpi bednika – rasista, seksista, homofoba, ksenofoba, islamofoba – birajte“¹¹² (Gusterson 2017, 211). Kulturno-ekonomski rat između neoliberalizma i nacionalističkog populizma održava se sistemom povratne sprege (Gusterson 2017, 212) – prezrenjem s jedne, i populističkom reakcijom, s druge strane, čijim se svakim novim obrtom jaz produbljuje.

Na sajtu Društva za kulturnu antropologiju, na samom početku 2017. izlazi zbirka hitrih reakcija i inicijalnih analiza Trampove pobe pod naslovom „Uspon Trampizma“ (Bessire and Bond 2017) umnogome uokvirena, manje ili više eksplicitno, kroz koncept kulturnih ratova. I ovi autori identifikuju stare linije konflikta koje istrajavaju od 1960-ih i posebno od Reganove ere, te se beleži pitanje abortusa, tj. pozicija „*pro-life*“ kao vrlo snažna odrednica među Trampovim glasačima (Ginsburg 2017), kao i religijski, prevashodno protestantski fundamentalizam (Harding 2017), problemi ruralne Amerike (Janssen 2017, Moran-Thomas 2017), te forme belачke nadmoći i rasne nejednakosti (Kiel 2017, di Leonardo 2017). Iako radovi, između ostalog, odgovaraju na konstrukt „ruralnih siromašnih belaca“ kao najvažnijeg i najbrojnijeg dela Trampovih glasača dekonstruišući ga i problematizujući s namerom da se ponudi jedna potpunija etnografija tih glasača te da se bolje razume percipirana „izuzetnost i šokantnost“ Trampove pobe (v. Rosa and Bonilla 2017), etnografija ili antropologija liberalnog tabora, ekscesa i ruševina „progresivnog neoliberalizma“ (Fraser 2017), u većini tekstova ostaju, u najboljem slučaju, apstrakcija ili nedovoljno jasna implikacija. Tendenciozna lojalnost istraživača (kao i raznih medijskih analitičara i ostalih glasnogovornika u javnoj sferi) progresivnoj partijskoj liniji kreira, kako jedno od razmatranja u zbirci naziva liberalnu pristrasnost, „mrtve uglove liberalne moralne ispravnosti“ koji predupređuju empatiju s politički drugim (pa tako i bolje razumevanje istog) i rekreiraju samu polarizaciju (Smith 2017). U sličnom duhu, Hardingova (Harding 2017), evocirajući svoj stari koncept „odvratnog Drugog“ (Harding 1991), još jednom upućuje na često prećutne premise liberalne, sekularne

¹⁰⁹ V. npr. <https://www.npr.org/2020/06/02/867705160/he-did-not-pray-fallout-grows-from-trump-s-photo-op-at-st-john-s-church>

¹¹⁰ Za diskusiju o ultradesnici kao egzotičnom drugom i problemima u antropološkom (manjku) proučavanja ovih grupa, v. Pasička 2019.

¹¹¹ Gasterson (Gusterson 2017, 209-210) nacionalistički populizam opisuje kao grupu odlika koje povezuju desničarske struje u SAD (predvođene Trampom) i u Evropi (npr. Bregzit u Velikoj Britaniji): netrpeljivost prema imigrantima i/ili manjinskim etničkim grupama, isticanje podrške za radničku klasu, kritikovanje državnih institucija kao korumpiranih i disfunkcionalnih, kao i transnacionalnih institucija (npr. NATO, Ujedinjenje Nacije), prezir prema „kosmopolitiskim elitama“ i narativ o „povratku (izmišljenoj) tradiciji“.

¹¹² Deo u medije „procurelog“ govora tadašnje predsedničke kandidatkinje Hilari Klinton koji je dala pred svojim potencijalnim donatorima opisujući „polovinu Trampovih pristalica“ kao „korpu bednika“. V. <https://www.washingtonpost.com/news/the-fix/wp/2016/09/26/voters-strongly-reject-hillary-clintons-basket-of-deplorables-approach>.

kulture razumevanja progressa, to jest, liberalno legitimisane vizije progressa, pa tako i religije, kao analitičke pozicije koju izbor Trampa, slično kao i Regana skoro pola veka ranije, iznenađuje i šokira. Međutim, proučavanje američke kulturne podvojenosti mahom se uliva u „antropologiju Trampa“ (v. Eller 2022, Lennon 2018) koja izgleda još uvek prevashodno zagledana u odvratnog drugog – svakako više empatskog i etnografski brižljivijeg pristupa, a manje u „liberalno mi“ – „naše“ premise, vrednosti i najvažnije, mehanizme i tehnike strukturiranja našeg iskustva i interpretacije društva na osnovu tih vrednosti.

Rascep i netrpeljivost ali i opšte nezadovoljstvo ne jenjavaju tokom „Trampove države“. Pred, što će se ispostaviti, svršetak (bar formalno i za sad) Trampove ere, novo istraživanje „klime“ političke kulture u Americi koje su Hanter i Bauman preduzeli 2020. godine pokazuje porast opšteg pesimizma Amerikanaca u pogledu sopstvene nacije – dok je četiri godine ranije Ameriku skoro polovina (48%) videla kao naciju u opadanju, do 2020. taj postotak se popeo na dve trećine (66%) (Hunter and Bowman 2020, 8). Politička polarizacija u očima Amerikanaca, nezavisno od političke i kulturne pripadnosti, predstavlja najozbiljniju pretnju za budućnost nacije (čak 69%); na partizanskom nivou, za progresivce potom se kao najjače brige izdvajaju rasizam (shvaćen kao nejednak tretman belaca i crnaca) i nejednakost i siromaštvo, dok su za konzervativce to medijska izvrtanja i lažne vesti, i socijalizam (Hunter and Bowman 2020, 24-28). Kao što i autori primećuju, zanimljivo je da su Amerikanci nepodeljeni po pitanju ocenjivanja političke polarizacije kao vrlo ili čak ekstremno ozbiljne pretnje za budućnost Amerike dok se istovremeno vrlo partizanski postavljaju prema suparničkom taboru – čak 81% Bajdenovih glasača vidi Trampa i njegove pristalice kao vrlo ozbiljnu pretnju za Ameriku, dok 55% Trampovih glasača isto tako vidi Bajdena i njegove pristalice (Hunter and Bowman 2020, 28). Moglo bi se reći da su ljudi svesni škodljivosti polarizacije ali da problem identifikuju na *drugoj* strani a lek u njenom „prosvetljenju“, što se čini posebno slučaj među liberalima. U istom istraživanju, Hanter i Bauman ispituju međusobne predstave progresivaca i konzervativaca i konstatuju jedan prezirni odnos (Hunter and Bowman 2020, 34-35). Uzajamno se vide kao zavedeni i neinformisani, dogmatični i netolerantni. Trampove pristalice vide druge kao arogantne i pretenciozne, kao i „politički korektne“, dok Bajdenovi ove smatraju rasistima i religioznim hipokritima. Međutim, ovakav negativni odnos prema suprotnom taboru mnogo je intenzivniji među Bajdenovim nego među Trampovim pristalicama. Takođe, sami Republikanci koji planiraju da ne glasaju za Trampa gaje jače neprijateljstvo prema Trampovim pristalicama nego prema njegovim oponentima (Hunter and Bowman 2020, 37-38). Podaci, tako, sugerišu jedno vrlo jako neprijateljstvo prema Trampovim pristalicama koje prevazilazi formalnu partijsku pripadnost.

Istovremeno, američki mediji održavaju i produbljuju jaz i neprijateljstvo dve Amerike (Hunter and Bowman 2020, 38-43). Osnovna podela je na Fox News, na konzervativnoj strani, i na glavne mreže i novine na liberalno-progresivnoj kao što su CNN, MSNBC, NPR, *Njujork Tajms*. Viđenje Amerike, pa tako američke kulture, istorije i politike, oštro je podeljeno pre svega oko pitanja rasizma, te Trampove retorike, kao i izveštavanja o korona virusu. Iako je publika ta „dva gotovo suprotna informativna okruženja“ jasno partizanski iscertana, te duboko nepoverljiva prema suprotnom informativnom izvoru, prema istraživanju Pew Research Center, nijednom od glavnih informativnih mreža ne veruje više od polovine Amerikanaca, mada su Republikanci daleko nepoverljiviji od Demokrata.¹¹³ Politička pristrasnost medija, posebno kad je u pitanju informativni program, jedna je od najčešćih tema kulturnih ratova. Kao što je već pomenuto, dobar deo naučnika smatra da se kulturni rat pre svega ili čak jedino odigrava u medijskoj sferi.

I sama kritika medijske pristrasnosti otkriva do sad već ustanovljeni kulturno-politički fokus jedne i druge strane. Dok desničarska kritika mnoge novinare vidi kao liberalne elitiste koji unižavaju i marginalizuju konzervativnu, posebno religiozno utemeljenu kulturu,

¹¹³ U.S. Media Polarization and the 2020 Election: A Nation Divided. 2020. *Pew Research Center*. <https://www.pewresearch.org/journalism/2020/01/24/u-s-media-polarization-and-the-2020-election-a-nation-divided>

levičarsko-progresivna kritika je skoncentrisana na medijsku pristrasnost u izveštavanju koje je pod uticajem ekonomskih, korporativnih i drugih oblika moći (Callcut 2014, 415-416). Za vreme Trampa, medijska polarizacija se samo pogoršala. Dok je Fox News kanal postao maltene zvanični megafon Trampove administracije, liberalni ili tradicionalno percipirani *mejstrim* mediji objektivnog izveštavanja, kao što su CNN, *Njujork Tajms* i *Vašington Post*, trpeli su pritiske medijski pojačano gladne liberalne publike koja se manje bavila etikom novinarstva u politički turbulentnim vremenima a više kritikom medija povodom njihove odgovornosti za pobjedu Trampa, između ostalog, njihovim objavljivanjem „neopravdanog broja negativnih priča“ o Hilari Klinton (Grossman and Hopkings 2018, 564-565). Iako su određeni glasovi koji su zagovarali narativ novinarstva kao činjeničnog izveštavanja i potrage za istinom i objektivnošću istrajavali, nakon Trampove pobjede, svi oni novinari koji su se osećali krivim za pobjedu autoritarnog populiste alarmirali su svoj esnaf o važnosti svog prestrojavanja i pozornosti tokom nove administracije kroz narativ „novinara-heroja koji hlabro juriša protiv neprijatelja demokratije“ (Jacobs 2018, 83-84). Trampovo doba, koje se ne čini da je stalo tokom Bajdenovog mandata, odlikuje novinarstvo „oblikovanja neprijateljstva“ – podvojenosti na „mi“ i „oni“ i crno-belo razmišljanje, koje se tumači i kao „mnemonički refleks“ usvojenih novinarskih mehanizama tokom Hladnog rata i Mekartijeve ere (Zelizer 2018).

Dok su satirični napadi Džona Stjuarta donekle težili kritikovanju kako konzervativnih, tako i liberalnih medija, u radu njegovih nastavljača i kolega po humoru i ironiji, partizanski duh je eksponentno rastao. Kolberov prvi autorski šou, na primer, bio je posvećen isključivo kritici konzervativnih medija i kulture. Pred izbore 2004. godine, pojačane partizanske netrpeljivosti zahvatile su i njujorške *Milijardere za Buša* koji su tom prilikom odlučili da odustanu od svoje dotadašnje strategije targetiranja političara/predsedničkih kandidata obe partije smatrajući „sistemsku kritiku nepriuštvim luksuzom“ u datim okolnostima, pa su svoju satiru uperili ekskluzivno na Republikansku partiju i predsedničkog kandidata Buša koga su opažali daleko opasnijim od Demokrata (Haugerud 2013, 127-129). Takav trend je svakako svoju kulminaciju dosegao pred izbore 2016. i u godinama Trampove administracije kada su komičari smatrali svojom dužnošću da se „bore“ protiv politike i kulture otelovljenih u toj administraciji s otvorenom liberalnom pristrasnošću (Baumgartner 2019, 603-613) a sistemsku kritiku, kako će i korpus građe ovog istraživanja pokazati, još jednom smatrali nepriuštvim luksuzom.

Kako u popularnoj liberalnoj sferi, pre svega u medijima, tako i u raznim istraživanjima u kojima to odzvanja manje ili više eksplicitno, liberali sebe imaju tendenciju da percipiraju kao racionalne, razumne osobe. To pre svega podrazumeva odanost činjenicama koje porađa nauka, kao i poverenje u institucije kojima je zadatak i dužnost da otkrivaju, sistematizuju i distribuiraju u javnost pojedine vrste i oblasti činjeničnog znanja (institucije kao što su CDC). Stoga oni sebe većma vide u posedu uravnoteženog temperamenta kojim vladaju racionalno rasuđivanje i razboritost. No, oni su takođe fine osobe, tolerantne, tj. gaje izvesnu osetljivost prema drugim ljudima što je moralno utemeljeno na ideji da ne postoji jedna istina, jedan autoritet, jedan izvor znanja, već da je realnost zbir pluraliteta podjednakih prava na život i slobodu traženja i konstrukcije ličnog identiteta. To pravo na slobodu i jednakost konstitutivni je deo američke demokratije, tačnije njenog ideala. Iako je ritualno samopreispitivanje i samokinjenje na medijskim platformama onih liberala koji sebe vide i predstavljaju kao „saveznike“ tekućih žrtava deo procesa identifikovanja prepreka i pretnji progresu liberalne demokratije i njenih jednakosti i sloboda, u vidnom polju liberala daleko veći deo zauzimaju konzervativci, od 2016. mahom ujedinjeni pod etiketama „Trampovaca“, „ultradesničara“ i „belih suprematista“. Liberali ih percipiraju kao iracionalne, nerazumne i fašizoidne. Prvo, njihova iracionalnost počiva na nepoštovanju činjenica, te prioritizovanju istinolikosti, tj. „osećaja iz stomaka“ u rasuđivanju istinitog i neistinitog, te afektivnih i afiliativnih istina; samim tim, racionalna, argumentovana obrazloženja o stanju stvari imaju slabog uticaja na formiranje i korigovanje njihovih mišljenja i uverenja, što ih čini nerazumnim. Povrh svega

toga, uverenja koja neguju podrazumevaju jednu istinu, jednoliku moralnost i kulturu, mahom jednog boga – koji sveukupno slave nadmoć belog Amerikanca. Sve to ih u očima liberala čini netolerantnima, rigidnim, striktnim, plemenski nastrojenima, ali i bez smisla za humor – bez kapaciteta da se nasmeju na sopstveni račun, što, kao što je ranije naznačeno, odaje nedemokratski, autoritarni, diktatorski duh.

II 3. b) Dekonsolidacija demokratije

Prema određenim autorima, demokratija se danas prihvata kao univerzalna vrednost, po nekima i najveće dostignuće XX veka (Sen 1999, 3-4), te kao najpoželjniji i „najnormalniji“ oblik društvenog uređenja, i najispravniji metod rešavanja (političkih) problema (McFaul 2004, 148; Sen 1999, 4; Heywood 2013, 94). Iako se mnogi autori slažu da je, kako Hejvud kaže, dovođenje demokratije u pitanje postalo gotovo politički nekorektno, porast populizma i nacionalizma, pogotovo u tradicionalno jakim demokratijama Evrope i Amerike, politikolozi počinju da posmatraju i analiziraju kao ozbiljnu pretnju liberalnoj demokratiji (npr. Nodia 2017, Galston 2017), a period od 2005. godine karakterišu kao „demokratsku recesiju“ (Foa et al. 2020, 11). Među populističkim državicima i vođama retki su oni koji dovode samu demokratiju u pitanje (bar ne javno), ali to čine u pogledu njenog *liberalnog* označitelja, pa se takve populističke težnje i programi ponekad označavaju „iliberalnom demokratijom“ koja liberalne institucije, kao što su slobodna štampa, ustavni sudovi i građanska prava, vidi kao prepreku efektivnoj vlasti (Galston 2017, 30). Građani su možda i dalje velikom većinom odani opštoj ideji „demokratije“, no, u stanju nezadovoljstva demokratskim institucijama i poljuljane vere u iste, spremnost da se odreknu liberalnih institucija i normi postaje jača a naginjanje alternativnim političkim režimima voljnije (Foa and Mounk 2016, 16). Jedno od najnovijih istraživanja Instituta Benet sa Kembridža izveštava da se zadovoljstvo građana demokratijom širom sveta vilovito smanjuje od 1990-ih i da je do 2020. godine palo gotovo deset procenata na globalnom nivou (Foa et al. 2020). Dok se pojedini regioni sveta i pojedinačne zemlje svakako razlikuju međusobno, indikativan je podatak da se „velike“ demokratije Ujedinjenog Kraljevstva, Francuske, Japana i Španije nalaze u zoni nezadovoljstva koje autori imenuju „slabašnost“ (engl. *malaise*) – države u kojima je većina (preko 50% a manje od 75%) nezadovoljna delotvornošću svojih demokratija (Foa et al. 2020, 12).

Među slabašnima je i globalni „svetionik demokratije“ – Sjedinjene Američke Države. U ovom slučaju, pad je drastičan jer je od '90-ih godina zadovoljstvo Amerikanaca svojom demokratijom brojalo jaku većinu od oko 75%, ali od finansijske krize 2008, taj postotak stabilno opada i stiže do tačke na kojoj je većina Amerikanaca nezadovoljna svojim političkim sistemom (Foa et al. 2020, 18-20). Politikolozi diskutuju da li se ovi trendovi mogu interpretirati kao nezadovoljstvo demokratskim režimom ili naprosto samo kao nezadovoljstvo konkretnim administracijama. Međutim, neka od specifičnijih istraživanja (v. Foa and Mounk 2016, 2017) posvećenih merenju legitimiteta režima (nasuprot legitimitetu vlade) upućuju na „dekonsolidaciju demokratije“ u SAD. Ovi podaci broje drastično opadanje onih koji demokratiju smatraju „esencijalnom“ za političko uređenje svoje zemlje, te uvećanje „antidemokrata“ – onih koji smatraju da je demokratija loš vid vođenja zemlje, opadanje interesa među mladima za politiku i za učestvovanje kako u formalnim liberalnim institucijama, tako i u nekonvencijalnim (npr. protestima i društvenim pokretima) i najzad, postojan porast onih koji podržavaju vladavinu vojske, kao i onih koji naginju „jakom vođi koji ne mora da se gnjavi parlamentom i izborima“ (Foa and Mounk 2016, 12). Iako visoki procenti kumulativno još uvek opisuju izvesno divljenje prema Americi, raspoloženje po pitanju nacionalnog napretka je prilično pesimistično (Hunter and Bowman 2016, 15-16). Hunter i Bauman zaključuju da osnovno nezadovoljstvo Amerikanaca nije toliko vezano za lične prilike, već pre svega za percepciju vlade, vodećih institucija i njihovih političkih, poslovnih i kulturnih predvodnika kao nefunkcionalnih i razočaravajućih (Hunter and Bowman 2016, 17-21): gotovo polovina Amerikanaca (45%) ima ciničan odnos prema Vašingtonu i doživljava dnevnu politiku

kao vrstu farse, dok više od polovine (56%) veruje da vlada ugrožava slobode „običnih Amerikanaca“ (Hunter and Bowman 2016, 18). Nezadovoljstvo prema vlastima autori bliže definišu kao nepoverenje, cinizam i osećaj otuđenja, a kao najnezadovoljnije identifikuju većinom muškarce, od kojih su dobar deo takozvani *bejbi bumeri*, koji uglavnom žive u najređe naseljenim područjima širom zemlje, koji su siromašni i slabo obrazovani, a u pogledu religije mahom konzervativni (Hunter and Bowman 2016, 29-34). Oni žele velike promene u državi i sistemu, a najintenzivnije nezadovoljni među njima smatraju da „nam treba predsednik koji će potpuno da promeni smer ove zemlje“ (Hunter and Bowman 2016, 35). Najmanje nezadovoljni, pak, nalaze se među Afroamerikancima i hispanskim grupama koji izražavaju veće poverenje u američku vladu nego belci¹¹⁴, kao i među bogatima i obrazovanima (Hunter and Bowman 2016, 35-40).

Uznemirujuće otelovljenje ove slabašnosti američke demokratije mnogi vide u izboru Donalda Trampa za predsednika SAD. Njegova pobeda tumači se kao pobeda populizma koji je posledica dugog množenja ekonomskih i društveno-političkih faktora, uključujući najveću stagnaciju u primanjima prosečnog Amerikanca u posleratnom periodu, duboku partijsku polarizaciju koja dovodi do raznih zastoja u radu Kongresa, kao i demografske promene usled prevashodno Latino imigranata koji izazivaju kako ekonomske strepnje među američkim radnicima, tako i strah od kriminalizovanih predstava imigranata u medijima i političkoj retorici (Galston 2017, 24-28). Rastuće nezadovoljstvo američkim institucijama na koje su Amerikanci (bili) posebno ponosni – manifestno u izboru predsednika koji naglašava korumpiranost institucija i stavljanje „Amerike na prvo mesto“, daleko manje insistirajući na „širenju demokratije“ i na demokratskim normama u međunarodnim odnosima – po nekima oličava isparavanje percepcije „američke izuzetnosti“ kako u očima Amerikanaca, tako i u očima ostatka sveta (Foa et al. 2020, 20). Autori koji brane tezu o dekonsolidaciji demokratije u Americi sugerišu da su demokratija i Amerika prestale da budu sinonimi, i da „biti ujedno protiv Amerike i za demokratiju više nije kontradikcija“ (McFaul 2004, 152, 160), te da ideja o SAD kao „bastiona demokratije“, koja se umnogome održavala tokom Hladnog rata i potom u periodu politike Vašingtonskog konsenzusa,¹¹⁵ postojano slabi.

Do kraja 2017. godine, osvrćući se na učestalost analiza i komentara koji upućuju na stanje ugroženosti liberalne demokratije, urednik časopisa posvećenom praćenju „sudbina demokratije širom sveta“ Mark Pletner (Plattner 2017, 7) konstatuje da pravo pitanje zaista više nije razmatranje *da li* je demokratija ugrožena, već *zašto*. Kao deo odgovora, Pol Houv (Howe 2017, 23-26) sugeriše generacijsku promenu „značajne manjine“ američke populacije tokom poslednjih nekoliko decenija koju karakterišu samointeresni i antisocijalni nazoni koji se temelje u narcisoidnom individualizmu koji ohrabruje razne forme neetičkog ponašanja u cilju samounapređivanja i samoveličanja. Takav moralni okvir proizvodi nehajnost za demokratske norme i odaljšavanje od ideje i osećaja zajedničkog dobra, što onda boji i uslovljava političko ponašanje i izbore. U tom smislu, popularnost populističkih kandidata poput Trampa manje sugeriše nužno autoritarne političke tendencije a više odraz specifične moralnosti u kombinaciji s nedostatkom obrazovanja, informisanosti, pa i zainteresovanosti za politiku uopšte (Howe 2017, 24, 26-27). Houvova analiza, tako, sugeriše jedan kulturni impuls etičkog imperativa okrenutosti sebi i svojim interesima, ravnodušnog ili čak ciničnog prema ideji zajednice, nehajnog za šire društveno-političke kontekste koji se materijalizovao u liku Trampa kao nosioca takve životne etike.

¹¹⁴ Ovde se mora imati u vidu da je anketa rađena za vreme administracije Baraka Obame, te da poverenje manjinskih grupa u vladu svakako ima veze i s činjenicom da i sam predsednik pripada jednoj – što i autori napominju (Hunter and Bowman 2016, 36).

¹¹⁵ Ekonomska politika čije je mere i propise oblikovalo saglasje između američkog Ministarstva finansija, Internacionalnog monetarnog fonda i Svetske banke. Vašingtonski konsenzus, koji je svoj uspon dostigao tokom '90-ih godina prošlog veka, u doba Klintonove administracije, prepisivao je (i na jedan ili drugi način, uvodio) niz ekonomskih mera za Latinsku Ameriku i zemlje u razvoju ali i imao za cilj internacionalnu implementaciju neoliberalnog poretka. (Harvey 2005, 90-93; Gerstle 2022, 159)

Neposredno pred izbore krajem godine a posle preliminarnih izbora¹¹⁶ kada su Trump i Klintonova postali zvanični predsednički protivkandidati, Hanter i Bauman (Hunter and Bowman 2016, 9-13) identifikuju dva narativa o predstojećim izborima i budućnosti nacije: „konvencionalni“ – koji drži da, iako je prvi krug glasanja bio turbulentan i kandidati iznenađujući ili uznemirujući (i Tramp i Sanders), američka demokratija je dovoljno stabilna da sve te novine apsorbuje, i „spekulativni“ – koji najavljuje kraj demokratije i ulazak u američku verziju Vajmarske republike.¹¹⁷ Ovaj spekulativni narativ, često apokaliptičkog žanra, postao je značajan deo prognoza, kontemplacija i interpretacija u medijima i popularnoj kulturi nakon Trampove pobe. U liberalnim medijima, Tramp je viđen kao prvi američki predsednik antidemokratskih, iliberalnih, autoritarnih tendencija koji predstavlja ozbiljnu pretnju američkoj demokratiji (Levitsky and Ziblatt 2016, Cassidy 2016), posebno njenim demokratskim institucijama slobodne štampe i pravosuđa (Ben-Ghiat 2017), koji se usuđuje da „dovodi u pitanje slobode ugrađene u nacionalni DNK“ (Collinson 2017) i koga, zloslutno, diktatori širom sveta opažaju kao jednog od svojih (Nordland 2017). Intenzitet uznemirenosti i moguće pogubnosti izražen je i „Tramp šokom“ koji se poredio s onim posle terorističkog napada 9/11 putem „komunikacije pretnje“ kroz koju se predsednik (i njegova administracija) predstavljao kao sam izvor pretnje liberalnoj javnosti (Jung and Wilde 2020, 156-157, 159). Šok i strah dramatisovani su u popularnoj kulturi, na primer, u filmu Majkla Mura *Fahrenheit 11/9* (*Fahrenheit 11/9*, 2018)¹¹⁸ koji ga poredi s Hitlerom,¹¹⁹ u jednoj epizodi HBO TV serije *Na visini zadatka* (*High Maintenance*, 2016–2020), kao i u prvoj sezoni CBS TV serije *Dobra borba* (*The Good Fight* 2017–2022) (v. Jung and Wilde 2020). Viđen kao otelovljenje gotički gnusnog (v. Ilić 2022) – rasističkog, mizoginog, nacionalističkog, autoritarnog, koji Amerikance vodi u provaliju tiranije (Sachs 2018), Tramp, kao i njegovi glasači, predstavljali su akutnu pretnju liberalnoj demokratskoj naciji.

Nasuprot onima koji su sebe doživljavali u stanju Tramp šoka i „kolektivne traume“ (Gross 2016), rane antropološke reakcije odlikovale su jedno manje senzacionalističko (iako kritički ne manje dramatično) čitanje izbornih rezultata. Tako Roza i Bonila (Rosa and Bonilla 2017) upozoravaju da prikazivanje i tumačenje Trampove figure (i njegovog uspeha) kao vanrednog događaja u američkom sistemu opasno prenebregeva izvesni kontinuitet rasne politike SAD. „Liberalnu performativnost ranjivosti, patnje i anksioznosti“ i liberalni diskurs o ugroženim demokratskim institucijama autori nazivaju Janusovim licem Trampovog slogana „Make America Great Again“ – diskurs koji podrazumeva postrasni ideološki okvir i zanemaruje kontinuitet „rasne demokratije i rasnog kapitalizma“ američkih institucija od kriminalnog pravosuđa, preko obrazovanja, do CIA-e (Rosa and Bonilla 2017, 2-3). S druge strane, Kristin Veli (Walley 2017) kritikuje narativ o „beloj radničkoj klasi“ u koju su mediji i razni glasnogovornici strpali i belce bez univerzitetske diplome i radničku klasu generalno, a koju su identifikovali kao glavni deo Trampovog biračkog tela, te njome objašnjavali Trampovu pobedu pre svega tumačeći ih kao zatucane rasiste. Takvo retoričko i nemarno združivanje, kako Veli demonstrira, raznolikog spektra društvenih grupa u jednu „belu radničku klasu“

¹¹⁶ Preliminarni izbori (engl. *primaries*) i kokusi (engl. *caucuses*) su dve vrste metoda izbora predsedničkog kandidata jedne stranke u pojedinačnim državama SAD. Dok su prvi ono što bismo mi smatrali „normalnim“ izborima – glasači izlaze na izbore i zaokružuju svog izabranog kandidata, kokusi su lokalni sastanci registrovanih članova partije koji se sastaju da bi izglasali stranačkog kandidata. Za pojmovnik američkih izbora u izdanju, između ostalih, Fakulteta za političke nauke, v. <https://americki-izbori.rs/wp-content/uploads/2020/02/pojmovnik-americkih-izbora.pdf>.

¹¹⁷ Nemačka republika formirana posle I svetskog rata, 1919, koju su odlikovale duboke političke tenzije i ekonomska kriza. Njen kraj se određuje 1933. godine kada je Hitler postao nemački Kancelar (“Weimar Republic.” 2015). Stoga „spekulativni“ narativ Vajmarsku republiku zaziva upravo zbog toga što je ona istorijski prethodila vladavini nacizma. Prema tome se i Tramp u medijima, nekad implicitno, nekad sasvim eksplicitno, izjednačavao s Hitlerom. Za jedan pregled takvog medijskog izveštavanja, v. <https://rumble.com/v2qsjp2-systemupdate-89.html>

¹¹⁸ Moto filma na engleskom glasi: *Tyrant. Liar. Racist. A hole in one.* V. <https://www.imdb.com/title/tt8632862/>

¹¹⁹ V. <https://www.reuters.com/article/us-filmfestival-tiff-fahrenheit-11-9-idUSKCN1LM318>

skrajnulo je razmatranja i debate kako o čisto ekonomskim (ne rasnim ili rasističkim) motivacijama dela radničke klase, tako i o rasističkim inklinacijama srednje klase i elite.

Ako pođemo od premise da demokratija – shvaćena kao ideal društvenog funkcionisanja u kome narod vlada – nije nužno ugrožena, već je njena praksa kroz američke institucije i političku elitu dovela do uznemiravajućeg stepena nezadovoljstva među građanima – koji su, kako se iz nekih antropoloških proučavanja vidi, vrlo različitih društveno-ekonomskih klasa i verovanja, te različitih motivacija i sadržaja koji im služe kao objašnjenje nezadovoljstva a onda i kao temelji iz kojih zamišljaju političke promene – takozvana dekonsolidacija demokratije u Americi može se možda bolje shvatiti kao kriza njenog liberalizma, to jest, shvatanja demokratije kao *liberalne* demokratije. Naime, kao što je već predočeno, Trampova pobjeda se od samog početka u liberalnom javnom prostoru najavljevala kao pretnja demokratiji i izgledno tonjenje u autokratiju, čak tiraniju, dok su njegovi glasači poistovećivani s razularenim, zatucanim belim bigotima. Iz ideološkog okvira koji Ameriku čita kroz narativ o prosvetenoj, razumnoj naciji – koja, istina, još uvek radi na svojoj „još savršenijoj uniji“ boreći se protiv rasizma (tekući BLM), seksizma (pokret #MeToo) i ekonomske nejednakosti (sećanje na pokret Occupy Wall Street), ali kojoj je sloboda upisana u nacionalni DNK, pa pre ili kasnije izvesna – Tramp i njegovi glasači predstavljeni su kao nelegitimni deo nacije, ono što Amerika i Amerikanci *nisu*.¹²⁰ U kontekstu kulturnih ratova, Tramp – kao *ozvaničeni* predstavnik i vođa nacije – čitan je kao pretnja na mnogim frontovima izvojevanih liberalnih kulturnih pobjeda, te kao povratak nacionalnog gnusnog – „skladište za sve ono od čega nacija želi da se distancira“ (Goddu 1997, 3; v. Ilić 2022) – te su Tramp i njegovi „surogati“ pre svega pretnja liberalnoj kulturi a tek posledično demokratskim institucijama kroz koje liberalna kultura legitimise svoje vrednosti i stavove.¹²¹ Drugim rečima, u apokaliptičkim reakcijama na Trampa implicitno se podrazumeva izjednačavanje *liberalne* demokratije (specifično one kulturno-politički oblikovane tokom Klintonove administracije) s *demokratijom*. Slična situacija vidljiva je i u reakcijama na postitinu – još jednog obeležja trampovske ere.

II 3. c) Postistina

Tema istine i činjenica u američkoj politici i medijima posebno je aktuelna od samog početka tekućeg veka. Od političkih i medijskih interpretacija 9/11-og i s njima usaglašenih političkih izbora Bušove administracije i američke elite, preko ekonomske krize od kraja 2008. godine i političkih i ekonomskih izbora Obamine administracije, do predsedničke kampanje Donalda Trampa i njegove pobjede, previranja su čije su društveno-ekonomske posledice iznedrile (isprva marginalne i marginalizovane) kako ekstenzivne kritike, tako i mnoge teorije zavera, kao i eksploziju satiričnih formi „lažnih vesti“ i „istinolikosti“. Najnoviji krešendo epistemičke panike nastupa 2016. godine kada u sferu javnog mnjenja i mišljenja u SAD, ali i globalno (v. Cosentino 2020), ulazi termin „postistina“, dodatno popularizovan nebrojenim citatima *Oksfordskih rečnika* gde je proglašen za reč godine i definisan pre svega kao pridev koji označava „okolnosti u kojima objektivne činjenice imaju manje uticaja na oblikovanje javnog mnjenja nego pozivanje na emocije i lično uverenje“.¹²² Otelovljenje ovog fenomena i

¹²⁰ Kako je to Trampov naslednik, Bajden žustro zaključio u svom inauguracionom govoru. V. <https://www.youtube.com/watch?v=dqCwKf8QjA0>

¹²¹ Jedan od važnih primera je svakako Vrhovni sud. Trampu je dopalo nameštenje čak troje novih sudija, što je premestilo balans ovog tela na konzervativnu stranu za najverovatnije dugi niz predstojećih godina. Za detalje o Trampovom izboru drugih federalnih sudija i poredbu s prethodnim predsednicima, v. <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2021/01/13/how-trump-compares-with-other-recent-presidents-in-appointing-federal-judges/>.

¹²² Kako dodatno objašnjenje *Oksfordskih rečnika* navodi, sam termin starijeg je datuma. Kao kovanica u kojoj reč *post* ne označava konkretni period posle nekog specifičnog događaja, već vreme u kome istina postaje „nevažna ili irelevantna“ prvi put je upotrebio srpsko-američki pisac Stojan Tešić (Steve Tesich) 1992. godine u svom članku za američki magazin *The Nation* u kome je komentarisao skandal Iran-Kontra i rat u Persijskom zalivu. Preuzeo

takve politike postao je Donald Tramp, predstavljan kao svojevrsni „supernitkov’ ili *vrhovni označitelj* ere postistine“ (Farkas and Schou 2020, 69 [kurziv u originalu]). Njegova „naklonost prema teorijama zavere i prezir prema činjenicama koje mu kaljaju ponos“ videli su se kao pretnja njegovim upravljačkim sposobnostima (Tumulty 2017), dok je njegov „hladan, sporadičan i dalek odnos prema istini“ (Freedland 2016) tumačen kao direktna pretnja demokratiji samoj. Doba postistine i njegov glavni artefakt lažne vesti, po nekima inaugurisani Trampom, po nekima samo pojačani njegovom kampanjom i medijskom sveprisutnošću, takođe je predstavljano nadkulturnim i nadpolitičkim medicinskim vokabularom moderne pošasti koja se mahnito širi među ljudima snagom svoje virulentnosti i infektivnosti, izjedajući razumnost i poštovanje istine (Farkas and Schou 2020, 46-47). Prosvetiteljsko poverenje da istina oslobađa, da smo na stabilnom putu progresa utemeljenog na naučnom i tehnološkom otkriću i demokratskom racionalnom promišljanju duboko je poljuljano (Jasanoff and Simmet 2017, 751-752) među svima onima koji su smatrali da ih pridev postistina ne opisuje, znamenito među političkim i kulturnim liberalima, koji su sebe predstavljali kao čuvare demokratskih kapija a pobedu Donalda Trampa videli kao izgledni poraz racionalnosti, istine, progresa i demokratije.

Sociološka istraživanja Hantera i Baumana navode neka od najčešće identifikovanih izvora i simptoma postistinskog stanja. U 2016. godini, 73% Amerikanaca verovalo je da je „politička korektnost ozbiljan problem u našoj zemlji koji otežava ljudima da kažu šta zaista misle“, što je od 2014. porast za više od deset procenata (Hunter and Bowman 2016, 21). Problem iskrenosti koji se dovodi u vezu s primatom političke korektnosti takođe se odražava na poverenje da političari i mediji govore istinu, što se vidi kao jedan od činilaca atmosfere postistine (Hunter and Bowman 2016, 21-22). Raznorazne diskurzivne strategije političara koje ciljaju na diskreditovanje svojih političkih protivnika, kao i vrlo eksplicitna partizanska priroda medija i izveštavanja i njihov senzacionalistički pristup drastično su umanjili poverenje ljudi i glasača u to da će čuti istinu ili pravoverne informacije od istih – još gore, „da postoji bilo kakav domen istine na koji se može referisati u pokušaju da se političari, vođe i mediji pozovu na odgovornost“ (Hunter and Bowman 2016, 58). Takvo uverenje zapravo dele Trampovi i Klintonkini glasači (tj. oni koji su se u ovom istraživanju izjašnjavali kao takvi uoči predstojećih izbora krajem 2016.). Drugim rečima, „za opštu javnost, istina je postala rastegljiva i podložna manipulaciji“ (Hunter and Bowman 2016, 59). Među najsenzacionalnijim primerima rastezanja istine svakako je kontroverza oko brojnosti publike na Trampovoj inauguraciji koja je iznedrila još jedan od slavni termina ere postistine – „alternativne činjenice“,¹²³ dok je Trampova retorika inspirisala pregršt veb sajtova posvećenih proveravanju broja činjenica i laži u njegovim izjavama, kao i njegovih tzv. surogata, ali i političara generalno.¹²⁴ Do kraja Trampovog mandata, tri četvrtine Amerikanaca imalo je minimalno ili nikakvo poverenje da će od svoje vlade i političkih predvodnika čuti istinu, a manje-više dve trećine Amerikanaca gajilo je nepoverenje prema *mejnstrim* medijima i njihovo iskrivljeno izveštavanje i lažne vesti smatralo ozbiljnom pretnjom Americi (Hunter and Bowman 2020, 9, 14).

Podaci i njihove interpretacije sugerišu rasprostranjeno nepoverenje u liberalno-demokratske institucije i njihovu produkciju znanja – činjenica i njihovih interpretacija, dok kakofonija glasova i istinosnih tvrdnji (engl. *truth claims*) u medijskoj sferi (kako u

ga je potom Ralf Kajz u svojoj knizi *Era postistine* (Ralph Keyes, *The Post-truth Era*, 2004). V. <https://languages.oup.com/word-of-the-year/2016/>

¹²³ Pošto je Šon Spajser, tadašnji portparol Bele kuće, izjavio da je na Trampovoj inauguraciji bila najbrojnija publika ikada, mediji su tu tvrdnju hitro opovrgli kao očiglednu neistinu. Ubrzo potom, u intervjuu na NBC kanalu, Trampova viša savetnica Kelijan Konvej, suočena s insistiranjem novinara da objasni zašto je portparol izneo očiglednu neistinu, ponudila je odgovor da to nije neistina već „alternativne činjenice“. Otada je fraza postala popularni označitelj Trampove kvarne politike i partizanskog odnosa prema istini. V. <https://edition.cnn.com/2017/01/22/politics/kellyanne-conway-alternative-facts/index.html>

¹²⁴ U međuvremenu su i univerziteti, kao što su CUNY i Berkli, počeli da uključuju liste dostupnih *fact-checking* sajtova u cilju razvijanja kritičkog mišljenja o informacijama i izvorima istih. Za primere i liste najprominentnijih sajtova ove vrste, v. <https://library.csi.cuny.edu/c.php?g=619342&p=4310783>, <https://guides.lib.berkeley.edu/c.php?g=620677&p=4333407>.

tradicionalnim, tako i na društvenim medijima) destabilizuje demokratsku bazu percipiranih kolektivnih realnosti i usaglašenih činjenica. Teorijske analize i eksplikacije postistine u društveno-humanističkim disciplinama sve više se množe, dok su antropološka još uvek ograničena. Sugestija jednog od ranih razmatranja da se fenomenu postistine pristupi kroz proučavanje „*kultura metakognicije*“ koje će množinu i različitost kulturno specifičnih mišljenja o mišljenju i istini uzeti za ozbiljno te etnografsku pažnju posvetiti kako promoterima postistine, tako i njenim kritičarima (Mair 2017, 4) čini se da među antropolozima nije značajno odjeknula. Tako na primer, zbirka eseja u specijalnom izdanju *American Anthropologist* (Ho and Cavanaugh 2019) postistinu umnogome tretira, u krajnjoj analizi, kao najnoviju manifestaciju već dugo proučavanih odnosa moći i nejednakosti mahom i već tradicionalno uokviranih među američkim antropolozima kroz rasizam, seksizam, etnocentrizam i delimično klasizam. S druge strane, „ekscesi“ antropološkog preispitivanja (kao i drugih disciplina) zapadno-prosvetiteljske produkcije znanja, te „potkopavanja“ racionalnosti i naučne objektivnosti – to jest, postmodernističke deligitimizacije nauke i slavljenje svih „narativa“ kao legitimnih tendenata na istinu i realnost, predmet je skorašnje kritike kojoj je cilj re-legitimizacija nauke i racionalnog mišljenja (Sidky 2021, Milenković 2022).

Kao što se već naslućuje iz narečenog i kao što je Kulenovićeva (2021, 115) već sistematično istakla, doba postistine odlikuje fuzija epistemoloških i društvenih činilaca. Među epistemološkim, postmodernizam (i s njim često udružena politika identiteta) u mnogim razmatranjima ističe se kao jedan od glavnih krivaca za stanje postistine, posebno u onima koja podržavaju rečničku „pežorativnu“ definiciju postistine i zastupaju prosvetiteljsku poziciju o racionalnosti i (naučnom) znanju.¹²⁵ Tako se Niče i francuski autori poput Fukoa, Liotara i Deride smatraju „kumovima“ (McIntyre 2018, 150) delegitimizacije nauke, racionalnosti i istine čiji se izvori pronalaze na američkim univerzitetima i među njihovim politički levorijentisanim profesorima (Sidky 2021, 23-24). Međutim, problem istine i znanja, kao i premisa na osnovu kojih se oni grade, te autoriteta koji sankcionišu njihovu produkciju i distribuciju, star je koliko i Zapadni svet (v. npr. Fuller 2018), te postmodernizam sam po sebi ne može se razmatrati kao izvorište današnjeg stanja postistine bez kulturno-političkog konteksta, tj. bez dublje analize kulturnih, moralnih i političkih vrednosti jedne zajednice na temelju i u okviru kojih su Ničeove ili Fukoove ili Deridine ideje interpretirane i primenjivane u svrhu šire političke borbe i tzv. društvene pravde. Drugim rečima, kada se postmodernizam razmatra kao „babica“ postistine postaje važno držati na umu da se radi o *američkom* postmodernizmu, tj. o (uglavnom) francuskoj teoriji provučenoj kroz specifično američku moralnost i društveno-ekonomske prilike koji su usloveli specifične kulturno-političke implikacije različite od onih u Francuskoj ili nekoj drugoj evropskoj zemlji. Između ostalog, američki postmodernizam, u kontekstu često naznačivane opšte demoralisanosti američke liberalne levice posle 1960-ih i konsekventnog fokusa na nenasilnu i individualizovanu političku borbu, iznedrio je politiku identiteta kao dominantnu formu političke angažovanosti, te nenasilne i visoko formalizovane i birokratizovane oblike društvene promene kao što su politička korektnost, afirmativna akcija, pa najzad i sama satira kao popularno-komercijalni humoristički oblik preispitivanja narativizovane realnosti koju su nudili mediji i (mahom konzervativni) političari, te kao oblik političkog aktivizma.

Satira je postala i još uvek se smatra „mestom političkog razgovora“ (Baym 2008, 22). Političke razgovore satiričara kao što su Stjuart i Kolber, neki autori (Siegel 2016, Marche 2017), pak, vide kao saučesnike u podjarivanju opšteg cinizma i postistinske klime kroz njihovo postmodernističko poigravanje statusom činjenica i interpretacijama realnosti koje su činili prigrljivanjem dvojake uloge: s jedne strane, satiričari su se promovisali kao raskrinkavači

¹²⁵ Stiv Fuller (Fuller 2018, 1) rečničku definiciju postistine ocenjuje ne samo pežorativnom, već i „postistinskom definicijom postistine“, dodajući da je ona „način na koji dominantna struja u relevantnoj igri znanja i moći želi da njeni suparnici budu viđeni. U tom kontekstu, reč 'emocija' deo je žargona postistine kome je jedina svrha da sakrije pravu funkciju te reči koja se sastoji u sticanju takmičarske prednosti na nekom manje-više definisanom polju igre.“

medijskih i političkih laži te kao arbitri istine i iskrenosti, kao i donekle političke figure kroz svoj aktivizam i ulogu liberalnih glasnogovornika, dok su, s druge, negovali svoju poziciju „samo komičara“, štaviše, insistirali da u krajnjoj instanci oni ne mogu biti uzeti za ozbiljno, pa samim tim ni biti smatrani odgovornima ni za šta što prevazilazi okvire smeha i zabave. Pojedina istraživanja takođe upućuju na uticaj satiričnih vesti u razvijanju cinizma i potkopavanju poverenja u institucije (Baumgartner and Morris 2006; Brewer and Marquardt 2007, 255). Tako onda nije čudna ocena da se, na primer, „Kolberov koncept istinolikosti opaža kao satirično smešan ne samo zbog toga što ismeva one koji su toliko utopljeni u ideologiju da odbacuju konkretne dokaze u korist prihvatanja neke tvrdnje jer ona zvuči uverljivo, već i zbog toga što očigledno ismeva i samu potragu za istinom“ (Caron 2016, 160). U tom smislu satiričari se ocenjuju kao jedan od izvora kako postitine, tako i naknadne Trampove političko-medijske kampanje.

Postmoderne strategije američkih liberala koje su imale za cilj da uznemire i u krajnjoj instanci preoblikuju odnose moći (između s jedne strane, dominacije belog zapadnog muškarca i njegove kulture, i s druge, svih ostalih manjinskih i tradicionalno marginalizovanih grupa) kako na planu nauke i produkcije znanja, tako i na političkom planu, ubrzo je preuzela i desnica. Konzervativno prigrljivanje liberalnih premisa i „pravila igre“ te izvrtanje istih naglavačke za potrebe legitimisanja sopstvenih stavova i pozicija, tehnika je stara bar koliko i kulturni ratovi – od upošljavanja argumenata multikulturalizma za potrebe hrišćanske desnice, preko tvrdnji „obrnutog rasizma“, pa teorije inteligentnog dizajna koja „preispituje neprikosnovenost“ teorije evolucije, kao i „debate“ o ljudskoj ulozi u klimatskim promenama, do alternativnih činjenica kao „još jednog od mogućih“ oblika interpretacije sveta, pa i onoga što se razumeva kao faktička stvarnost. Takav radikalni „desni postmodernizam“ koji povlači „meta potez“¹²⁶ u odnosu na liberalni ustremljujući se protiv aksioma liberalnog režima istine na kojima se temelji način na koji se znanje traži, nalazi i reprodukuje, podstakao je liberalno prestrojavanje i jačanje fokusa na obrazlaganje i odbranu svog narativa, mahom i ovim ili onim rečima, argumentovanog kao političkog mišljenja utemeljenog na dijapazonu „faktičkih istina“ (Arendt 1968), tj. na povlačenju granica između naučno, eksperimentalno, statistički, ekspertski utemeljenih činjenica koje su nezavisne od lične i političke volje, s jedne, i liberalno-demokratskih vrednosti, s druge strane. Dok prvo služi ukazivanju na bukvalne laži desnice (prominentno kroz pomenute *fact-checking* sajtove), drugo služi diskreditovanju njihovih vrednosti koje se karakterišu kao nedemokratske, autoritarne i fašizoidne. Drugim rečima, prva strategija se bavi direktnim opovrgavanjem istinosne vrednosti podataka ili tvrdnji, dok druga uzvraća sopstvenim „meta potezom“ i pokušava da delegitimise referentne okvire desnih tvrdnji. Obe se, naravno, često kombinuju, pa se delegitimizacija vrši uzajamno na planu činjenične vrednosti i na interpretativnom nivou – preispitivanjem konteksta, motivacija ili kompetentnosti govornika. Besomučno „meta ratovanje“ – ili terminologijom kulturnih ratova, borba za značenje Amerike – poverenje, iskrenost i autentičnost umnogome smešta u prvi plan gde ovi postaju daleko važnije referentne tačke prihvatanja i usvajanja istine – „činjenica“ (u slučaju konzervativaca) ili „interpretacije“ činjenica (u slučaju liberala). Rečima jednog novinara, neguje se „plemenska epistemologija“ (Roberts 2017).

Kao što je već naznačeno, nepoverenje u institucije i medije kao glavne producente, distributere, te arbitre javnog znanja drastično je oslabljeno. Deo objašnjenja leži i u ulozi novca u Americi u kontekstu rastuće nejednakosti i ekonomske nesigurnosti. Sve očiglednije legitimisanje direktnog upliva korporativnog i privatnog novca u politiku (kao što je Super

¹²⁶ „Ići meta“ (engl. *going meta*) ovde se razumeva kao strateški potez u političkoj komunikaciji i retorici a oslanja se na analizu Herberta Simonsa koji ovaj koncept definiše kao „davanje strateškog, reflektivnog odgovora kome se menja referentni okvir u odnosu na prethodnu poruku ili poruke nekog drugog, ili na deljeni kontekst poruke“ (Simons 1994, 469). Fuller takođe koristi koncept da okarakterise opšte stanje postistine i u okviru svog viđenja istine kao igre/borbe moći – tačnije „modalne moći“, tj. „definisanja sfere mogućeg u društvu“ – „idenje meta“ razumeva kao „napor da se pobeđi ne samo putem igranja po pravilima, već i kroz kontrolisanje toga šta su pravila“ (Fuller 2018, 29, 3).

PAC) i nauku (npr. privatno finansirani istraživački centri poznati kao *think tanks*, ali i privatni univerziteti uopšte), te „tradicionalno“ pretpostavljanje profita bilo kom nominalno definisanom cilju, na primer, u naučnoj industriji ili medijskoj (gde borba za gledanost često daje primat senzacionalizmu i pristrasnosti na račun bestrasnog činjeničnog izveštavanja ili društveno-političke analize), a sve u kontekstu već poslovičnog širenja jaza nejednakosti u SAD koji se samo produbljuje od Velike recesije, doprineli su cinizmu i/ili dubokoj sumnji da političari, naučnici i razni zvaničnici gaje altruističke ili istinoljubive motivacije. Takvo nepoverenje posebno je izraženo kad su u pitanju „institucije koje gaje slične standarde ispitivanja, kao što su vladine organizacije, univerziteti, naučni istraživački centri, mediji i izdavačke kuće“ (Rosenfeld 2019, 14) – ukratko, tradicionalni autoriteti izvora znanja. Do 2020. godine, nepoverenje u rukovodeću klasu – pre svega vlade a onda i u poslovnoj i obrazovnoj sferi, postaje kritično (Hunter and Bowman 2020, 16-18). Podaci istraživanja upućuju da većina Amerikanaca svoje nacionalne predvodnike gleda s podozrenjem i cinizmom. Vidi ih kao pojedince ili grupe koje služe pre svega ličnim interesima, kojih se javno dobro ne tiče mnogo i koji ne haju za interese običnih ljudi. Takođe ih doživljavaju nekompetentnim – tendencija još iz doba Klintonove administracije, koja je donekle oslabila u godinama posle 9/11, ali do kraja Obaminog predsedničkog mandata i tokom Trampovog opet nanovo ojačala. Jedinstveno izвориšte istine i javnog znanja zamenilo je „tržište istina“ koje se nadmeću za pažnju i poverenje „građana-potrošača“ (Harsin 2015, 330, 332). U okolnostima opšte devalvacije kredibiliteta dosadašnjih izvorišta društvene istine, prema Harsinu, emocionalno ili afektivno poverenje dobija primat: ono se stiče kroz „emocionalnu performativnost iskrenosti/autentičnosti, za koju se veruje da ju je teže krivotvoriti“ i vodi usvajanju ili tolerisanju tvrdnji koje oponentima zvuče očigledno netačno (Harsin 2017, 516). Stoga Harsin takvu vrstu istine zove „emo-istina“ i smatra je elementom rekonfiguracije produkcije društvene istine – to jest, postistine. Poredeći mehanizme emo-istine s iskustvom gledanja *realiti* programa, Harsin dalje pojašnjava svoj koncept:

[Gledaoci *realiti* televizije] saopštavaju da znaju da su emisije izmontirane, da su neki učesnici često režirani dok drugi glume za kameru moreni granicama između ponašanja na sceni i iza nje. Ipak, postoje trenuci autentičnosti, istine, i to su trenuci prekomernih emocija učesnika: dranje i vikanje, plakanje, vređanje i ponižavanje. Emo-istina je tako istina koja se često očituje kao „gubljenje kontrole“. Dok kultura promovisanja koja nas okružuje zahteva hvalisanje (i da su ljudi u njoj istrenirani i u njoj utonuli), emo-istina označava imploziju emocija, znanja i poverenja, u govorenje istine/pružanje poverenja i prepoznavanje istine i davanje poverenja. Emo-istina je agresivna i mora da meša hvalisanje s uvredama, napadima i gnevom. Mora da predstavlja autentičnost ili istinitost kao agresivne emocije da bi stekla „aktivno poverenje“. (Harsin 2017, 516)

Takav opis pomalo podseća na vrstu religioznog iskustva oslobađanja percipiranih ovozemljaskih stega ili društvenih imperativa i kontrola koga odlikuje gotovo transični, histerični kvalitet. Ako uzmemo u obzir, s jedne strane, tradiciju „rukovođene demokratije“, tj. političke komunikacije zasnovane na tehnikama neprojenog sakupljanja podataka za potrebe PR-a, mikroupravljanja i mikrotargetiranja u cilju kontrole i manipulacije mišljenja i emocija (Harsin 2017, 519), i s druge, emocionalnu kul kulturu i mehanizme regulacije emocija i emocionalnih interakcija kako ih Sterns opisuje, nepoverenje, cinizam i gnev koji je zahvatio dobar deo demosa a koji se manifestuje kao postitina, najnovija je reakcija na već dugovečno političko „gađenje ili mržnju prema jednoj robustnijoj demokratiji“, to jest, na kontinuirano „preobražavanje ljudi u objekat neprekidne emocionalne i epistemičke manipulacije“ (Harsin 2017, 519). Ranije opisana kultura žrtve takođe se može analizirati u ovom okviru kao liberalna reakcija (gubljenje kontrole?) na višedecenijski teorijsko-birokratski, emocionalno regulisani aktivizam a u kontekstu poljuljanog poverenja u američku demokratiju viđenu kao progresivno ostvarivani ideal postrasnog, postseksističkog, itd. društva. Kao što Kembel i Maning zapažaju,

tvrdnje koje proističu iz kulture žrtve, pre svega tvrdnje mikroagresije, nemaju „objektivne“ ambicije, tj. ambicije utvrđivanja činjenica van ličnog domena – nasuprot, njihova istinitost se zasniva na ličnom svedočanstvu ličnog osećanja i lične interpretacije čija se istinska vrednost postiže (performativnom) iskrenošću, autentičnošću ali i agresivnim emocijama. I u ovom slučaju desnica najavljuje svoj meta potez preuzimanja liberalnog moralnog vokabulara mikroagresija i akutne osetljivosti, te njegovog transformisanja u svoje političke svrhe (Campbell and Manning 2018, 163-167).

Brzini razmene meta poteza, te nepoverenju i zbunjenosti, svakako doprinosi i smena „medijskog režima“ (Delli Carpini 2018, 18-19) koja je konačno nastupila u novom veku – brisanje poznatih granica između producenata i konzumenata podataka i informacija, kao i između medijskih rodova i žanrova, posebno između izveštavanja i zabave, te njihova brzina protoka i množina provenijencija, i konsekvantna destabilizacija tradicionalno utvrđenih čuvara kapija iza kojih se oblikuju fokusi, definicije i interpretacije društveno istaknutih tema, pitanja i problema – nivo informacione buke podigla je na nečuvenu visinu i proizvela svojevrstu kognitivnu vrtoglavicu. Kao i u slučaju tumačenja kulturnih ratova, odgovornost za postistinu većinom se ocenjuje asimetrično – među većinom nekonzervativnih medija i populacije, konzervativni se vide kao rodonačelnici i glasonoše postistine, pre svega u formi lažnih vesti, iako se katkad identifikuju i liberalni izvori (Levin 2017, Meyer 2017). Iako su lažne vesti prilično star fenomen, pogotovo kao oruđe političkih borbi (Rosenfeld 2019, 17), one se neretko tretiraju kao savremena tvorevina – što od strane samog Trampa koji smatra da je izmislio koncept,¹²⁷ što od strane njegovih protivnika koji mu praktično verifikuju tu tvrdnju paničnim identifikacijama lažnih vesti i „trampizma“. Koncept lažnih vesti, s jedne strane, služi Trampovom narativu koji napada liberalnu pristrasnost mejnstrim medija koji zastupaju liberalne ciljeve a ne Narod, čime se služi da potceta „fundamentalni demokratski problem“ liberalnog poretka, i s druge strane, koncept služi liberalima da, kroz predstavljanje lažnih vesti kao čeda američke desnice, delegitimizuju jednu političku opciju kao iracionalnu i nekritičkog mentaliteta (Farkas and Schou 2020, 75-76). U kontekstu već potopljenom u dubokoj polarizovanosti, što političkoj, što kulturnoj, Tramp i njegove pristalice postali su u liberalnoj kulturi ultimativno otežavanje varvara koji, razarajući „centralne principe demokratske komunikacije – razum, činjenice i pristojnost“ (Waisbord, Tucker, and Lichtenheld 2018, 25), ruše i razvaljuju kapije liberalno-demokratskog režima istine, preteći krajem tolerancije, slobode i progressa. Takav apokaliptični narativ jedna je od manifestacija političke krize, konceptualizovane kao postistina, liberalne „društvene, ekonomske i kulturne hegemonije unutar koje moć istine operiše“ (Foucault 2001, 133), ili antropološkim rečnikom, kao kriza liberalne „društvene istine“ u kojoj Tramp figurira kao veliki kontraš koji odbacuje njen autoritet (McGranahan, 2017, 1-2). Odbacujući autoritet istine, ovakav narativ tvrdi, Tramp odbacuje demokratiju.

Kako Farkas i Skou značajno primećuju, demokratija se u kritikama i debatama o postistini daleko manje izjednačava s „vladavinom naroda“ kako joj etimologija nalaže, već s „vladavinom istine“, to jest, „ideja demokratije izjednačava se s idejama razuma, racionalnosti i istine u *a priori* maniru“ (Farkas and Schou 2020, 8, 5). Takvo razumevanje demokratije svoje temelje ima u „Prosvetiteljskom snu o usaglašavanju vrline i znanja“, to jest, iskrenosti (pravovernosti) i istine, prema kome se ideal demokratske istine zasnivao na apstraktnoj ideji „racionalnog sučeljavanja“ između „različitih ali komplementarnih vidova znanja“ – „mudrosti mase“ i stručnosti obrazovane elite, koji, iako uslovno i uvek privremeno, obrazuju konsenzus o „javnom znanju“ (Rosenfeld 2019, 26-28). Međutim, kako Rozenfeldova podseća u svom istorijskom razmatranju odnosa demokratije i istine, taj ideal nikada nije bio ostvaren. Iako se demokratski ideal oslanja na poverenje u čoveka kao racionalno biće koje duboko brine za istinu, američka Republika zasnovana je na dubokom nepoverenju u racionalne sposobnosti običnog sveta, te je sposobnost nezavisnog, racionalnog mišljenja od početka bila klasno (kao

¹²⁷ V. <https://www.washingtonpost.com/news/the-fix/wp/2017/10/26/trump-falsely-claims-again-that-he-coined-the-term-fake-news/>

i rasno i rodno) određena. Ta sposobnost se među osnivačima mahom razumevala kao odlika elitnih građana koja se oblikovala putem „prirodne’ društvene distinkcije“ koja se dovodila u vezu pre svega s privatnom svojinom – materijalna nezavisnost bila je istovremeno izvor i svedočanstvo nezavisnosti duha, te racionalnih i političkih sposobnosti pojedinca (Rosenfeld 2019, 43-45). Vremenom se „prirodno“ društveno sortiranje demokratizovalo kroz širenje obrazovnog sistema i ekspertske birokratije koja je trebalo da proizvede objektivno, specijalizovano znanje, zasnovano na kompetentnosti i nepristrasnosti profesionalaca, koje bi informisalo i oblikovalo uredbe, zakone i opštu politiku liberalno-demokratske države u okolnostima i potrebama kapitalističkog razvoja (Rosenfeld 2019, 51-58). Iako su razni vidovi populizma, shvaćenog kao otpor elitnom, ekspertskom sektoru formiranja političkog znanja i isticanje „naroda“, tj. njegovog zdravog razuma i „realnog“ iskustva kao izvora istine, istorijski uvek bili prisutni i suprotstavljali se tako zamišljenoj demokratiji (v. Rosenfeld 2019, 73-103), jačanje tehnokratije u neoliberalnom političkom poretku i kombinacija njene ideološke, dnevno-političke i monetarne upletenosti, populistički bunt kao odraz dubokog nepoverenja prema tako uspostavljenom režimu istine doveo je do kritičnih razmera. Uverenje da demokratija, kako politikolog Džon Dan ističe, znači da država svoj legitimitet izvodi iz naroda a ne da narod zapravo vlada (navedeno prema Rosenfeld 2019, 67) iznedrilo je „antiekspertski etos koji je rezultirao u napadu na istinu shvaćenu dvojako: kao formu činjeničnosti ukorenjene u specifičnim institucijama, metodama i obuci, i kao etičku poziciju“ (Rosenfeld 2019, 72). U tom smislu, postistina postaje značajna pre svega kao politička i kulturna reakcija (koja, istina, moguće je da će proizvesti epistemološke implikacije) koja je pre svega usmerljena protiv objašnjenja koje tekući režim istine nudi za životne – kulturne i ekonomske okolnosti i probleme ljudi.

Ipak, plan na kome se debate vode i rešenja zamišljaju većma predlaže da „ostavljajući po strani svakodnevne nesuglasice i ljutnje, svi treba da saradujemo i učestvujemo u borbi između onoga što je dobro, racionalno i istinito, i onoga što je zlo, zarazno i iracionalno“ (Farkas and Schou 2020, 48). Dobro, racionalno i istinito je (liberalna) demokratija, dok su zlo i iracionalno lažne vesti, Tramp i čitava desnica. Stoga se borba za demokratiju pre svega razumeva kao *obnavljanje* demokratije što se zamišlja, prema tradicionalnom liberalnom receptu, kroz još jače osnaživanje „svetog trojstva politike, nauke i novinarstva“, to jest, kroz nanovo uspostavljanje „integriteta i osporene prirode ovih polja“ (Farkas and Schou 2020, 102) putem pojačane ekspertske proizvodnje činjenica, ali i kroz regulaciju protoka informacija u cilju suzbijanja „zaraze“ lažnih vesti i alternativnih činjenica. Tradicionalni liberalni racionalističko-pragmatični pristup društvenim problemima koji isto tako tradicionalno gaji zazor prema emocionalnosti i konfliktu, trenutnu kulturnu i političku krizu tako konceptualizuje kao krizu manjka istine, te, prema ovoj logici, čim se istina nanovo uspostavi, i kriza će polako nestati. Drugim rečima, gubitak poverenja u postojeću epistemološku nomenklaturu tumači se kao postistina; postistina se tumači kao odbacivanje „racionalnog“ znanja; pod racionalno znanje smešta se kako čisto faktičko znanje, kao što bi, na primer, bila gravitacija, *tako i* interpretacije raznoraznih činjenica (npr. statističkih podataka) koje su uslovljene svetonazorima neoliberalnog političkog poretka. Racionalno znanje (tj. istina) izjednačava se s demokratijom – demokratija se shvata kao vladavina istine; istina se shvata da proističe iz zajedničkih napora racionalnih eksperata, kao i običnih ljudi koji im *razborito* ukazuju poverenje. I eksperti i razboriti obični ljudi *iskreno* su predani potrazi za istinom i, mada nesavršeni i skloni greškama, otvoreni su za civilizovani dijalog i racionalnu debatu – što ih čini razboritim i demokratski nastrojenim. Stoga, pobuna protiv vladajuće epistemološke nomenklature/racionalnog znanja/istine/demokratije postaje očigledna iracionalnost a njeni akteri – neprijatelji racionalnosti, razumnosti i demokratije. Demokratija koja se brani, pak, duboko je određena premisama, vrednostima i ciljevima progresivnog neoliberalnog poretka, te „diskursi postistine proširuju i dalje učvršćuju već postojeća političko-ekonomska i institucionalna kretanja, propisujući još postpolitike u naporima da reše rastuću krizu te iste forme vladanja“ (Farkas and Schou 2020, 112). Fulerovim rečima (v. Fuller 2018, 35), liberalni

blok izjednačavanje demokratije i racionalnosti/istine smešta u sferu zdravog razuma a konceptualizujući postistinu kao krizu demokratije/racionalnosti/istine, predočava povratak istima kao jedino zdravorazumno rešenje. Tako liberalna konceptualizacija postistine predstavlja liberalnu verziju borbe za modalnu moć – iscrtavanja granica između tačnog i netačnog, mogućeg i nemogućeg – koja postavlja okvire zamišljanja sveta i društvenog poretka. Kao u slučaju mnogih „ozbiljnih“ borbi protiv postistine, i satirične, kako će se pokazati, borbu vode u ime američkog liberalnog režima istine koja onemogućava zamišljanja radikalno drugačijih svetova kao mogućih – sve promene su zamišljene unutar već postojećeg američkog liberalno-demokratskog režima.

III GRAĐA

III 1. Kratka etnografija LWT-a

Emisija *Pregled protekle nedelje sa Džonom Oliverom* (ili kraće, LWT) ovde se analizira od sezone 3 do 8, tj. analizira se šest sezona. Kako svaka sezona ima 30 epizoda; to predstavlja ukupno 180 epizoda koje su se emitovale od 2016. do 2021. godine. Izbor sezona određen je društveno-političkim kontekstom, tačnije, medijskom, političkom i donekle kulturnom dominacijom Donalda Trampa u SAD: od njegove predizborne kampanje kao republikanskog predsedničkog kandidata tokom 2016. godine, kroz njegov predsednički mandat 2017–2020, zaključno s 2021. godinom kao svojevrsnim epilogom Trampovog mandata koga je odlikovao skup afera i skandala u procesu predavanja vlasti novoizabranom Demokrati Džozefu Bajdenu. Stoga se tih šest sezona razmatraju kao liberalna satirična produkcija u doba „trampizma“ – percipirane kulminacije krize američke demokratije, kristalisanja koncepta postistina i shodnih praksi u javnoj sferi, kao i pojačavanja intenziteta američkih kulturnih ratova.¹²⁸

Emisija se producira u Njujorku i emituje se, svega nekoliko sati po snimanju (Guthrie 2020), svake nedelje u 23h (istočno-obalske vremenske zone SAD) na HBO TV kanalu, a potom je dostupna svim pretplatnicima HBO veb platforme – sada HBO Max. Na zvaničnom Jutjub kanalu LWT-a, klipovi najdužeg segmenta svake epizode („Glavna priča“) dodati su sledećeg dana te dostupni za besplatno gledanje širom sveta, uz određeni broj klipova snimljenih ekskluzivno za taj kanal.¹²⁹ Produkcijski tim serije je mnogobrojan i uključuje kako vrlo obimnu TV produkcijsku ekipu, tako i razne glumce i druge popularne i javne ličnosti koji se epizodno pojavljuju u različitim skečevima, originalnim LWT klipovima i slično.¹³⁰ Kao izvršni producenti za kompletnu listu epizoda od početka emitovanja serije potpisani su Džon Oliver i Tim Karvel (Tim Carvell). Kao i Oliver u svojoj ulozi komičara, i Karvel je svoj zanat ispekao na Stjuartovom *The Daily Show* – prevashodno kao pisac a pri kraju, kao i jedan od producenata emisije. Godine 2014, zajedno su otišli na HBO i napravili LWT tokom čijeg svakodnevnog kreiranja ostaju najbliži saradnici do danas (Guthrie 2020). Pored njih, kroz godine, mnogobrojan tim novinara, pisaca i producenata učestvuje u oblikovanju narativa za svaku epizodu, uz pravnike koji se staraju o legalnoj utemeljenosti narativa (Guthrie 2020), tj. koji ga čuvaju od potencijalnih tužbi.

Oliverova naracija rezultat je višenedelnog rada istraživačkog tima, mahom novinara, koji dolaze iz prevashodno njujorških liberalno-orijentisanih publikacija kao što su *The New York Times*, *ProPublica* i *BuzzFeed* (Guthrie 2020). Rezultate njihovog rada dalje komponuje tim pisaca u narativnu celinu, zajedno s producentima koji pribavljaju propratni video materijal, dok se šale dodaju na samom kraju (Guthrie 2020). Izvori koji se koriste kreću se od novina i novinarskih agencija kao što su *The New York Times*, *The Washington Post*, *Associated Press*, *Vice*, *BuzzFeed*, *Politico*, *The Wall Street Journal*, *The New Yorker*, *NPR*, preko televizijskih kanala kao što su CNN, Fox News, BBC, ABC, CBS, kao i mnogih reportaža s raznih lokalnih TV stanica i novina, do zvaničnih dokumenata vladinih i nevladinih agencija, i pojedinih akademskih istraživanja.

¹²⁸ Kako je pandemija COVID-19 izbila u već poodmakloj fazi ovog istraživanja, njene kontekstualne specifičnosti ovde neće biti razmatrane, stoga ni epizode konkretno posvećene korona virusu neće biti analizirane s tog aspekta.

¹²⁹ V. <https://www.youtube.com/user/LastWeekTonight>

¹³⁰ Za iscrpnu listu produkcijskog tima, v. https://m.imdb.com/title/tt3530232/fullcredits?ref_=m_ttfd_tt.

III 2. Struktura LWT-a

Struktura emisije je nepromenjena kroz sezone. Svaka epizoda traje oko 30-ak minuta i sastoji se iz tri dela: „Kratak pregled“ (engl. *Quick Recap*) koji tipično traje oko 10-ak minuta, „A sada, ovo“ (engl. *And Now, This*) koji je obično dužine oko jednog minuta, i „Glavna priča“ (engl. *Main Story*) koja čini najveći i glavni deo emisije i tipično traje između 15 do 20 minuta, ali ponekad i duže. Od ove strukture se u pojedinim slučajevima odstupa i tada se „Glavnoj priči“ posvećuje najveći deo emisije – usled njene aktuelnosti i relevantnosti za tekući društveno-politički život. U tim slučajevima, za glavnom pričom sledi ponekad još jedan kraći prilog ili samo sekvenca „A sada, ovo“ koja zatvara epizodu. Najizrazitija odstupanja od ovog formata bila su tokom pandemije korona virusa kada je emisija prestala s emitovanjem u studiju i producirala se na daljinu (epizode 7/5–8/22).¹³¹ U tom periodu Oliver je sniman u svom domu, kao što je bio slučaj i sa svim drugim satiričnim programima, kao i s mnogobrojnim drugim televizijskim emisijama. Za razliku od ostalih, Oliverova „kućna scenografija“ nije bila vidljiva, već je pozadina bila sivkasto bela površina – „bezizražajna praznina“ (engl. *Blank Void*), kako ju je Oliver zvao – u kojoj je on bio smešten za stolom i prezentovao svoj sadržaj. Tokom tog perioda, određeni segmenti, posebno igrani koji bi zahtevali grupni rad na setu ili u studiju, nestali su i vremenom su kompenzovani sadržajima koje je bilo moguće kreirati u okviru novonastalog režima rada.

Svaku epizodu otvara neizostavni HBO džingl, za kojim sledi uvodna špica živahne muzike i grafičke animacije koja je formalno ista svake sezone ali koja svoje grafičke elemente delom varira i prilagođava temama i istaknutim likovima koji dominiraju kroz epizode. Teme i likovi su predstavljeni sličicama ispod kojih je njihov stvarni naziv a iznad kojih stoji šaljiva pseudolatinska oznaka. Jedna od konstantnih grafika je uvodna koja prikazuje sunčani sat ispod koga piše „Vreme“ a iznad „Tempus Fugit“ („Vreme leti“), kao i jedna od narednih – zemaljska kugla ispod koje piše „Zemlja“ a iznad – „America Et Al.“. Među onima koje variraju su, na primer, sličica Putinove glave u špici 7. sezone ispod koje piše samo „Putin“ a iznad „POTUS Operandi“¹³² i sličica Bele kuće koja je definisana kao „Mar-a-Lago Northus“¹³³, dok špica 8. sezone Putina obeležava kao „Adversarium Maximus“ („Maksimalni neprijatelj“) a Belu kuću kao „Sublease Concordium“ („Sporazumni podzakup“). Među ilustracijama je i neizostavni „Hostus Mostus“ („Najdomaćin“) – Džon Oliver koji zauzima centralnu poziciju grafičke mreže. Muzički krešendo i klizeći zamah kamere uvode nas u studio – na srednje-kрупni plan domaćina emisije posadenog za velikim stolom koji entuzijastičnim i tonom i govorom tela (često raširenih ruku, poput domaćina koji dočekuje goste) uvek izgovara, nadmećući se s isto tako entuzijastično glasnim aplauzom publike u studiju: „Dobro došli, dobro došli u *Pregled protekle nedelje!* Ja sam Džon Oliver, mnogo vam hvala što ste s nama.“ Dok kamera polako zumira na Olivera, i njegova studijska pozadina postaje jasnija – to je panel koji predstavlja noćnu panoramu grada. Kako se emisija snima u Njujorku, lako je pomisliti da je to panorama Menhetna; međutim, ona je kompilacija postojećih i fiktivnih zgrada i zdanja iz različitih delova sveta – od Empajer Stejt Bilinga i vašingtonskog obeliska, preko Notr Dama, sidnejske Opere, egipatskih piramida i Omarove džamije, do zamka iz TV serije *Igra prestola*. Kako na sajtu marketinške agencije koja je osmislila studio piše, svrha ovog „kolaža poznatih zgrada sveta je u potertavanju globalnog fokusa Džona Olivera“.¹³⁴ U osmoj sezoni, panel je zamenjen jednom opštom i apstraktnom reprezentacijom gradske panorame.

¹³¹ Format x/y upotrebljavaće se za oznaku sezone (x) i epizode (y).

¹³² POTUS je inače često korišćen akronim za President of the United States, a natpis je svakako igra reči zasnovana na latinskom izrazu *modus operandi* (način delovanja, ponašanja, rada), pa bi se mogao prevesti kao „Predsednikov metod“.

¹³³ Mar-a-Lago je Trampova rezidencija u Palm Biču, Floridi, koju je on često zvao svojom „zimskom“ ili „južnom“ Belom kućom tokom svog predsedničkog mandata.

¹³⁴ <https://jackmorton.com/work/john-oliver-breaks/>

Prvi segment „Kratok pregled“, na koji se hitro prelazi posle uvodnog pozdrava, nudi izveštaj o protekloj nedelji kroz selekciju najvažnijih ili najzvučnijih vesti, pre svega fokusiranih na SAD. Politički događaji najviše se obrađuju i među njima svakako dominira Donald Tramp koji je na ovaj ili onaj način skoro uvek prisutan u emisiji – nekad kao glavna vest (npr. kada je osvojio republikansku predsedničku nominaciju, 3/11), nekad u sklopu šire teme američkih izbora u slučaju većine epizoda 3. ili poslednjih nekoliko epizoda 7. sezone u kojima mu se posvećuju različite količine vremena. Između toga, Tramp i njegova administracija često su obrađivani kroz mini-serijal unutar ovog uvodnog segmenta koji je nazvan „Glup Votergejt“ (engl. *Stupid Watergate*),¹³⁵ i koji obrađuje tok istrage o ruskoj umešanosti u američke izbore i saradnju Trampa i njegovih saradnika s Rusima, a koji je tako nazvan, kako Oliver objašnjava, „jer ima sve moguće posledice Votergejta, ali svi umešani su stvarno glupi“ (4/7). Dalje, događaji i prestrukturiranja u Vrhovnom sudu česta su tema ovog segmenta: smrt sudije Skaliije (3/1, 2), Obamina nominacija novog sudije¹³⁶ (3/6), penzionisanje sudije Kenedija (5/17), te nominacija sudije Kavanoa (5/22, 23), i kasnije Beretove¹³⁷ (7/26), ali i druge važne vesti: masovne pucnjave i ubistva (3/15, 16; 5/1; 6/19; 8/6) ili policijska brutalnost (3/23, 7/13-15, 8/9), Obamino neispunjeno obećanje da će zatvoriti zatvor Gvantanamo (3/3), američko povlačenje iz Avganistana (8/19), korona virus (7/4–9), pobuna i napad na Kongres 1/6 (8/1, 30), itd. Vesti koje nisu (čisto) političkog karaktera takođe se često pokrивaju – na primer, bakterija koja je potekla iz poznatog lanca brze hrane Čipotle (3/1), bejzbol (3/7) ili Olimpijada (3/20, 22; 8/16, 20).

Kao što „globalni fokus“ studijske panorame obećava, ovaj segment takođe vrlo često uključuje i internacionalne vesti od značaja. Pored Putina koji je često prisutan (3/7, 8, 9; 4/14; 5/5; 6/23; 8/16), obrađuju se događaji s raznih strana sveta, na primer, demonstracije u Brazilu 2016. godine¹³⁸ (3/6), afera „Panamski papiri“¹³⁹ (3/8), predsednički izbori na Filipinima (3/11), parlamentarni izbori u Mađarskoj (5/7), samit u Severnoj Koreji¹⁴⁰ (5/13, 14), Bregzit (6/8, 27),

¹³⁵ Naslov je takođe korišćen i za dve „Glavne priče“ (5/10, 5/14). O toj temi će biti više govora kasnije u tekstu.

¹³⁶ Antonin Scalia bio je dugogodišnji sudija Vrhovnog suda (1986.-2016.), samoidentifikovani „originalista“ po pitanju načina čitanja Ustava, a njegova sudska praksa može se okarakterisati kao konzervativna. Po Skalijinoj smrti, Obama je nominovao Merika Garlanda, koga su, kako novinari *Njujork Tajmsa* u to vreme beleže, hvalili pripadnici obeju stranaka. Time je Obama očekivao da će Republikanci prihvatiti njegovu „razboritu“ nominaciju koja može da zadovolji oba tabora i da će odustati od tadašnjeg stava da blokiraju Obaminog kandidata s izgovorom da se izbor novog sudije mora desiti posle predstojećih izbora te godine jer, kako je argument glasilo, „volja naroda“ otelovljena u novoizabranom predsedniku daće mu legitimitet za nominaciju novog sudije. Kao što se ispostavilo, Republikanci ipak nisu odustali od svog stava i pošto je Tram pobedio, on je i postavio Skalijinog naslednika. V. <https://www.britannica.com/biography/Antonin-Scalia>, <https://www.nytimes.com/2016/03/17/us/politics/obama-supreme-court-nominee.html>.

¹³⁷ Antoni Kenedi i Rut Ginsburg još su dvoje sudija Vrhovnog suda koji su preminuli tokom Trampove administracije; Kenedi je viđen kao konzervativni sudija čije su presude mahom bile u skladu sa Skalijinim, dok je Ginsburgova bila slavljena među američkim liberalima kao progresivni glas američkog Vrhovnog suda, te je njena smrt, pogotovo tokom Trampovog mandata, doživljena kao žestok i rizičan udarac liberalnom delu društva. Tramp je upražnjena mesta popunio sudijama – Bret Kavano i Ejmi Beret – koje se među američkim liberalima smatraju izuzetno konzervativnih uverenja. V. <https://www.britannica.com/biography/Anthony-Kennedy>, <https://www.britannica.com/biography/Ruth-Bader-Ginsburg>, <https://www.britannica.com/biography/Brett-Kavanaugh>, <https://www.britannica.com/biography/Amy-Coney-Barrett>.

¹³⁸ Masovni protesti u martu 2016. protiv tadašnje predsednice Dilme Rusef, koja je kasnije iste godine bila i zvanično opozvana. V. <https://www.theguardian.com/world/2016/mar/13/brazil-anti-government-protests-dilma-rousseff-rio-de-janeiro>.

¹³⁹ Afera „Panamski papiri“ bio je skandal „curenja“ preko 11 miliona finansijskih i pravnih dokumenata koja su svedočila o kriminalnom skrivanju novca i „poreskim rajevima“ raznih svetskih političara, biznismena i drugih poznatih ličnosti. V. <https://www.icij.org/investigations/panama-papers/20160403-panama-papers-global-overview>.

¹⁴⁰ Samit koji se održao 2018. godine u Singapuru a koji se obeležavao kao „istorijski susret“ Kim Džong Una i Donalda Trampa. V. <https://trumpwhitehouse.archives.gov/briefings-statements/joint-statement-president-donald-j-trump-united-states-america-chairman-kim-jong-un-democratic-peoples-republic-korea-singapore-summit>.

protesti u Hongkongu¹⁴¹ (6/21, 26), izraelsko bombardovanje Gaze 2021.¹⁴² (8/12), itd. U duhu satirično-humorističkog žanra, ovaj segment poklanja pažnju i manje „ozbiljnim“ događajima, kao što je, na primer, Evrovizija (6/12) ili vest o američkom pivu Badvajzer koje menja svoje ime u Amerika (3/12), kraljevsko venčanje Princa Harija i Megan Markl (5/12) i potonji Oprin intervju s mladim parom¹⁴³ (8/5), pa i događaji vezani za maskotu hokejaškog tima s Floride (5/24).

Za prvim segmentom sledi kratka montažna sekvenca „A sada, ovo“ – svojevrsni predah i most između aktuelnih vesti i glavne teme – koja obično ismeva razne pojave i trendove na televiziji, kao što su novinarske prakse intervjuisanja (3/16) ili razni voditelji s raznih, često lokalnih, TV stanica koji, na primer, pogrešno izgovaraju pojedine termine (8/29) ili koji, kako se kroz montažu vidi, neprekidno ponavljaju određene fraze, šale ili epitete kojima predstavljaju svoju TV personu (4/4). U nekim epizodama, umesto televizijskih pojava, kroz montažu se ismevaju razne izjave, učestale fraze ili nestandardni govori tela političara (npr. 3/5, 4/1, 4/12, 5/15, 6/29, 7/16), zatim fenomeni i odlike popularne kulture (npr. rasizam u Holivudu – tzv. *whitewashing*,¹⁴⁴ 3/2 ili evrovizijski takmičarski bend Hatari,¹⁴⁵ 6/12), dok su pojedine montaže svojevrsne antireklame ili pseudoreklame za razne kompanije (npr. 4/5, 5/18, 5/27). Ponekad je jedna dodatna montažna sekvenca „A sada, ovo“ stavljena i na kraj epizode.

„Glavna priča“ je najduži deo svake epizode. Posvećena je jednoj temi koja može ali ne mora biti (i najčešće nije) direktno relevantna za aktuelnu dnevnu politiku. Ta tema se temeljno obrađuje koristeći se tipičnim izvorima istraživačkog novinarstva: novinskim člancima, TV reportažama, raznim vrstama zvaničnih izveštaja i istraživanja – bilo vladinih ili nevladinih agencija, kao i raznim oblicima dokaza – poput navođenja naučnih istraživanja, pa izjava svedoka, snimaka/transkripta telefonskih razgovora, a u retkim slučajevima, otkrićima samih članova LWT tima „na specijalnom zadatku“. Kompletan izveštaj izlaže Džon Oliver sedeći za svojim stolom i pogleda usmerenog direktno u kameru, uvek sniman u širem ili užem srednje-krupnom planu, dok se ilustrativna grafika smenjuje u gornjem levom uglu – baš kao i u dobro poznatim formatima TV vesti. Oliverovu naraciju jedino prekidaju pojedini video klipovi – isečci reportaža, snimaka intervjua ili određenih događaja relevantnih za temu o kojoj je reč, a samo izuzetno intervju s određenom ličnošću koji vodi sam Oliver a koji je prethodno snimljen i pušten kao odvojen klip na kraju epizode. Tokom šest sezona koje se ovde razmatraju, svega

¹⁴¹ Protesti koji su počeli u leto 2019. pre svega protiv zakona koji bi omogućio ekstradiciju iz Hongkonga u kopnenu Kinu. V. <https://www.bbc.com/serbian/lat/svet-49328520>.

¹⁴² Jedna od eskalacija izraelsko-palestinskog konflikta koja se ovom prilikom završila izraelskim bombardovanjem Gaze i skoro 200 palestinskih civilnih žrtava. V. <https://theintercept.com/2021/12/09/israel-attacks-gaza-palestine-civilians-killed>.

¹⁴³ Premijerno prikazan u martu 2021. na CBS kanalu, bio je to ekskluzivni intervju koji je Opra Vinfri vodila s mladim bračnim parom, pa i velika, glamurozna vest. Za reportažu o intervjuu, v. <https://www.youtube.com/watch?v=4Kj8UPnZfPc>.

¹⁴⁴ Značenje glagola *to whitewash*, u kontekstu američkih rasnih odnosa i politike identiteta, opisuje dela koja na neki način i u nekoj društveno-kulturnoj formi favorizuju belce (v. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/whitewash>), pa se takvo ponašanje obeležava glagolskom imenicom *whitewashing*. Ta tema je posebno aktuelna poslednji niz godina, na primer, u periodu oko ceremonije dodele Oskara (*Hollywood whitewashing*) tokom koje se takvo ponašanje preispituje i kritikuje unutar ove filmske industrije. V. npr. <https://www.indiewire.com/gallery/hollywood-whitewashing-25-roles-emma-stone-jake-gyllenhaal-scarlett-johansson/screen-shot-2017-08-29-at-12-21-38-pm>, <https://www.nytimes.com/2020/02/06/movies/oscarssowwhite-history.html>.

¹⁴⁵ Islandski predstavnik na pesmi Evrovizije 2019. V. <https://eurovision.tv/participant/hatari>.

četiri intervjua su napravljena: s kongresmenom (Demokratom) Stivom Izraelom¹⁴⁶ (3/7), s Dalaj Lamom (4/4), s Anitom Hil¹⁴⁷ (5/18) i s Monikom Levinski¹⁴⁸ (6/5).

Tok ozbiljne argumentacije i ređanja podataka ritmično se narušava humorom – komičnim, satiričnim, grotesknim, apsurdističkim poređenjima, analogijama i silogizmima koji se najčešće temelje u popularnoj kulturi. Tako je ozbiljan sadržaj konstantno isprepleten s komičnim, mešajući izveštavanje i smeh. Kraj epizode obično prikazuje Olivera koji mašući poručuje: „To je bio naš šou, mnogo vam hvala što ste nas gledali. Vidimo se sledeće nedelje, laku noć!“ – dok se aplauz publike i muzika LWT-a prepliću, pojačavaju i najzad nestaju.

Vrlo često epizode se završavaju određenim video produkcijama kratkog formata, igranim ili lutkarskim skečevima, nekakvim produkcijskim mini-spektaklom ili svojevrsnom kampanjom. Nekima je akcenat na humoru i zabavi, dok je drugima jači fokus na određenom obliku društveno-političkog aktivizma i edukacije građana. Sva ta originalna Olverova preduzeća mogu se uslovno podeliti u pet grupa prema preovlađujućoj motivaciji, tj. svrsi: zabavna, obrazovna, osvetnička, aktivistička i dobrotvorna. Podela je vrlo uslovna jer mnoga preduzeća u sebi nose više od jednog identifikovanog fokusa; na kraju krajeva, celu emisiju generalno odlikuju obrazovno-aktivistički aspekti koji su uvek prožeti komedijom, lakrdijom i/ili ruganjem. Ipak, u određenim produkcijama jedna ili druga motivacija jasnije je izražena. Tako se izdvajaju one kojima je cilj prevashodno obrazovanje građana po pitanju neke teme, pa na primer, epizoda (5/13) koja se bavi problemima legalnog starateljstva starih osoba završava se HBO/LWT video produkcijom – montažnom sekvencom, pastelnih, nežnih tonova, poznatih osoba poznih godina koje, kroz humorističke digresije, edukuju gledaoce o problemima i ispravnim načinima odabira legalnog staratelja. Druge teme uključuju planiranje penzionog osiguranja (3/15), jurisdikciju poštanskih inspektora (4/29) ili pravnu proceduru i opcije građana za prijavu bankrota (8/9).

Aktivistička su usmerena na podizanje svesti povodom određenih društveno-političkih problema i na pokušaj ili predlog borbe protiv njih. Na primer, epizoda (3/10) koja se bavi kritično visokim javnim dugom Portorika, te ekonomskom krizom u toj državi i ulogom SAD u njenom nastajanju, završava se studijskim muzičkim nastupom Lin-Manuela Mirande koji apeluje na Kongres za pomoć.¹⁴⁹ Još neki od značajnijih aktivističkih napora vezani su za tzv. net-neutralnost (4/11)¹⁵⁰, ratifikaciju Amandmana za podjednaka prava – ERA (6/14)¹⁵¹ i glasanje za državne tužioce (5/27). Svaka od njih se nada da izvrši određeni uticaj na gledaoce i da ih podstakne na društveno-politički angažman.

¹⁴⁶ V. <https://bioguide.congress.gov/search/bio/i000057>

¹⁴⁷ Anita Hil je pre svega poznata po svom svedočenju pred Senatom 1991. godine tokom procesa ustoličenja Klarena Tomasa za jednog od sudija Vrhovnog suda, koga je tom prilikom optužila za seksualno uznemiravanje. V. <https://www.britannica.com/biography/Anita-Hill>

¹⁴⁸ Monika Levinski je pre svega ostala zapamćena po seksualnoj aferi s tadašnjim predsednikom Klintonom, dok je bila pripravnica u Beloj kući, te po skandalu koji je po obelodanjivanju afere izbio. V. <https://www.britannica.com/biography/Monica-Lewinsky>.

¹⁴⁹ Poreklom portorikanac, Miranda je pevač, glumac i autor nagrađivanog brodejskog mjuzikla *Hamilton* koji je u to doba uživao ogromnu popularnost, te je Miranda nosio status istinske zvezde a njegovo gostovanje u studiju kreiralo doživljaj spektakla. V. <https://www.imdb.com/broadway-production/hamilton-499521#People>

¹⁵⁰ Tema „net-neutralnosti“ prvi put je obrađena 2014. godine, u slavnoj 5. epizodi prve sezone – epizoda je postala izrazito popularna a Oliverov poziv gledaocima da se oglase i pošalju svoje komentare i zahteve za neutralnost Internet provajdera Federalnoj Komisiji za Komunikacije (FCC) naišao je na nezapamćeni odziv i posledično preopteretio, čak blokirao, veb sajt FCC-a. Popularnost argumenta o značaju neutralnosti Interneta koja je time postignuta, i konačne regulacije Interneta prema tom standardu od strane FCC-a, prema mnogima se dovodila u direktnu vezu s Oliverovim apelom građanima. Stoga je ova epizoda takođe i jedan od izvorišta popularnog koncepta „efekat Džona Olivera“. V. npr. <https://www.theatlantic.com/entertainment/archive/2014/08/how-john-oliver-is-procuring-latent-activism/376036/>

¹⁵¹ ERA (Equal Rights Amendment), koji bi pravno garantovao podjednaka prava svim građanima nezavisno od pola, jeste amandman za čije se uvođenje u Ustav, Amerikanke i Amerikanci bore još od 1923. Većina američkih država je amandman ratifikovala, ali još uvek preostaje dvanaest država koje to nisu učinile a čijim pojedinačnim ratifikacijama bi amandman mogao da postane deo Ustava. V. <https://www.equalrightsamendment.org>

Segmenti kojima je krajnji cilj finansijska podrška nekome ili nečemu često su mini-kampanje i produkcijski poduhvati za sebe. Među njima su knjiga o Marlonu Bandu¹⁵² čija se celokupna zarada donira organizacijama za podršku LGBTQ zajednice i za borbu protiv AIDS-a (5/5), kampanja prodaje poštanskih markica dizajniranih od strane LWT-a u svrhu finansijske pomoći Pošti SAD (7/11) i sponzorisanje norveške klikeraške lige na Jutjubu tokom pandemije (7/12). Jedan od svakako najpopularnijih TV spektakala LWT-a u dobrotvorne svrhe jeste epizoda (3/14) posvećena praksi otkupljivanja dugova građana u kojoj Oliver objavljuje da je LWT otkupio zdravstveni dug jedne grupe građana vredan skoro 16 miliona dolara i potom ga otpisao, tj. oprostio, time, kako Oliver naglašava, prevazilazeći i samu Opru Vinfri i njena slavna televizijska darivanja naroda. Razne akcije u dobrotvorne svrhe posebno su bile aktuelne u LWT-u tokom pandemije, u epizodama u „bezizražajnoj praznini“.

Poduhvati ovde nazvani osvetnički odlikuju se motivacijom da satirično ozlede svoju metu napada za koju se tokom epizode ustanovilo da je na neki način štetna po društvo. Takve su LWT produkcije antireklama ili „iskrenih“ reklama za banku Wells Fargo (3/24),¹⁵³ Fejsbuk (5/23), Amazonove magacine (6/17), industriju „mobilnih kuća“ (6/7), itd. Žrtve su često i političari, kao što je Tramp u „kampanji“ vraćanja originalnog prezimena njegove porodice – Drumpf, kroz *hashtag* #makedonalddrumpfagain (3/3) ili Si Điping kroz muzički spot s decom koja pevaju parodiju na ranije u epizodi prikazan kineski propagandni muzički video (5/15), kao i korporativni moćnici, kao što je Bob Marej – tadašnji vlasnik (sada preminuli) najveće privatne kompanije za iskopavanje i preradu uglja, koji se ismeva u muzičkoj tački koja parira produkcijama holivudskih mjuzikla (6/29) ili porodica Sekler – identifikovana kao jedan od odgovornih za opioidnu krizu u SAD, koja se parodira na namenski kreiranim veb sajtovima (6/8, 8/20).

Brojnim klipovima, skečevima i slično, osnovni cilj je zabava. Montažna sekvenca (7/10) koja prikazuje snimke mačaka uhvaćene u raznim domovima dok „gledaju“ LWT na televizoru ili laptopu, a kojom završava jedna od epizoda posvećena korona virusu, primer je čisto humorističkog, zabavnog, razgaljujućeg klipa. Slična je i reportaža (4/6) o bolivijskom gradu La Paz u kome aktivisti u kostimima zebre pomažu građanima da pređu ulicu u inače vrlo problematičnom saobraćaju (4/6). Među produkcijski pozamašnjim je saga o zvaničnim i nezvaničnim maskotama japanskog grada Susaki (6/9, 6/30) u kojoj, posle niza peripetija, LWT kreira sopstvenu maskotu prema Oliverovom liku – Čidžon (Chiijohn) koga šalje na romantično putovanje u Susaki da nađe i „uteši“ sad jedinu preostalu maskotu grada – Šindžo-Kun (Shinjo-Kun), džinovsku vidru, očigledno ženskog pola. Potraga, susret i druženje između Šindžo-Kun i Čidžona snimljeno je i izmontirano u formi kratke romantične komedije. Segmenti takvog tipa

¹⁵² Glavna priča ove epizode posvećena je liku i delu Majka Pensa, tadašnjeg potpredsednika SAD. Na samom kraju, Oliver izdvaja „jednu lepu stvar“ o njemu – kućnog ljubimca porodice Pens, zeca po imenu Marlon Bando, s kojim su se Pensovi ponekad pojavljivali u javnosti a njegove slike postavljali na Instagram. Najzad, Pensovi izdaju i dečju knjigu *Marlon Bundo's A Day in the Life of the Vice President* koja izlazi u prodaju narednog dana. Oliver, vidno iziritiran, kako se čini, ne samom knjigom već zakazanom promocijom knjige u konzervativnoj organizaciji *Fokus na porodicu*, najavljuje svoju verziju knjige o Bandu, takođe istinski dečje knjige, *A Day in the Life of Marlon Bundo* u kojoj je, pak, Bando gej i koja prati nedaće kojima su Bando i njegova simpatija izloženi. Knjiga se pušta u prodaju čak noć pre Pensove – tokom emitovanja epizode. Ovaj izdavački poduhvat takođe je i dobar primer udruženih motivacija jedne produkcije: pored svoje dobrotvorne svrhe, ona je takođe aktivistička u pogledu promovisanja gej kulture ali i osvetnička jer direktno prkosi Pensovoj knjizi – ohrabrujući publiku da kupi knjigu, Oliver kao jednu od motivacija navodi da bi oni time iznervirali Pensa i „učinili dobro delo na vrlo zajedljiv način“ (5/5).

¹⁵³ Wells Fargo je američka banka iz San Franciska. U prethodnoj epizodi (3/23), tokom „Kratkog pregleda“, Oliver pokriva vest o skandalu vezanom za nju koji se, u najkraćem, ticao dugogodišnjeg stvaranja lažnih računa postojećih klijenata u cilju postizanja nemogućih prodajnih kvota određenih za zaposlene. U ovoj epizodi, Oliver pruža nove informacije o tekućem skandalu i prikazuje staru reklamu ove banke koja gledaoce uverava o kulturi negovanja etičkog ponašanja u toj kompaniji (v. npr. <https://www.nytimes.com/2020/02/21/business/wells-fargo-settlement.html>). Odmah potom, Oliver predstavlja satiričnu travestiju te reklame, u produkciji LWT-a. Prema istom principu je i većina ostalih osvetničkih produkcija napravljenjena.

često se i eksplicitno najavljuju kao predah, uteha i/ili razgaljivanje gledalaca posle napornih i teških tema u emisiji.

Teme epizoda, tj. glavnih priča prema kojima se epizode identifikuju, raznolike su i zadiru u različite aspekte društveno-političkog i kulturnog sistema. Najveći broj se bavi Amerikom, ali je dobar deo epizoda takođe posvećen inostranim događajima, često pred značajne izbore u tim zemljama. Ipak, sistematičnim postupkom moguće je identifikovati šest širih tema prema kojima se sve epizode mogu podeliti (Tabela 1): politika (T 1.1), prinudna moć države (T 1.2), medicina i nauka (T 1.3), informacije, Internet i tehnologija (T 1.4), biznis (T 1.5) i kultura (T 1.6). Svaka od ovih šest tema može se dalje specifikovati u nekoliko podgrupa. Pod temu politika spadaju priče koje obrađuju različite vidove funkcionisanja vlade i njenih stranaka, zakone i uredbе koje vlada sprovodi, kao i mehanizme građanskog odabira vlade, a podgrupe ove teme čine: vlada i njen rad, Tramp, glasanje i izbori, i inostrana politika. Prinudna moć države označava priče koje se bave institucijama kroz koje se državna moć sprovodi i obuhvata podgrupe: policija, zatvor i sudstvo. Medicina i nauka obuhvataju tri podgrupe: medicina i zdravstvo, korona virus i nauka. Tema informacije, Internet i tehnologija pokriva priče koje se bave oblicima prenosa informacija i podeljena je u podgrupe: novinarstvo i TV, i Internet i tehnologija. Biznis obuhvata različite vidove poslovanja i monetarnih motivacija kroz podgrupe biznis i korporacije, i sport. Temu kulture čine dve podgrupe: seks i porodica, i rasa. Kao što se na Tabeli 1 vidi, podela nije uvek jasno oivičena, te pojedine epizode pripadaju više od jednoj grupi, tj. podgrupi, dok jedna epizoda posebno odoleva svim identifikovanim podspecifikacijama te stoji samostalno u okviru tematske celine kultura.

Glavni predmet analize jesu glavne priče emisije. Takva odluka temelji se na odlikama i međusobnim razlikama prva dva i trećeg segmenta. Prvi segment nosi tipične odlike savremenih političkih TV satira – prelistavaju se i izdvajaju aktuelne vesti koje se satirično i komički izvrću, komentarišu i kritikuju. U tom smislu, „Kratak pregled“ nastavlja tradiciju – formu i tehniku, postojećih satiričnih programa, pa bi se njegovom analizom umnogome reprodukovala već postojeća istraživanja Stjuartovih ili Kolberovih satira. Segment „A sada, ovo“ izrazito je kratkog formata i čini strukturnu sponu između prvog i trećeg. U svojoj kompresovanoj formi, on nosi sve odlike ostalih segmenata emisije te mu se neće posvetiti odvojena analitička pažnja. „Glavna priča“, pak, formalna je novina emisije LWT, po čemu se ona izdvaja od ostalih na televiziji i po čemu je pre svega popularna. Jedinstvenost njenog pristupa temama koje obrađuje, kao i motivacije i ambicije utkane u taj pristup, izvori su izrazite popularnosti LWT-a i zvaničnog kritičkog priznanja potvrđenog brojnim prestižnim nagradama. Specifičnosti tog segmenta takođe konstituišu popularni fenomen nazvan „efekat Džona Olivera“. Stoga formalna novina i ambicioznost glavnih priča zavređuju posebnu analitičku pažnju u okviru antropoloških studija savremene satire a s obzirom na njene kritičke i aktivističke potencijale.

Dok je sistematizacija glavnih priča u prethodnom odeljku zasnovana na njihovim konkretnim, zvaničnim naslovima i prema tome grupisana u šire grupe i podgrupe, ova građa se takođe može sistematizovati prema jednom apstraktnijem principu. U ovom istraživanju, taj princip su uočene teme, tj. kulturne vrednosti koje generalno oblikuju narative glavnih priča – na osnovu i u okviru kojih se oblikuju početne premise, prema kojima se izlaganje uokviruje, specifični problemi definišu i razmatraju, i razni argumenti izvode. Te vrednosti ovde su definisane kroz tri para jedinica: razum i razboritost, osećajnost i tolerancija, progres i aktivizam. Iako se one opažaju u svim pričama, klasifikacija građe određena je prema identifikovanom dominantnom paru u svakoj od pojedinačnih priča. U izvesnom broju slučajeva dolazi do preklapanja, te je jedna priča smeštena u dve ili čak sve tri grupe. Time se došlo do sledećih zbirova „Glavnih priča“ u svakoj od tematskih jedinica: razum i razboritost – 74 priče, osećajnost i tolerancija – 34, progres i aktivizam – 112. Klasifikacija je prikazana na Tabeli 2. Analizi će se, tako, pristupiti prema opisanoj klasifikaciji pa će se ona sastojati iz tri dela – svaki deo će se usredsrediti na razmatranje posebne grupe priča onako kako su one razvrstane u Tabeli 2. Tako će prvi deo kumulativno analizirati 74 priče, drugi – 34, i treći –

112. Kako je broj epizoda razmatranih u ovom istraživanju velik, te je nemoguće svaku temeljno ovde predstaviti i obraditi, posebna analitička pažnja biće posvećena epizodama koje su izdvojene tehnikom kvalifikovanog uzorkovanja spram ovde određenog analitičkog fokusa. Potom će se dati zaključak koji će sistematizovati i objediniti nalaze do kojih se u ovim delovima došlo.

IV ANALIZA

LWT, to jest, njegove „Glavne priče“ analiziraju se prema tri identifikovana para kulturnih vrednosti, pa će tako i ovo poglavlje biti podjeljeno u tri dela, tj. podpoglavlja: Razum i razboritost, Osećajnost i tolerancija i Progres i aktivizam. U svakom podpoglavlju analiza će se usredsrediti na grupu epizoda određenih prema jednoj od tri teme, kako je prikazano na Tabeli 2. Na samom kraju, pružiće se zaključni odeljak analize.

IV 1. Razum i razboritost

Gotovo svaku epizodu odlikuje racionalno uređen pristup izabranoj temi, utemeljen na brojnim citatima i referencama, sistematično izložen kroz Oliverov narativ koji je periodično isprepleten komičnim/satiričnim kratkim sekcijama ili komentarima. I očigledna ambicija emisije i njena kako popularna, tako i naučna recepcija, odaju utisak da je „rigorozni protokol proveravanja činjenica vitalan za šou jer ekipa [LWT-a] daje sve od sebe da prvenstveno kaže istinu, pa da je potom nekako razvedri, koristeći humor“ (Paré 2021, 9). Tako je svaka „Glavna priča“ svojevrsna potraga za istinom na datu temu, dok su predasi na tom putu ispunjeni parodijama, satiričnim izvrtanjima i komično apsurdističkim poređenjima koji su pre svega usmereni protiv opaženih neprijatelja istine, koji se, prema matrici kulturnih ratova, velikom većinom nalaze na „desnoj“ strani. Razumevanje istine – gde se ona traži i kako se nalazi, kao i njene uloge u društvu – zašto je važna i čemu služi, odražava ranije opisanu liberalnu poziciju u tekućem kontekstu postistine. Prema tome, istina se u LWT-u prevashodno traži u liberalnim medijima (*Njujork Tajmsu*, *Vašington Postu*, CNN-u i sl.) čije se činjenice i interpretacije istih u „Glavnim pričama“ reprodukuju kao podaci i argumenti, a uloga te istine predstavlja se kao oruđe racionalnih i razboritih građana koji, osnaženi poznanjem istine, učestvuju u borbi za njeno održanje – što znači, održanje demokratije.

Za razliku od ostalih satiričnih TV emisija, LWT neguje osobenu ozbiljnost istraživačkog zadatka koji pretpostavlja određeno ili neznanje ili neistinost koja obitava u javnoj sferi, te se zadatak preduzima u cilju preoblikovanja neznanja u znanje ili laži u istinu. Važno retoričko ili stilsko sredstvo takvog obrazovanja publike jeste humor koji inače ozbiljan, podacima opterećen sadržaj čini pitkijim i prijemčivijim. Tako Oliver nastupa kao idealni učitelj koji inače naporni nastavni materijal i domaće zadatke koje često upućuje svojim gledaocima razvedrava i razigrava šalom. U tom smislu, humor u LWT-u manje je sveprožimajuća odlika emisije a više glavno stilsko oruđe koje omogućava da se kulturno uvrežene ideje o humoru apliciraju na samu emisiju, pre svega ideja o humoru kao odlici demokratskog duha, kao pokazatelja sposobnosti zauzimanja različitih perspektiva na putu dosezanja objektivnosti i kao hrabrosti da se kaže istina, dok same šale, kao proizvodi takvog duha, mišljenje o demokratiji, objektivnost, potragu za istinom i hrabrost razvedravaju, čak čine zabavnim. One, dodatno, nefanatični, fleksibilni demokratski duh demonstriraju kroz šale na sopstveni račun – Oliver često zbija šale koje ismevaju njegove lične, najčešće fizičke, osobine, kao i njegovo britansko (imperijalističko, kolonijalističko) poreklo, ali i na račun svoje liberalne publike i njenih deljenih stavova i stilova života. Tako učitelj-satiričar ne podučava samo o datoj temi, već uči i kako da učimo i iz kakvih perspektiva da mislimo o svetu i o sebi.

Na opštem planu, svaka priča prati trodelnu narativnu strukturu kroz koju se razmatraju pojedinačne teme, tj. identifikovani problemi jedne društvene zajednice: 1) dijagnoza – ustanovljavanje toga šta nije u redu u društvu; 2) elaboracija – pružanje opisa, istorije, uzroka ustanovljenog problema; i 3) rešenje – predlozi, sugestije, apeli za rešavanje problema, kao i vidovi (satiričnog) aktivizma, koji uključuju nezavisne HBO/LWT kratke video produkcije (što igrane, što dokumentarne), ali i kompleksnije produkcije i preduzeća kojima je cilj ilustriranje ili neka vrsta amelioracije određenog problema kojima se data epizoda bavila. Tako strukturirano izlaganje pruža utisak racionalne, sistematizovane, logički uređene celine koja nudi temeljnu, objektivnu obradu određenog problema. Dojam objektivnosti dodatno se postiže

„paragrafima“ narativa koji se uvode frazama koje najavljuju oprečni stav (tipično frazom *To be fair* ili *To his/her/their credit*) čime se nudi uvid u argument ili inicijalno možda dobre namere strane koja se kritikuje i napada.

Na početku, tokom dijagnoze problema, izabrana tema se uvodi i bliže objašnjava. Ozbiljno, činjenično pojašnjavanje teme obično je obogaćeno komičnom paralelom: u vidu šaljive ilustracije izrečenog, satirično-komične metafore, satiričnog bockanja publike, itd. Za tim sledi utvrđivanje i definisanje konkretnog problema u okviru šire definisane teme, koje se često, posebno u kasnijim sezonama, završava jasno izraženim „istraživačkim“ pitanjima na koje će elaboracija odgovoriti. Na primer, u epizodi 3/1 najavljuje se tema glasanja koja se definiše kao „kamen temeljac američke demokratije“ koje svakom građaninu garantuje pravo glasa, „čak i idiotima“ – što se ilustruje klipom s interneta koji prikazuje muškarca koji skače u zaleđeni bazen – jer i idioti i predsednik SAD imaju podjednako pravo glasa – „to je suština Amerike“. Na osnovu te premise, Oliver uvodi specifikaciju teme ove epizode koja se tiče ograničavanja prava glasa kroz uvođenje lične identifikacije kao uslova za glasanje, s tezom da je taj propis ništa drugo do Republikanska strategija ograničavanja broja Demokratskih glasova, te ograničavanja same demokratije.

Ili na primer, epizoda (8/13) koja se bavi sponzorisanim sadržajima na televiziji koji su neprimetno ili varljivo uklopljeni u sadržaj TV programa, započinje uvodom koji identifikuje opštu temu epizode – lokalne vesti, tj. informativne programe i dnevne *talk show*-e koji se produciraju na lokalnim televizijama širom zemlje. Uvodna napomena da je „potrebe da se informiše zajednica i da se zaradi novac oduvek bilo teško pomiriti“ ilustruje se arhivskim klipom s jedne lokalne TV stanice iz 1960-ih godina – iz današnje perspektive, komično zastarelim – u kojoj voditelj najavljuje reportažu o uličnim nemirima u Čikagu koja će uslediti odmah posle reklame za šunku. Po takvom komičnom predahu, Oliver izlaže premisu na kojoj će se dalje izlaganje temeljiti a praksa suptilnog reklamiranja raznih proizvoda i „profesionalaca“ kritikovati: važnost održavanja novinarskog integriteta spram oglašivača, što je, prema Oliveru, „očigledno, toliko važno da se ono često naziva 'održavanje zida između Crkve i Države'“.

Epizoda o imigraciji (7/27) – „ključna za priču o Americi“, uvodi se ABC-ovim animiranim klipom iz 1976. godine o „Velikom američkom multikulturnom loncu [*melting pot*]“ i fokusira se na imigraciju putem traženja azila u SAD. Pošto pruži osnovnu definiciju azila i poveže je s idejom *Amerike* a potražioce azila s „bukvalnim zbijenim masama koje žude da slobodno dišu“,¹⁵⁴ Oliver izvor problema – zvaničnu neprijateljsku politiku prema „zbijenim masama“ – identifikuje u Trampu i njegovoj administraciji, te kao fokus priče najavljuje objašnjenje kako američki sistem azila „treba da funkcioniše“, kao i „ključnih načina na koje trenutna administracija potkopava“ proceduru sticanja azila.

U epizodi 8/26, tema je Internet – „čarobno mesto gde možete pronaći zajednice istomišljenika“ koje Oliver komično ilustruje blesavim TikTok klipom koji je sam komentar drugog podjednako blesavog TikTok klipa. Konkretna tema je, pak, „manje zabavna“ i tiče se dezinformacija na Internetu, specifično „dezinformacija koje se šire među imigrantskim zajednicama“, tj. proveravanjem i regulacijom informacija na Internetu koje nisu na engleskom jeziku, te se epizoda posvećuje odgovorima na pitanja koliko se ove dezinformacije lako šire i šta možemo da uradimo po tom pitanju.

Navedeni primeri ilustruju tehniku uvođenja teme, definisanja problema i postavljanja premisa na osnovu kojih se izlaganje komponuje. Te premise najčešće su *mainstream* kulturne vrednosti savremene liberalne Amerike. U slučaju epizoda na temu glasanja i azila, Amerika se pretpostavlja kao slobodna, demokratska zemlja spremna da pomogne i prihvati sve ugnjetene i da im pruži dostojanstvo i integritet; svako odstupanje od toga jeste ne-američko. U epizodi o sponzorisanim sadržajima lokalnih TV stanica, polazi se od poverenja u racionalno i objektivno izveštavanje za koje se veruje da se postiže razboritošću i moralnom uravnoteženošću

¹⁵⁴ Referenca na sonet „Novi Kolos“ Eme Lazarus čiji stihovi stoje urezani na bakarnoj ploči na postolju Kipa slobode. V. <https://www.nps.gov/stli/learn/historyculture/colossus.htm>

profesionalnih novinara u podrazumevanom kontekstu kapitalističkog sistema u kome su sponzori „prirodna“ pojava. Najzad, tema dezinformacija temelji se na tekućem dominantnom stavu liberalne javnosti o neophodnosti „razborite“ kontrole i regulacije informacija i sadržaja na Internetu u cilju sprečavanja „lažnih informacija“ i očuvanja istine. Dijagnoza na taj način uspostavlja temu i definiše svoj problem istovremeno postavljajući vrednosti i uverenja na osnovu kojih se oni posmatraju; ta početna načela nekada su jasno izražena u vidu podsećanja publike, dok su češće implicitno sadržana u samoj retorici koju oblikuju „podrazumevane“ ili „očigledne“ liberalno-demokratske (tekuće) premise a prema kojima se postavka i definisanje problema (takođe često „očigledno“) oblikuju.

Nekada je dijagnoza predstavljena kroz jedan više dramski manir, kao, na primer, u epizodi koja se bavi Severnom Korejom (4/21). Na leto 2017, Tramp i Kim Džong Un vodili su, kako su to američki mediji zvali, „rat rečima“ u kome je Kim pretio nuklearnim napadom a Tramp odvrćao pretnjama „vatre i gneva“, što je u ovoj epizodi predstavljeno kroz nizanje inserata s raznih TV kanala koje Oliver komentariše šalama na račun „običnog čoveka“ pod pretnjom mogućeg nuklearnog rata ali i konstantnim satirizovanjem Trampove infantilnosti i državničke nesposobnosti. Kako je situacija ozbiljna i zahteva „spretnu diplomatsku ruku“ koju Predsednik očigledno nema, Oliver će ponuditi objašnjenje o tome „kako tačno Severna Koreja razmišlja, kako smo se uvalili u ovaj kaos i kako da se izvučemo“. Sličan je pristup i u epizodi (5/2) koja se bavi italijanskim parlamentarnim izborima u zimu 2018, a koja ređa razne inserte, vesti i izjave zvaničnika u cilju ilustrovanja teze da je „jedna velika evropska zemlja opet na ivici haosa“ i „flertuje s fašizmom“, stoga predstojeći izbori i njihovi kandidati zavređuju pažnju američke (liberalne) javnosti. Razmatranje drugih zemalja i njihovih kulturno-političkih previranja uvek je uokvireno iz perspektive SAD – njenog odnosa s određenom zemljom (kao u epizodi 5/26 o Saudijskoj Arabiji), koji je često eksplicitno ili implicitno postavljen kroz Trampovu diplomatiju, kao i kroz „problem“ koji određena zemlja u globalnom poretku predstavlja iz demokratsko-liberalne perspektive (npr. u epizodi 5/15 o Kini i Si Đipingu).

Dijagnozu, stoga, odlikuju tri važna aspekta: liberalna perspektiva američkih Demokrata iz koje se problem uokviruje, definiše i specifikuje; postavljanje aksiomatskih premisa na osnovu kojih se problem obrađuje i argumentuje a koje se same ne preispituju, tj. one se, nekad implicitno, nekad sasvim eksplicitno, podrazumevaju kao deo zdravog razuma (satirične) liberalne zajednice; i humoristički šlagvort koji gledaoce razgaljuje i potencijalno smešta u jedno prijemčivije raspoloženje za apsorpciju „teških“, „ozbiljnih“ i katkad „mračnih“ tema.

Za dijagnozom sledi elaboracija koja je najduži i najvažniji deo priče tokom koga se glavna teza argumentuje; tu se problem razrađuje, pojašnjava i teza dokazuje kroz razne podatke, citiranje izvora i svedočenja relevantnih pojedinaca. Elaboracija otkriva prosvetiteljske ambicije LWT-a i Olivera, i poverenje u racionalnost – u razum, u kapacitet pojedinca da kritički misli, u nauku i naš kapacitet da uočimo objektivne istine i činjenice koje služe kao temelj na osnovu koga ćemo doći do razboritih i pravičnih odluka o tome kako da uredimo društvo, kako po pitanju međuljudskih odnosa, tako i na planu zakona i regulativa. U skladu sa svojim prosvetiteljskim precima Oliverove izabrane domovine i kulture, razum se u LWT-u shvata kao razumevanje sveta oko sebe – koje svoje uporište gradi na dostupnim činjenicama legitimisanim institucijama i kulturom kojoj pripada – iz koga izranja družba moralnog osećaja i volje, koji usmeravaju i regulišu uređenje, kritiku i unapređenje društva, tj. američke demokratije. Zdrav razum i u ovom slučaju postaje i način ubeđivanja i predloženo rešenje – u ovom slučaju, liberalni zdrav razum. Kao njegov negdašnji zemljak Tomas Pejn, i Oliver nudi „ništa više do obične činjenice, proste argumente i zdrav razum“ (Paine 1998, 19) pejnovski direktnim i strasnim jezikom, dodatno prožetim šalom. Za razliku od Pejnovog zdravog razuma koji se temeljio u razumu i iskustvu „običnog čoveka“ i njime branio, Oliverov zdrav razum najvećma se temelji i brani ekspertskim i naučnim razumom i iskustvom. Kao i u Pejnovom pamfletu, linija rezonovanja određena je ciljem – dok je kod Pejna to bila američka nezavisnost, kod Olivera je američka liberalno-demokratska prevlast, kako u okviru SAD – u kontekstu tekućih kulturnih ratova, tako i na globalnom nivou – prema kulturnoj i političkoj

praksi liberalne hegemonije.¹⁵⁵ Argumentacija je takođe često nalik Pejnovom zdravorazumnom rezonovanju koja sve ideje ili argumente suprotne svojim karakteriše kao apsurdne, iracionalne, nepraktične ili neprirodne – Oliver to često postiže kroz humor kojim često komentariše predstavljene nepoželjne ideje satirično ih izvručujući, ironično svodeći na apsurd grotesknim ili blesavim analogijama ili ih najdirektnije ismevajući performativnom začudnošću, zapanjenošću ili zgroženošću. U tom smislu, elaboracija se može posmatrati kao svojevrsni moralno-racionalni argument u kome se racionalnost postiže citatima tradicionalno percipiranih pouzdanih informativnih izvora (većinom *mejnstrim* i lokalne liberalne štampe) i/ili naučnih izvora (ređe), te brojkama i podacima zvaničnih institucija, koji služe kao kičma procesa dokazivanja i koji se onda pletu u jedan interpretativni niz čiju logičku liniju, pak, usmeravaju ili implicitne, podrazumevane moralne vrednosti ili eksplicitni moralni apeli koji se oslanjaju na već postojeći, legitimisani liberalni sistem vrednosti (često uveden već tokom dijagnoze).

Logika postavljanja, uokviravanja i analize problema koja počiva na prećutnim aksiomatskim ili liberalnim zdravorazumskim premisama vid je moralno-racionalne argumentacije svojstvene LWT-u. Tako na primer, sezona 2018. završava se epizodom o autoritarizmu (5/30), tačnije, o „zabrinjavajućem trendu“ političkih pobeda autoritarnih vođa širom sveta, čemu se dodaje podatak iz *Vašington Posta* koji navodi da trećina svetske populacije živi u demokratijama koje nazaduju. Stoga Oliver preduzima analizu „tri zajedničke osobine autoritarnih vođa u cilju razumevanja zašto se oni ljudima čine toliko privlačnim“, kao i „do koje mere je i ova zemlja donekle u opasnosti da krene tim putem.“ Tri identifikovane osobine su: parodiranje nacionalne i sopstvene snage (posebno vojne), demonizovanje neprijatelja i urušavanje institucija, koje se onda objašnjavaju i ilustruju opisima lika i diktatorskih dela Putina, Duerte, Kadirova, itd. Na kraju su te odlike oprobane na Trampu i zaključuje se da su prve dve (isticanje sopstvene snage i demonizacija neprijatelja) primenjive i na njegov manir vladanja. Premisa na kojoj se analiza i njena aplikacija na tekuću političku situaciju u SAD zasniva, kao što i na kraju epizode postaje jasno, jeste uverenje da je Amerika snažna demokratija s funkcionalnim sistemom „provere i ravnoteže“ koji njene institucije čini otpornim. Zaključak kojim se na pitanje da li je moguće da u SAD zavlada autoritarizam daje odrećan iako donekle ironičan odgovor, ostavlja gledaoce zamišljene i na pozoru prema *Trampovoj* vlasti. U tom smislu, epizoda vrši svoju funkciju kritike i „argumentovanog neprijateljstva“ prema *Trampovoj*, i po analogiji, Republikanskoj administraciji, tako pružajući svoj liberalni doprinos u kulturnim ratovima jasno istupajući protiv ekstremnih desničarskih političkih praksi i vrednosti.

Međutim, ne da nam ništa ne govori o mogućim autoritarnim aspektima liberalne ili opštije, američke politike i kulture, niti o mogućim objašnjenjima jačanja desnog autoritarizma koja možda leže i u praksi liberalne politike, već – daleko značajnije, čini se da se takva opcija podrazumeva kao nemoguća. Jedan od razloga počiva na izjednačavanju autoritarnosti i društveno-političkog konzervativizma (Costello et al. 2022) i sledstvenom, posebno popularnom, liberalnom uverenju da je liberalna vizija sveta inherentno neautoritarna. Sam okvir razmatranja autoritarizma koji se uvodi na početku, tokom dijagnoze, sugerise takvo uverenje. Tema autoritarizma postavljena je dramski, iz perspektive liberalnog posmatrača koji gleda vesti o ređanju pobeda autoritarnih vođa na izborima širom sveta (u tom trenutku, zaključno s Bolsonarovom pobedom u „petoj najvećoj zemlji sveta“) i koji čita u *Vašington Postu* o nazadovanju demokratije u svetu, te se panično zapita – što Oliver otelovljuje svojim tonom i gestikulacijom: „Šta se to, do đavola, dešava sa svetom i zašto?“ Tema autoritarizma i jačanja desnice širom sveta potom se uokviruje kroz konkretne političare i činjenicu da su oni

¹⁵⁵ Kako politikolog Džon Miršajmer (Mearsheimer 2018) beleži, spoljna politika SAD utemeljena je, od svršetka Hladnog rata i uspostavljanja unipolarnog svetskog poretka u kome je Amerika (bila) jedina velika sila, na ideji, idealu i cilju uspostavljanja liberalne hegemonije širom sveta koja, kroz intervencionističku spoljnu politiku (vojnu i/ili putem društvenog inženjeringa) ima za cilj da uspostavi liberalne demokratije, njene institucije i kulturne vrednosti širom sveta.

iz nekog razloga mnogim glasačima privlačni, a razlozi se onda definišu kroz tri zajedničke osobine tih političara. Tako uokvirena tema automatski „podruguje“ ne samo političare, već daleko važnije, njihove glasače, o kojima se onda (implicitno) gradi slika kao o omađijanim, infantilnim, iracionalnim i čak glupim žrtvama diktatora, i uz pomoć kojih, snagom građenja kontrasta između nas i njih, „mi“ – zapanjeni i zabrinuti liberali koji gledamo pobjede desničarskih vođa – postajemo razumna, racionalna i slobodarskog duha grupa koja pokušava da razume te, ponekad neobjašnjive ali svakako iracionalne, druge. Problem tako postavljenog razmatranja teme autoritarizma (ili drugih političkih problema) ne leži nužno u netačnosti izloženih podataka i njihovih direktnih interpretativnih aplikacija na izabrane diktatore, već u pristupu problemu koji je duboko utopljen u deljene kulturne vrednosti i znanja koja se zdravorazumno podrazumevaju, te ne preispituju i ne problematizuju – čija osnovna premisa otprilike glasi: desnica je sklona autoritarnosti, liberalna opcija je inherentno demokratski nastrojena; Tramp je jedini američki vođa koji praktikuje demonstriranje snage i sile, i koji demonizuje neprijatelje, odakle proizilazi da se uklanjanjem Trampa uklanja pretnja američkoj demokratiji – što je ukratko i bila potka dominantnog javnog liberalnog narativa. U takvoj postavci, teško je tvrditi subverzivnost, napad na ustanovljeni društveni poredak i potkopavanje kulturno-politički legitimisanih vrednosti van granica same dominantne liberalno-progresivne kulture. Drugim rečima, LWT doista nudi nekakvu racionalnu, sistematičnu, logičnu i nadasve, moralnu analizu autoritarizma ali je određuje kao „drugog“ protiv koga se mora boriti ali na koga smo „mi“ ipak umnogome imuni. „Mi“ – ostaje bez odgovornosti, ali razborito zabrinuto, i najvažnije, netaknuto satirom.

Liberalni zdrav razum LWT-a takođe podrazumeva američki kapitalizam. Iako je liberalno-progresivna politička opcija nanovo integrisala aspekte i vrednosti levo-orijentisanih ekonomskih svetonazora i kritike kapitalizma, posebno od pokreta Occupy Walls Street krajem 2011. i potonjih predsedničkih kampanji Bernija Sandersa i njegovog insistiranja na „socijalizmu“, te su takve vrednosti donekle postale deo *mejnstrim* liberalne kulture i politike, bar one najprogresivnije, direktni kontekst američkog kapitalizma se u LWT-u najčešće zaobilazi kao sistemsko pitanje i fokus se, na jedan ili drugi način, prebacuje na moralnost građana ili pojedinih entiteta. Jedan od takvih primera je epizoda koja obrađuje temu naučnih istraživanja (3/11). Po dijagnozi koja, putem ređanja brojnih TV inserata i novinskih/magazinskih naslova koji objavljuju razne, mahom senzacionalističke, rezultate naučnih istraživanja, među kojima su mnogi kontradiktorni ili zvuče besmisleno, Oliver zaključuje da „toliko apsurdnih informacija čoveka nagna da se zapita: 'Da li je nauka proseravanje?' – na šta je jasno da je odgovor: 'Nije!' *Ali*, postoji mnogo proseravanja koje se trenutno prurušava u nauku.“ Kao glavne razloge zašto je to tako Oliver navodi institucionalne, finansijske i statusne pritiske pod koje su naučnici stavljeni, kao i medijsko izvrtanje i pojednostavljivanje studija u cilju senzacionalizma, tj. gledanosti. Dok se u prvom slučaju napominju istraživačke pristrasnosti koje ponekad rezultiraju iz pritisaka pod kojima se istraživači nalaze, što se dodatno ilustruje ličnim svedočanstvima dvaju naučnika, drugi se elaborira kroz poduži niz „raskrinkavanja“ pojedinih istraživanja u kome fokus postaje obrazovanje građana u pogledu konzumiranja medijski posredovanih naučnih rezultata, kao i ličnog odabira izvora za učenje o naučno utemeljenim činjenicama – ukratko, publika se uči racionalnom kritičkom razmišljanju.

Osnovna šteta koja iz opisanih praksi proizilazi vidi se u razvijanju nepoverenja u nauku i objektivno znanje, te u odnosu prema nauci kao prema „jelovniku“ iz koga biramo rezultate shodno ličnim stavovima i željama. Duboka i kompleksna tema, doista; no, Oliver, i pored svojih „filozofskih“ inklinacija (Paré 2021), ne zadire ni u filozofiju nauke, ni društveno-ekonomskih sistema, čak ni na satiričnom planu, niti u kontekst koji bi njegovu „vežbu u govorenju istine“ (Castagner and Grondin 2019, 155) kritički obogatio i produbio, već, po principu liberalne borbe protiv postitine, nudi još razuma, još proveravanja činjenica, još ekspertskog znanja i još upozorenja o opasnosti ove prakse po istinu i demokratiju, što se prevashodno veruje da se postiže – po principu oblikovanom još 1960-ih a ostamenjenog tokom

prevlasti neoliberalnog političkog poretka – individualnim trudom. Stoga se problem, u svojevrsnom kontekstualnom vakuumu, pre svega usredsređuje na individualnu odgovornost – koja je istovremeno moralna odgovornost, a koja leži bilo u naučnicima, bilo u pojedinim medijima i njihovim novinarima i TV voditeljima, bilo u nama – gledaocima, kao nemarnim i površnim konzumentima i distributerima takvih štetnih medijski posredovanih istraživanja. Opet, problem ovakve postavke stvari ne leži u netačnosti ili bezvrednosti takve analize same po sebi; on leži u očiglednoj nezainteresovanosti, nevoljnosti ili nemogućnosti da se napravi „duboki zaron u sistemske probleme koji truju društvo“ – kako Oliver u epizodi 7/10 napominje da je alternativni naslov segmenta „Glavna priča“ – u cilju, kako se to umnogome od političke TV satire očekuje, „podizanja svesti“ o tim sistemskim problemima, „govorenje istine moćnicima“ i inspirisanja „alternativnih“ društveno-političkih opcija. Iako na početku Oliver naglašava da mnoga „proseravanja prerušena u nauku“ proističu iz, s jedne strane, kvantifikovanja nauke i obrazovnog sistema u SAD kroz direktnu i opresivnu međuzavisnost istraživanja, pritiska za učestalo objavljivanje radova, te dobijanja ili zadržavanja profesorskog/istraživačkog posla, i dobijanja grantova i drugih oblika finansiranja, i s druge, medijske konkurentnosti usled koje vesti (pa tako i vesti o rezultatima naučnih istraživanja) postaju roba na medijskom tržištu – dakle, u oba slučaja, kroz direktnu međuzavisnost kapitala i proizvodnje znanja, taj odnos i ustrojstvo društva iz koga takvi mehanizmi proističu nikada se ne preispituju, već se težište diskusije stavlja na odgovorno građanstvo od koga se očekuje prosvetćenost (znanje i racionalne sposobnosti), uravnoteženi karakter (odolevanje strastima „zabavne“ nauke) i moralnost koja prosvetćeni uravnoteženi karakter podupire. Satirična komunitas koja se time vaja daleko je od nepoznatih vrednosti i moralnih normativa Amerike, te „političke mogućnosti“ koje se na osnovu Oliverovog izlaganja mogu zamisliti ne čini se da izlaze van granica američkog liberalno-progresivnog kapitalizma. Štaviše, upravo racionalnim merama te mogućnosti se zatvaraju strateškim ili kulturno uslovljenim odabirom fokusa svoje analize, čime se takođe publika uči kako (iz kojih perspektiva, na osnovu kojih premisa) da racionalno, kritički razmišlja o datim fenomenima.

Slična logika primenjena je i u ranije navedenoj epizodi o sponzorisanim sadržajima (8/13) – individualni slučajevi se nabrajaju i raskrinkavaju s implikacijom nemoralnosti lokalnih televizija koje sopstveni integritet budzašto prodaju, posle čega se zamišlja „idealno stanje“ u kome se lokalne stanice uopšte ne bi bavile takvom praksom ili bi, u najmanju ruku, jasno isticale svoje sponzore. To idealno stanje, sudeći po izloženoj argumentaciji, zamišlja se da se dostiže u nekakvim akontekstualnim uslovima u kojima individualna etika nadjačava svoje okruženje i njegove društveno-kulturne vrednosti. Kao i u nebrojenim američkim filmovima, posebno holivudskim, narativ nije primarno usredsređen na promenu sistema (iako se kroz muke i nedaće protagoniste taj sistem svakako u nekoj meri kritikuje), već na herojskog pojedinca koji – uprkos sistemu – istrajava i čini *ispravnu/pravičnu stvar*.¹⁵⁶

Takva logika je još očiglednija u epizodi o korporativnim konsolidacijama (4/24). Citirajući identičnu frazu mnogih američkih političara s oba stranačka pola da su „mala preduzeća kičma naše ekonomije“ a tome dodajući podatak da je od '70-ih njihovo formiranje u konstantnom padu, Oliver sugerise da je tome jedan od razloga što „velike kompanije postaju samo veće“. Pošto pruži primere iz nekoliko sfera privrede koje kontroliše svega nekoliko velikih korporacija, kao u slučaju američkih avio kompanija, kao glavne žrtve takve prakse izdvaja potrošače kojima se ukida sloboda izbora, kao i proizvode za koje se gubi motivacija da se unapređuju. Već ovde se otkriva prećutna premisa dobro poznatog ekonomskog narativa prema kome kapitalizam i slobodno tržište putem sistema konkurentnosti porađaju kako lične slobode izbora, tako i inovaciju. Između ova dva dela priče – između dijagnoze prakse korporativne konsolidacije u SAD i definisanja njenih žrtava, Oliver postavlja pitanje „kako su

¹⁵⁶ *To do the right thing* česta je fraza u američkom govoru koja funkcioniše kao svojevrsna kulturna formula kojom se moralna odličnost nekog čina, izbora ili odluke konstatuje (ili ohrabruje), pa često ima ulogu legitimizacije određenih kulturnih običaja ili ponašanja kao moralno ispravnih, čime takođe ima snagu da dalje preispitivanje datog čina zatvori moralnim strahopoštovanjem koje zaziva.

to dozvolili?“ najavljujući da je odgovor „zaista interesantan, jer više od sto godina imamo antimonopolske zakone“. Međutim, odgovor nikada ne dobijamo. Oliver nastavlja tvrdnjom da konsolidacije preduzeća nisu uvek i nužno loša stvar jer mogu „povećati efikasnost i napredak“, čemu je protivteža potencijalna šteta monopola po društvo i ekonomiju, te zaključuje da se radi o uspostavljanju ravnoteže. Pošto još jednom označi period '70-ih kao početak „nedvosmislenog prebacivanja težišta u korist lakšeg konsolidovanja“, ostatak priče posvećuje šteti, tj. navedenim žrtvama. Pitanja o tome *kako* je došlo do labavljenja antimonopolskih zakona i *ko* je to dozvolio (implicitno pitanje u formulaciji „kako su to dozvolili?“) ostaju netaknuta. Označavanje '70-ih kao perioda porasta konsolidacija koji ostaje bez ikakvih dodatnih specifikacija postaje bezlični istorijski marker kome, tako izolovanom, čini se da je osnovna funkcija da sugeriše odgovornost Republikanaca. Umesto nekakvog „sistemske dubokog zaron“, logika argumentacije protiv korporativnih monopola, pak, svoj „teorijski okvir“ i strategiju ubeđivanja temelji na prosvećenom ličnom interesu gledalaca – na podizanje svesti gledalaca da monopoli ograničavaju kako njihovu (potrošačku) slobodu izbora, tako i napredak (inovaciju) društva u kome žive i proizvoda koje konzumiraju. Takvom perspektivom podvlače se i podržavaju potencijalno dva moralna gledišta: praktična, utilitarna moralnost oličena kroz prosvećeni lični interes i odsustvo kritičke misli o liberalnoj, Demokratskoj ulozi u procesu slabljenja antimonopolskih zakona i konsolidovanja neoliberalnog poretka, kao i slabljenja antimonopolske etike – što je iz pozicije „zamišljanja novih političkih opcija“ problematično jer prvo gledište sugeriše komunitas individua usredsređenih na lični interes i ličnu procenu (što je ni po čemu ne razlikuje od tradicionalne američke „komunitas“, te teško da je uvodi u nekakvu liminalnost), dok drugo sugeriše, posebno u kontekstu američkih kulturnih ratova, da se svrgavanjem desnice s vlasti najveći ili ključni deo problema rešava.

Dobar primer racionalne linije argumentacije koja se do svog kraja transformiše u moralni argument je epizoda o vakcinama (4/17), tačnije, o vakcinaciji dece. Uvodeći vakcinu kao „jedno od najvećih dostignuća čovečanstva“, negdašnji povod za slavlje, ilustrovan arhivskom crno-belom reportažom o vakcini protiv dečje paralize i redovima za vakcinaciju „nalik današnjim za novi ajfon“, Oliver konstatuje da odavno postoje male grupe ljudi skeptične prema vakcinama koje su „danas pojačane ljudskim megafonom – predsednikom Sjedinjenih Država“ – što ilustruje insertom Trampovog govora koji zagovara „razređeni“ režim vakcinacije. Iako kasnije pominje da se protivnici vakcina mogu naći širom političkog spektra, retoričko povezivanje sumnje u vakcine s Trampom na samom početku nosi implikaciju izjednačavanja takve sumnje s iracionalnim, štetnim, čak zlim – čega je Tramp konstantni simbol u emisiji.

Zašto strahovi od vakcina istrajavaju i koje su moguće posledice podleganja tom strahu Oliver potom izdvaja kao osnovna pitanja svoje priče. Strah povezuje prvenstveno s teorijom o autizmu koji pokušava da odagna nizom racionalnih argumenata zasnovanih pre svega na davno opovrgnutom kvazinaučnom izvoru te teorije, kao i na brojnim naučnim istraživanjima koja ne pronalaze vezu između autizma i MMR vakcine, te apeluje: „držite se onoga što znamo da je *istina* o rizicima vakcinacije“. Da je teorija o autizmu i vakcinama možda simptom nepoverenja u ekspertsko i institucionalno znanje kao aspekt dubljeg nepoverenja u društveno-politički sistem donekle oseća i Oliver kada kao drugi aspekt straha od vakcina identifikuje nepoverenje prema farmaceutskoj industriji i njenoj uvezanosti s mnogim lekarima i njihovim praksama; on ga priznaje ali ga istovremeno indirektno, suptilno delegitimiše. To čini na dva načina. Prvo, potvrđuje osnovanost takvog straha – kaže da je i sam svestan takvih problema „kojih *apsolutno* ima“, što dokazuje primerima ranijih epizoda u kojima su te teme obrađivane, čime legitimiše sebe kao objektivnog pripovedača-istraživača i nefanatičnog advokata, što narednom argumentu treba da dâ snagu pravovernosti: „Ali u retkim slučajevima u kojima je bilo problema s vakcinama, one su povučene.“ Time vraća poverenje u sistem – greške postoje ali prvo, one su retke i drugo, imamo sistem koji na greške reaguje i ispravlja ih. Zatim, proleptičkom retoričkom strategijom potcrtava da „zna da neke ni to neće zadovoljiti“ i da će se ispod klipa ove epizode naći „istinski toksični komentari“ koji će dodavati linkove za

„skrivenih istina o vakcinama“ i koje će pitati zašto LWT nije istražio *te* priče. Iz retorički izgrađene pozicije advokata od poverenja, kao i upravo uspostavljene pozicije advokata s iskustvom i razumevanjem ljudske prirode (u ovom slučaju sumnje i straha), Oliver daje „časnu reč“ da su mnoge zaista i istražili ali da ubrzo stvar postaje beskonačno vrzino kolo. Tako konstruisanu „nepotpunu indukciju“ Oliver zatvara moralistički-zdravorazumnim argumentom da „ulaganjem vremena i novca na proveravanje tih priča zakidamo na sredstvima za proučavanje pravih uzroka i lečenja autizma“. Pošto još jednom podseti gledaoce na Trampovu retoriku, pruži njene moguće izvore, te objasni potencijalne rizike nevakcinisanja po javno zdravlje, Oliver prelazi na čisto moralni argument.

Pored brige za sopstveno dete koje može da se razboli od vakcine, potcrtava se briga za bližnjeg, pre svega za najranjivije i bespomoćne koje bismo mogli zaraziti, koja zaziva hrišćanske vrednosti kroz komičan mim slike Isusa s pseudocitatom iz Biblije prema kome Isus poručuje: „Ne budi smrad [*dick*]“. Najzad, strah od vakcina se izjednačava sa strahovima koje roditeljstvo prirodno izaziva, te Oliver, kroz jasno pozicioniranje sebe kao američkog *Average Joe*-a koji je razumna, osećajna i moralna individua (Castagner and Grondin 2019, 139), kao krunu svog argumenta nudi svoju ličnu priču o svom prevremeno rođenom sinu, o njegovoj ranjivosti, kao i o svojim strahovima kao roditelja, i naglašava da je skupio hrabrosti da ga kompletno vakciniše, te ako može on da „pobedi iskušenje da sluša iracionalno vrištanje svog prestravljenog, guštorskog mozga“, onda veruje da svako može. Dakle, čitav spektar tema i problema koje tema vakcinacije otvara mahom je sveden na teoriju zavere o autizmu – protiv koje se bori racionalnim merama, dok je strah od vakcina izjednačen s iracionalnim (i donekle s Trampovom kulturom) – protiv čega se mora boriti moralnom odličnošću – hrišćanskim duhom i ličnom hrabrošću. Ako teoriju o autizmu i vakcinama shvatimo kao simptom nepoverenja u dominantni društveno-politički poredak, te strah od istog, onda ispada da Oliver taj strah pokušava da odagna istom vrstom racionalnosti koja ga i stvara, implicitno uveravajući da problemi postoje ali da je poredak suštinski dobar, dok samu iracionalnost straha određuje kao svojevrsnu pošast koja se mora kontrolisati i zauzdati individualnom moralnom voljom, u ovom slučaju poverenjem koje se definiše kao lična hrabrost. Takođe, glasnogovornike koji predlažu „rastezanje“ perioda vakcinisanja dece kao strategije da se roditelji oseće „komotnije“ u tom procesu Oliver kritikuje kao kompromis između smisla i besmisla, što označava kao samo po sebi besmisleno. To se, međutim, ne čini mnogo različito od njegove lične strategije koja pošto je nagomilala racionalne argumente u korist odsustva rizika od vakcine i potom sama priznala da ti racionalni argumenti ne znače mnogo u razuveravanju onih koji veruju da postoji realna pretnja i koji se plaše, pristupa moralnoj strategiji pozivajući na hrabrost i poverenje. Kao što protivnici vakcinacije ili razni skeptici posežu za racionalizovanim strategijama čije je uporište oblikovanje određenog subjektivnog osećaja pa tako i stava, tako to čini i Oliver. Drugim rečima, Oliverova racionalnost preslikava dominantnu racionalnost liberalnog establišmenta koji istu zasniva i brani na premisama ekspertske, institucionalne znanja naspram koje se kriza istine, tj. postitina i konstituise. Naslućujući taj „postitinski“ zid „iracionalnih“, Oliver (kao što to i ostatak liberalne zajednice čini) poseže za moralnim argumentom. Možda upravo ovde se očituju granice satire LWT-a i njenih „filozofskih“ potencijala – nemaštovitost (ili kulturno-politička nevoljnost) da se upravo racionalnim putem zaroni dublje u problematiku „iracionalnih“; međutim, to bi povlačilo zaron i u problematiku „racionalnih“ a to se ne čini da je Oliver voljan ili sposoban da učini.

Donekle sličnu logiku prati i epizoda o beskućnicima (8/28) koja težište svoje elaboracije stavlja na kriminalizovanu i demonizovanu percepciju beskućnika. Ovaj veliki problem u SAD, koji se samo povećava, pogoršan je i nizom neuspelih politika i pristupa njegovom rešavanju, te Oliver provodi znatan deo vremena na pojašnjavanju kako uzroka, tako i odlika beskućništva i retorike o njemu. Međutim, kao i u prošlim primerima, širi društveno-ekonomski kontekst ostaje relativno apstraktni aspekt. Naime, Oliver otvoreno negira percepciju beskućništva kao lične odgovornosti i ličnog izbora, i sledstvenog zanemarivanja socio-ekonomske politike – retoriku čije moderne korene nalazi u Reganovoj politici, te tvrdi da su ti lični izbori „tipično

rezultati društvene politike koju smo *mi* napravili“. Elaboracija te politike otkriva tipičan liberalni pristup koji se bavi unapređivanjem postojećeg sistema – pojedinih uredbi, propisa i zakona u cilju poboljšavanja stanja i okolnosti pojedinih (na ovaj ili onaj način marginalizovanih) grupa a koji se zagovaraju i brane određenom moralnošću. Tako Oliver provodi svoju emisiju nabrajajući primere loše društvene politike: uklanjanje javnih mobilnih toaleta koji rezultiraju u fekalijama po ulici, stvaranje „neprijateljske arhitekture“ koja onemogućava beskućnike da sede ili spavaju na javnim površinama (klinovi ispod mostova, graničnici na klupama, itd.), kriminalizovanje tipičnih praksi beskućnika (npr. spavanje na klupi ili u kolima), kao i disfunkcionalni sistem skloništa za beskućnike. Izlaganje završava zagovaranjem projekta „Housing First“¹⁵⁷ koji uključuje plan sistematskog opskrbljivanja beskućnika subvencionisanim stanovima, ali naglašava da je „prvi korak kolektivna promena percepcije“ što se „suštinski“ svodi na to da treba da „prestanemo da budemo smradovi“ i shvatimo da su ti ljudi žrtve urušene socijalne politike.

Slično prethodnom primeru o vakcinama, i ovde se postavka problema koncentriše na pitanje moralne odgovornosti u datim društveno-ekonomskim okolnostima. Problem je prvenstveno uokviren kao moralno-logistički problem metoda pomaganja beskućnicima, dok se razlozi i genealogija tog problema umnogome retorički izjednačeni s Reganom, i sledstveno – konzervativcima, čiji se stavovi i nazori alarmantno šire i među liberalima koji se onda kude i napadaju za svoju liberalnu neistrajnost.¹⁵⁸ Oliverova elaboracija problema vezanih za beskućnike utemeljena je na bar dve implicitne premise na osnovu kojih se problem izlaže, analizira i rešava. Prva je tehnokratski pristup problemima, a druga moralni argument kojim se tehnokratski plan brani kao „ispravna stvar“. Demonizovana percepcija beskućnika dekonstruiše se na osnovu te dve premise i razvija se kao strategija uveravanja da beskućnicima treba pružiti domove – dakle, i uzrok i rešenje problema definisani su tehnokratski: loše uredbе (nefunkcionalna skloništa, neprijateljska arhitektura i sl.) dovele su do velikog broja beskućnika i nova ekspertska rešenja mogu ublažiti, možda i rešiti, postojeći problem. Problem se, tako, postavlja u okvire logike postojećeg poretka – prema ovoj logici, loši propisi i zakoni o beskućnicima doveli su do uvećanog broja beskućnika, te se rešavanju takvih rezultata treba pristupiti novim, boljim, unapređenim merama, uredbama, zakonima o beskućnicima. Tako zamišljena liberalna utopija – koja zamišlja svakog postojećeg beskućnika opskrbljenog domom a koja se ni u jednom momentu temeljno ne pita o širem društveno-ekonomskom ustrojstvu koji je možda i proizveo sve te beskućnike i koji će to možda neminovno da nastavi da čini – potom razmatra „osnovnu prepreku“ njenom realizovanju. Tu postaje važna druga premissa – moralni stav građana, tačnije, sućut i briga, kao i kako moralno, tako i racionalno neosnovano podleganje kriminalizovanom narativu o beskućnicima. Pojedinci tog kolektiva, stoga, moraju prosvetiti svoju percepciju moralnim impulsom iz koga će proisteći racionalno promišljanje novih uredbi. Logika argumenta koju Oliver napada – da su beskućnici sami krivi za svoju situaciju, te uredbе treba sačiniti tako da iste taj „lični izbor“ ne podržavaju („podrugivanje“ beskućnika „*via negativa*“) – zapravo je negde analogna logici njegovog argumenta, samo umotana u liberalnu moralnost – građani su krivi za beskućnike, te uredbе treba sačiniti tako da iste tu krivicu odagnaju i tom marginalizovanom drugom pomognu („podrugivanje“ beskućnika „*via positiva*“). U oba slučaja, društveno-ekonomski sistem ostaje temeljno netaknut kritičkim, „subverzivnim“, „inovativnim“ zamišljanjem „novih političkih mogućnosti“, već se zaustavlja na planu kulturnog rata, tj. bitke između dva moralna pristupa problemu u okviru zadanog, postojećeg poretka.

Nasuprot pojedinim očekivanjima (ili možda najpre uzdanju) koja su se mogla sporadično čuti na društvenim medijima i u privatnim diskusijama tokom predizborne 2016. godine da bi

¹⁵⁷ V. <https://endhomelessness.org/resource/housing-first>.

¹⁵⁸ To je posebno ilustrovano insertom iz intervjua sa ženom iz Ostina u Teksasu – jednoj „plavoj tački u crvenoj državi“ – koja o svom suživotu s beskućnicima, koji su u tom gradu brojni, kaže: „Svaki put kad moram da počistim ljudski izmet, moj liberalizam se umanjuje za jedan stepen.“ Čitava Oliverova elaboracija čini se da je usmerena na vraćanje liberalizma „te žene“ i ostalih posrnulih liberala na prethodni nivo.

izbor Donalda Trampa za predsednika, tj. pobjeda takve ekstremne političke i kulturne opcije, mogla američke liberalne, na čelu s Demokratskom strankom, da zaustavi i zamisli nad svojom dotadašnjom politikom, te da sledstveno inspiriše neke nove političke vizije i putanje, liberalno-Demokratska Amerika najvećim delom reagovala je „izvedbama ranjivosti, patnje i anksioznosti“ (Rosa and Bonilla 2017, 3), kao i šokom, zbunjenošću i izražajima užasa spram „ozvaničenja“ *druge* – iracionalne, rasističke, zatučane Amerike. Vizija predapokaliptičkog užasa retoriku poznatih liberalnih vrednosti i nazora samo je konsolidovala i liberalni aktivizam u kulturnim ratovima osnažila. Američki televizijski satiričari učinili su isto. U LWT-u, Donald Tramp je prisutan u većini epizoda ovde razmatranih sezona, u različitom stepenu i iz različitih uglova. Njegov lik i delo umnogome su konstruisani kao simbol te druge Amerike i glavni izvor pošasti koja pretili „pravoj“ ili „ispravnoj“ Americi. Tramp je shvaćen kao ranije opisani Publiusov Demagog – iracionalni, prevrtljivi i samoljubivi pritvorica, a suprotstavljen je njegovom standardu Državnika. U jednoj od ranih epizoda sezone 2016. godine (3/3), dok je Tramp tek postajao Republikanski predsednički kandidat, Oliver uspostavlja takav standard – viziju liberalnog prosvetiteljskog političara kao racionalnog, razboritog, doslednog državnika, potertavajući da „predsednički kandidat mora da ima koherentnu politiku“. Od te epizode pa nadalje, Oliver ulaže napor da dokaže Trampovu (kao i njegovih „surogata“) nekoherentnost, nerazboritost, iracionalnost i moralnu defektnost kroz različite teme – Trampov pogranični zid (3/6, 7/22), skandali, afere, istrage i njegov opoziv konceptualizovani kao „Glupi Votergejt“ (4/13, 5/14, 6/15), Trampova destruktivna spoljna politika (4/21, 5/15, 5/26), itd. U prvoj od takvih epizoda (3/3), to se pre svega čini racionalnim putem shvaćenim kao proces proveravanja činjenica u cilju raskrinkavanja Trampovog imidža – od njegovog tobožnjeg bogatstva, preko „glasovite“ poslovne umešnosti, do njegove „iskrenosti“. Najzad, „koncept same realnosti“ postaje tema u epizodi „Tramp vs. Istina“ (4/1) u kojoj se nudi niz dokaza (inserterata) koji svedoče o Trampovim dugogodišnjim lažima i koji imaju za svrhu da zacementiraju Oliverovu ocenu Trampa kao „patološkog lažova“ čiji je primarni izvor informacija podjednako lažljiva informativna TV stanica Fox News. Do kraja četvrte sezone, tj. 2017. godine, dakle posle skoro godinu dana Trampove administracije, LWT postojano uzbuđuje svoje gledaoce po pitanju Trampove destruktivne vladavine, pa tako gotovo celu poslednju epizodu (4/30) posvećuje analizi „Trampovog napada“ na „norme koje upravljaju načinima na koje se naše vođe odnose prema nama“ te na posledični uticaj Trampove kulture „na naš međusobni odnos“. Dakle, Tramp se dosledno i nedvosmisleno predstavlja kao destruktivni demagog koji pretili da uruši ne samo unutrašnju i spoljnu politiku SAD, već i međuljudske odnose njenih građana. Ukratko, Tramp je pretnja isitini i američkoj demokratiji na svim nivoima.

Takva konceptualizacija Trampa, kao i njegove politike i kulture, mimeza je dominantnog stava liberalne Amerike koja ga razumeva „kao izuzetak liberalne demokratije“ SAD koji pretili njenim fundamentalno demokratskim institucijama za koje se građani bore borbom protiv Trampa, otkrivajući tako „Janusovo lice Trampovog slogana Make America Great Again“ (Rosa and Bonilla 2017, 4) ili MAGA. Međutim, iz perspektive liberalne satire, tačnije, iz one perspektive koja toj satiri pripisuje antiritualne, subverzivne i inovativne aspekte, takav mimetički odnos postaje duboko problematičan. Kroz analizu obrade Trampa u LWT-u postaje vidljivo da narativ predapokaliptičkog užasa otelovljenog u Predsedniku diktira stav da je neophodno *vratiti* Ameriku na pravi put. Taj put se može opisati na sledeći način: mada Amerika ima svoje (nerešene) probleme, njen poredak je *ipak* utemeljen na vladavini razuma – volje i znanja, tj. zakona i ekspertskog znanja i umenja (kako naučnog, tako i političkog), te na prema tome uspostavljenim normama, problemima se pristupa kroz razborite debate i diskusije, na osnovu kojih kako politički i drugi javni akteri, tako i građani, grade demokratiju i u njoj učestvuju; kako je Republikanska stranka i konzervativna kultura svojom podrškom Trampa pokazala da razum i demokratiju odbacuje, na liberalnoj i Demokratskoj Americi ostaje da ih/Ameriku brane. Stoga je kulturno-politički rat, to jest, odbrana razuma i razboritosti, naprosto nužnost. Svaka kritika Trampa je, tako, ograničena tekućom liberalno-Demokratskom matricom razumevanja i tumačenja Trampove politike i kulture, koja strateški zaobilazi

preispitivanje šireg istorijskog, kulturnog i političkog konteksta Trampove pobede i kulturno-političkog poretka koji ona predstavlja.

Oliverov uzrujan ton i telo odaju utisak da se svaki put iz petnih žila trudi da svoje gledaoce uveri u neosnovanost, besmislenost i nemoralnost tekućeg predsednika i njegove politike i kulture. Možda osnovna implicitna premisa na osnovu koje Oliver većinu svojih elaboracija gradi sastoji se iz izjednačavanja razuma i zdravog razuma, a u kojoj, po već poznatom principu, zdrav razum služi i kao izvor i inkubator razuma/demokratije. Izvor se pronalazi u liberalnoj tradiciji prema kojoj su racionalne sposobnosti čoveka vrhovna vrednost, a posedovanje takve sposobnosti odlikuje kako Državnika (i dobrog političara uopšte), tako i građanina, tj. dobrog građanina.¹⁵⁹ Izvor, ili zdrav razum *proprie*, sadržan je u pomenutom Janusovom licu Trampovog slogana, tj. u stavu da sistem i praksu američkih institucija, uključujući i instituciju predsednika, načelno odlikuje racionalno, promišljeno i dosledno ponašanje.¹⁶⁰ Na osnovu toga, analize LWT-a za svoju osnovnu metodu uveravanja koriste neumorno proveravanje Trampovih izjava i obećanja, pa ređanje proverenih podataka koji Trampa boje kao lažova ili rasistu, a ponajpre kao iracionalnog i nedoslednog političara, pa konsekvntno, i Trampove pristalice kao nekakvo grupno otelovljenje iracionalnosti i nerazborite povodljivosti. Stoga on s čuđenjem i nestrpljenjem zaključuje (3/3): „Problem je što čak i kad uverljivo dokažete da Tramp nije u pravu, to nekako nikad nije važno.“ Temu bezumnog poverenja Trampovih pristalica Oliver potom nanovo obrađuje u prvoj epizodi naredne sezone (4/1) naslovljenoj „Tramp vs. Istina“. Počinje pitanjem: „Kako smo dobili patološkog lažova u Beloj kući?“ Odgovor se sastoji iz dva dela: prvi nanovo ustanovljuje Trampa kao lažova putem raznih inserata iz televizijskih reportaža, dok drugi nanovo slika njegove birače kao iracionalne i zatucane. Drugim rečima, istraživanje „geneze“ Trampove pobede svodi se na reiteraciju, prvo, njegove lažljivosti i drugo, lakovernosti ili nemoralnosti njegovih pristalica, što teško da služi boljem razumevanju američke politike i kulture iz koje je neko kao Tramp mogao da postane predsednik, dok svakako služi kulturnom ratu koji liberali u to vreme vode u ime narativa o povratku ispravnoj Americi. Oliverova zapanjenost nad nepoljuljanim poverenjem Trampovih pristalica „čak i kad uverljivo dokažete da Tramp nije u pravu“, i njegovo istovremeno nepoljuljano insistiranje na još proveravanja Trampovih iskaza i još racionalnog dokazivanja, te proklamovanja da verovanje i istina nisu isto, da se demokratija ne može zasnivati na nečijem uverenju ili poverenju, već mora biti utemeljena na proverljivim činjenicama, otkriva granice Oliverovog zdravog razuma. On se temelji na izjednačavanju demokratije i istine koje proizvodi vladavina razuma, dok je poverenje shvaćeno kao rezultat percipirane prevlasti razuma (u osobi, političaru, instituciji, entitetu) iz koga/čega onda proističe pouzdano, racionalno znanje. Stoga nepoverenje u takvo znanje ili poverenje koje se ne zasniva na takvom znanju smatra se iracionalnim. Kako je Tramp i otelovljenje i simbol tako shvaćene iracionalnosti, i poverenje koje mu se ukazuje mora biti iracionalno. Ta iracionalnost mora se lečiti ili moralno-racionalnim argumentom ili naprosto odbaciti.¹⁶¹ Unutar takvog okvira, pitanje nepoverenja prema ustanovljenom sistemu proizvodnje proverljivih činjenica, kao i prema praksama „rukovođene“ američke liberalne demokratije, postaje nemoguće. Takođe nemoguće postaje i promišljanje ili zamišljanje „drugacijih“, „novih“ formi demokratije.

¹⁵⁹ Podsetimo se, paradigma uravnotežene ličnosti koju takvom čine racionalne sposobnosti ima normativni karakter i izjednačena je s moralno odličnom osobom.

¹⁶⁰ Ono, naravno, nije savršeno, ali je temeljno takvo, dok se uspostavljanje „još savršenije“ verzije smatra procesom koji traje – o čemu će detaljnije reči biti u odeljku o viziji progressa.

¹⁶¹ Primer takvog odbacivanja može se videti u epizodi o zakonima o abortusu (3/2), konkretnije, o klinikama za abortuse i zakonima koje njihovo i postojanje i rad značajno otežavaju u pojedinim „crvenim“ državama. Na samom početku izlaganja, Oliver navodi podatak Gallup istraživanja da „svega 19% Amerikanaca misli da abortus treba potpuno zabraniti. A ako ste vi u tih 19%, iskreno, ne morate da gledate ostatak priče“. U tom smislu, gotovo petina Amerikanaca se označava iracionalnom i jedini razboriti čin prema Oliveru deluje odbaciti ih kao učesnike u diskusiji.

Prećutno, ili kulturnim sistemom liberalnog zdravog razuma uslovljeno, selektivno rezonovanje koje pre svega prenebregava kontekstualnu problematizaciju, suštinski čuvajući postojeći (neo)liberalni poredak, pre svega fokusom na borbu protiv „gorućeg problema“ – Trampa, kao i internacionalnih diktatora, jedna je od važnih odlika Oliverovih elaboracija. Jedan od aspekata tog mehanizma vezan je i za koncept *whataboutism* – posebno popularnog u američkim medijima od početka Trampovog mandata.¹⁶² Popularnost koncepta i njegova učestala upotreba neminovno su mu proširili retoričko i semantičko polje i učinak. Pored obeležavanja vrste argumentacije koja je logički pogrešna, lažna ili varljiva, i koja se po definiciji povezuje s Trampom i trampovskom retorikom, *aštajesaizam* je – u sprezi s popularnom istorijom nastanka retorike koja se locira u sovjetskoj (pa ruskoj) propagandi koju je Tramp direktno preuzeo¹⁶³ – takođe zadobio značenje samovoljnog, samointeresnog i antiameričkog ponašanja i delanja (Dykstra 2020, 8). Dodatno i prećutno, *aštajesaizam* je postao zgodna strategija učutkivanja pitanja koja bi potencijalno otvarala šira kontekstualna razmatranja ili jasna obrazlaganja moralno-principijelnih uporišta (Burgis 2022). U pomenutoj epizodi (4/30) koja se bavi manirom i strategijama Trampove vladavine, kulture i mišljenja, kao „ključne tehnike“ kojima se Tramp služi da sebe „izoluje od kritike i posledica“ izdvojene su: delegitimizacija medija, *aštajesaizam* i trolovanje.¹⁶⁴ Sve tri su izložene kao vrlo štetne i koje bi, „ako nismo *ekstremno* oprezni“, mogle da „nadžive njegov mandat“. Deligitimizaciji medija posvećeno je svega nekoliko minuta tokom kojih se Trampova kritika *mejnstrim* liberalnih medija neproblematično, zdravorazumski izjednačava s poricanjem istine i činjenica. Oliver navodi kako Tramp napada medije „otkako je objavio svoju kandidaturu, a u širem smislu, sa samim konceptom istine ratuje“ od kad je progovorio proglašavajući lažnim vestima sve što mu protivreči.¹⁶⁵ Međutim, „sada je razlika u tome što uzvikuje 'lažne vesti' kao *predsednik Sjedinjenih Država* i toliko je otvoreno ponosan time da je nedavno pokušao da prisvoji sam termin“. Dakle, problematizovanje savremenog izveštavanja izjednačava se istovremeno s poricanjem istine i činjenica, i s Trampom i „trampovcima“. Odmah potom, uvodi se retoričko-logička strategija koja dodatno osnažuje takve ekvivalencije: „A možete da ga zamislite da kaže: 'Nisam ja prvi političar koji kritikuje medije. A šta je s Hilari Klinton? A šta je s Barakom Obamom? A šta je s Bernijem Sandersom?' I to nas zapravo dovodi do Trampove druge tehnike – po imenu *aštajesaizam*.“ Oliver pojašnjava ovu tehniku kao „praksu skretanja teme na nečije tuđe ponašanje koje se opaža kao pogrešno. Tramp to stalno radi.“

Kao „najpoznatiji primer“ Oliver navodi Trampovo kontroverzno odbijanje da jasno i žustro osudi ultradesničarske neredne u Šarlotsvilu (Virdžinija)¹⁶⁶, ilustrujući to klipom s

¹⁶² *Whataboutism* svoje poreklo ima u logičkoj grešci *tu quoque* (*ti takođe*) koja označava odgovaranje na kritiku kontrakritikom koja ima za cilj da originalnu kritiku/argument obezvređi ili porekne preusmeravajući pažnju na samog optuživača; često se kombinuje sa srodnom greškom *ad hominem* (*protiv čoveka*) koja svoje kontraargumente gradi na kritici ličnosti i karaktera onoga koji nešto tvrdi. Iako *whataboutism* svoje poreklo najverovatnije ima u Irskoj 1970-ih, u SAD je taj termin, tj. retorička strategija netačno povezana (posebno u *mejnstrim* štampi) sa sovjetskom propagandom iz doba Hladnog rata, a potom izjednačena s Putinovom u odnosu na Ameriku (Dykstra 2020, 3-4). Tokom Trampove administracije, strategija je pripisivana pre svega Trampu i medijima koji su ga podržavali, a onda i svim ostalim „trampovcima“, kao i bilo kom liberalu koji bi pokušao da problematizuje dominantni narativ. Prevod engleskog termina u titlovima LWT-a na srpskom jeziku na platformi HBO Max glasi *aštajesaizam* i on će se slediti dalje u tekstu.

¹⁶³ Takvo razumevanje „geneze“ Trampove upotrebe *aštajesaizma* takođe je uvezano s liberalnim medijskim/javnim narativom o ruskoj umešanosti u američke izbore 2016. godine.

¹⁶⁴ Prema veb sajtu *Jezikofil*, trolovanje „podrazumeva namerno ometanje komunikacije koja se odvija preko Interneta“ a može podrazumevati „namerno iznošenje netačnih, neproverenih ili 'prenaduvanih' informacija, potpirivanje neargumentovanih rasprava i svađa, vređanje po bilo kom osnovu ili pokazivanje odlučne tvrdoglavosti pri branjenju neargumentovanih stavova“ (<https://jezikofil.rs/trolovanje>). Oliverova upotreba termina upućuje na sve navedeno, s posebnim fokusom na vređanje i neosnovano provociranje, primarno putem Tvitera.

¹⁶⁵ Oliver to izražava kroz šalu koja u celini glasi: „... u širem smislu, sa samim konceptom istine ratuje otkada je svojoj mami rekao: 'Tata', na šta je ona rekla: 'Ne – mama', a on: 'Lažna vest!' i usrao se u gaće“.

¹⁶⁶ U avgustu 2017. godine, dvodnevni ultradesničarski miting je održan pod nazivom „Ujedinimo desnicu“ čiji je zvanični povod bilo protestovanje protiv planiranog uklanjanja spomenika vojnom generalu Konfederacije

njegove konferencije za štampu u kome na pitanje novinara odgovara nizom „a-šta-je-sa“-pitanja, na primer: „A šta je s ultralevičarima koji su, kako kažete – nasrnuli na ultradesničare? Da li oni nose i trunku krivice?“ Oliver na sva pitanja odgovara odrečno, objašnjavajući da „kad nacista ubije nekoga autom, to je toliko strašno da svi ostali problemi o kojima bi se moglo diskutovati u bilo kakvim okolnostima moraju da sačekaju. Možete da nosite gumene sandale na čarape, ali ako njih koristite da udarite Hitlera u muda, znate šta – odjednom više nisam toliko fokusiran na obuču!“ Zatim pojašnjava, citirajući *Njujork Tajms*, da je *aštajesaizam* „staro sovjetsko propagandno oruđe“ koje je „opasno jer implicira da sva dela, nezavisno od konteksta, imaju istu moralnu vrednost. Pošto niko nije savršen, sve kritike su licemerne, pa svako može da radi šta hoće. To je deprimirajuće efektno oruđe“ koje se upravo zato na Fox News-u stalno i koristi – što se opet ilustruje zbirkom inserata u kojima razni spikeri postavljaju niz „a-šta-je-sa“-pitanja koja upućuju na slična dela Demokratskih političara. Živahnim tempom izmontiran niz pitanja spikera s Fox-a nosi blagi efekat vrtoglavice koja se prekida rezom na Olivera: „OK, dosta, dosta. Dosta! Evo u čemu je stvar – nijedna od grešaka koje su ti ljudi možda napravili u prošlosti ne opravdava dela Trampove administracije. Advokat odbrane ne može na suđenju da kaže: 'Moj klijent je možda ubio te ljude, ali šta je s Džefrijem Damerom?'¹⁶⁷ Šta je s Al Kaponeom? Šta je s tipom iz *Kad jaganjci utihnu*? Time završavam svoj argument!“ Po kratkom predahu koji ispunjava aplauz i smeh publike, Oliver nastavlja ozbiljno: „Problem je u tome što *aštajesaizam* ne rešava problem, niti pojačava argument; svrha mu je da zamuti vodu, što drugu stranu može da dovede do ludila, a to nas dovodi do Trampove treće tehnike – trolovanja.“

Oliver zatim napomene da trolovanje postoji godinama, da ispunjava „80% interneta“, što ilustruje primerima satirično-zajedljivih komentara o njemu samom ispod klipova emisije na Jutjubu, ali naglašava da je Tramp prvi „trol“ koji je zapravo predsednik i koji se takođe time ponosi.¹⁶⁸ To je samo po sebi loše jer „ako radiš nešto samo da bi iziritirao mnoge ljude, to je zato – i saslušajte me ovde – što si smrad [*dick*]!“ Snažan aplauz publike, smeh i ovacije preklapaju se s Oliverovom još jednom komičnom analogijom i poređenjem Trampovog s tinejdžerskim ponašanjem, posle čega naglašava da Trampovo trolovanje „nije bez političke vrednosti“ koju označava u tome što je uspeo da „svoje protivnike učini nesrećnim. Za mnoge njegove pristalice, to se računa kao velika pobeda.“ Trampovo trolovanje i slast koju njegove pristalice osećaju povodom toga tumače se kao nezrelo i moralno loše ponašanje: Tramp je „seronja“ a njegovo trolovanje čini ljude da se osećaju loše i nesrećnim. U američkom kulturnom kontekstu reč *dick* često nosi moralnu konotaciju pakosne ili bezobzirne osobe, dok izazivanje u nekome da se oseća loše (engl. *making somebody feel bad*), prema opisanoj emocionalnoj kulturi, vrlo je jak moralni prekršaj i u svakodnevnoj komunikaciji izbegavanje provociranja tog osećanja, čak i u konfliktu, vrlo je važno. Najzad, Oliver zaključuje: „Dok nijedna od ovih tehnika nije nova, one sada dolaze iz Ovalne kancelarije što ne samo da im daje legitimitet, već i povećava rizik od njihovog širenja. A to se, nažalost, i dešava.“ Pošto pruži primere upotrebe ovih tehnika među konzervativnim političarima i medijima, Oliver upozorava: „Čak i ako mislite da Demokrate imaju duple standarde, rešenje ne bi trebalo da

Robertu E. Liju iz parka u gradskom centru. Istovremeno je organizovan i kontramiting koga su činile razne vrste grupa koje se protive stavovima i vrednostima ultradesničara: od običnih građana – stanovnika Šarlotsvila do militantnih levo-orijentisanih organizacija. Pošto je guverner Virdžinije proglasio vanredno stanje usled napetosti koja je rasla, kulminacija protesta, tj. sukoba dve grupe ipak se desila drugog dana kada je jedan od ultradesničara svojim automobilom uleteo u grupu kontramitingaša i time ubio jednu osobu i ranio nekoliko desetina drugih. Reakcije Donalda Trampa koji je osudio mržnju i nasilje „na obe strane“ i koji je nebrojeno puta citirano izjavio da ima „vrlo finih ljudi na obe strane“ izazvali su žustru osudu liberalne javnosti koja je izjave tumačila kao dokaz Trampovog rasizma i podrške neonacistima. Za osnovne detalje protesta, v. <https://www.nytimes.com/2017/08/13/us/charlottesville-virginia-overview.html>, <https://www.nytimes.com/2017/08/14/us/who-were-the-counterprotesters-in-charlottesville.html>.

¹⁶⁷ Američki serijski ubica. V. <https://www.britannica.com/biography/Jeffrey-Dahmer>.

¹⁶⁸ Kao referencu, Oliver prilaže jedan Trampov tvit u kome Tramp citira nekoga ko ga je proglasio „najvećim trolom na Tviteru“, što je Tramp ocenio kao „veliki kompliment“.

bude u napuštanju *svih* standarda. Zato je toliko važno da se istreniramo da prepoznamo ove tehnike jer one dovode do nagrizanja naših sposobnosti da odlučimo šta je važno, da imamo iskrenu i poštenu raspravu i da pozovemo jedni druge na odgovornost. A to nagrizanje se može odvijati tako postepeno da može biti teško uočljivo.“

Takav narativ o Trampovom mandatu i sam je uokviren kao vešto izbegavanje *aštajesaizma* usmerenim fokusom na Trampa i trampovce koji dosledno izostavlja bilo kakvo uvođenje ili razmatranje šireg konteksta. Štaviše, predstavljanje tehnika i Trampovih nedela čini se na takav način da bi se uvođenje konteksta činilo kao opravdavanje tih nedela. Prvo, priča o *aštajesaizmu* oivičena je prvom i trećom tehnikom: s jedne strane, Tramp i trampovci su neprijatelji istine, s druge, oni su nezreli i nemoralni trolovi. Sledstveno, svakome ko se upusti u takvo ponašanje preti identifikacija s njima. Iako neizrečen, kontekst je ovde prećutan. Kada Oliver kritikuje medije, on to čini kao ljubitelj istine, na način koji je potkrepljen pouzdanim izvorima koji su mahom upravo proizvodi tih istih medija, i on to čini u ime liberalne demokratije. Kada Oliver troluje, on to čini zato što mu je to i profesija – on je satiričar, komičar, i zato što time poziva na odgovornost – kao satiričar, njegov zadatak je da otkriva „sistemska zala“. Time je oivičen govor o *aštajesaizmu* koji se predstavlja kao jedan ciničan, nihilistički i umnogome samointeresni metod Trampove i desničarske borbe za moć i na tom planu, Oliverova elaboracija je uverljiva. Međutim, ono što ona dosledno izbegava je širenje konteksta koji bi liberalnu javnost i Demokratske političare „pozvao na odgovornost“ u onom smislu u kome se Trampova odgovornost ne bi okrnjila nego bi se Tramp-fenomen potencijalno bolje razumeo i u budućnosti izbegao – kao što su i deklarirani ciljevi LWT-a. Drugim rečima, dok se na *aštajesaizmu* insistira kao na logičkoj grešci u zaključivanju, on se istovremeno retorički koristi kao strategija izbegavanja potencijalnog širenja odgovornosti i kao strategija konstruisanja određenog narativa istine. Na samom početku, tj. na prelazu s priče o delegitimizaciji medija na objašnjenje *aštajesaizma*, Oliver navodi moguća „a-šta-je-sa“-pitanja koje bi Tramp mogao da postavi liberalima koji su kritikovali medije.¹⁶⁹ Iz pozicije donošenja suda o istinitosti Trampove upotrebe *aštajesaizma* u svrhu izbegavanja odgovornosti ili određenih činjenica, takva pitanja su irelevantna, ali iz političke pozicije koja se bavi „sistemskim problemima“, pitanja o liberalnoj kritici medija i o krizi istine i poverenja u izveštavanje, postaju vrlo relevantna ako želimo da razumemo kontekst i kulturno-političke odlike u kojima Tramp-fenomen i njegovi mehanizmi izniču. Tramp je nastao i dela u nekom kontekstu. Međutim, u skladu s dominantim liberalnim narativom koji je pobedu Trampa tumačio kao svojevrsnu priču o zlim dusima koji su gotovo niotkuda opseli pravu Ameriku s ciljem da unište njenu demokratiju, Tramp je akontekstualan. U narednom delu argumentacije, takav narativ o jasno određenim sukobljenim silama tame i svetla osnažen je izborom priloženog primera o „nacističkom“ nasilju na osnovu koga se retoričkom komičnom analogijom angažuje moralni osećaj i liberalni zdrav razum prema kome je prirodno da se razmatranje prokazanog modnog detalja pretpostavi ozleđivanju *proto-zločinca*. Pošto je Trampa i trampovce izjednačio s Hitlerom, Oliver ga zatim dovodi u vezu s američkim drevnim dušmaninom – Sovjetima/Rusima, prenoseći popularni liberalni narativ o poreklu *aštajesaizma*. Pošto je tako utvrdio vrstu moralnog apsolutizma kojim bira da prevaziđe problem moralnog relativizma koji tvrdi da *aštajesaizam* implicira, prelazi na racionalno pojašnjenje tehnike kojoj je svrha da „zamuti vodu“ i „izbezumi sagovornika“ „opravdavanjem“ svojih nedela nedelima drugih. To čini jednom od svojih tipičnih retoričko-satiričnih strategija – komičnom analogijom koja priziva zdravorazumska načela. Kao što je prethodno to učinio kroz analogiju gumenih sandala i Hitlera po pitanju događaja u Šarlotsvilu, tako na temu „mogućih grešaka“ Demokrata to čini pravničkom analogijom koja kaže da advokat ne može da oslobodi svog klijenta koji je ubio čoveka pozivajući se na druge ubice (stvarne ili izmišljene). Problem ovako postavljene analogije leži u tome što se istinitost počinjenog dela meša s moralnom ocenom tog čina. U

¹⁶⁹ Još jedno, možda baš satirično, pitanje svakome upoznatim s američkom TV satiroj i američkim *mejnstrim* medijima pada na pamet: A šta je s Džonom Stjuartom? Takvo pitanje bi još više proširilo višeslojni kontekst oblikovanja nepoverenja prema medijima u američkoj kulturi.

prvom slučaju, za utvrđivanje istinitosti jednog dela istinitost nekih drugih može biti irelevantna, ali za moralnu procenu tog dela, vrednosti i dela na osnovu kojih procenitelj, sudija ili kritičar donosi moralni (i politički) sud postaju vrlo relevantna. Drugim rečima, Oliver stapa plan razmatranja upotrebe *aštajesaizma* kao strategije skretanja pažnje s jednog čina u svrhu zaobilaženja pretresanja njegove istinitosti i plan diskusije o moralno-političkim načelima na osnovu kojih se taj čin procenjuje. Time postiže osnaživanje narativa o Trampu i konzervativnoj kulturi i politici kao zlim dusima, dok istovremeno blokira pitanja i razgovor o problemima i greškama liberalno-demokratske kulture i politike, kao i preispitivanje jasnih moralnih načela i njihove aplikacije u različitim kontekstima. Na taj način upotrebna vrednost *aštajesaizma* prevazilazi identifikovanje logičke greške kao retoričkog oruđa i širi se na strategiju sužavanja kontekstualnog razmatranja problema i pojava. U doba kulturnih ratova i predapokaliptičke atmosfere borbe između jasno postavljenog dobra i zla, takav potez bi zaista mogao da „zamuti vodu“ i „izbezumi“ Oliverovu publiku.

Zapravo, moglo bi se reći da se racionalnost i razboritost LWT-a umnogome zasniva na „obrnutom“ *aštajesaizmu*, vrsti jedne segregisane racionalnosti koja strateški ili snagom kulturno-političke uslovljenosti svoj kako izbor tema tako i pristup njima ograničava na osnovu svojih kulturnih vrednosti i političkih ciljeva. Tako na primer, u prvoj epizodi posvećenoj Trampu (3/3) koja razmatra njegove „vrline“ koje ga čine uverljivim kandidatom, kao jednu od njih izdvaja Trampovu tvrdnju da je finansijski nezavistan i da „nije ničiji“. Oliver taj argument „bogat sam, dakle govorim istinu“ odbacuje kao potpuno besmislen tvrdeći da njega odlikuje „ista unutrašnja logika kao i argument 'vegan sam, dakle znam karate'“. Ne postoji uzročno-posledična veza između to dvoje, a korelacija je obično suprotne prirode.“ S jedne strane, moglo bi se možda ustvrditi da Oliver ovde subvertira američku kapitalističku kulturu koja materijalno uspešnog pojedinca slavi kao vrednog, istrajnog, sposobnog, pametnog, pouzdanog itd, međutim, takvo tumačenje postaje problematično čim uključimo kontekst američke političke mehanike koja je značajno uslovljena finansijskim podrškama raznih korporacija i bogatih individua.¹⁷⁰ Oliverovo ismevanje Trampovog argumenta kao „logički“ besmislenog radi samo u okvirima kulturnog poretka koji gaji ili nepoverenje ili indiferentnost prema materijalnom bogatstvu – što se možda može ustvrditi da donekle odlikuje nominalnu liberalnu kulturu posle 2008. S druge strane, čim se uvede realni kontekst američkog izbornog finansiranja, argument zadobija određenu smislenost i „unutrašnju logiku“. Ovde se, pak, taj aspekt ne pominje, ni satirično ni ozbiljno, već se pažnja usmerava, iako se napominje da je „tačno da Tramp nije dobio novac od korporacija“, na pobrojavanje činjenica da i Tramp prima donacije. Na taj način pitanje nepoverenja Trampovih glasača u postojeći politički poredak i njegove mehanizme na kojima se delom poverenje pruženo Trampu upravo i temelji ostaje netaknuto jer, shodno, predapokaliptičkom narativu, sada nije vreme da se o tome raspravlja. Da li je doista vreme ili nije pre svega je političko pitanje i pitanje političke strategije; razumevanje Trampove popularnosti, što je deklarirana tema epizode, pak, očigledno je ograničeno upravo političkom strategijom koja za cilj ima deligitimizaciju Trampa kao pojedinca a ne kritiku američkog društveno-političkog poretka u kome Trampova demagogija ima smisla, kao ni preispitivanja istog u doba krize i zamišljanja novih političkih opcija. LWT satira u tom smislu ne odstupa od zvanične liberalne politike i vrlo je pažljiva da svoju racionalnost i razboritost s njom uskladi.

Na jednom nivou, ceo serijal se može posmatrati kao zbirka pojedinačnih primera „sistemskih problema“ koji se nikada suštinski ne dovode u vezu sa „sistemom“, niti se sistemski povezuju; njihova međusobna interakcija i međuzavisnost koja sistem čini i čija slika bi se tako kaleidoskopski mogla iscertati nekako konstantno izmiče. Pojedinačno ostaje izolovano unutar svoje teme, oivičeno s jedne strane, racionalnošću koja se najpre očituje kroz navođenje statistika i prenošenje citata i tumačenja liberalnom kulturom ustanovljenih medija, i s druge, tehnokratskom razboritošću. Racionalne argumentacije izvode se u LWT-u prvo, na osnovu postulata koji se ne dovode u pitanje i drugo, moralnim bojenjem argumenta. Satira

¹⁷⁰ Zapravo, LWT se upravo tom temom i bavi u jednoj kasnijoj epizodi, o čemu će biti reči u kasnijem odeljku.

LWT-a zasniva se na racionalnosti karakterističnoj za dominantni liberalni kulturno-politički okvir iz koga izrasta i koga je odraz. Prema logici kulturnog rata, problemi koji se razmatraju mahom se identifikuju kao politika konzervativnog i Republikanskog drugog koje je iracionalno i nemoralno. Iz epizode u epizodu Oliver preuzima svojevrsni napor uspostavljanja „provere i ravnoteže“ kojim postiže efekat racionalne objektivnosti, no to „proveravanje“ kreće se u „začaranom krugu“ premisa, tj. vrednosti već ustanovljenih i dominantnih u kulturi kojoj Oliver pripada, pa se i „ravnoteža“ traži u njenim moralnim, razboritim, tehnokratskim imaginativnim okvirima.

IV 2. Osećajnost i tolerancija

Kao što određena vrsta racionalnosti rukovodi političko mišljenje i zamišljanje, tako je i na planu emocionalnosti, tačnije, kulturno specifična osećajnost jednim delom oblikuje i uslovljava političku elaboraciju i interpretaciju LWT-a, kao i razumevanje tolerancije koja iz takve emocionalnosti jednim svojim, možda najznačajnijim, delom izranja. U predstojećoj analizi, emocije na koje će se pre svega fokusirati jesu ljutnja i „porodica“ emocija srama, krivice i postidečnosti (v. Gibson 2018). Na osnovu toga će se i tolerancija – onako kako se zamišlja u serijalu – razmatrati, u američkom liberalnom kontekstu shvaćena kao poštovanje, uvažavanje drugog ili Rortijevim rečnikom, kao načelo izbegavanja povređivanja i ponižavanja drugog.

LWT na opštem planu inkorporira aspekte kulture žrtve. Kao satirična forma, ona čini posebno pogodno tle za diskurs žrtva-agresor jer satira se temelji na procesu identifikacija moralno lošeg i loših, te napadanja, izvrgavanja ruglu, žigosanja i ismevanja ustanovljenih meta. To može činiti kroz različite dominantne emocionalne registre. U LWT-u, jedan od važnih je ljutnja. Kao što je već predočeno, ljutnja se u američkoj kulturi oduvek smatrala negativnom emocijom ali je u različitim kulturno-istorijskim kontekstima regulisana na različite načine. Dok je devetnaestovekovna ljutnja bila rezervisana za muškarce u javnoj sferi u kontekstu *laissez-faire* kapitalizma, dvadesetovekovna je mahom regulisana strategijama „hlađenja“ u kontekstu birokratskog kapitalizma i potreba upravljanja javnom sferom koju je ispunjavala sve mnogoljudnija srednja klasa. U kulturi žrtve, devetnaestovekovna ljutnja se delimično rehabilituje kao moralno legitimna u kontekstu savremenog kapitalizma i svojevrsnog „*laissez-faire* individualizma“, tj. kroz politiku identiteta kroz koju se pitanje društvene nejednakosti i dalje najvećim delom vodi u SAD. Kako god da se regulacije ljutnje konstruišu u različitim periodima, one se uvek oslanjaju na dva vrednosna koncepta: razum (kao normativni upravljač sopstvom) i moralnost (kao (zdravim) razumom utvrđeno dobro i loše). Dok je razum zadužen za regulaciju intenziteta ljutnje, „moralni osećaj“ procenjuje njenu opravdanost. Oboje su, naravno, u konstantnom dijalogu ili svojevrsnom dijalektičkom odnosu. Otuda i „kontradiktorna odgovornost ili teret“¹⁷¹ ugrađen u američki kulturni model ljutnje: s jedne strane, odgovornost pojedinca da svoju ljutnju iskontrolira i s druge, odgovornost potrage za odmazdom (Lakoff and Kövecses 1987, 209-210) kojom se uspostavlja ravnoteža pravde. U tekućim kulturnim ratovima, kontradikcija se iz liberalne perspektive razrešava tako što se ljutnja kao negativna emocija pripisuje konzervativnoj strani, i kao iracionalna – racionalno neiskontrolisana, i kao neopravdana – moralno neutemeljena. Liberalna ljutnja, pak, legitimira se umnogome u sprezi s kulturom žrtve. Tu je nekoliko premisa u igri: prvo, žrtva u toj novoj kulturi ima moralno ispravan status, iz čega proizilazi drugo, žrtva ima *pravo* da bude ljuta, treće, odgovornost žrtve (kao i njenih saveznika) je da traži odmazdu i time uspostavi pravičnu ravnotežu, i četvrto, ljutnja žrtve je ili viđena kao racionalno artikulisana, samim tim iskontrolisana, ili je ponašanje koje bi se inače opažalo kao gubitak kontrole moralno i osećajno razumljivo iako možda ne sasvim ili eksplicitno sankcionisano.

Epizoda 5/24 ilustruje uverenje o neprikladnosti i još važnije, neverodostojnosti intenzivno emotivnog (*emotional*) ponašanja generalno, i ljutnje konkretno, u slučaju konzervativne strane. Priča je posvećena saslušanju pred senatskim odborom Breta Kavana, tadašnjeg Trampovog kandidata za novog sudiju Vrhovnog suda (naposljetku odobrenog), i Kristin Blazi Ford, Kavanove srednjoškolske drugarice koja ga je po njegovoj nominaciji optužila da ju je seksualno napastvovao 1982. godine.¹⁷² Razmatranje saslušanja započinje jasnom identifikacijom žrtve i počinitelja koje se, shodno dominantnoj kulturi žrtve, zasniva na

¹⁷¹ „U engleskom jeziku, odgovornost se tipično izražava kroz metaforu tereta“ (Lakoff and Kövecses 1987, 209).

¹⁷² Iako bi trebalo da se podrazumeva, valja istaći da predstojeća analiza ne predstavlja lični stav po pitanju same optužbe Fordove, niti analizu u svrhu utvrđivanja njene istinitosti, već isključivo analizu jednog kulturnog modela, tj. *načina* na koji se u konkretnoj epizodi utvrđuje verodostojnost i traži istina. Drugim rečima, analiza nastupa iz jednog krajnje agnostičkog stava prema konkretnoj optužbi.

aksiomatskom poverenju ukazanom žrtvi (tj. na tabuisanom preispitivanju istinitosnih tvrdnji žrtve) i čiji se moralni status odmah podvlači insertom u kome Fordova izjavljuje da „nije tu zato što želi“, zapravo je „prestravljena“, već zato što „veruje da je to njena građanska dužnost“ – čime se žrtva u priči uspostavlja istovremeno kao hrabra i ranjiva, ali moralno odgovorna, što njen kredibilitet pojačava. Pošto istakne kako je svedočenje Fordove bilo jako upečatljivo i uverljivo, čak i komentatorima s Fox News-a koji su stoga predviđali propadanje Kavanove nominacije, Oliver usmerava pažnju na analizu sudijinog svedočenja koje je „vredno detaljnog razmatranja jer se, u svakom pogledu, ne može više razlikovati od svedočenja Fordove. Za početak, dok je ona bila izvanredno pribrana dok je govorila o traumatičnim detaljima, Kavano je odmah nastupio čudno“. Pošto nekoliko minuta provede ismevajući Kavanovu, kako se čini, neprikladnu i neosnovanu emotivnost (plačljivost i susprezanje suza tokom sećanja na svoje srednjoškolske dane), Oliver prelazi na njegovu ljutnju kroz koju će, između ostalog ali pre svega, uspostaviti njegov nepodoban karakter. Kao osnovni razlog Kavanove ljutnje Oliver navodi sudijino uverenje da je „žrtva gigantske zavere“, što ilustruje isečkom iz Kavanovog svedočenja u kome on, ljutitim tonom i izrazima lica, takvu tvrdnju iznosi, navodeći i ostale optužbe iz „serije kleveta“ koje su mu na glavnu pridodate. Oliver taj insert komentariše miniskečom u kome se gledaocima obraća – tačnije, više – tobož iz Kavanove perspektive, očigledno ga parodirajući: „Mislim, dajte! Da li ja izgledam baš kao tip osobe koja bi se svađala na brodu na Rod Ajlandu?!¹⁷³ Ozbiljno, vi meni recite! Kad zamislite svađu na brodu na Rod Ajlandu, da li naprosto zamišljate dvojicu mene kako se deremo jedan na drugog?!...“ Monolog zatim prerasta u niz sve više apsurdno-komičnih izjava tokom kojih se intenzitet Oliverovog vikanja i performativnog besa pojačava dok ne kulminira u aplauzu publike. Pored komičnog efekta, cilj monologa je da ironičnom parodijom potcrta da Kavano doista „izgleda baš kao tip osobe“ koja lako pada u ljutnju i koju možemo lako da zamislimo da se „dere“. Prolazeći kroz razne aspekte Kavanovog svedočenja, Oliver zaključuje da je sudijin nastup pred Senatom odlikovao jedan sveopšti „nabusit ton“. Pošto zatim prođe kroz neke od racionalnih argumenata protiv Kavanoa, Oliver poziva publiku da se „vrati malo unazad“ ne bi li pogledali „sliku Kavanovog karaktera“ jer iako mislimo da nije kriv ili da je to sad nemoguće utvrditi – „čak i u tom slučaju“, postoji obilje indikacija za ozbiljnu zabrinutost; to je njegov karakter, konkretno „moć rasuđivanja [*judgment*] i temperament“ koji su „ključni deo posla sudije“. Dakle, proces ocenjivanja budućeg sudije oblikovan je narativom o neprikladno emotivnom, ljutom, nabusitom, arogantnom karakteru, čime je oblikovanje istine o njemu i o samom događaju uslovljeno. Kako je čitava istraga Senata (saslušanje) inače postavljena kao pitanje kredibilitnosti svedoka i njihovih iskaza (a ne kao, na primer, zvanične istrage policije ili FBI-a), i sama epizoda preslikava taj okvir oblikujući istinu prema kulturnom emocionalnom modelu koji nalaže da je emocionalnost iracionalna i opasna. Emotivna osoba percipira se kao potencijalno lišena sposobnosti racionalnog, razboritog, inteligentnog delanja, kao potencijalno nekredibilna, kao nejak u pogledu razborite samokontrole, i kao potencijalno opasna po racionalno uspostavljen društveni poredak (Lutz 1986, 290-293). U skladu s tim je i procena Kavanovog karaktera u ovoj epizodi doneta, njegova „moć rasuđivanja i temperamenta“ diskreditovana, a istinitost tvrdnji Fordove (posredno) potvrđena.

Ljutnja se, pak, češće očituje u LWT-u kroz odgovornost pravedne odmazde koja treba da uspostavi harmoniju društvene pravde. Jedan od najkonkretnijih primera je epizoda o tzv. SLAPP parnicama¹⁷⁴ (6/29). Cela rasprava posvećena je gotovo isključivo Bobu Mariju, vlasniku najveće privatne rudarske kompanije u SAD, to jest, prepričavanju i komentarisanju

¹⁷³ Poslednja optužba koju Kavano pomene u prikazanom insertu.

¹⁷⁴ SLAPP je akronim za Strategic Lawsuit Against Public Participation (Strateška tužba protiv učestvovanja javnosti) – tip tužbe koju individue ili entiteti podnose u cilju sprečavanja negativne kritike o sebi (https://www.law.cornell.edu/wex/slapp_suit). Rečnik Meriam-Vebster definiše SLAPP kao „navodnu tužbu protiv klevete koja je zapravo podneta u cilju zastrašivanja, opterećivanja, kažnjavanja ili maltretiranja tuženog za javno kritikovanje tužitelja na temu od javnog interesa“ (<https://www.merriam-webster.com/dictionary/SLAPP%20suit>).

SLAPP parnice kroz koju su LWT i HBO s njim protekle dve godine vodili i upravo okončali¹⁷⁵ (kao drugi istaknuti praktičar SLAPP parnica naveden je Tramp, Marijev „dobar prijatelj“). Samo po sebi, detaljno razmatranje sopstvenog primera deluje kao razložni izbor studije slučaja na osnovu koje se šira tema ovog legalnog fenomena može analizirati. Međutim, Oliverova priča se ograničava na puko upoznavanje ljudi s fenomenom SLAPP-a – s njenim značenjem, s potencijalnim tegobama i nedaćama pod koje takva tužba utužene tipično stavlja (dokumentujući to raznim primerima), kao i s problemom slobode govora i javne kritike koje SLAPP-ovi nužno impliciraju (a koji je bukvalno upisan u njenom nazivu, tj. značenju). Pošto navede razne i brojne Marijeve SLAPP tužbe, čime nam ga oslika kao moćnog siledžiju koji ovim tužbama kontroliše javni govor o sebi i svojoj kompaniji, Oliver zaključuje da su organizacije (među njima i novinari koji o Mariju slabo izveštavaju) „opravdano oprezne“ iz straha od moguće Marijeve tužbe jer „čak iako mogu biti neosnovane, one nanose ogromnu štetu. Nas je naša koštala više od 250.000 dolara. Iako je naše osiguranje pokrilo deo troškova i imali smo sreće što nas je HBO podržao, ta tužba nas je razbesnela, potrošila nam vreme i resurse, i utrostručila nam je premije osiguranja na klevete – uprkos činjenici, da ponovim, jebeno smo pobedili u parnici!“

Razmatranje SLAPP tužbi postaje narativ o detaljnom pripovedanju opravdanog besa, jarosti izazvane nepravdom moćnika i siledžije, koga – uprkos nedaćama pod koje ih stavlja – LWT raskrinkava i kritikuje. Ni u jednom trenutku, međutim, diskusija o SLAPP-u se ne miče dalje od zagovaranja da se učvrste već delimično postojeći anti-SLAPP zakoni ka, recimo, razmatranju potencijalno sistemskog ili šireg problema kulture i društvenog ustrojstva SAD u kome novac velikim delom reguliše konstituisanje pravde kroz pravosudni sistem koji je duboko zavistan od individualnog finansijskog stanja, ili kroz kvantifikovanje emocija (kao što su osećaj povređenosti, uvređenosti ili bilo kako definisane emocionalne štete čija se odšteta monetarno definiše). Oliverov narativ, pak, preuzima odgovornost odmazde, tj. vaspostavljanja simboličke pravde. Kontradiktorni problem ugrađen u kulturni model nošenja s ljutnjom između imperativa da se ona kontroliše i da se njome reaguje, rešenje nalazi u samoj satiričnoj formi LWT-a. S jedne strane, ljutnja se razložno i argumentovano, tj. kontrolisano obrazlaže dok se istovremeno ispušta satiričnim, šaljivim komentarima i komičnim uvredama koji su kako pravno,¹⁷⁶ tako i kulturno sankcionisani. Pored ponovnog uspostavljanja moralne ravnoteže nanese LWT-u Marijevom uvredom, Oliver želi da vid simboličkog poravnanja ponudi i drugim Marijevim žrtvama, nejakim i manje sreće, putem „obilja neodređenih, figurativnih izraza o Bobu Mariju – ne samo u naše ime, već i u ime svih malih novinara i individua koje je tužio, i svih njegovih radnika koji osećaju da ih njegova kompanija loše tretira i koji su možda hteli da mu kažu da jede govna, ali nisu mogli“. To se čini pesmom i igrom – numerom koja preuzima brodvejsko-holivudsku formu mjuzikla a koja je, uz sve tipične elemente takve forme (brojni plesači i pevači, s Oliverom na čelu, bogata koreografija, epizodni šaljivi dijalozi, jarke boje, ploveća kamera i komplikovani mizanscen), ispunjena satirično-komičnim invektivama na račun Boba Marija. Kao i u mnogim tipičnim komercijalnim narativima američkog mjuzikla, katarza je postignuta krešendom muzike, pesme, igre i boja, koja ovde kulminira u poslednjem stihu a potom natpisu u koji se vatromet na nebu pretvara u ovom mini-spektaklu: „Jedi govna, Bobe!“ Kulturno regulisana emocija ljutnje – kulturno kontrolisano, oslobođena je i legitimisana, iako za trenutak, satirom, tj. šalom, tako pružajući iskustvo kako oslobađanja stega društvene strukture, tako i učestvovanja u komunitas unutar koje se nepravedni dizbalans harmonizuje. Ovde, na primer, moguće da leže mnoga pouzdanja u potencijale satire – u njenu

¹⁷⁵ Dve sezone ranije, epizoda 4/16 bavila se ugljem, tj. problemom konstantnog opadanja rudarskih poslova, te odnosom ili „jazom između interesa rudarskih kompanija i rudara“. Dobar deo epizode posvećen je Bobu Mariju i njegovoj kompaniji kao ilustraciji tog jaza, pri čemu je Oliver izrazito oštro kritikovao i satirizovao Mariju i njegovo poslovanje, posle čega je Marij uložio SLAPP tužbu.

¹⁷⁶ Oliver i sam ističe njihovu pravnu potkovanost: „Sudija je u našem slučaju istakao da Vrhovni sud dosledno štiti 'neodređen, figurativan jezik koji se ne može razumno shvatiti da iznosi činjenice' o nekome. Ukratko, šale su u redu.“

moć da inspiriše drugačije mišljenje, osećanje, opažanje, delanje. Međutim, što bi Oliver rekao, ako se vratimo malo unazad, vidimo da je ljutnja, tačnije, njen objekat, uokviren vrlo usko – on je umnogome izjednačen s moćnim pojedincem bez pokušaja ili uopštavanja problema koji on otelovljuje ili produbljuje, preispitivanja načela (ili određenog zdravog razuma) na osnovu kojih to ili bilo koje drugo pojedinačno otelovljenje postoji. U tom smislu, kada se afekat postignut takvim spektakularnim stvaranjem jedne komunitas istroši i ohladi, komunitas je ostavljena bez nekakvih novih, drugačijih načela, verovanja, vrednosti, ideja na osnovu kojih bi svoju zajednicu mogla da zamišlja kao onu u kojoj bi nove forme SLAPP-ova ili Bobova Marija bile teško moguće. Drugim rečima, priča ne nudi sredstva za zamišljanje novog već sredstva za preživljavanje datog.

Primeri sličnog tipa upotrebe ljutnje vidljivi su i u epizodama treće sezone posvećenim dugu. Prva ga obrađuje kroz tzv. kreditne izveštaje¹⁷⁷ (3/8) a druga kroz firme specijalizovane za otkupljivanje dugova građana od banaka i drugih kreditora¹⁷⁸ (3/14). Obe su pre svega posvećene brojnim i dugovečnim greškama i/ili zloupotrebama koje ove mehanizme odlikuju a koje Oliver izlaže ljutito zapanjenim tonom.¹⁷⁹ Oliverov fokus do kraja ostaje na problemima *mehanike* ovih sistema vezanih za građanske dugove a ne na potencijalne probleme *postojanja* takvih mehanizama, tj. na kulturno i/ili ekonomsko ustrojstvo koje takve mehanizme oblikuje. Drugim rečima, Oliver se bavi problemom unutar zadatog poretka koji ne dovodi zaista u pitanje. „Očigledno, ako imate dugove, treba da ih otplatite ako možete“ – preporučuje Oliver, pa nastavlja: „*Ali*, mnogi ljudi se u dugu ne nađu svojom direktnom krivicom“ (3/14). Mada u oba slučaja Oliver na početku ističe da ni loš kreditni skor, ni neisplaćeni dug ne moraju proisticati iz krivice pojedinca – njihove društvene nepouzdanosti ili „lošeg karaktera“ koji se kvantitativno procenjuju, indikativno je da on u oba slučaja tu „indirektnu krivicu“ pojedinca ilustruje primerima koji su medicinske prirode: i loš skor i ogroman dug mogu biti uslovljeni zdravstvenim problemima i bolešću. Time izdvaja jedino „biološku neminovnost“ (za koju je implikacija da pojedinac ne može sasvim da kontroliše) kao vrstu kontraargumenta za „loš karakter“ koji se kroz izveštaje o pojedincima čita ili za stigmu neodgovornosti koja se dužnicima pripisuje. Implikacija postaje da se dug pravda ili oprašta samo kulturno percipiranim nemoćnima: ili žrtvama biologije ili žrtvama mehaničke greške.

¹⁷⁷ Kreditni izveštaj u SAD je proračun koliko je neki građanin pre svega finansijski a onda i (ili na osnovu toga) šire društveno pouzdan. Izveštaj sastavljaju i ažuriraju tri agencije-kompanije na osnovu finansijskih podataka pojedinaca (istorija plaćanja, kreditnih kartica, pozajmica, dugova, mogućih bankrota) i drugih podataka koji se smatraju relevantnim (mesto stanovanja i posla, kriminalni dosije). Podaci se kvantifikuju u tzv. kreditni skor ili rezultat (obično između 300 i 850). Visina kreditnog skora uslovljava pristup pojedinca brojnim aspektima društveno-institucionalizovanog života: od mogućnosti da dobije kredit, preko kupovine na rate (od kuće do telefona), do mogućnosti da iznajmi stan ili čak da dobije zaposlenje (pošto mnogi stanodavci i poslodavci zahtevaju proveru kreditnog izveštaja). Dodatno, pristup pojedinca svom izveštaju je ograničen: npr. jednom godišnje ga je moguće dobiti besplatno. Imati loš kreditni skor i nemati ga uopšte (npr. tako što čovek nikad nije posedovao kreditnu karticu) skoro je podjednako problematično. Stoga je kreditni skor izuzetno važan za svakodnevni život jednog pojedinca i njegov pristup zvaničnom sistemu SAD. V. npr. <https://www.usa.gov/credit-reports>.

¹⁷⁸ Firme za otkup dugova građana njihove zaostale dugove otkupljuju od banki ili bilo kog drugog tipa kreditora po znatno nižoj ceni, koga posle same potražuju u celosti ili direktnim putem ili pomoću agencija za uterivanje dugova, ili i same preprodaju dugove drugoj firmi.

¹⁷⁹ U pogledu kreditnih izveštaja, Oliver informiše gledaoce da četvrtina izveštaja navedene tri agencije ima neku grešku, dok je jedan od dvadeset „ozbiljno pogrešan“, kao što je zamenjen identitet, na kome npr. postoji beleška o velikom dugu ili izveštaj sve tri agencije u kojima je jedna žena zavedena kao preminula. Ispravljanje greški je dug i komplikovan birokratski proces koji može trajati godinama. Pored tri kompanije, Oliver takođe naglašava da postoje još brojne manje firme koje se bave opširnijim proverama građana (engl. *background checks*) koje uključuju obimniji krivični dosije, a među kojima su neke posebno sklone greškama, kao što je primer jednog izveštaja koji je nosio pogrešnu belešku da je dotični građanin terorista.

Po pitanju otkupljivača dugova, takođe postoje mnoge greške u pogledu identiteta dužnika ili statusa njegovog duga, kao i problemi vrlo neprofesionalnih, čak nasilničkih, metoda pokušaja uterivanja duga. Kao što jedna gospođa o tom iskustvu svedoči: ono je „ponižavajuće, zastrašujuće i izaziva veliku anksioznost“.

Poravnanje koje Oliverova ljutnja na izložene nepravde zahteva i nudi prati princip izložen u primeru SLAPP parnica. Prvi aspekt je tehničke prirode koji u obe epizode apeluje da se postojeći mehanizmi poboljšaju, putem uspostavljanja „jasnijih pravila i tvrdog nadgledanja potrošača“ (3/14). Drugi je forma osvetničke ljutnje koja ima za cilj da identifikovanim tlačiteljima uzvratu povredom, te da i gledaoce (među njima bilo žrtve, bilo ljute posmatrača/saveznike) simbolično i osveti i razvedri. U slučaju kreditnih agencija, LWT to čini kreiranjem lažnih kompanija i njihovih veb sajtova koji nose vrlo slična imena kao tri agencije.¹⁸⁰ Zamisao je da će ih ljudi na Internetu pomešati i da ta konfuzija treba da imitira greške tih kompanija ne bi li one na svojoj koži „razumele opasnost u koju stavljaju ljude“. Kako Oliver ironično zaključuje: „Očigledno je da bi za kreditne agencije bilo katastrofalno ako ih pomešaju s bilo kojom od ovih firmi. Ali bez brige, siguran sam da se to neće desiti u 95% slučajeva,¹⁸¹ a to je, očigledno, dovoljno dobro, je l' tako?“ Poduhvat predstavlja tipičan primer satiričnog i šaljivog izvrtnja i uznemiravanja zvaničnih društvenih formi u čijem radu se opaža nepravda. Njegov učinak, s obzirom na celokupno prethodno izlaganje problema, ne može se čitati dalje ili dublje od „osvetničke“ satire.

U slučaju industrije otkupljivanja dugova, LWT, kako Oliver najavljuje, „ispisuje televizijsku istoriju“ priređujući humanitarni spektakl. Da bi pokazao kako je ta industrija „mračan posao kojim svaki idiot može da se bavi“, LWT registruje sopstvenu kompaniju za otkup dugova i otkupljuje *zastareli* zdravstveni dug oko 9.000 građana Teksasa (uključujući pristup ličnim podacima tih građana) u vrednosti od skoro 15 miliona dolara (koji su oni kupili za manje od 60.000\$) – „što je apsolutno zastrašujuće“, zaključuje Oliver i nastavlja:

Jer, kad bih hteo, mogao bih zakonito da dođem do tog spiska [ličnih podataka] i naložim zaposlenima da počnu da zovu te ljude i upropaste im život zbog dugova koje više ne treba da plaćaju. Baš ništa ne bi bilo nepravilno [*wrong*] u tome, osim činjenice da je apsolutno sve u tome loše [*wrong*]. Zato smo odlučili da pođemo drugim putem. Jer, pomislili smo: 'Umesto da uteramo taj dug, zašto da ga ne oprostimo?' Jer, [*primetno ubrzanim govorom*] s jedne strane, to bi očigledno bila ispravna stvar [*a right thing to do*], [*primetno usporenim, teatralnim govorom*] ali još važnije, to bi bilo najveće poklanjanje u istoriji televizije.

Oliver zatim naglašava da dosadašnji rekord tog tipa drži Opra koja je u jednoj od svojih TV emisija darovala duplo manju sumu. Početak otpisivanja ovih dugova zatim se uspostavlja mini-spektaklom na unapred pripremljenoj sceni u studiju na kojoj Oliver teatralno, kao predsednik kompanije, pritiska ogromno crveno dugme kojim zvanično otpočinje proces opraštanja. Spektakularno dobročinstvo kojem se tako prisustvuje simbolički osvećuje izloženu nepravdu povodom koje smo ljuti, jednim pravedničkim činom koji potencijalno ima trojaku ulogu: 1) registracijom kompanije Oliver govori istinu moćniku – poput Kolberovog Super PAC-a, ukazuje na probleme zakonskih rupa; 2) Oliver svoju (našu) ljutnju preusmerava na pravedan čin kojim ljutnja postaje konstruktivna emocija – otkupljivanjem dela dugova koji postoje na ovom tržištu, Oliver „zlim“ trgovcima oduzima deo „kolača“ koji pravedno raspodeljuje; 3) vraća nadu u dobro u ovom svetu – figurira kao još jedan i još veći dobročinitelj koji potencijalno može da inspiriše i druge. Ipak, sve što se čini da Oliver radi je: 1) vikanje i kritikovanje pojedinih moćnika čije uporište moći ostaje, u najmanju ruku, maglovito (u vidu suštinski bezličnih kompanija), 2) preusmeravanje ljutnje na pojedinačne mete i nedovoljno „tvrdu regulativu“ putem „uznemiravanja“ sistema opraštanjem zastarelih dugova što ni sistem date industrije, ni sistem koji te dugove generiše suštinski ne remeti (dugova ima u izobilju), 3)

¹⁸⁰ Na primer, lažni parnjak agenciji pod nazivom *Experian* je *Experianne* na čijem sajtu piše da se firma bavi „slanjem ljudi da deci na uvo šapuću odlomke *Moje borbe*, bez dozvole ni deteta, ni roditelja“.

¹⁸¹ Oliver referiše na prethodno citirani zvanični izveštaj industrije koji „potvrđuje da su kreditni izveštaji ispravni jer 95% klijenata ne snosi posledice grešaka u njima“ – što i dalje, Oliver naglašava, ostaje problem za oko deset miliona ljudi.

preusmeravanje ljutnje na „pozitivne“ emocije, na *nadu* u nekakav srećan kraj. Još jednom, u obe epizode, gledaoci ostaju bez suštinski uzdrvanih načela i vrednosti postojećeg kulturnog i ekonomskog poretka, već s ljutnjom na pojedinačne njegove „izrode“ koji se moraju bolje regulisati (kako narativi epizoda predlažu). U međuvremenu, gledaoci su prošli kroz ritual satirične „kritike društva i suprotstavljanja moćnicima“, te podsticanja osećaja nade, istovremeno se spektakularno – ali moralno – zabavljajući.

Način na koji se ljutnja u epizodi 8/11 očituje malo je kompleksniji i uvezan s kulturnim odnosom prema sramu. Priča razmatra rasizam kroz temu crnačke kose čiji značaj Oliver definiše kao deo crnačkog identiteta i kulturnog nasleđa manifestnog kroz mnogobrojne frizure koje su afrički crnci kroz vekove razvili, a koje belci niti razumeju, niti su zainteresovani da o tome više nauče. Crnačka kosa kao tema definiše se kao još jedan „izgovor za rasizam“ koji se onda opisuje kroz istorijske primere koji navode prisilno šišanje robova s ciljem da „izbrišu njihov kulturni identitet“, a po ukidanju ropstva, kroz kulturni pritisak ispravljanja i svetljenja kose u cilju postizanja sličnosti s belom. Uprkos tome što su crnački građanski pokreti 1960-ih i 1970-ih promovisali prihvatanje sopstvene kose kao, kako Oliver navodi, „radikalan čin samoprihvatanja i političke moći“, kultura se nije do danas značajno promenila i stigma crnačke kose, bilo u njenom prirodnom stanju, bilo u formi dredova, pletenica i sličnih crnačkih frizura, istrajava i uslovljava negativnu percepciju i ocenu samih osoba (npr. kao manje kompetentnih, neprofesionalnih, neurednih, čak odvratnih). Oliver zatim predstavlja razne primere rasne diskriminacije zasnovane na kosi, od vrtića, preko univerziteta i sporta, do prodavnica koje specifične proizvode za crnačku kosu drže pod ključem (a ne slobodno izložene na policama kao većinu ostalih), kao i profesionalnih frizerskih salona i holivudskih stilista koji nisu obučeni da tretiraju crnačku kosu. Posebno problematičnim ističe prisvajanje crnačkih frizura od strane belaca što poznavanje tih frizura među belcima kao dela kulturnog identiteta crnaca samo otežava. Najzad, na pitanje „Šta možemo da učinimo?“ odgovara „manjim pomakom“ koji se ogleda u obećanju nekih od glavnih lanaca prodavnica da više neće zaključavati proizvode namenjene crnačkoj kosi – „što *jeste* nešto za početak“. Kao značajniju promenu promoviše izglasavanje na federalnom nivou grupe zakona poznate pod akronimom CROWN¹⁸² kojima je cilj da „prošire definiciju rase u zakonima protiv diskriminacije da obuhvati odlike istorijski vezane za rasu, poput zaštitnih frizura kao što su pletenice, dredovi i uvojci“, potertavajući Republikance kao konstantnu prepreku usvajanja tog zakona. Naglašavajući još jednom da „to nije *samo* kosa“ i da je diskriminacija „stvarna“, kao i da je svestan da „društvena stigma i nerealni standardi lepote neće nestati preko noći“, zaključuje da „beli gledaoci – posebno, treba da drže nekoliko stvari na umu“ koje se poručuju kroz naredni video klip u kome se tri crne poznate ličnosti¹⁸³ obraćaju belcima.

Rasizam u Americi je svakako najdelikatnija tema iz očiglednih i dobro poznatih razloga robovlasničkog uređenja kolonije, potom države. U savremenom kontekstu a u okviru liberalne kulture, ona je dodatno usložnjena usled nekoliko ukrštenih činilaca: izveštavanje medija i pojedinaca o kontinuiranim primerima policijske brutalnosti nesrazmerno uperene protiv crnaca što je pojačalo antirasističke proteste, što ulične, što medijske, zajedno s pokretom Black Lives Matter; jačanje (ili bar pojačana vidljivost) desnice i tzv. belih suprematista na čijem čelu se vidi Tramp; i kultura žrtve i odnos koji ona prepisuje između žrtve i njenog agresora. Pojačana vidljivost rasizma u SAD, te osećaj akutnosti problema, s jedne strane, i modifikovan odnos prema žrtvi, posebno ideja da jedino žrtva može da definiše i legitimiše govor i okvire mišljenja o agresiji, s druge, proizveo je probleme pristupa rasizmu i diskriminaciji, što je možda najvidljivije u javnom govoru ili diskusiji o tome. Epizoda o crnačkoj kosi deluje kao dobar primer takvog problema koji se artikuliše primarno kroz ljutnju a čije se rešenje traži kroz određeni koncept krivice, dok se i ljutnjom i diskursom krivice zaobilazi otvoreni govor o sramu.

¹⁸² Creating a Respectful and Open World for Natural Hair.

¹⁸³ Glumica Uzo Aduba, glumac i komičar Kreg Robinson i glumica i komičarka Lezli Džounz.

Ljutnja se u ovoj epizodi upošljava na dva načina ili nivoa a u tesnoj je sprezi s američkim kulturnim odnosom prema sramu, krivici i poniženju. Kako je već predočeno, sram je u novijoj američkoj kulturi umnogome tabuisana emocija jer se, između ostalog, direktno suprotstavlja integritetu individue koja je u „američkoj kulturi obeležena kultom samopoštovanja“ (Cohen 2003, 1084). Samopoštovanje je u američkoj liberalnoj kulturi shvaćeno kao neotuđivo te je povreda individualnom samopoštovanju (poniženje) dubok moralni prestup koji napada integritet te individue i direktno problematizuje kulturno načelo samodovoljnosti, tj. shvatanje da pojedinac nije u direktnoj ili nužnoj zavisnosti od društvenih okolnosti, te mišljenja i ocena svoje zajednice (v. Cohen 2003, 1100). Stoga se o sramu govori kroz kulturom žrtve rehabilitovanu ljutnju i krivicu. U poređenju sa sramom, ljutnja se prihvata i shvata kao opravdana reakcija na povredu individualnog integriteta (Boiger et al. 2013, 541-542), dok krivica zamenjuje govor i mišljenje o sramu kroz svoju manje „inherentno društvenu“ varijantu koja krivicu razumeva više kao „odnos ljudi prema *pravilima*“ – za razliku od srama koji akcentuje „odnos ljudi prema *drugim ljudima* ili prema *zajednici*“ (Cohen 2003, 1096 [kurziv u originalu]), tj. sram pre svega fokusira moralnu krivicu na sopstvo pojedinca, dok krivica pažnju usmerava na njegovo ponašanje (Gibson 2018, 4-5). Time se kulturno načelo samodovoljne i samopoštovanjem definisane individue ili sopstva održava korigujući se pravilima i uredbama (čime se razmatranje srama i kod žrtve i kod agresora zaobilazi), dok se istovremeno postiže vid racionalne i moralno prihvatljive emocionalne regulacije. Drugim rečima, krivica se konceptualizuje kao formalna ili tehnička regulacija ponašanja individua unutar jedne zajednice koja „poštuje“ kulturu zaobilaženja, hlađenja, obuzdavanja, regulisanja intenzivnih, posebno „negativnih“, emocija.

Diskusija o crnačkoj kosi je na jednom važnom planu diskusija o „kolektivnom sramu američkih rasnih odnosa“ koja se ovde razmatra iz perspektive „Ljutog (posramljenog) belog liberala“ (Cohen 2003, 1094) koji istovremeno pokušava da pruži perspektivu žrtve (crnaca) kao njihov „belački saveznik“. Taj liberal, Oliver, ljut je na kontinuirani rasizam u Americi, to jest, na njene bele građane, što izražava uzrujanim, povišenim tonom kojim pripoveda istoriju i savremene manifestacije rasizma kroz odnos belaca prema crnačkoj kosi. Njegova ljutnja na društvenu nepravdu, naravno, ima vrlo jasnog krivca – belce. Pošto je i sam beo, Oliver ne samo da preuzima deo odgovornosti za rasizam u SAD kao „beli saveznik“ crnaca, već se i na početku segmenta izvinjava za neprikladnost toga što kao belac priča o crnačkoj kulturi, te za potencijalne greške koje je moguće da u svom izlaganju poćini: „Znam da nisam idealna osoba koja može da priča o crnačkoj kosi. [...] Takođe znam da je opasno kad belac na TV-u samouvereno priča o crnačkoj kosi, čak i iz najboljih namera“ jer „činjenica je da, na opštem planu, belci zaista ne razumeju dosta toga o crnačkoj kosi. A ako je vaša prva reakcija na to bila: 'Hej, ne svi belci!' – [sarkastičnim tonom] možda biste mogli da se zapitate i shvatite zašto je to vaš odgovor na stvari.“ Time potcrtava u okviru tekuće kulture žrtve podrazumevanu (početnu) poziciju svih belaca kao agresora. Krivicu belaca malo kasnije jasno akcentuje arhivskim insertom u kome Malkolm X svoju publiku pita: „Ko vas je naučio da mrzite teksturu svoje kose? Ko vas je naučio da mrzite boju svoje kože do te mere da je izbeljujete da biste izgledali kao belci?“ Zatim sledi rez na Olivera koji sarkastično odgovara: „Aaam, belci. Odgovor je: belci.“ Oliverov, tj. liberalni govor o rasizmu tako je uokviren kroz krivicu i ljutnju. Krivica ima ulogu jasnog definisanja žrtve i agresora, na osnovu čega ljutnja predstavlja čin pravedne, ispravne reakcije.

Razmatranje crnačke kose, ili rasizma u Americi, takođe je razmatranje i crnačkog srama u onom smislu u kome je on osećaj moralne faličnosti koji se uspostavlja ocenom zajednice, ili Oliverovim rečima: „Poenta je da se način na koji drugi percipiraju vašu kosu, pa tako i *vas*, može manifestovati na bezbroj načina.“ Pored pomenutih istraživanja i primera percepcije crnaca s crnačkom frizurom kao manje sposobnih ili nedostojnih određenih društvenih položaja, Oliver prilaže i klip iz frizerskog salona u kome crnkinje pričaju o anksioznosti po pitanju procene koju će dobiti po izlasku iz istog, kao i o čestom osećaju da su životinje u zoološkom vrtu (znamenito kroz čestu želju belaca da pipnu njihovu kosu) – drugim rečima,

govore o osećaju srama i stida po pitanju sopstvene vrednosti (ili čak ljudskosti) koja se kroz percepciju kose uspostavlja. Ti koncepti se, međutim, nikada ne pominju. Slično je i s kasnijim insertom govora jednog senatora (crnca) iz Konektikata koji obrazlaže svoje uverenje da se uvođenjem CROWN zakona za njegovu sada petogodišnju ćerku u budućnosti zatvara diskusija o tome da li je „jedan deo nje prihvatljiv“. Kao što Oliver reaguje ljutnjom na ovaj insert, tako i crnci u završnom klipu svoje obraćanje belcima svode na ljutnju (o čemu će biti reči malo kasnije).

Rešenje koje se ovde zagovara tehnokratsko-legalističkim putem otkriva pristup društveno-političkim problemima koji je uslovljen i emocionalnom kulturom. U ovom slučaju, to je zaobilaženje fokusiranog govora o sramu – i među belom i među crnom populacijom – u onom smislu u kom se on shvata kao pretnja ličnom samovrednovanju, te na širem kulturnom planu, kao pretnja individualizmu (slobodi samokonstrukcije). Među belom liberalnom populacijom govor o sramu zamenjuje se pravedničkom ljutnjom (*outrage*) koja je umnogome sankcionisana u datom kontekstu, dok se rešava ili otklanja preuzimanjem krivice. Iako i krivica nosi izvestan moralni teret, znatno je olakšana u odnosu na sram, jer se plan razmatranja krivice ubrzo prevodi na racionalni nivo koji prati jednu racionalno kontrolisanu logiku: uspostavlja se krivica koja se onda definiše kao povreda određenih pravila (pravilo individualnog dostojanstva) koje potom treba racionalno rešiti; poravnanje se onda kreira legalističkim putem – u američkoj kulturi, jedan od društveno privilegovanih načina racionalne regulacije i razrešavanja konflikta – u slučaju srama, putem akcentovanja bezličnih pravila, kvantifikacije/monetarizacije emocija i moralne rehabilitacije žrtve (Cohen 2003, 1102). U takvoj konceptualizaciji krivice, rehabilitacija žrtve takođe igra ulogu u zaobilaženju crnačkog srama kako u diskursu belih liberala – razmatranje crnačkog srama shvatilo bi se kao dalje oduzimanje dostojanstva crncima, tako i u diskursu crnaca – svedočanstva o sopstvenom sramu potencijalno bi ponizila i dalje umanjila osećaj lične vrednosti u kulturi u kojoj se crnci upravo bore da osvoje ličnu vrednost i dostojanstvo. Zato se pristupa ljutnji, koju im u savremenom liberalnom kontekstu, beli liberali sankcionišu, a koja, prema ustanovljenom kulturnom modelu, inkorporira rešenje – uspostavljanje poremećene ravnoteže.

Najzad, pitanje koliko su američki crnci koji pripadaju *mejnstrim* liberalnoj kulturi u nju već akulturisani, te se njihove tehnike pristupa rešavanju društveno-političkih pitanja umnogome preklapaju ili poklapaju s već utvrđenom liberalnom, šire je pitanje koje ovde nije predmet razmatranja. Međutim, vredno ga je delimično dotaći na primeru samog klipa u kome se crnci na kraju segmenta obraćaju belcima. U klipu su govor glumaca unakrsno izmontirani dok poručuju ujedinjenu poruku, započinjući obraćanjem: „Zdravo, belci.“ Jedna glumica nastupa kao vidno iziritirana i ljuta, dok drugo dvoje imaju znatno mekši mada sarkastičan ton. Poruka se sastoji iz dva tematska dela. Prvi govori o tome da belci „imaju puno pitanja“ o crnačkoj kosi, „možda i previše pitanja“, time odašiljući poruku da, pored pipanja crnačke kose, takođe nije u redu ni postavljanje pitanja – za sve informacije, glumci poručuju: „Guglajte. Jebeno guglajte! Ne mora da bude Gugl. Može da bude jebeni Bing, Jutjub, Vikipedija... Boli me uvo!“ Drugi tematski deo nudi drugu opciju: „Ako vas guglanje ne zanima, postoji druga opcija. – Odjebite. Jebeno nas ostavite na miru. Odjebavanje je uvek opcija.“ Klip, tako, prepisuje dve zabrane: postavljanje direktnih pitanja crncima o njihovoj kulturi i mešanje u njihovu kulturu, iz čega proizilaze dve sankcionisane opcije: učenje o crnačkoj kulturi posrednim putem i držanje distance. Čini se da tako zamišljeno rešenje prati matricu *mejnstrim* liberalne kulture, pre svega „sisteme racionalnosti i legalizma koji zahtevaju poštovanje bezličnih pravila pre nego ličnih odnosa“ (navedeno prema Cohen 2003, 1102), koji umnogome odlikuje i Oliverov narativ. Naime, iako Oliver na početku navodi da problem velikim delom leži u neznanju belaca o crnačkoj kosi i njenom značaju za kulturni identitet crnaca, on jako malo istinskog znanja i razumevanja o toj temi nudi. Umesto toga, akcenat je na posledicama neznanja ili nemara, na akcentovanju ljutnje i krivice, i najzad, na tehničkim, suštinski bezličnim disciplinskim rešenjima problema. Lični odnosi i poznavanje i razumevanje Drugog ostaju sekundarni. Takav pristup kulturno-političkim problemima, kao što je iz savremenih

američkih kulturno-političkih prilika vidljivo, vodi množenju uredbi i zakona *ad infinitum*, kao i možda isto takvom množenju društvenih problema. Bilo kako bilo, iz navedenog proizlazi da jedina nova inspiracija za vajanje političkih mogućnosti koju ova epizoda LWT-a nudi je inspiracija za novi zakon, poznato bezlični i emocionalno kontrolisani, koji takođe osnažuje razumevanje tolerancije *via negativa* – nemešanjem, neuznemiravanjem, distancom i posrednom komunikacijom.

U epizodi 6/5 elaborira se opasnost koja se u sramu opaža, ali i njegova sankcionisana kulturna upotreba. To se čini kroz temu „javnog žigosanja/blaćenja/posramljivanja“ (engl. *public shaming*). Priča o sramu je dodatno evocirana kroz glavnu grafiku epizode: brojne ruke uperenih kažiprsta usmeravaju našu pažnju na centar slike gde je ispisan naslov glavne priče u crnom fontu, dok je njegovo jedino slovo *A* u crvenoj boji, podebljano i stilizovano izrazitim serifom koji odaje utisak arhaičnosti. Slovo, naravno, evocira široko poznati klasik američke književnosti, Hotornovo *Skerletno slovo* (Nathaniel Hawthorne, *The Scarlet Letter*, 1850), kome je tema upravo sram ekskomunicirane heroine u masačusetskoj protestantskoj koloniji tokom XVII veka, osuđene da svoj sram – čega je simbol crveno slovo izvezeno na njenoj haljini – nosi ceo život. Grafika tako evocira kulturni odnos prema sramu kao nečemu arhaičnom i iracionalnom (Cohen 2003, 1098-1099). Sam akt žigosanja ili posramljivanja nekoga postavljen je od početka u tesnu vezu s ljutnjom koja se kroz javno blaćenje izražava u cilju javnog žigosanja percipiranog prestupnika. Porodica reči koja izražava vidove ljutnje (*anger, angry, outrage, mad*) dosledno se koristi u navođenju i opisivanju primera žigosanja koje se na jednom mestu u izlaganju i definiše kao „bujica ljutnje“. Ovaj društveni fenomen Oliver obeležava kao „jednu od omiljenih američkih rasonoda“ čiju rasprostranjenost i akutnost opisuje kao „zlatno doba žigosanja na Internetu“ u kome svaki čas „pronalazimo onlajn nešto oko čega ćemo biti razgnevljeni“. Međutim, odmah potom, Oliver uspostavlja važne parametre svoje teme: „Možda očekujete da ću reći da je javno blaćenje uvek loše, ali ja zapravo to ne mislim. Kada je pravilno usmereno, puno dobrih stvari iz toga može da proizađe. Ako je neko rasista ili se neki moćnik loše ponaša, to može da pojača odgovornost.“ Primer koji daje je Taker Karlson – jedan od najpoznatijih voditelja s Fox News-a, čije su rasističke izjave od nekoliko godina ranije te nedelje otkrivene pa su izazvale javno zgražavanje i cirkulaciju *haštagova* koji pozivaju na njegov bojkot i otpuštanje s televizije, čemu Oliver dodaje svoju tipičnu satiričnu invektivu *#tuckercarlsonfuckshisroomba*.¹⁸⁴ Karlson je, Oliver dalje tvrdi, „dobar primer zasluženog napada na Internetu. On je poznata osoba, dao je javne komentare, koji su odvratni, a on stoji iza njih.“ Međutim, nastavlja Oliver, situacija „nije uvek tako jednostavna“, napadi su često pogrešno usmereni, često na „obične ljude koji nisu tražili pažnju“ a kojima život može da bude potpuno uništen takvim napadima.¹⁸⁵

Opravdanost javnog posramljivanja, tako, prvo je određeno pozicijom moći, snagom javnog uticaja ili odgovornosti koje osoba poseduje. Poznate ličnosti se percipiraju kao moćne i uticajne, pa se i njihova odgovornost smatra značajnom, te vrednom javne procene i sledstveno, javnog blaćenja ako na neki način nanose štetu zajednici ili njenom pripadniku. „Obične osobe“ smatraju se nejakim i nezaštićenim, te su po definiciji problematične mete ove prakse. Dalje, uvek je važno, naglašava Oliver, da se provere činjenice po pitanju nekog događaja ili izjave, kao i „kontekst i posledice“ pre nego što se javno blaćenje preduzme. Odgovornost procene da li neko zaslužuje javno blaćenje podcrtana je ličnim primerom:

¹⁸⁴ *Roomba* je vrsta robota usisivača.

¹⁸⁵ Ovde Oliver daje primer javnog blaćenja „najgore tetke ikada“ – žene koja je, da bi kroz određeno osiguranje mogla da plati svoje zdravstvene dugove, morala da pokrene komplikovanu proceduru koja je uključivala tužbu protiv svog nećaka a koju su roditelji dečaka odobrili. Mediji su za tužbu doznali i javno zgražavanje na tetkin čin se zahuktalo. Najzad je žena u jednom televizijskom gostovanju objasnila celu priču ali, kako Oliver ističe i kako isečak iz jednog njenog intervjua svedoči, stigma vezana za njeno ime je istrajavala (što se ilustruje insertom s Fox News-a) te je, na primer, imala puno problema da nađe posao.

I budimo iskreni, mi *stalno* ismevamo ljude u ovoj emisiji. Ovo je *humoristička* emisija. Ali, u našu odbranu, mi zaista promišljamo, verovatno mnogo pažljivije nego što vam se čini, koga ismevamo, zašto i kako. Stalno sebi postavljamo pitanja: da li treba da kažemo njihovo ime, koliko moći poseduju, i da li nose bradicu ispod donje usne? [*smeh publike, šaljivim tonom*] Ovo poslednje je nekad presudno. [*ozbiljnim tonom*] Uopšte ne tvrdim da smo mi savršeni. Moguće je da se ne slažete s nekim našim izborima, ali smo mi o njima iskreno [*honestly*¹⁸⁶] promislili. I ponekad je odluka zaista teška.

Odgovornost se, tako, definiše kao racionalno-moralna odluka i razborito rukovanje „snagom i moći koje javno posramljivanje poseduje“. To podrazumeva promišljanje, iscrpan rad i trud, odluku koja prati već utvrđene parametre ispravnog i neispravnog napada, i koja je vrlo kompleksna te „prirodno“ povlači za sobom greške, ali one koje, međutim, nisu počinjene iz neiskrenih, nepoštenih namera, što sugerise smanjivanje percipirane težine greške i mogućnost njenog praštanja prizivajući koncept *honest mistake* koji označava „grešku koju svako može da napravi“ a koja je posledica dobronamernog delanja.¹⁸⁷ Ukratko, Oliverovo javno blaćenje (pod koje implicitno smešta i javnu kritiku i ismevanje i ljutnju uperenu na svoje mete) jeste promišljeno, razložno, taktično, kao i moralno odgovorno.

Javno posramljivanje se u epizodi razumeva kao javni negativni sud pripadnika zajednice (pojedince ili društvenog entiteta – npr. kompanije) koji se izriče pre svega kroz ljutnju, a koji ima za cilj da tog pojedinca prevaspita. Negativni sud je moralno utemeljen – on je uperen na opaženo „loše“ ponašanje pojedinca. Poslednje dve stavke koje Oliver navodi da čine opravdanu metu javnog posramljivanja su: komentari koji su „odvratni“ i činjenica da te svoje komentare osoba „nije povukla“. „Odvratnost“ ili rečima Meri Daglas, kulturna gnusoba, pak, eksplicitno se definiše samo u pogledu rasizma; sve ostalo ostaje bez jasnih vrednosnih obrazloženja, te gnusobu možemo samo posredno da razumemo iz emisije (oslanjajući se i na poznavanje šireg konteksta – kako celog serijala, tako i liberalne kulture kojoj pripada). Sortiranje podesnih i nepodesnih meta umnogome prati logiku kulture žrtve, tj. kulturno ustanovljenu načelnu podelu na žrtve i ugnjetavače. Podrazumevani ugnjetavač (dok se ne dokaže suprotno) je beli muškarac, a posebno Republikanac, koji je ujedno i prvi obeleženi u ovoj epizodi kao potpuno legitimna meta javnog blaćenja. Otelovljen je u Takeru Karlsonu¹⁸⁸ – jednoj od najomraženijih konzervativnih figura među liberalima, koji je stoga i jedan od značajnih tekućih simbola konzervativne, Republikanske, bigotske Amerike na čelu s Trampom. Javno blaćenje (dakle, ne samo javna kritika), tako, moralno je opravdan čin kao „pozivanje na odgovornost“ svih pripadnika neprijateljskog kulturnog tabora koji se ponašaju „loše“ – koji su i politički i kulturno konzervativni, a koji se najčešće percipiraju kao rasisti i seksisti. Pored Karlsona i ostalih novinara s Fox News-a – medijskog predstavnika konzervativne Amerike, među njima su, kao što većina ostalih epizoda LWT-a svedoči, naravno, Tramp, njegov potpredsednik Majk Pens (5/5), kao i mnogi republikanski političari poput senatora iz Teksasa Teda Kruza koji je predmet čestih satiričnih pesmica koje Oliver u raznim epizodama deklamuje.¹⁸⁹ Pored kulturno-politički ustanovljenih neprijatelja u kontekstu američkih kulturnih ratova, poznate i bogate ličnosti, kao nosioci značajne moći i uticaja, takođe

¹⁸⁶ Prilog *honestly* se koristi u značenju iskrenog, pravovernog, otvorenog čina, ali za razliku od, na primer, reči *sincerely*, on takođe evocira i svoje drugo značenje časnog, poštenog čina.

¹⁸⁷ V. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/honest%20mistake>, https://www-oxfordreference-com.i.ezproxy.nypl.org/display/10.1093/acref/9780195392883.001.0001/m_en_us1255575?rskey=hICdHY&res ult=3

¹⁸⁸ Karlson je jedan od najpoznatijih i najuticajnijih konzervativnih TV voditelja emisije *Tucker Carlson Tonight* (2016–2023, Fox News Channel), koji se „smatra zaslužnim za uspešno uspostavljanje ultradesničarskih pozicija i vokabulara unutar američke *mejnstrim* politike“ (<https://www.britannica.com/biography/Tucker-Carlson>).

¹⁸⁹ Ted Kruz je takođe bio predsednički kandidat tokom preliminarnih izbora 2016. godine, a pošto je Tramp pobedio, ostao je pristalica njegove administracije. Za Kruzovu biografiju, v. <https://www.britannica.com/biography/Ted-Cruz>. Za kompilaciju Oliverovih satiričnih recitacija o Kruzu, v. <https://www.youtube.com/watch?v=XO4H71vj6KQ>.

su legitimna meta. Njihova deca¹⁹⁰, pak, „malo su problematičniji“ objekat blaćenja – implikacija je da su još uvek deca, te nejaki i potencijalne žrtve. Međutim, ako su „javne figure“, onda postaju vredne razmatranja jer time, kako ova logika nalaže, njihova ranjivost opada a moć raste, te njihovi prestupi zaslužuju sramljenje. No, ostaje pitanje intenziteta i raspona, te Oliver predlaže da je neophodna razborita umerenost (uz eksplicitnu zabranu „pretnji smrću i nasilničkih komentara“) jer u suprotnom, „kazna može biti izrazito nesrazmerna prekršaju“. Obrazlaganje otkriva jedno emocionalno regulisano, racionalno obrazlaganje i podučavanje publike, koje je fokusirano na tehničke recepte za promišljanje o preduzimanju javnog posramljivanja ljudi; dok je racionalnost sramljenja konzervativaca legitimisana liberalnim zdravorazumnim stavom da su oni većma rasisti, za ostale se prepisuje racionalno vaganje ispunjeno tehničkim i opštim direktivama jedino ograničenim zabranom otvorenog nasilja.

Primer „nesrazmerne kazne“ u epizodi je Monika Levinski kojoj je „pre dve decenije, ova zemlja priredila pakleno iskustvo“. Intervju koji Oliver s njom vodi i koji zatvara priču o javnom blaćenju pruža svedočanstvo žrtve „pogrešno usmerene bujice ljutnje“. Izbor Monike Levinski, pored činjenice da je njen primer slučaj jednog paradigmatički intenzivnog i dugotrajnog javnog blaćenja, dodatno je i kulturno uslovljen. Od #MeToo pokreta a u kontekstu kulture žrtve, žene su obeležene kao podrazumevane žrtve, te moralno privilegovane.¹⁹¹ Time Oliver sugestivno podseća svoje gledaoce na kulturno ustanovljene „nejake“ koji ne smeju biti nerazborit, nepromišljen objekat blaćenja i ljutnje. Njeno svedočanstvo pruža Oliveru dodatnu moć uveravanja svoje publike povodom posledica, štete i tegoba koju „pogrešno usmerena bujica ljutnje“ može da proizvede.

Druga i poslednja stavka koju Oliver navodi kao arbitar u ocenjivanju legitimne mete javnog blaćenja jeste slučaj u kome osoba iza svog „lošeg“ komentara ili čina stoji – dakle, nije se izvinila ili pokazala kajanje. Oliver ovde aludira na nešto što bismo mogli nazvati ritualno javno izvinjavanje. Ko god poznaje prilike američke tekuće kulture, upoznat je s nebrojenim primerima, posebno u doba digitalnih medija i društvenih mreža, pojedinaca (ili grupa, organizacija, kompanija) čija se izjava ili čin označi kao rasistički/seksistički/homofobični/bigotski, te se njihovo javno blaćenje preduzima putem medija i društvenih mreža, posle čega obično sledi isto tako medijski posredovano izvinjenje i izraz pokajanja, koje vrlo često, takođe, uključuje neki oblik obećanja da će osoba u budućnosti biti pažljiva da svoju grešku ne ponovi. Time osoba javno prihvata i priznaje sopstvenu zabludnost, kao i sopstvenu krivicu za povredu koju je to nanelo (nekome drugom pojedincu ili grupi), istovremeno javno prihvatajući i usvajajući društvene norme koje su tim činom potcrtane a koje su na nivou kulturne zajednice, još jednom osnažene. Kroz tako opisan ritual, pojedinac je spreman da nanovo pristupi zajednici, da postane njen deo, iako donekle još uvek uslovno i s potencijalnom stigmom (što zavisi od ozbiljnosti samog prestupa, kao i od intenziteta i uverljivosti pokazanog pokajanja i osećaja krivice). U ovoj epizodi, opisujući razmere medijskog blaćenja Monike Levinski, Oliver između ostalih navodi i „nebrojene šale voditelja večernjih humorističkih *talk-show-a*“, u kojima je i sam učestvovao – „što je odvratno – odvratno!“ Mada su mnogi komičari naknadno „javno izrazili kajanje“, Oliver izdvaja jednog koji nikad nije – Džej Leno (Jay Leno), te se on „zaslužno“ u ovoj epizodi izlaže Oliverovom javnom blaćenju. Izrazi pravedničke ljutnje kroz koju se javno blaćenje najčešće izražava tako, prema narativu Oliverove priče, imaju pedagošku funkciju. Oni upozoravaju na društveno-kulturne prekršaje i putem socijalnog žigosanja pojedince i grupe vraćaju u okvire dozvoljenog i „dobrog“. Oni postaju disciplinsko sredstvo, još jedna racionalizovana, paralegalna tehnika

¹⁹⁰ Oliver ovde pretresa skandal o podmićivanju bogatih roditelja administracije elitnih koledža u cilju upisivanja svoje dece na iste. Ovde, konkretno, fokus je na poznatoj glumici i njenoj ćerki koja je poznata „influenserka“. V. <https://www.nytimes.com/2019/03/12/arts/huffman-loughlin-college-scandal.html>.

¹⁹¹ To je tako pre svega u mišljenju o ženama na planu seksizma u okviru koga je postavljena jasna relacija muškarac/agresor-žena/žrtva; čim se plan razmatranja prebaci na rasizam, na primer, bela žena takođe postaje potencijalni agresor jer je i osnov relacije promenjen s pola na boju kože.

regulacije, između ostalog, „negativnih“ emocija, te individualnog integriteta kulturno sankcionisanih žrtava.

Epizoda sugerira dve vrste upošljavanja srama koje su uslovljene kulturnom i političkom polarizacijom a koje proizilaze iz jedinstvenog razumevanja srama kao opasne i nepoželjne emocije koja povređuje američki koncept individualizma, pre svega osećaj individualnog samopoštovanja, pozitivne samoprocene i relativne nezavisnosti pojedinca od grupe. S jedne strane, situacije koje mogu dovesti do osećanja srama, kao što je javno žigosanje, određuju se kao opasne pa ih treba izbegavati. Njihova opasnost i destrukcija razmatraju se na planu ogrešenja spram nezavisne individue – kako Levinski svedoči, žigosanje oduzima lično „dostojanstvo i samopoštovanje“ putem spoljne, društvene „dekonstrukcije i rekonstrukcije“ pojedinca koji je time ostavljen bez kontrole regulisanja sopstvenog identiteta, koji mu je time „ukraden“. Međutim, s druge strane, posramljivanje se ohrabruje upravo, čini se, zbog toga što se opaža kao toliko destruktivno i „dehumanizujuće“ – zbog toga što se njegova moć povrede samopoštovanja i individualno kontrolisanog identiteta shvata kao oruđe čime se pojedincu odriče individualnost – što u značajnom delu američke kulture znači ništa manje do odricanje „ljudskosti“. U kontekstu kulturnih ratova, liberalno „dehumanizovanje“ neprijatelja koristi se kao strategija pravičnog ekskomuniciranja članova koji nisu deo „prave Amerike“, te kao moralno sankcionisano oruđe u borbi za društvenu pravdu (kako protiv Republikanaca i konzervativnih građana, tako i protiv zabludelih liberala koji se ritualima posramljivanja izvinjavanja disciplinuju), dok se u okviru liberalne zajednice „dehumanizovanje“ koristi kao argument protiv „nepravednog“ žigosanja „žrtvi“, te kao nemoralna i iracionalna agresija koja napada svetost individue.

Interesantno je, međutim, da se o samom sramu, čak ni u epizodi posvećenoj istom, nikad zapravo ne diskutuje, tačnije, ne preispituje se šta i zašto se nešto percipira kao sramno. U pogledu neprijateljske strane, ono se automatski identifikuje prema načelima tekućeg zdravog razuma koji većinu povreda razumeva kroz politiku identiteta, pa se sramno prevodi u termine rasizma i seksizma, dok se na planu zabrane, ono ograničava prema načelu percipirane nejakosti, ranjivosti, nemoćnosti. Oba se, pak, artikulišu kroz ljutnju, tj. kroz prevođenje emocija srama u termine kulturno sankcionisanih oblika pravedne odmazde (prema pojedincima koji su pretnja liberalnim vrednostima), i drugo, kroz ljutnju na neopravdano izazivanje srama čime se manje opasnom emocijom reguliše opasnija. Tako se o sramu misli tehnički, fokusirajući se na povlačenje granica između onih koji posramljivanje zaslužuju i onih koji to ne zaslužuju, dok se emocije upošljavaju više kao argument za odbranu granica između podesnih i nepodesnih, nego kao tema po sebi. U tom smislu se ni liberalna kultura, ni njena satira, ne razlikuju od brojnih kultura koje svoje vrednosti drže moralno utemeljenim i prirodnim, dok njima suprotstavljene vrednosti smatraju nemoralnim i neprirodnim, te opravdanom metom za netoleranciju. Ono što se dodatno postiže jeste recipročno sticanje osobnog samopoštovanja, tj. moralnog statusa kroz kontrastiranje s nemoralnim.

Tehničko-legalistička pretresanja međuljudskih odnosa odlikuju i epizodu o seksualnom uznemiravanju na radnom mestu (5/18). Od samog početka Oliver je primarno zainteresovan za pojašnjavanje pravila, pravne definicije seksualnog uznemiravanja i nedovoljno efikasnih postojećih zakona i proceduralnih uredbi. Na kraju izlaganja raznih tegoba, pa kako legalnih, tako i društvenih prepreka i ograničenja kroz koje su razne žene prošle u svojim individualnim pokušajima borbe protiv seksualnog uznemiravanja, Oliver postavlja poznato pitanje: „Šta možemo da uradimo?“ Njegov odgovor je vrlo tehnički: „Rekao bih da je prvi korak za uprave i zaposlene da osveste problem. Sledeće, firme moraju da razviju efikasne mehanizme koji će uznemiravanje da rešavaju, a zaposleni moraju da promene svoje ponašanje.“ Iako svesno ponavlja identično formulisana rešenja koja propagira i edukativni spot iz 1981. (čije inserte pušta i na početku i na kraju svog izlaganja), dok kroz celu epizodu naglašava da problem seksualnog uznemiravanja istrajava kroz decenije, Oliver očigledno takav tehnokratski pristup problemu ne dovodi u pitanje. Problem seksualnog uznemiravanja za Olivera i dalje ostaje problem nedovoljno dobrih legalističko-tehničkih rešenja. To ne znači da Oliver ne napominje

da je neophodno promeniti kulturu – i on i njegova gošća u intervjuu na kraju epizode, Anita Hil,¹⁹² izriču važnost menjanja kulture, ali se taj put vidi pre svega kroz stvaranje uredbi. Rečima Anite Hil: „Pre svega moramo da promenimo kulturu, moramo da ubedimo ljude da smo ozbiljni povodom toga, tako što ćemo obznanjivati uredbe i informisati ljude: ovako će biti ako podnesete žalbu, ovo ćete morati da uradite, ova pitanja vas očekuju, ovako izgleda proces. Uprave isto tako mogu da doprinesu, na primer, kroz obuku posmatrača.“

Cilj predloženog tehnokratskog pristupa menjanju kulture čini se da je pre svega legitimizacija kulture žrtve čiji se vrednosni postulati tokom emisije i intervjuja potcrtavaju. Oliver dosledno insistira na neprikosnovenom poverenju koje se mora ukazati žrtvi i shodno, na apsolutnoj zabrani ponašanja koje bi se moglo tumačiti kao „svaljivanje krivice na žrtvu“. Kako je odnos žrtva-agresor uspostavljen kroz odnos žena-muškarac, muškarci su definisani kao potencijalni agresori, te glavni i odgovorni za promenu kulture. Njihova „nervoza“ i defanzivan stav sugerišu njihovu krivicu koja se u epizodi sugerise kroz brojne inserte izjava i diskusija već kulturno-politički ustanovljenih seksista – voditelja s Fox News-a. Dalje, kao što patrijarhalna kultura insistira na odgovornosti žene u činu seksualnog napastvovanja, kultura koju Oliver i Hilova zagovaraju čini se da situaciju samo želi da okrene naopako, prebacujući kompletan teret sa žena na muškarce:

Oliver: Vi ste rekli: „Možete da popravite žene, možete da popravite muškarce ili možete da promenite kulturu; ako popravimo muškarce i kulturu, žene nećemo ni morati.“

Anita Hil: Tako je. Dosad je većina pristupa čitavo breme svaljivala na žene. Jedno od ključnih pitanja u takvoj postavci onda po meni postaje, kako vaspitati ćerku da izbegnemo da ona sebe dovede u situaciju žrtve seksualnog uznemiravanja?

Oliver: [*tegobno zgroženim tonom i izrazom lica*] Uuh.

Anita Hil: Tako razmišljamo: ako popravimo nju, neće naići na taj problem, ali u stvarnosti, problem nije u njoj.

Kao što se muškarac u patrijarhalnoj kulturi razumeva kao „prirodno“, „biološki“ snabdeven jakim (i od žene jačim) libidom, te je njegova odgovornost kao agresora „prirodno“ manja ili, u najmanju ruku, problematična, po istom principu se kultura žrtve oslanja na osećaj povređenosti žrtve koji postaje merilo prekršaja. Anita Hil to obrazlaže: „Znate, vrlo često se dešava da se zakon o diskriminaciji oslanja na nameru. Da li je povreda namerna? Žrtvi nije važno kakve su bile namere.“ „Nervoza“ žene pod teretom „namera“ koje se percipiraju u njenoj seksualnosti prebacuje se tako na „nervoza“ muškarca pod teretom „povrede“ koja se percipira da on svojom seksualnošću otelovljuje. Kao što je u patrijarhalnoj kulturi jedna od direktiva ženi da svoju seksualnost kontroliše i reguliše u odnosu na muškarca, tako se sada uvodi direktiva muškarcu, rečima Hilove, „Samo nemoj da si napasnik.“ Navodnu očiglednost i nedvosmislenost takve direktive potvrđuju istovremeni aplauz publike i Oliverov zaključak: „Bukvalno je tako jednostavno.“

Ono što upečatljivo nedostaje u epizodi je sve ono što nije „tako jednostavno“ – govor o seksualnosti, o kulturno oblikovanom izražavanju i ispoljavanju seksualnosti, o osećaju srama i/ili strepnje (od npr. poniženja) koje tako kulturno ustanovljene forme potencijalno izazivaju, kako i u ženama, tako i u muškarcima, kako u okviru „stare“ kulture, tako i u okviru „nove“. Umesto toga, tema je usredsređena na uspostavljanje jasne, apsolutne definicije žrtve i agresora, kao i povrede koja je definisana tvrdnjom žrtve, te na iscertavanje nedvosmislenih granica između njih – drugim rečima, govor o seksualnosti fokusira se na govor o krivici i sledstvenoj pravednoj odmazdi, što onda treba da se racionalizuje kroz forme pravnog sistema. Zamišljanje društveno-političke promene, tako, umnogome odlikuje izbegavanje intenzivnih emocija koje

¹⁹² Anita Hil je profesorka prava koja je postala poznata 1991. godine kada je svedočila u senatskom saslušanju tadašnjeg kandidata za poziciju sudije Vrhovnog suda, Klarensa Tomasa, koga je tom prilikom optužila da ju je seksualno uznemiravao dok je za njega radila početkom 1980-ih godina. V. <https://www.britannica.com/biography/Anita-Hill>.

pitanja seksualnosti mogu da isprovociraju, kao što su emocije srama ili straha (od poniženja), već se pristupa kulturno ustanovljenom racionalnom modelu, pre svega jeziku legalizma, u koji se polaže nada da će ravnotežu pravde uspostaviti, te probleme koji izazivaju negativne emocije otkloniti.

Mnoge teme u LWT-u uokvirene su kroz gore opisanu kulturu žrtve, to jest, kroz argumentaciju koja uspostavlja relaciju agresor/tlačitelj-žrtva. U okviru takve relacije, politička/ekonomska/društvena pitanja se onda razmatraju strategijom izražavanja ljutnje spram agresora bilo iz pozicije žrtve (kad je Oliver pripadnik zajednice kojoj je povreda ili nepravda nanesa, npr. kao progresivni liberal u odnosu na „trampovce“), bilo iz pozicije „saveznika“ (npr. u slučajevima kada se obrađuju teme rasizma ili mizoginije o kojima on, kao beli muškarac, može samo posredno i oprezno da govori¹⁹³). Strategija uveravanja, iako je uvek prožeta racionalnom linijom diskusije koju krasi razni citati i podaci, tako je umnogome uokvirena jednim kulturno oblikovanim razumevanjem i procesiranjem date teme, i šire, sociopolitičkog ustrojstva. Narativ koji se takvim pristupom stvara oblikuje i razumevanje prirode datog konflikta i zamišljanje vida njegovog rešavanja. To je kulturni izbor, ne jedini ili „prirodni“ pristup temi, problemu, konfliktu. On je delom uslovljen emocionalnom kulturom koja gaji zazor od intenzivnih ili „negativnih“ emocija, te njihova regulacija i strategije zaobilaženja i hlađenja igraju određenu ulogu u političkom diskursu – u načinima na koje se bira da se o političkim problemima govori, diskutuje, i u načinima na koje se političke putanje i rešenja zamišljaju. Izbegavanjem intenzivnih emocija izbegava se potencijalno ozleđivanje integriteta individue, njenog (izabranog ili samoprepoznatog) identiteta, kroz koji se i šira zajednica kulturno-politički (strateški) formira ili prepoznaje. Jedan od metoda takvog čuvanja integriteta je usredsređenost na povredu – na s jedne strane, kompulzivnu pažnju da se povreda ne nanese i s druge, na kompulzivnu obzirnost prema tvrđenoj povredi. Na osnovu toga se oblikuju prakse tolerancije: s jedne strane se fokusira na izbegavanje (nanošenja ili primanja) povrede ili na ustanovljavanje krivice povodom tvrđene povrede koja se pravno racionalizuje, dok se s druge strane istovremeno, intenzitet ili prikladnost emocija regulišu. U tome posebnu ulogu igraju „negativne“ emocije, pre svega sram kao „samosvesna“ emocija (Stearns 2017, 1; Gibson 2018, 2) koja podrazumeva „negativnu evaluaciju sopstva“ (Boiger et al. 2013, 541) što se povezuje s iskustvom poniženja i negativno procenjenog, te odbačenog pojedinca (Ilić 2022, 1298). Na takvim temeljima, tolerancija se, kao jedna od kardinalnih vrednosti liberalno-progresivnog američkog društva, zamišlja ili praktikuje kroz tri transverzale: s jedne strane, ponašanje (bilo verbalno ili neverbalno) koje može izazvati negativne emocije, a posebno sram, reguliše se određenim zabranama iz bojazni da se (samo)evaluacija sopstva ne bi povredila (i proksimativno, (samo)evaluacija identitetske grupe); iz istih razloga, sram kao iskustvo se zaobilazi u javnom govoru i zamenjuje govorom o krivici koja se usredsređuje na tehniku ponašanja koje se racionalnim merama može popraviti; i najzad, govor o sramu se istiskuje govorom o krivici i ljutnji koji insistiraju manje na upoznavanju i sebe i drugih, a više na neprijateljskom pozicioniranju krivca i okrivljenog kroz šta se individue i grupe odaljavaju i odvajaju u „izolovane oaze“ (Milenković 2014, 79), međusobno sve manje poznate, koje jedna drugu ne smeju povrediti. Kako istinosna vrednost tvrđene povrede počiva u ličnom osećaju, sledstveno, povreda (pa tako i pravila za njeno izbegavanje) ostaju suštinski nejasna van jednog univerzalističkog poimanja tolerancije kao „prepoznavanja, poštovanja, uvažavanja i prihvatanja“ (Hassen 2018) drugog jer se drugi sve slabije poznaje i razume van okvira uvek potencijalne žrtve ili uvek potencijalnog tlačitelja.¹⁹⁴

¹⁹³ Na početku takvih epizoda, Oliver potcrta da je svestan da nije „idealna osoba“ da o toj temi govori, obično u formi satirične ironije na sopstveni račun koja ujedno funkcioniše kao vrsta izvinjenja za preduzimanje govora i obrazovanja gledalaca o toj temi iz spoljne pozicije, kao i iz pozicije pripadnika, po definiciji, tlačiteljske klase (npr. 5/18, 6/21, 8/11). Zato takve epizode obavezno pružaju „prostor“ i daju „glas“ pripadnicima klase žrtvi: crna žena u priči o seksualnom uznemiravanju (5/18), crna komičarka u epizodi o rasnim i polnim predrasudama u medicini (6/21), crni glumci u epizodi o crnačkoj kosi (8/11).

¹⁹⁴ Jedan „tematski ciklus“ Oliverovih šala u raznim epizodama otkriva kulturni zazor prema neposrednoj, ličnoj komunikaciji i svojevrsnu neprijatnost koju ona u pojedincima izaziva. To se često izražava kroz temu telefonskih

Shodno se oblikuje i svojevrsna osećajnost – vrsta obzirnosti i brižnosti prema povređenima u formi preskriptivne saosećajnosti, tj. „osećajnog saučešća“ (engl. *sympathy*) s članovima zajednice koja se opaža kao svoja (Engelen and Röttger-Rössler 2012, 4). Društvena veza zajednice, solidarnost, na jednom važnom planu gradi se kroz povredu. Identifikacija povrede identifikuje žrtve – povređene, i njihove saveznike – one koji prepoznaju povredu i povređene. Sledstveno se identifikuju i agresori, tj. nanosioci povrede za koje se na moralnom planu zahteva ili čini javno posramljivanje, a na političkom – legislativno kažnjavanje ili ograničavanje. Za žrtve, zahteva se osećajno saučešće na osnovu koga se takođe moralna i društveno-politička odgovornost saveznika uspostavlja, te zagovarano delanje argumentuje. Tako mnoge epizode svoje priče uokviruju kao narative patnje u kojima osećajno saučešće perceptivno izoštrava povredu, pa samim tim i krivicu agresora, dok pojačava pravedničku ljutnju i/ili delatnu motivaciju. Saosećajnost, te solidarnost, međutim, upošljava se dvojako. S jedne strane, ona se zasniva na zdravorazumskim liberalnim vrednostima humanosti, te se određene teme tretiraju kao „stvarno prilično jasne“ i rešenja problema kao manje-više očigledna (primarno na legislativnom nivou), dok s druge, saosećajnost se čini da zauzima mesto racionalnog argumenta čije produbljivanje postaje potencijalno kulturno-politički problematično ili politički nekorektno.

Primer prvog je epizoda (8/15) koja se bavi velikim brojem neklimatizovanih zatvora u nekim od najtoplijih država SAD u kojima su tokom letnjih meseci zatvorenici izloženi izrazito visokim temperaturama (koje dostižu i 65°C) te ozbiljnim zdravstvenim tegobama, nekada opasnim po život. Oliver odmah na početku želi „da raščisti“ da „ako iko misli 'to su zatvori, zatvorenici ne bi trebalo da je prijatno', prvo, jebite se! Oni su ljudska bića koja zaslužuju da se s njima postupa humano nezavisno od toga šta su uradili“ i prema tome zagovara uvođenje rashladnog sistema jer „zatvori nisu koncentracioni kampovi“. U drugoj epizodi takođe posvećenju zatvorskom sistemu (6/19), Oliver razmatra rad u zatvorima u kojima su zatvorenici plaćeni zapanjujuće nisko. On zagovara uvođenje zakonski propisanog minimalca zasnivajući svoj argument, u najširem, na obrazlaganju tvrdnje da je odnos prema zatvorenici kao radnicima analogan robovlasništvu, te nehumanoj eksploataciji ljudi. Tema ropstva obrađuje se i u epizodi (4/26) o dugogodišnjoj nacionalnoj diskusiji o uklanjanju spomenika vojnim i političkim vođama Konfederacije – „neprijateljima koji su ubijali američke vojnike“ i koji su se „borili za očuvanje ropstva“. Te spomenike Oliver definiše kao glorifikaciju neprijatelja i njihove rasističke ideologije, pa sledstveno propagira njihovo sklanjanje iz javnog gradskog prostora u, na primer, muzeje u kojima bi se stavili u „jezgrovit i prikladan istorijski kontekst“. Oliverova saosećajnost ovde ima dve ciljne grupe. Prva je, naravno, saosećanje s američkim crncima zbog kojih se uklanjanje spomenika i zagovara jer su oni konstantno „bolno podsećanje“ tih ljudi na njihovu traumatičnu prošlost, ali su i savremena, podjednako bolna, poruka koja vrednosti te prošlosti održava i danas. Druga je usmerena na belce kao potomke robovlasnika. Njima se obraća tonom koji sugerise saosećajno razumevanje ali porukom da poricanje ne sme biti rešenje: „I stvarno, iskreno, razumem potrebu za lagodnijom porodičnom istorijom, ali ne možete zato da izmislite lagodniju istoriju čitave zemlje jer biste time izbrisali činjenična, bolna sećanja mnogih Amerikanaca“. Oliver dalje naglašava da potomci ne mogu

razgovora kojima se suprotstavljaju posredniji, manje „invazivni“ vidovi komunikacije kao što su poruke ili društvene mreže. Tako, na primer, komentarišući zašto je jedan čovek lagao u nekom telefonskom razgovoru, Oliver komično zaključuje da je to očigledno i zbog toga što „češ reći bilo šta da bi se isti završio ... jer ništa nije teže od osmominutnog telefonskog razgovora s drugim ljudskim bićem“ (5/12). Opisujući poziciju moći Fejsbuka u kontekstu društvene komunikacije, Oliver satirično-ironično poručuje u ime Fejsbuka: „O, ne sviđa vam se što krademo vaše podatke i podrivamo vašu demokratiju? A šta ćete tačno da uradite povodom toga? ... Zvaćete prijatelje da im glasno čestitate rođendan? Ma kakvi! Jebite se!“ (5/15) – za čim sledi smeh i glasan aplauz publike koji sugerise prepoznavanje satiričnog predstavljanja situacije. U drugom primeru slanje poruka se naglašava kao prihvatljiv vid komunikacije: „niko ne bi trebalo da zove umesto da šalje poruku ... ako više volite da zovete nego da šaljete poruke, vi ste jebeni psihopata“ (5/29), što jak aplauz publike još jednom potvrđuje. U drugom slučaju se naglašava nelagodnost povodom lične konfrontacije: „ljudi će sve potpisati da bi izbegli konfrontaciju licem u lice“ (6/28).

biti odgovorni za dela svojih predaka ali da se ta dela, kao i preci, moraju osuditi. Oni koji odbijaju da se suoče ili još uvek dižu spomenike Konfederalistima ne mogu se tolerisati. U ovim primerima obrađuju se teme koje su neproblematične kako u kontekstu američkih liberala, tako i u kontekstu kulture žrtve – ropstvo i rasizam su očigledna zala, o njima se mora govoriti i s njima se mora hvatati u koštac, dok su zatvorenici žrtve moćnika koji im ukidaju osnovne liberalno-demokratske slobode i prava. Saosećanje s žrtvama tako je „prirodna“ i „ispravna“ stvar (*a right thing to do*).¹⁹⁵

Primer epizode o novinarima (3/20) saosećanje upošljava kao strategiju argumentacije. Priča se može okarakterisati kao uzbuñivanje gledalaca povodom krize novinarstva – asimilaciji pojedinih novina, posebno lokalnih, u veće korporativne konglomerate, sledstveno smanjivanje broja zaposlenih novinara, posebno onih koji pokrivaju lokalnu državnu politiku (što otvara mnogo veći prostor za političare i zvaničnike za korupciju, bezakonje i sl.), i naravno, digitalizacija koja značajno smanjuje prihode od oglašivača i koja nalaže još veću konkurentnost tržišta koja se očitava kroz „borbu za klikove“, tj. za vidljivost i popularnost koje su usmerene na povećavanje profita. Kako Oliver zaključuje tokom izlaganja: „Očigledno je pametno što se novine šire onlajn, ali opasno je iskušenje da se teži onome što donosi najviše klikova. Zato su novinskim kućama očajnički potrebne vođe koje znaju da ono što je najpopularnije nije nužno ono što je najvažnije.“ Oliver zatim pruža primer milijardera koji je, po preuzimanju jedne novinske korporacije, nametnuo upravo politiku „potere za klikovima“, ali ističe drugog „milijardera dobročinitelja“ Džefa Bezosa koji je kupivši *Vašington Post* omogućio tim novinarima da stvaraju „sjajno novinarstvo“. No, nisu svi te sreće da ih kupi dobri milijarder, „ravnoteža između biznisa i novinarstva“ je poremećena i „izdavači su očajni“ bez „savršenog plana za opstanak“. Najzad, Oliver ovu novinarsku dramu zaokružuje likovima novinara-heroja i građana-krivaca: „sve ovo ne znači da nema novinara koji rade sjajan posao [...] ali, rade ga *uprkos* trenutnim uslovima. I istini za volju, veliki deo krivice za tešku situaciju ove industrije leži u nama i u tome što ne želimo da plaćamo novinarima za njihov rad. Navikli smo se da dobijamo vesti besplatno [...] Ali pre ili kasnije, ili ćemo morati da platimo novinarstvo ili ćemo svi debelo da platimo. Ako to ne uradimo, bezakonje će da buja“ što se ilustruje završnim visokobudžetnim filmskim trejlerom¹⁹⁶ koji govori o borbi „ozbiljnog“ novinara koji „još uvek veruje u novinarstvo“ da nastavi i potom objavi svoj istraživački rad o korupciji u gradskoj skupštini. U tome ga konstantno onemogućavaju vlasnik novinske kuće, glavni urednik i kolege novinari koji su duboko utonuli u kulturu „borbe za klikove“ i objavljivanje trivijalnih vesti. Struktura i stil trejlera evociraju neke od glavnih aspekata holivudskog trilera, posebno političkog, u kome heroj, uprkos korumpiranom sistemu i naivnim, zavedenim ili podmićenim kolegama, istrajava u svom pohodu za pronalaženje istine i/ili uspostavljanja pravde.

Slično, druge dve epizode, donekle analogne, istražuju probleme uspostavljanja ravnoteže između profita i nominalnog tipa delatnosti. Prva se bavi privatnim klinikama za dijalizu (4/12) a druga klinikama za rehabilitaciju zavisnika (5/12). U prvoj Oliver prolazi kroz niz primera i objašnjenja o načinima na koje se klinike za dijalizu dovijaju da uvećaju svoje profite na direktnu štetu svojih pacijenata, dok u drugoj industriju za lečenje bolesti zavisnosti predstavlja kao izrazito monetarno unosnu – i u ovom slučaju mahom na štetu pacijenata, što je potpomognuto činjenicom da ne postoje standardi lečenja, niti regulative na saveznom nivou koji bi njihove pristupe i metode lečenja nadgledali i proveravali, a što ovim klinikama dodatno omogućava da svoju „stopu uspeha“ neometano reklamiraju. U oba slučaja, na kraju izlaganja

¹⁹⁵ Slična je i epizoda (5/22) o ukidanju prava glasa u određenim državama osuđenima koji su odslužili svoju kaznu. Oliver se fokusira na Floridu gde je procenat tih građana visok i kako Oliver navodi, petinu čine crnci, a procedura za vraćanje tog prava je teška, duga i zasnovana na ličnoj proceni državne komisije. Argument se pre svega temelji na uverenju da pošto je odslužio svoj „dug društvu“, osuđeniku treba vratiti građanska prava.

¹⁹⁶ Trejler je originalna HBO/LWT produkcija ispunjena poznatim glumcima za fiktivni film *Spotlight* –komična parodija na oskarom nagrađeni film *Spotlight* (2015) koji je zasnovan na istinitoj priči o istraživačkim novinarima iz *The Boston Globe*-a koji su 2002. objavili svoje nalaze o sistemskom seksualnom uznemiravanju dece u okviru bostonske katoličke crkve i njenih sveštenika.

Oliver zahteva uvođenje regulativa. U slučaju klinika za lečenje bolesti zavisnosti, zaključuje da „ovom sistemu očigledno očajnički treba nadzor i ekspertiza“. U pogledu klinika za dijalizu, izdvaja „nekoliko ključnih pouka“: „Prvo, moramo da se pobrinemo da klinike za dijalizu imaju bolji nadzor. Treba da postoji više inicijative za presađivanje bubrega i ranije lečenje bolesti – da pacijenti ne bi ni došli na dijalizu.“ Treća pouka pojašnjava tu inicijativu i uvodi aktivnu saosećajnost: „Postoje načini kroz koje svi možemo da se borimo protiv nedostataka bubrega. Istinski *sjajni* ljudi doniraju bubrege dok su još živi, a ako razmišljate o tome, jebote, vi ste fantastično ljudsko biće!“ – koje Oliver zatim informiše o veb sajtu na kome može naći više informacija o donacijama, i nastavlja: „A mi ostali, totalne seronje, trebalo bi, *barem*, da doniramo bubrege kad umremo“. Saosećajnu poruku šalje i kraj razmatranja klinika za rehabilitaciju, potcrtavajući da se radi o „pitanju života i smrti“ što ilustruje informacijom da su već dve osobe koje smo tokom izlaganja upoznali u međuvremenu umrle.

Navedene tri epizode ilustruju kako se saosećajnost i solidarnost zajednice angažuju u interpretaciji društveno-ekonomskih problema i u zamišljanju njihovog rešavanja. Oliverov narativ nalikuje logici kulturno-ekonomskog fenomena masovnog finansiranja ili *kraudfandinga* (engl. *crowdfunding*) posebno popularnog u SAD u tekućem veku.¹⁹⁷ Kao što novija istraživanja pokazuju (Berliner and Kenworthy 2017, Kneese 2018, Kenworthy 2021), praksa masovnog finansiranja skriva i utišava, istovremeno održavajući i reprodukujući, postojeći društveno-ekonomski jaz preusmeravajući pažnju na narative solidarnosti, obzirnosti, sućuti, pažnje i lične odgovornosti i angažmana, čime se takav oblik „društvenosti [engl. *sociality*] upošljava u svrhu popunjavanja pukotina koje su ogromne ekonomske nejednakosti i raspadanje socijalne zaštite stvorili“ (Kneese 2018, 7). Drugim rečima, slavljena „demokratizacija“ ekonomije i preduzetništva kroz narativ o solidarnosti i snazi zajedništva mobilise građane (i njihove lične novčanike) kao osećajne „borce“ (donatore) na polju ekonomske krize. Oliverova naracija prati vrlo sličnu logiku – ili tačnije, ona izrasta iz iste logike iz koje proizilazi i praksa *kraudfandinga*. Naime, u gore navedenim epizodama, Oliver nam predočava probleme koji direktno proizilaze iz američkog političko-ekonomskog kapitalističkog poretka – primat privatnog poslovanja kome je profit neminovni prioritet, kao i s tim usklađene slabe političke regulative. Iako on takvo stanje kritikuje i poziva da se uspostavi jača regulativa (kao što to čini skoro u svakoj svojoj epizodi), za svoju poentu ili krešendo svog javnog obraćanja bira da istakne svojevršno „masovno finansiranje“ od strane građana: u slučaju novinarstva, to je pretplata na novine; u slučaju klinika za dijalizu, to je doniranje bubrega, dok je na planu lečenja bolesti zavisnosti – ignorisanje postojećih klinika i potraga za drugim, boljim izvorima i sredstvima. Produblјivanje racionalne linije argumenta koje na osnovu Oliverovog izlaganja neminovno vodi široj diskusiji postojećeg društveno-ekonomskog uređenja i njegovih implikacija u kontekstu bilo digitalizacije medija ili zdravstvenog sistema, ostaje nemo. Umesto toga, poentira se na narativu solidarnosti u „teškoj situaciji“ u kojoj svi mi (stari ili mladi, bogati ili siromašni, crni ili beli, žene ili muškarci, obrazovani ili neobrazovani, itd.) – kao zajednica delatnih i saosećajnih individua treba da pomognemo herojima-žrtvama („pravim“ novinarima ili bolesnima ili bilo kojim drugim pojedincima ili grupama marginalizovanim, obespravljenim, osiromašenim postojećim društveno-ekonomskim poretkom). Saosećajnost i solidarnost sami po sebi plemeniti su ciljevi, ali se oni ovde upošlјavaju *umesto* mogućeg analitičkog/satiričkog koraka koji bi na jedan ili drugi način

¹⁹⁷ Kao vrsta (samo)finansiranja različitih potreba ili poduhvata (od inovativnih proizvoda, preko umetničkih i kreativnih projekata, do zdravstvenih troškova ili sahrana), *kraudfanding* je postao posebno razvijena i popularna praksa od 2008. godine. Ekonomska kriza i razne mere štednje u sprezi s tzv. digitalnom ekonomijom deljenja (npr. Airbnb, Uber, CarGo) koja „promoviše hiperindividualizovano i mahom neregulisano preduzetništvo“ (Berliner and Kenworthy 2017, 234), izrodili su pregršt onlajn platformi (npr. GoFundMe, Kickstarter, IndieGoGo) za samostalno kreiranje finansijskih kampanja bilo koje prirode. Kampanje obično imaju određenu sumu novca označenu kao „cilj“; od svih donacija, platforme uzimaju određeni postotak.

subvertirao postojeće ustrojstvo i predstavljaju se kao vidovi rešenja – popunjavanja pukotina, koji nose potencijale pre svega za održavanje i reprodukovanje postojećeg poretka.¹⁹⁸

¹⁹⁸ Analogna logika – koja mobilise zajednicu kroz vrednosti solidarnosti i saosećanja u okviru datog poretka, tj. društveno-ekonomskog ustrojstva koje se tipično ne dovodi u pitanje – vidljiva je i u fenomenu američke prakse ostavljanja bakšiša koja funkcioniše kao svojevrsni tip kraudfandinga. Naime, bakšiš u SAD funkcioniše kao nepisano ali čelično pravilo – neostavljanje bakšiša u ugostiteljskim ili raznim zanatskim objektima (npr. frizerskim ili kozmetičkim salonima) može izazvati razne vidove problema (od neprijatnosti, preko praktične stigmatizacije mušterije, do direktnog sukoba). Premisa na kojoj se obavezni bakšiš temelji moralno-emocionalne je prirode koja, u najgrubljem, drži da pošto radnici rade za malu ili nikakvu platu (vrlo često zaposleni ne primaju ni minimalac već je čitava zarada uslovljena bakšišima), mušterije – koje se po definiciji doživljavaju kao na boljem ekonomskom položaju čim su sebi priuštile određenu uslugu – treba da „nagrade“ i „podrže“ radnike (ta podrška je vrlo jasno kvantifikovana: 10-30% od ukupne cene usluge). Činjenica da vlasnici takvih biznisa ne plaćaju svoje radnike (posebno u velikim gradovima kao što su Njujork, Čikago, Los Anđeles, San Francisko) i ovom praksom efektivno premeštaju svoj izdatak (plate radnika) na mušterije, vrlo retko se razmatra. Dakle, plate radnika se zarađuju sistemskim kraudgandingom koji se legitimise vrstom moralne solidarnosti.

IV 3. Progres i aktivizam

Optimizam i nepokolebljiva vera u progres očituju se u Oliverovom opisu svog ceremonijalnog dobijanja američkog državljanstva krajem 2019. koji pruža u jednom intervjuu: „Svako u toj sali se zavetuje nečemu što će daleko nadživeti trenutnog predsednika. Ono što žučno prihvatate je *ideja* Amerike zato što je ideja i dalje savršena. To je ono što je tako dirljivo u toj ceremoniji“ (Guthrie 2020 [kurziv u originalu]). Govoreći o zavetovanju savršenoj ideji, Oliver evocira dugovečno oblikovanje značenja američke imigracije i akulturacije prema kome je, Berkovičevim rečima, postati Amerikanac značilo „ulazak u novi identitet“, otvoren za preoblikovanje, pri čemu se „stari identitet spirao u prelasku u Novi svet“ (Bercovitch 2011, xx-xxi). Postajanje Amerikancem, dakle, za Olivera nije naprosto postajanje punopravnim građaninom SAD; ono je i preuzimanje, ritualno prihvatanje kulturnog identiteta zajednice koja je na putu, u procesu, u progresu ostvarivanja svog zadatka, zaveta, obećanja „savršenije unije“ koja je „poslednja najbolja nada sveta“. Poput američkih Jeremija, Oliver svojim satiričnim propovedima, iz epizode u epizodu, zaziva anksioznost po pitanju ugrožene *ideje* (progresivno liberalno-demokratske) Amerike, koja služi kao svojevrsna „priprema za obnavljanje samoposvećenosti“ američkim idealima i ciljevima (Bercovitch 2011, xxxii), a koja svoje uporište i snagu temelji na egzaltiranoj veri u ideju i obećanje *Amerika* u čije ime se „satiraktivizam“ praktikuje. Ta „isprepletenost pretnje i obećanja“ oblikuje LWT-ovu „manično-depresivnu“ dinamiku „određenog rituala socijalizacije: načina liberalnog pluralističkog diskursa koji ohrabruje razliku i debatu kao sredstva uspostavljanja konsenzusa“ (Bercovitch 2011, xxxiii). Društvena kriza (stvarna i/ili kulturno-politički narativizovana) stoga postaje prilika obnavljanja posvećenosti zadatku, progresu, dok anksioznost po pitanju osujećenog progressa koja se iz krize crpi usredsređuje fokus na oblikovanje određenog konsenzusa. Taj konsenzus u LWT čine *mejnstrim*: vrednosti, politički programi i logika društvenog aktivizma liberalne kulture, uvek, manje ili više eksplicitno ili intenzivno, natkriljenih opštijim konceptom *Amerika*.

Akutna društvena kriza u našem kontekstu koja stvara i iz koje se crpi društvena anksioznost svakako je Donald Tramp, tj. kulturno-političko ozvaničenje njegovog „značenja Amerike“. Kao što je već naznačeno, njegova pobjeda narativizovana je u zvaničnim medijima i raznim glasilima kao predapokaliptična kriza, kao pretnja istini, američkom progresivnom liberalizmu i demokratiji. U LWT-u, gotovo svaka epizoda po izborima (od četvrte sezone), bavi se Trampom – ili u svojim prvim segmentima koji obrađuju tekuće vesti ili u brojnim epizodama u kojima mu je posvećen glavni segment, „Glavna priča“. Predsednik se nedvosmisleno identifikuje kao pretnja liberalno-demokratskom progresu kroz svoje autoritarno vladanje (5/30). On je neprijatelj istine i narcisoidni lažov, što se temeljno dokazuje, na primer, kroz epizodu (5/29) posvećenu proveravanju njegovog predizbornog obećanja da će „isušiti vašingtonsku močvaru“ ukazivanjem na Trampove razne kabinetske izbore milionera i pojedinaca povezanih s industrijom i korporacijama. U tom smislu se on vidi i kao pretnja progresivnoj Americi koja podržava varijantu njudilovske države koja bi obuzdala korporativnu moć, te se njegov novi zakon o porezu, pre svega onaj deo koji se odnosi na oporezivanje korporacija, oštro kritikuje i karakteriše kao način da se korporativne glavešine načine još bogatijim (5/8). U istom duhu se i Trampovi izbori bivših biznismena za visoke pozicije u državnim službama i agencijama oštro kude kao osujećivanje njudilovskog progressa: na primer, epizoda o vremenskoj prognozi (6/26), koja opisuje dugovečnu tenziju između državnog i privatnog sektora u ovom tipu izveštavanja, žustro upozorava na moguće negativne društvene posledice Trampovog korporativnog kandidata za podsekretara Nacionalne meteorološke službe; ili epizoda koja zagovara tzv. net-neutralnost (4/11) upozorava na njenu ugroženost Trampovom postavkom bivšeg advokata Verajzona¹⁹⁹ na čelo Federalne komisije za komunikacije. Obe epizode upozoravaju na štetu po svakodnevni demokratski život koju bi

¹⁹⁹ Verajzon (Verizon) je jedna od najvećih američkih telekomunikacionih korporacija koja poseduje jednu od najvećih mobilnih i internet mreža u SAD.

izgledna politika takvih kandidata – politika prijateljski nastrojena prema korporacijama – proizvela. Već opisana sklonost emisije ka svojevrsnom akontekstualnom pristupu temama (ili u najmanju ruku, uskom, neposrednom kontekstu) ovde stvara utisak da ekscesi neoliberalnog poretka nastaju, dolaze s Trampom, da su prethodne godine (Obamina administracija²⁰⁰) bile neka vrsta liberalno-progresivne istrajne bitke s korporativnim i republikanskim silama, da su određene pobede bile izvojevane koje su – što je verovatno najvažnije – ulivale *nadu* u konačnu pobedu liberalno-progresivnog „značenja Amerike“.

Nada u pobedu progresivne Amerike – „prave“ Amerike iz ugla liberala, svakako je osujećena percepcijom Trampove kulturne politike koja podržava desno-orijentisanu stranu u kulturnom ratu, utemeljenu na hrišćanskom fundamentalizmu, netrpeljivosti prema drugim rasama i etnicitetima, kao i prema relativizovanom shvatanju porodice, seksualnosti i individualne autonomije tela. Pored, kroz serijal, kontinuiranih (satiričnih) kritika Trampovog rasizma, epizoda koja se bavi njegovim potpredsednikom Majkom Pensom (5/5) podvlači ozbiljnost političke dominacije takvih vrednosti jer je Pens „jedini čovek koga Tramp ne može da otpusti“, a taj čovek, koji je tu da ostane (tokom trenutne administracije), ima odlike fundamentalnog hrišćanina, mizoginije (protivi se učešću žena u vojsci), homofobije (protivnik je jednopolnih brakova) – dakle, očigledni je neprijatelj liberala i predstavnik opšte netrpeljivosti prema individualnim slobodama i pravima.

Pored ugrožavanja ili unazađivanja američkog progressa u domaćim okvirima, Tramp je takođe pretnja američkoj politici liberalne hegemonije na internacionalnom planu. U epizodi koja se bavi Trampovom odlukom 2018. o povlačenju američkih trupa iz Sirije duž turske granice (6/27), Oliverova kritika takvog poteza svoje utemeljenje ima u kulturno-političkim vrednostima liberalne hegemonije prema kojoj liberalno-demokratska država ima, pored političkog, moralni zadatak da širi liberalne i demokratske vrednosti širom sveta, intervencionističkom, često militantnom, politikom, „s krajnjim ciljem oblikovanja sveta ispunjenog isključivo liberalnim demokratijama“ (Mearsheimer 2018, 128). Kako je, stoga, liberalna država suštinski benevolentna, Trampova „transakcionistička“ i neminovno „kratkoročna“ motivacija takve odluke, prema Oliveru, neispravna je i u suprotnosti s humanitaristički-strateškim „ispravnim“ nastojanjima SAD i njenom borbom protiv svetskih zala (u ovom slučaju, ISIS/ISIL). Trampovu „ideju da ćemo vojnike slati u zemlje koje nam plaćaju“ Oliver satirično kritikuje objašnjavajući da „[v]ojaska SAD ne naplaćuje zaštitu jer nije najamnička vojska“ što po Oliveru očigledno dokazuje „američki orao [koji] na grbu nosi strele i maslinovu grančicu, a ne strele i čitač kreditnih kartica.“ Premisa o SAD kao donosiocu mira, ili u najmanju ruku stabilnosti, na Bliski istok (u čemu leži nada da bi najzad, u nekoj perspektivi, vodila demokratiji) potka je njegove inače razrađene elaboracije i diskusije o „izuzetnoj složenosti situacije“ u Siriji, tokom koje podvlači da je teško „povući potpuno ispravan potez“, ali Trampovom ishitrenom i monetarno motivisanom odlukom „poremetili smo istinski stabilnu situaciju, izdali smo strateški ključnog saveznika [Kurde] i teško narušili svoj ugled“. Destabilizovanje situacije u Siriji i narušeni ugled SAD posledica su, kako se u epizodi kaže, Trampovog „pokorničkog“ ustupka Erdoganu i konsekvntno Putinu – svetskim diktatorima, te neprijateljima demokratije. Prema premisi koja američki zadatak u pogledu ostatka sveta vidi kroz širenje demokratije koje se kroz politiku liberalne hegemonije razumeva intervencionistički, potez koji političkim liderima koji se identifikuju kao neprijatelji demokratije omogućava (namerno ili nenamerno) neku vrstu autonomnog političkog manevra nije samo politički i strateški pogrešan, već i moralno neprihvatljiv.

Kritika Trampove politke u Siriji ujedno je i deo šireg, tokom Trampove administracije glavnog i svakako najzlokobnijeg aspekta narativa o trampovskoj pretnji američkoj demokratiji i njenom liberalnom progressu – narativa o njegovoj navodnoj kriminalnoj zaveri s Rusima.²⁰¹

²⁰⁰ Za opis Obaminog suštinskog nastavljanja politike klintonovske (dakle, neoliberalne) Demokratske partije, posebno po pitanju izbora rešavanja finansijske krize 2009, v. npr. Gerstle 2022, 221-226.

²⁰¹ Kao što je verovatno dobro poznato, ubrzo po Trampovoj ozvaničenoj kandidaturi za predsednika (i konsekvntne promene medijske percepcije s Trampa kao „političkog klovna“ na Trampa kao „političke pretnje“),

Kroz taj narativ, Tramp se slika ne samo kao predsednik koji je „mek na diktatore“ (6/27) te, po analogiji, i sam autoritarnih inklinacija i pretnja demokratiji, ljudskim pravima i tolerantnom duhu, već i kao potencijalni izdajnik Amerike. U jednoj od ranih epizoda (4/2) koje se bave problematičnim odnosom Trampa i Rusije, Oliver obrazlaže pretnju koju Trampovo „zblizavanje“ s Rusijom nosi. Iako navodi da „još uvek nema čvrstih dokaza za direktne veze između samog Trampa i Rusije“, Oliver odmah potom potcrtava Trampovu „čudnu primetnu slabost [*soft spot*] i za tu zemlju i za njenog vođu“. Pošto pruži kratku montažnu sekvencu klipova u kojima Tramp fino govori o Putinu ili izjavljuje da želi da ima dobre odnose s Rusijom, Oliver definiše temu svoje epizode: pošto je „Tramp fiksiran na dobre odnose s Rusijom, večeras ćemo se zapitati šta to zapravo znači, koje su šanse da se to desi i čega bismo morali u tom procesu da se odrekemo“. Značenje se objašnjava definisanjem Putina, citirajući razne reportaže i specijalne TV emisije, kao autokrate, opasnog diktatora koji zastrašuje i ubija svoje protivnike i koji je ukrao milijarde dolara od svog naroda. Navodeći da za mnoga takva dela uvek „nekako fale jasni dokazi“ – mada potom kroz svoju tipičnu satiričnu analogiju sugerise da su navodi „98% izvesni“ – postoje određene „stvari o Putinu koje možemo reći bez sumnje: između ostalog, aneksirao je Krim, nametnuo teške novčane i zatvorske kazne demonstrantima, podupreo brutalni Asadov režim i uveo oštar zakon koji zabranjuje 'gej propagandu' [...] Dakle, u suštini, to je Rusija pod Vladimirom Putinom. A naš predsednik želi bolje odnose s njim“. Dakle, značenje Trampove želje je zblizavanje s opasnim diktatorom i suštinskim neprijateljom demokratije i ljudskih prava – ukratko, Tramp želi dobre odnose s neprijateljom Amerike. Povodom drugog svog „istraživačkog“ pitanja koje se tiče šansi da se takvi odnosi uspostave, Oliver zaziva neku vrstu mekartijevske anksioznosti. Svoj argument započinje uvodnom performativnom objektivnošću – samokritikom omekšanom humorom: „Ne kažem da se Amerika nije redovno umiljavala režimima koji gaze ljudska prava. Neću da spominjem imena, ali samo ćemo reći da Saudijska Arabija zna ko su. [*smeh publike*], ali – ali! – uznemiravajuće je kako Tramp predstavlja sve to [uspostavljanje dobrih odnosa s Putinom] kao nešto izuzetno lako.“ To se ilustruje montažom kratkih klipova Trampa u kojima on na raznim mestima postavlja isto retoričko pitanje: „Zar ne bi bilo dobro/lepo/fino/divno/sjajno da imamo dobre odnose s Rusijom?“ „Naravno“, nestrpljivo odgovara Oliver i nastavlja svojom tipičnom satiričnom analogijom, „takođe bi bilo lepo prići medvedu i zagrliti ga. To bi bilo jako, jako lepo ali, nažalost, to nije tako jebeno lako!“ Glavna pretnja tog medveda, Oliver saopštava, jeste u tome što je Putin u mladosti bio špijun u Istočnoj Nemačkoj „gde je usavršio manipulisanje strancima“. Misteriozne, sofisticirane tehnike Putina svakako izazivaju strepnju u poređenju s Trampovom političkom/diplomatskom neveštošću, čak glupavošću, te anksioznost od moguće ruske infiltracije.

Najzad, i najvažnije, Oliver prelazi na poslednju stavku svoje analize – šta Amerika može da izgubi diplomatski se zblizavajući s Rusijom. „Stvar je u tome“, započinje Oliver, „da je Tramp Putinu već dao nešto apsolutno ogromno, a on toga možda nije ni svestan. Objasniću.“ Oliver tvrdi da se Putinova popularnost u Rusiji umnogome temelji na njegovoj retoričkoj strategiji koja kritiku na sopstveni račun (pre svega na autokratske aspekte njegovog režima)

članci o ruskoj navodnoj umešanosti u predsedničke izbore 2016. i o potencijalnom dosluhu i tajnoj saradnji (engl. *collusion*) između Trampa (i njegovih saradnika) i Rusa počeli su da se množe u *Njujork Tajmsu*, *Vašington Postu* i drugim *mejnstrim* liberalnim novinama, što je ubrzo postala jedna od glavnih priča i na TV stanicama poput CNN-a i MSNBC-a. Reportaže i citirani dokumenti vodili su otvaranju istrage FBI-a i najzad zvanične istrage pod supervizijom specijalnog pravника Roberta Milera III. Iako Milerov izveštaj nije pronašao dokaze o navedenoj zaveri, u svom drugom delu pružio je nalaze o mogućim delima „opstrukcije pravde“ koja, pak, nisu eksplicitno okarakterisana kao krivično delo. Ti nalazi su vodili pokretanju procesa opoziva Predsednika, što se takođe bezuspešno završilo. Tokom celokupne „ruske afere“ (eng. *Russiagate*), mediji su izveštavali krajnje pristrasno, s otvorenim neprijateljstvom prema Trampu i kako će se ispostaviti, često su u svom izveštavanju koristili sumnjive i neproverene informacije i izvore. Najnoviji istraživački članak novinara Džefa Gerta (koji je preko 20 godina bio novinar *Njujork Tajmsa*), objavljenog u *Columbia Journalism Review*, svedoči o zabrinjavajućoj partizanskoj motivisanosti izveštavanja nekih od najpoštovanijih američkih medija. V. https://www.cjr.org/special_report/trumped-up-press-versus-president-part-1.php

izbegava i/ili umanjuje preusmeravajući je na kritiku SAD i njene društveno-političke probleme – tj. na probleme njene demokratije, time oblikujući „argument o moralnoj ekvivalenciji“. (Drugim rečima, Oliver govori o *aštajesaizmu*, samo u to doba koncept još nije bio „otkriven“ u američkim medijima te ga Oliver još uvek ne upošljava.) Štaviše, Putinova namera nije samo da izbegne svoju krivicu, Oliver dodaje, već i da „delegitimiše našu sposobnost da tvrdimo moralno viši status“. Prema Oliveru, to je nedopustivo, jer „nisu svi problemi isti“ – koristeći se još jednom satiričnom analogijom, Oliver zaključuje da bi to bilo podjednako besmisleno kao kad bismo tvrdili da su dva filma – *La La Land* i *The Human Centipede* podjednako i na isti način loša.²⁰² Trampova uloga u tome je što „igra u prilog“ Putinovoj retorici i propagandi naširoko govoreći o nameštenim izborima – time implicirajući disfunkcionalnost američke demokratije. Međutim, najveća blasfemija i „igranje u prilog Putinu“ predstavljena je insertom iz intervju na Fox News-u u kome, Oliver nam objašnjava, „predsednik Sjedinjenih Država preuzima Putinov argument o moralnoj jednakosti i naprosto vozi s tim“. Naime, Tramp, suočen s novinarevom tvrdnjom da je „Putin ubica“ za koji na osnovu konteksta možemo samo pretpostaviti da dolazi kao kontraargument Trampovoj izjavi da želi da uspostavi dobre odnose s Rusijom, Tramp odgovara: „Ima mnogo ubica. Mislite da je naša zemlja tako nedužna?“ „Ne znam ni za jednog državnog vođu koji je ubica,“ odvrća novinar. „Meh... pogledajte šta smo mi sve uradili, takođe.“ Rez na Oliverovo krajnje zapanjeno lice koje prati njegov tipičan uzvik neverice (engl. *Holy shit!*), za čim sledi zaključak, vidno ljutog Olivera, da je „Tramp propagandista Putinovih snova.“ Priznajući da ne zna zašto se Tramp tako ponaša – „možda je kompromitovan, možda je idiot“ – Oliver objavljuje da „kad već predsednik Sjedinjenih Država neće da brani ovu zemlju, ja ću! Amerika i Rusija nisu jebeno iste!“ Prebacujući se na tiši i donekle blaži ton, Oliver se postara da ne zazvuči kao nekakav nacionalista: „I da me ne shvatite pogrešno, Amerika je imala i nastavlja da ima sebi svojstvene probleme koje treba rešiti – što bi zapravo mogao biti takođe naslov ove emisije“, time podsećajući gledaoce da se upravo on tim problemima iz nedelje u nedelju i bavi. „Ali, stanite!“ – hitro dodaje. „Naši izbori imaju određene mane ali nisu namešteni. Naš izveštaj o ljudskim pravima daleko je od savršenog ali se ni izdaleka ne može porediti s Putinovom Rusijom. A naši mediji su nam, bar trenutno, dovoljno slobodni da mogu da radim ovo“ – za čim sledi montaža brojnih inserata iz prošlih epizoda u kojima Oliver satirično ismeva i vređa Trampa.²⁰³ Pošto oda Trampu komično priznanje (ali najvažnije, američkoj demokratiji) za to što još uvek nije ubijen zbog takve kritike predsednika, Oliver još jednom upozori na pretnju koju Putin predstavlja i moguće ustupke (npr. ukidanje sankcija, slabljenje NATO-a, priznavanje Krime) koje bi Tramp mogao da mu učini „u ime boljih odnosa“, a što bi sve bilo „protiv američkih interesa i vrednosti“.

Dve godine kasnije, pošto se medijsko jednoglasje po pitanju narativa Rusije i Trampa učvrstilo, Oliver čita Milerov izveštaj (6/9). Po spektakularnom razočaranju povodom rezultata Milerovog izveštaja koji nije pružio dokaze o zaveri, mediji su izveštaj interpretirali kao implicitni dokaz Trampovih izdajničkih inklinacija. Oliverova interpretacija je s tim u skladu, pa zaključuje da do zavere nije došlo – „uprkos tome što je Rusija htela da pomogne“ – *samo* usled „karikaturalnog nivoa neorganizovanosti i nesposobnosti“ Trampovih saradnika. Što se drugog ključnog dela izveštaja tiče – ometanja pravde, „uprkos gomili dokaza da je to hteo da uradi“, ni tu nije uspeo jer „svi oko njega su bili suviše neposlušni“ i mahom ga ignorisali.

²⁰² Oliver za američki analogon bira *La La Land* (2016) – Oskarom nagrađeni romantični mjuzikl, dok za ruski daje *The Human Centipede* (2009) – horor (tzv. *body horror*) koji prati priču o ludom naučniku koji izvodi groteskne eksperimente na ljudima spajajući ih u ljudske gusenice.

²⁰³ U pogledu teme medijskih sloboda i Oliverovog čestog fokusa na nju, interesantna je činjenica da tokom svih godina emitovanja emisije, nijedna „Glavna priča“ nije posvećena Džulijanu Asanžu, osnivaču Vikiliksa, čije je lišavanje slobode svakako jedna od gorućih tema u oblasti novinarskih sloboda, demokratije i popularnog prava na istinu, te su se mnoge novinarske asocijacije (npr. International Federation of Journalists, Reporters without Borders) i organizacije za borbu za građanske slobode (npr. American Civil Liberties Union) eksplicitno oglasile u odbranu Asanža na takvim temeljima. Oliver Asanžu posvećuje svega deo jednog svog uvodnog segmenta (6/8) u kome pruža jednu vrlo odmerenu i opreznu odbranu ovog elektronskog izdavača.

Dakle, igrom slučaja i sreće, Amerika je izmakla ruskoj infiltraciji. Nalik zvaničnim medijima, na osnovu niza kondicionala Oliver gradi svoju interpretaciju:

Milerov izveštaj nije utvrdio da je Trampov tim učestvovao u kriminalnoj zaveri da utiče na izbore – *ali*, pronašao je *mnogo* drugih stvari. Samo razmislite o tome šta smo saznali ili potvrdili ove nedelje. Rusija se uplitala u naše izbore i trudila da pomogne Trampu da pobedi. Iako nije dokazano da je njegova kampanja saradivala s Rusijom, izgleda da su bili voljni da prihvate njihovu pomoć na način koji bi svakog trebalo da uznemiri. Takođe, Tramp je možda ometao pravdu, a ako nije, to bi bilo samo zbog toga što su njegovi saradnici ignorisali njegova naređenja. [...] Ne kažem da je išta od toga dobra vest, ali je dobro da o svemu tome znamo. To znanje je korisno za dalji rad Kongresa i – a što je ovde ključno – za birače kroz godinu i po dana.

I u sred anksioznosti koju izaziva tako na izgled slučajno zaobilaženje katastrofe, optimizam i pogled u budućnost neizostavni su elementi ove satirične jeremijade. Epizode posvećene Trampu grade jeremijadski narativ koji inkorporira njena tri strukturna elementa: podsećanje na ideal, lamentacija nad trenutnom degradacijom i pozivanje na obnovu-promenu, tj. progres. Dok Tramp služi kao glavni, natkriljujući narativ degradacije ideala koji kontinuirano proizvodi anksioznost koja kako podseća na ozbiljnost situacije, tako i mobilise samoposvećenost progresivnim idealima, on takođe figurira, po principu kontrasta, kao podsećanje na idealizovanu prošlost – na zamišljeni progres koji se, u poređenju s trenutnim stanjem, tokom Obamine administracije odvijao. Demokratska stranka postaje simbol osujećenog progressa a Obama – idealizovani (racionalni, razboriti, osećajni, tolerantni) državnik demokratske nacije. Iz takvog sklopa narativnih elemenata izrasta konsenzus o obnavljanju Amerike – *još* nesavršene liberalne demokratije, pa o безусловnoj podršci Demokrata od strane demokratske „zajednice“, te o „složnosti“ koja podrazumeva odsustvo samokritike shvaćene kao direktnog ugrožavanja obnove. Tačnije, samokritika je uvek podrugojačena (najznačajnije kroz narativ o Trampu i o Rusiji) – predmet kritike *nije* Amerika; ona služi da, putem kontrasta, jače osvetla „pravi“ put – na kome, kako se to u epizodi o Putinu sugerise, ona već zapravo „suštinski“ jeste.

Manihejska bipolarnost koja se tako gradi te cikličnost progressa koja iz nje proizilazi onemogućavaju ili osujećuju iskakanje u politički i/ili kulturno novo, nepoznato. Na planu narativa o Trampu, to se racionalizuje kao „logično“, „prirodno“ i svakako „razborito“ – zdrav (i anksiozni) razum nalaže da je neophodno *vratiti* naciju na put progressa i demokratije, te se onda baviti „sebi svojstvenim“ i svakako manjim problemima – jer, svaki problem je „očigledno“ manji od problema Trampa. No, slična cikličnost odlikuje i epizode koje „zaboravljaju“ na Trampa i koje se bave preispitivanjem rada i praksi demokratskih institucija u SAD. Pretnja zdravom funkcionisanju demokratije analizira se kroz razne aspekte rada i mehanizama institucija i političara na temelju, čini se, premise da je kritika sama – progres, dok se ta kritika zadržava u okvirima postojećih zdravorazumnih parametara postojećeg političkog sistema, čije se „mane“ onda neumorno kritikuju. Aksiom na kome se ovo kružno mišljenje vrti jeste „savršena ideja Amerike“ koja služi retoričkom ukidanju ili stanjivanju pukotine između idealne i činjenične Amerike – u čemu se i ogleda „američnost“ američke jeremijade (Bercovitch 2012, 16).

Takva je, na primer, epizoda o ulozi novca u Kongresu (3/7); pored poznatog prikupljanja novca kojim se bave predsednički kandidati i njihove kampanje, kongresmeni takođe moraju, dobrim delom lično, sebi da obezbede donacije za svoje kampanje. Na samom početku Oliver daje informaciju da se procenjuje da kongresmeni troše između četvrtine i polovine svog vremena na prikupljanje novca, a da tokom jeka predizbornih kampanja, ta vrsta posla može oduzeti i dve trećine njihovog vremena.²⁰⁴ Pored utvrđenog vremena koje se mora posvetiti

²⁰⁴ Čak i kandidati kojima je senatorsko ili predstavničko mesto u Kongresu vrlo izvesno (npr. zato što nemaju jake protivkandidate) moraju da se bave prikupljanjem donacija jer su obavezni da plate „danak“ svojoj stranci

telefoniranju raznim donatorima,²⁰⁵ drugi važan oblik prikupljanja para su brojni donatorski prijemi koji su stoga „sastavni deo ekonomije Vašingtona, pa neki od restorana [u kojima se ti prijemi redovno zakazuju] dobar deo svoje zarade imaju samo od njih“. Najzad Oliver poteže pitanje kako nužni izbor „tipa“ ljudi koje senatori moraju da zovu ima političke implikacije. Prema svedočenju jednog senatora iz Konektikata, ne pozivaju se ljudi koji nisu u stanju da doniraju najmanje 1000\$, te oni koje zove zarađuju „oko pola miliona – milion dolara godišnje“ a ti ljudi „imaju suštinski različite probleme od ostalih“. „A to je ogroman problem“, žustro potcrtava Oliver, dodajući da „to neizbežno utiče na vaš pogled na svet – ako zovete samo dovoljno bogate donatore čije glavne brige su porez na nekretnine i u koji belgijski kimono obući svoju mačku.“ Problem novca, tj. monetarnog darivanja za koje se očekuje politički dar za uzvrat, Oliver poteže i u završnom intervjuu s nedavno penzionisanim Demokratskim senatorom Stivom Izraelom koji odgovara: „I to je problem takvog sistema, da ljudi veruju da ako dođu u tu prostoriju [gde se održava prijem] i podrže kampanju, imaju pristup.“ Ovde je kongresmenov govor vidno isečen da bi intervju prešao na šaljiviji aspekt njegove prakse prikupljanja novca koja se tiče čestog služenja jeftinog vina s Long Ajlanda koje je senator očigledno promovisao na svojim prijemima. Pored još par – u kontekstu sveukupne strukture intervjuja, uzgrednih – kongresmenovih komentara da „naši očevi osnivači“ nisu tako zamišljali politički život kongresmena i da je „glavna žrtva“ takve „mučne“ prakse „američki narod čiji se glas ne čuje“, ceo intervju (kao i cela „Glavna priča“) inače je u glavnom usmeren na detaljno opisivanje ove prakse i na „mučnu“ i „ponižavajuću“ situaciju u koju su kongresmeni stavljeni tokom svog političkog veka. Utisak se stiče da su i oni i „američki narod“ žrtve sistema, dok je najveća žrtva, implicira se, američka demokratija. Taj sistem, pak, ostaje nekakva suštinski nejasna sila. Iako se, mada vrlo taksativno, daju pravne osnove takve prakse – odluka Vrhovnog suda iz 1976. koja „trošenje novca“ određuje kao oblik slobode govora, i političke – predlozi zakona, što Demokrata, što Republikanaca, koji bi praksu učinili „transparentnijom“ ili bi je na neki način ukinuli, kao i predlog zakona da se kampanje finansiraju iz budžeta (za koji se procenjuje da „ima 0% šanse da bude izglasan“), Oliverova analiza se svodi na procenu da „će biti vrlo teško regulisati finansiranje kampanji“. Dakle, dok je pravna i politička mehanika ove prakse predočena taksativno a njene društveno-političke implikacije opštim i apstraktnim formulama „političkog uticaja“ novca i „utišanim američkim narodom“, fokus je stavljen na bezmalo gotičke muke kongresmena. Moglo bi se ustvrditi da je Oliverov primarni cilj „podizanje svesti“ povodom ovog „sistemskog problema“ čime se, kako liberalno-demokratski narativ nalaže, nada da će se „mobilisati“ građanstvo i „otvoriti dalja diskusija“ koja će naposljetku dovesti do „promena“. Međutim, kao što je postojeći sistem predstavljen kao nekakva nejasna sila, tako je i s promenama, tj. s putem, smerom pogleda zagledanog u „savršeniju“ mehaniku američke demokratije. Donekle jedinstvena prilika koju Oliver ima da u intervjuu s Izraelom detaljnije preispita načine na koji usredsređenost kongresmena na prikupljanje finansijskih sredstava utiče na njihov svakodnevni politički rad, na vidove oblikovanja političkih odluka (pa tako i društvene situacije) uticajem novca ili na korene i šire razloge takve prakse, ostaje neiscrpljena. Umesto toga, „podizanje svesti“ gradi se opštim informacijama (čija se gotovo jedina konkretizacija očituje kroz detalje kongresmenske patnje i poniženja) koje, čini se, održavaju i osnažuju jednu „opštu svest“ o Americi, kako bi to Oliver

koja onda taj novac treba da razdeli kandidatima s „težim kampanjama“. Te sume, pak, nisu paušalne već jasno definisane kao „ciljevi“ za pojedinačne kandidate, tj. članove stranke i prema jednom „procurelom“ dokumentu iz Demokratske stranke koji Oliver navodi, za 2013. godinu kretali su se od 125.000\$ do 800.000\$ (što je bio najviši cilj određen za Nensi Pelosi).

²⁰⁵ Telefoniranje je neizbežan deo posla zbog koga članovi Kongresa ponekad odsustvuju s njegovih zasedanja i rasprava, kako o tome svedoči insert intervjuja s jednom predstavnicom Donjeg doma. Dakle, kongresmeni često odsustvuju sa svog posla da bi prikupljali novac da bi zadržali svoj posao. Dodatno, kako „prema saveznom zakonu, članovi Kongresa ne mogu da traže ili primaju donacije u svojim kancelarijama, posebne telefonske kabine instalirane su u stranačkim štabovima koji se nalaze nekoliko blokova od Kapitola.“ Sledeći insert koji Oliver pušta svedoči o „černim“ uslovima takvih prostorija.

rekao, koja je „imala i nastavlja da ima sebi svojstvene probleme koje treba rešiti“, s verom da je njena „ideja i dalje savršena“.

Sličan princip vidljiv je i u drugim epizodama koje se bave ugroženim funkcionisanjem demokratije u SAD. „Glavna priča“ koja se bavi predsedničkim preliminarnim izborima i kokusima (3/13) opisuje „složen sistem pravila koji niko ne razume i kojim je moguće manipulirati“ a tokom čijeg procesa deluje da predsednički kandidati postaju „samo slučajno oni koji imaju najviše glasova naroda“, te se zaključuje da je takvom izbornom sistemu neophodna „korenita promena“. Oliver predlaže slanje imejlova predsednicima stranaka sa zahtevom za promene. Konkretniji sadržaj tih imejlova na osnovu izloženog u epizodi teško je zamisliti. U još jednoj epizodi (4/8) koja je posvećena „strukturnim problemima američke demokratije“, Oliver objašnjava probleme prekrajnja izbornih jedinica (engl. *gerrymandering*) čime se direktno mogu manipulirati rezultati izbora putem strateškog grupisanja demokratskih ili republikanskih birača – koje je zapravo legalno dok god se legitimise kao partizansko, tj. stranačko prekrajnje a ne rasno zasnovano (što je jasno da se takođe može manipulirati). Oliver završava zagovaranjem formiranja „nezavisne komisije“ koja bi se bavila iscrtavanjem biračkih distrikata umesto političara – „jer političari ne bi smeli da biraju svoje birače. Reći ću vam i zašto.“ Zatim ustaje sa svog stola i odlazi na scenu studija čiju pozadinu krasi američke zastave dok herojska muzika lagano probija kroz njegov strastan, glasan i naravno, komedijom ispunjen govor:

Temelji demokratije zasnivaju se na ideji da svačiji glas vredi jednako. Svačiji! To je suština Amerike! [*glasani aplauzi i uzvici publike*] Svako od nas mora da ima jednako pravo da donese lošu odluku koja sve sjebe za sve ostale! Ko god da ste, koliko god loše odluke da donosite, bilo da ste džagalo²⁰⁶ [*u ovom momentu na scenu izlazi glumac koji predstavlja džagala, i dok Oliver tokom svog govora nabraja razne druge što karikaturno satirične, što realistične građane Amerike, likovi koji ih predstavljaju izlaze na scenu dok ne postanu scenski simbol raznorodnog američkog naroda*]... Naši glasovi moraju da se čuju, čak i ako smo sajantolozi [...] U ovom kontekstu, svi treba da smo važni, bez obzira na naše problematične životne izbore [...] Jer na kraju krajeva, to je suština ove zemlje. To je ono što je Ameriku učinilo velikom [*great!*] [*ovacije publike i tapšanje likova na sceni*] Jer, razmislite! Za rezultate izbora ne bi trebalo da budu krive lude linije političara; oni bi trebalo da budu rezultati naših ludih odluka! Da li sam u pravu?! – Da! [*ječe likovi na sceni i publika*] Da li sam u pravu?! – Da! [*još jednom potvrđuju*]

Oliverovi izveštaji u opisanim epizodama o stanju demokratske mehanike u SAD²⁰⁷ nekoga bi duboko uznemirili, nekoga zapanjili, a nekoga nagnali da se zapita o demokraciji SAD i da preispita „savršenstvo“ njene i ideje i otelovljenja, no, u Oliverovoj obradi, zapanjenost i uznemirenje, tj. anksioznost po pitanju degradacije društva, upravo kako je to Berkovič zaključio analizirajući retoriku američke jeremijade, mobilisu progresivne energije i proročanskim vizijama (u modernoj formi TV spektakla) obnavljaju usredsređenost na sveti zadatak konačnog ispunjenja obećanja *Amerika*, tom vizijom istovremeno retorički racionalizujući, ukidajući rasep između činjenične i idealne Amerike.

Slično uznemiravajuću situaciju Oliver opisuje u slučaju aspekata američkog pravosudnog sistema. Epizoda o imigracionim sudovima (5/6) daje izveštaj o izrazito zagušenim sudovima – u mnogim gradovima, procenjeno vreme čekanja za saslušanje je i do 4-5 godina, i o nedostatku pravne reprezentacije za imigrante/tražioce azila – kako za ovaj tip suda država nije u obavezi da obezbedi advokata imigrantima, ako ne mogu da ga priušte, moraju sami sebe da zastupaju, *što važi i za decu bilo kog doba*. Najzad, kako su imigracioni

²⁰⁶ Predstavnik podkulture fanova određene hip-hop grupe koji su razvili svoj specifičan izgled i sleng. V. <https://haenfler.sites.grinnell.edu/subcultures-and-scenes/juggalos>.

²⁰⁷ Još neke od epizoda koje obrađuju ovu temu su priče posvećene filibasteru (6/22), mašinama za glasanje (6/28) i zakonima o pravu glasa (8/24).

sudovi deo izvršne (a ne zakonodavne) vlasti, ni sudije nisu nezavisne jer je njihov „šef“ ministar pravde, te sudije umnogome u svom radu prate imigracionu politiku trenutne administracije. Oliverov poziv na reformu ovog suda pre svega zahteva da se obustavi praksa u kojoj, na primer, trogodišnjaci zastupaju sami sebe na sudu. Pored toga, on zahteva da se imigracioni sud premesti pod jurisdikciju zakonodavnog sistema ne bi li se uspostavila nezavisnost suda. Međutim, kasnija epizoda iste sezone (5/19) koja se bavi okružnim tužiocima (u okviru šire teme „krivičnog pravosuđa“) otkriva, pak, u najmanju ruku podjednako, problematičan sistem. Oliver otpočinje informacijom da se „skoro 95% slučajeva koje tužioci odluče da otvore završe priznanjem krivice optuženog“, tj. završavaju se nagodbom bez suđenja. To je praksa koju sudije mahom podržavaju, jer kako jedna sudija citirana u emisiji kaže, „sistem bi se urušio kad bi svaki slučaj izašao pred sud“. Kako Oliver dodaje, to je „neefikasan sistem koji funkcioniše samo ako ljudi kontinuirano odustaju“. Naravno, priznanje krivice ne podrazumeva istinsku krivicu optuženog već često posledicu tužiteljevog pritiska da se nagodi, s pretnjom da će u slučaju suđenja i optužbe i zahtevana kazna biti znatno jače, što je u pravosudnom žargonu poznato kao „penal suđenja“. U ostalih pet procenata koji dođu do suda, tužioci imaju snažnu kontrolu nad biranjem porote ali i nad dokaznim materijalom koji, sasvim zakonito (u određenim državama i ne nužno „crvenim“), mogu da predaju odbrani u poslednjem trenutku pred početak procesa ili čak da odluče koji potencijalno oslobađajući (engl. *exculpatory*) dokazi su relevantni za odbranu. Dodatno, tužioci vrlo retko snose disciplinske ili krivične posledice za svoje prekršaje, čak i za one koji su rezultirali smrtnim kaznama, dok se broj uspešnih osuda, tj. pobeda tužilaca sistemski ohrabruje i podržava. Sveukupno, Oliver predstavlja jednu mračnu sliku američkog krivičnog pravosuđa u kome tužioci, nekad legalno, nekad ilegalno, kroje pravdu prema zakonima pragmatizma, efikasnosti, ličnog uspeha, kao i prema rasnim, klasnim i drugim kulturnim aršinima. Oliver zaključuje da je „jasno da su trajne promene silno potrebne“, ali, sasvim očekivano, zamišlja ih kroz celom serijalu svojstvena tehnokratska opšta mesta: ”od zahteva za veću transparentnost dostupnosti dokaza tužilaca, kroz takozvane zakone o otvorenim dokumentima, do – idealno, uspostavljanja nezavisnih nadzornih tela za ispitivanje prekršaja“. „Ali“, nastavlja Oliver, „zavisno od toga gde živite, postoji direktniji način da doprinesete promeni“. Njegova „konkretnija“ vizija promene je informisanje gledalaca da okružne tužioce često biraju građani kroz glasanje a ta činjenica, entuzijastično naglašava Oliver, „znači da možete da ih promenite“. Ironija takve ideje postaje očigledna u narednoj informaciji koju pruža: „Problem je što u 85% slučajeva tužioci nemaju protivkandidate.“ Po kratkom komičnom predahu i zbudjućem neuočavanju ironije, čak kontradikcije, u svom predlogu, Oliver dalje objašnjava da ako „tužilac s reformatorskim umom“ postane izabran, sistem se može poboljšati kroz širok dijapazon ovlašćenja koji tužilac ima. Pošto ukori svoje gledaoce za verovatno neznanje ko su im okružni tužioci i kakve su im politike i prioritete, upozorava da „ako sami ne odlučimo kako želimo da nam krivični pravosudni sistem izgleda“, za nas će to odlučiti tužioci. Pored toga što ostaje nejasno kako to konkretno građani mogu da odluče ako, na primer, nemaju za koga da glasaju, Oliver takođe implicitno prenebregava upravo opisane strukturne probleme američkog pravosuđa i prenosi fokus na individualne „trule jabuke“ koje treba zameniti „reformatorskim“, kao i na individualni aktivizam, tj. na individualnu odgovornost koja ostaje (iako entuzijastična) liberalno-demokratska i tehnokratska apstrakcija. Kao takva, ona gradi konsenzus o načelnim reformatorskim stavovima koji od publike treba da načine zajednicu pojedinaca koji se kroz te reformatorske stavove solidarišu, istovremeno solidarnost hraneći i održavajući anksioznošću o neophodnosti reforme koja treba da *se desi*. Poziv na individualnu odgovornost i angažman, tj. podsećanje, često insistiranje na individualnoj dejstvenosti čini se da ima ulogu implicitne racionalizacije rascepa između idealnog i činjeničnog stanja „demokratske unije slobodnih individua“ – kako analiza sistemskih problema uvek prećutno leži na aksiomu o „savršenoj ideji“ Amerike, sistemski problemi su rezultati nesavršenih pojedinaca i njihovih praksi, te je odgovornost ostalih individua da svojim angažmanom, svojom delatnošću, svojim pravom i odgovornošću, uniju vrata na pravi put.

Čitav niz epizoda koje se bave raznim aspektima američkog društva a koje otvaraju pitanje američkog kapitalizma, te političkog ustrojstva i kulturnih vrednosti koje ga oblikuju i podržavaju, odlikuje analogna struktura i metodologija kako analize, tako i zamišljanja promene. Strukturni problemi koji postaju jasni nizanjem epizoda i njihovih analiza ostaju u drugom planu, iz vidokruga često isparavajućeg, dok prvi plan okupiraju pojedinačne „loše/bezobzirne/nemoralne“ figure. Pored „podizanja svesti“, gradivnog dela američke aktivističke imaginacije i prakse od 1970-ih godina, Oliver takođe često pruža edukaciju za bolju navigaciju postojećeg sistema. Američki kapitalizam, pak, sem na nekom nominalnom, formulaičkom nivou već usvojenom u *mejnstrim* liberalnoj zajednici, nikada se istinski ne dovodi u pitanje. Takve su, na primer, epizode o penzionim planovima i fondovima (3/15), o sistemu legalnog starateljstva za stare osobe (5/13) ili o staračkim domovima (8/8), o privatnim klinikama za dijalizu (4/12), o hitnoj pomoći (8/19), o privatnim klinikama za lečenje bolesti zavisnosti (5/12), o medicinskim pomagalicama (6/13), o brojnim religioznim neprofitnim organizacijama koje nude alternativna zdravstvena osiguranja (8/17), o opiodnoj krizi u SAD (3/27, 8/20), pa o „mobilnim“ (montažnim) kućama (6/7), o programu finansiranja renovacija domova vlasnika s niskim prihodima (8/16), o Ekvifaksu – jednoj od najvećih firmi za kreditne izveštaje (4/27) ili o razbijanju sindikata (8/30). Sve te epizode (i mnoge druge), pogledane u nizu, otkrivaju jednu analognu strukturu.

U epizodi o penzionim planovima (3/15), Oliver otpočinje informacijom da SAD trenutno ima 24 triliona dolara u penzionom fondu i da je veliki deo tog novca u rukama kompanija koje pružaju „finansijske usluge“, tj. koje sastavljaju penzione planove za individue ili za zaposlene koji su te sreće da njihov poslodavac te planove nudi.²⁰⁸ Ispostavlja se da je čitava industrija penzionih fondova „potencijalno minsko polje“ iz nekoliko razloga. Prvo, takozvani finansijski savetnici/analitičari/konsultanti/menadžeri bogatstva koje firme ili individue često upošljavaju za kreiranje planova zapravo su pojedinci koji nemaju nužno nikakve profesionalne kvalifikacije (njihove titule su generičke) i koji „zakonski smeju da stave svoj interes“ ispred klijentovog, osim – naglašava Oliver, ako formalno nisu „poverenici“ (engl. *fiduciary*). Dalje, jedan od napoželjnijih planova koje poslodavac može da ponudi (tzv. 401(k)) za finansijske firme je potencijalni „zlatni rudnik“ kroz brojne naknade i nagomilane kamate koje su često uključene u plan a koje prema jednom proračunu koji Oliver citira, mogu da „pojedu“ gotovo dve trećine onoga što bi čovek mogao da uštedi. Dodatno, savetnici često nude varijantu „aktivnog fonda“, za višu naknadu, kojom „aktivno“ upravljaju „eksperti“ koji se „nadmeću s berzom“ i tako pokušavaju da klijentu zarade više novca. Međutim, ispostavlja se da je „najprljavija tajna“ industrije da su takvi fondovi najrizičniji i dugoročno neisplativi. Oliver završava izlaganjem dugog i mučnog ličnog iskustva kroz koje je ekipa LWT-a upravo prošla u procesu kreiranja svog 401(k) plana koji je poslodavac odlučio da im uvede, a koje je ispunjeno brojnim posredničkim firmama i licima, te pokušajima nagomilavanja naknada, kao i greškama u proračunima koje broje milione dolara. Oliverova priča, zasićena šalama i satiričnim komentarima, gledaoca iz „zemlje u razvoju“ ili u tranziciji lako bi mogla da podseti na sopstvena satirično-gorka iskustva „tranzicionog javašluka“. Za razliku od mogućih kulturnih i estetskih tendencija takvog gledaoca koji bi svoju priču možda doterao do satire sviftovskih razmera, LWT kraj ispunjava nadom u progres. Prvo, objavljuje da je Ministarstvo rada izdalo uredbu da će svi „finansijski savetnici“ morati da budu „poverenici“ – koja je za malo propala: pošto se finansijska industrija žučno pobunila podnošenjem raznih tužbi a Kongres izglasao rezoluciju kojom je pokušao uredbu da poništi, pa se uredba održala samo zbog toga što je

²⁰⁸ Iz srpske perspektive, penzioni sistem u SAD je vrlo komplikovan. Najgrublje rečeno, postoje tradicionalne penzije koje funkcionišu prema relativno sličnom principu kao u Srbiji ali su one srazmerno retko zastupljene među srednjom klasom, i „privatne“ penzije koje se zasnivaju na sistemu ulaganja u individualne penzione investicione fondove a koji se razlikuju u odnosu na izabrane planove. Jedan od verovatno najmanje rizičnih, pa tako i najpoželjnijih penzionih planova među zaposlenim Amerikancima je tzv. 401(k). Sistem privatnih penzija i industrija s njim povezana, što je fokus ove epizode, umnogome funkcionišu po principu slobodnog tržišta. Za više detalja, v. npr. <https://www.usa.gov/retirement>, <https://www.investopedia.com/terms/p/pensionplan.asp>.

Obama odlučio da na rezoluciju Kongresa stavi veto. Zatim, Oliver naglašava da iako čitav mehanizam jeste komplikovan i zbunjujući, on to „ne mora da bude za običnog čoveka koji pokušava da uštedi za svoju penziju“ i zaključuje da „ako zapamtite nekoliko ključnih stvari, verovatno ćete dobro proći“. Stoga, Oliver najavljuje edukativni video u produkciji LWT-a, poručujući da mu se gledaoci uvek mogu vratiti kad žele da se informišu o planiranju svoje penzije. Video je koncipiran kao satirična travestija ranije viđene reklame jedne finansijske firme, zasićen šalama između kojih glavni akter sumira nekoliko stavki koje su tokom emisije obrazložene. On je pragmatična vodilja „očišćena“ od svih „komplikovanih“ i „zbunjujućih“ aspekata penzionog sistema i političkih odluka koje ga oblikuju. Ukratko, najava o jednom tehničkom poboljšanju čitavog penzionog sistema trebalo bi da gledaoce obraduje da se „stvari kreću na bolje“, dok edukativni video treba da olakša „dobre izbore“ gledalaca (čineći takođe proces zabavnim kroz komediju), time implicitno podržavajući njihovo neznanje, neinformisanost i potencijalnu mrzovolju da se komplikovanim finansijskim i političkim aspektima svog društva detaljnije bave.

Epizoda (5/13) o sistemu starateljstva za stare osobe pokazuje gotovo analogne probleme kojima Oliver analogno pristupa. Za osobe o kojima ne mogu da se brinu njihovi bližnji, postoje privatni staratelji, koji opet, samo u „dvanaest država moraju da imaju zvanični sertifikat“ za taj posao. Njih postavljaju i nadziru državni i lokalni sudovi čije sudije „uopšte nisu nužno pravnici“ – Oliver daje primer da u 211 okruga u Teksasu samo 29 sudija su pravnici, ostali mogu biti farmeri, prodavci automobila, prodavci osiguranja i sl. Pored toga što su ljudstvo i sredstva za nadzor vrlo ograničeni, privatni staratelji ne prolaze ni kroz jedan sistem provere, tj. praktično bilo ko može da postane staratelj i da raspolaze imovinom starih lica. To postaje dodatno problematično kad se uzme u obzir činjenica da staratelji stiču vrlo veliku moć nad svojim štićenicima – rečima jednog sudije, „štićenik ima manje prava nego zatvorenik“. Sledstveno i očekivano, Oliver navodi brojne slučajeve pronevere putem astronomski visokih ili besmislenih stavki za naplatu usluga ili troškova starateljstva putem kojih su razni staratelji redovno izvlačili novac od svojih štićenika. Oliver na kraju potcrtava da ne misli da je „sistem starateljstva inherentno loš“ – misleći na opštu ideju da ako stare osobe nemaju rođaka ili prijatelja da se o njima brine, lepo je da imaju opciju da za to nekoga unajme. „To je još više razloga da poboljšamo njegovu proveru i ravnotežu [its checks and balances] – od jače regulative do boljeg finansiranja za nadzor.“ Posle bukvalno te jedne rečenice koja se tiče vizija sistemskih promena društva, Oliver prelazi na lični plan, na kome „svako od nas može da preduzme mere kojima će da se zaštiti od toga da bude prevaren“. Zatim navodi da „eksperti“ savetuju da je „važno otvoreno razgovarati sa svojom porodicom“ povodom ličnih želja po pitanju potencijalnog starateljstva, kao i da postoje pravne mere kojima osobe mogu zvanično odrediti svog staratelja. Epizoda se završava još jednim edukativno-šaljivim videom koji se sastoji iz izmontiranih poruka poznatih ličnosti u poznim godinama, obučenih mahom u pastelne ili nežne boje i osvetljenih istim kvalitetom svetla.

Epizoda o „dugoročnoj nezi“, tj. o tipovima staračkih domova (8/8) koja analizira „kako je ta industrija strukturirana, kako njena struktura kreira loše podsticaje i šta možemo da uradimo povodom toga u budućnosti“, otkriva već poznate probleme politike i kulture slobodnog tržišta, te ova epizoda osme sezone deluje gotovo kao plagijat opisanih starijih epizoda. Segment daje jednu mračnu sliku ove industrije – kao što Oliver na jednom mestu primećuje, „teško je pričati o dugoročnoj nezi“ bez prepričavanja „jezivih“ priča. Te priče izrastaju iz poznatog principa šireg strukturiranja sistema: velika većina domova registrovana je kao profitne ustanove, što ih onda „podstiče“ da smišljaju razne načine, često groteskne i svakako nehumane, da svoj profit uvećaju, određene tipove staračkih domova može da otvori bilo ko, njihova regulativa i nadzor su vrlo slabi a njihov zvanični rejting na državnom sajtu najvećim delom se zasniva na samoproceni koje same ustanove dostavljaju državnim institucijama, dok su kazne za utvrđene prekršaje ili krivična dela relativno blage i uglavnom se rešavaju novčanim nagodbama. Umesto edukativnog videa (koji delom verovatno izostaje jer je ovo jedna od epizoda tokom pandemije, kada su produkcije bile znatno ograničene), ova

epizoda se završava podužim Oliverovim apelom da su neophodni jača regulativa i nadzor koji bi disciplinivali ovu industriju, pa promocijom ideje da se uvede kućna nega kao oblik dugoročne brige koja bi bila finansirana kroz zdravstveno osiguranje (naglašavajući da je to uključeno u Bajdenov infrastrukturni plan) uz napomenu da bi i u ovom slučaju bilo važno sistem osmisлити kroz jaku regulativu i nadzorni mehanizam. „Ali svakako moramo nešto da preduzmemo, a sve počinje time da moramo da pokažemo da nas je briga za stare osobe i osobe s invaliditetom u ovoj zemlji – jer trenutno sve ukazuje da nas nije briga, a svi drugi problemi proizilaze iz toga. Što duže budemo ignorisali ovaj problem, biće gore.“

U svakoj od ovih i drugih sličnih epizoda, sistemski problem postaje nominalno i faktički poznat kroz detaljno obrazlaganje problema u radu neke vrste poslovanja. Narativ koji se kroz to obrazlaganje oblikuje sastoji se od nitkova – pojedinačnih kompanija i konkretnih pojedinaca koji su obično na čelu tih firmi a koji postojeći sistem koriste u svrhu uvećavanja svog profita, i od žrtava – „običnih“ ljudi i priča o njihovoj patnji. Koliko god da Oliver pruža informacije o sistemskom ustrojstvu koje takvo ponašanje podstiče i često pravno legitimise, analitički fokus i emocionalni akcenat umnogome su na sukobu između nemoralnih, bezosećajnih, halapljivih biznismena i „običnih“ ljudi koji su njihove žrtve. Sistemsko ustrojstvo, iako nominalno poznato, ostaje neka vrsta datosti koja, iako percipirana kao promenljiva, ostaje suštinski nerazumljiva, te figurira kao svojevrsno bojno polje nitkova i žrtvi, kontekst koji se „mora“ i „treba“ menjati i unapređivati. Kako je taj kontekst samo nominalno poznat – koreni njegovih mehanizama se ne preispituju i njegove vrednosti retko problematizuju sem iz perspektive kulturnog rata – i zamišljanje njegovog unapređenja se predlaže umnogome nominalno – kroz „jaču regulativu“ i „bolji nadzor“. Glavni fokus, pak, i analitički i emocionalni i aktivistički, premešta se na individuu: u pogledu nitkova – na napor da se ti pojedinci i te kompanije posrame i na zahtev da se „pozovu na odgovornost“, a u pogledu gledalaca (kroz priče o patnji žrtava) – na poziv na ličnu odgovornost, sućut i (najčešće apstraktni ili formulaični) angažman.

U epizodi o montažnim kućama (6/7) – „američkoj poslednjoj priuštivoj opciji za stanovanje“, govori se o velikim kompanijama koje su preuzele ovu industriju te su zakupi, kamate i naknade astronomski porasle. Oliver iscrpno opisuje „predatorsko“ poslovanje velikih kompanija čiji „taoci“ su već umnogome osiromašeni građani, a svoje izlaganje završava varijacijom na već opisane svršetke u ranije opisanim epizodama (pozivom za tehnokratske promene, učenjem gledalaca na šta da obrate pažnju pri kupovini montažnih kuća i video produkcijom koja je još jedna satirična travestija postojeće reklame za montažne kuće). Tokom izlaganja, dok govori o najbezobzirnijem predatoru u ovoj priči Franku Rolfu (vlasniku jedne od najvećih kompanija u ovoj industriji), Oliver ga citira jednim klipom u kome Rolf u oči predsedničkih izbora 2012. poručuje: „Ako Mit Romni pobeđi, sve je dobro. Ako Barak Obama pobeđi, sve je dobro. Vidite, nema mnogo veze ko će pobediti na izborima. Važno je samo da statistike pokazuju da će Amerikanci u donjoj polovini populacije samo nastaviti da osiromašuju.“ Oliver zatim indignirano pojašnjava da Rolf „suštinski kaže da bez obzira šta se desi, sirotinja će da ispašta a mi ćemo se sladiti njihovom koštanom srži“. Rolf to bez sumnje implicira, no, on takođe daje jednu političku procenu. Međutim, Oliver takvu političku izjavu bira da čita isključivo moralistički, nastavljajući nizom citata koji dodatno slikaju Rolfa kao „besramnog“, „bezdušnog“, profita gladnog čoveka koji „prezire siromašne“. I to Oliver čini do svog završnog segmenta u kome prelazi na poziv za promene. Za nekoga ko dosledno napominje da se bavi „sistemskim problemima“ i ko se, što u popularnoj, što u akademskoj literaturi interpretira kao izvor inspiracije i novih društveno-političkih vizija, čak i kao politički filozof, začuđuje činjenica da ni njega ni njegov „istraživački tim“ takva izjava ne ponuka da se zapita, na primer: Zašto je jednom uspešnom biznismenu svejedno da li je predsednik demokrata ili republikanac? Zašto je za gotovo polovinu Amerikanaca svejedno da li je predsednik demokrata ili republikanac? Zašto (i da li) će ogroman broj Amerikanaca da izgledno bude samo siromašniji bez obzira koja administracija je u Beloj kući? Kakav nam je to društveno-politički sistem u kome jedan Rolf može tako „besramno“ da se „sladi“ na štetu „običnih“ ljudi? Umesto takvih pitanja, LWT bira s jedne strane, moralističko-saosećajni

narativ o raznim „doktorima Zla“ i njihovim žrtvama, i s druge, dominantnom kulturom već utabana „razborita“ ali „strasna“ rešenja da se tim nitkovima stane na put.

Očekivano, takvu formulu prate i epizode koje se direktno bave eksploatacijom radne snage u SAD. U epizodi o skladištima odakle se šalje roba kupljena onlajn (6/17), koja se fokusira prevashodno na Amazon kao „onog koji uspostavlja trendove“ u ovoj vrsti poslovanja, rad u tim skladištima opisuje se kao onaj od koga „pucaju leđa, ponekad bukvalno“, čemu Oliver dodaje podatak Ministarstva rada prema kome je „stopa povreda i bolesti u skladištima viša nego u rudarstvu, građevini i seči šuma“. Druga takva epizoda (8/2) tiče se radnih uslova u fabrikama za preradu i pakovanje mesa – industrija koju najvećim delom kontroliše nekoliko kompanija, a čiji su radnici, često imigranti, „veoma dugo i vrlo loše tretirani“, te su povrede i ugroženo zdravlje česta pojava. Stoga Oliver opisuje muke i patnje radnika na traci i u skladištima, što se ne razlikuju dramatično od opisa radnih uslova u radionicama tzv. Trećeg sveta. Kako jedna od sagovornica u insertu s jedne lokalne televizije koji Oliver pušta a koji se bavi prilogom o posledicama takvih radnih uslova, komentariše: „Mozak mi divlja dok slušam te detalje, mislim se, ne može biti da se ovo dešava u našoj zemlji“ (8/2). Dok opisuje uslove rada u skladištima, Oliver periodično provlači kako šaljive, tako i ozbiljne komentare na račun gledalaca, čime pokušava da ih osvesti da „pogodnosti onlajn kupovine [...] nisu nastale zbog pametnog algoritma, nego zbog sistema koji snažno cedi ljude najniže na lestvici“. Iako ta izjava možda deluje „radikalno“, termin „sistem“ ovde teško da bi se u kontekstu jasno čitao kao „američki kapitalizam“ generalno ili „američki neoliberalni poredak“ (posebno kad se uzme u obzir da je Amerikancima termin neoliberalizam uglavnom nepoznat [Graeber 2010]), a mnogo izvesnije kao konkretni sistem rada u skladištima, pogotovo što se odmah potom Oliver fokusira na ismevanje lika (a ne npr. fenomena američkog kapitalizma) Džefa Bezosa – vlasnika Amazona i jednog od najbogatijih ljudi na svetu. Pošto lakonski prokomentariše da je Bezos „kompjuterska greška kapitalizma“, prelazi na elaborirano ismevanje Bezosovih ambicija povodom putovanja u svemir. Oliverov zaključak fokusira se na Bezosa i na činjenicu da je odgovornost na njemu da unapredi uslove rada u svojim skladištima. U međuvremenu, LWT unapređuje svest o Amazonovim skladištima nudeći još jednu satiričnu travestiju prethodno viđene reklame za Amazonova skladišta i „kulturu“ rada u njima koja otkriva „istinu“ o tome. U slučaju fabrika za preradu mesa, kako se epizoda emituje tokom pandemije, fokus je na vrlo lošim zdravstvenim uslovima i pristupu lečenju povreda na radu (kako tokom pandemije, tako i uopšte). Pošto informiše gledaoce da je državni nadzorni organ zadužen za ove fabrike i kompanije dramatično ograničenih moći i po pitanju sredstava i po pitanju pravnih mera, Oliver plahovito izređa razne uredbe koje bi to isto telo a onda i Ministarstvo poljoprivrede trebalo da uspostave. Njegova razdraženost i ljutnja ovde, kao i u mnogim drugim epizodama, čini se da sugestivno preuzimaju značenje retoričkog osnaživanja ideje i vizije promene na račun bukvalnog značenja predložene ideje koju odlikuje formulaičnost svakodnevne liberalne politike.

Moguće je ustvrditi da samom činjenicom što Oliver iz nedelje u nedelju otkriva duboke probleme u praksi i mehanici američkih institucija kumulativno oblikuje „podignutu“ svest gledalaca koji su stoga bolje informisani i bolje obrazovani demokratski građani. On to bez sumnje čini; njegova emisija doista jeste izvor *svojevrsnog* znanja o američkom društvu. Ona je takođe izvor zabavnog i efikasnog znanja – u dvadesetak minuta stane i pregršt informacija i pregršt šala, te je oblik i visoko prijemčivog učenja. Stoga bi se dalje moglo ustvrditi, ili ponadati (kao što se to u literaturi i javnom mnjenju često čini), da tako razvijena svest o stanju društva jednog širokog auditorijuma koji emisiju prati, prvo, oblikuje kritičku popularnu ili javnu svest, tj. informisane građane koji shvataju da nešto u postojećem ustrojstvu društva ne valja, i drugo, na temelju takve svesti, oblikuje inspiraciju, motivaciju, egzaltaciju za promene i „nove političke vizije“, tj. porađa nadu. No, što bi Hamlet rekao, tu je čvor – jer kad klupče te nade odmotamo, kad razmotrimo bliže detalje oblikovanja znanja, na osnovu kojeg bi se oblikovalo zamišljanje promene, u njemu nalazimo reprodukovane kulturne, političke i narativne elemente američkog društvenog konteksta (gradivne elemente tekućih kulturnih

ratova i rata oko „istine“), kao i reformatorsko-tehnokratske formule zamišljanja promene liberalno-demokratskog establišmenta koji se, između ostalog, zasniva na uverenju da je Amerika (i njena demokratija) *ipak* „najbolji od svih svetova“ i da je kapitalizam inherentni element njene demokratije. U tom smislu, tvrdnja da posle dovoljnog broja pogledanih emisija, gledalac bi mogao da akumulira svo to znanje i shvati (i/ili oseti) „istinu“ o društvenoj situaciji što bi osnažilo njegovu dejstvenost, mora da ima na umu da to znanje (i potencijalna dejstvenost) ostaju u okvirima date *mejnstrim* kulturno-političke imaginacije američkog liberalizma Demokrata, kao i šireg mita *Amerika*. Nada u boljitak i napredak, koliko god se često označavala opštim tropima „progresivne“ politike, u satiri LWT-a je nada u pospešivanje, usavršavanje, „zatezanje“ mehanizama, tehnika i opruga postojećeg liberalno-demokratskog poretka.

Od polovine sedme sezone, moglo bi se reći da jedna grupa epizoda svoj kako analitički pristup, tako i aktivistički, oblikuje znatno radikalnije. To su epizode posvećene temi rase i rasnih odnosa u SAD koje su direktni izdanci konkretnog konteksta u Americi od maja 2020. kada su se, tokom pandemije, masovni protesti pokreta Black Lives Matter (BLM) raširili čitavom nacijom, direktno motivisani brutalnim ubistvom Džordža Flojda (crnca) od strane jednog policajca (belca) u Mineapolisu, što je u liberalnim medijima i javnosti oživelo diskusiju o rasnoj nejednakosti i njenoj istoriji u SAD žestinom koja je nalikovala onoj od oko pola veka ranije tokom Građanskog pokreta. To je svakako pojačalo i granične linije i tenzije između kulturnih i političkih tabora, te i strategije političkih borbi i narativa u predizbornoj godini. Iako je politika identiteta (rase i roda) kroz ceo serijal, ako ne konkretna tema neke epizode, onda konstantni lajtmotiv u vidu čestih komentara ili svojevrsnih fusnota, nekad šaljivih, nekad sarkastičnih, u sedmoj i osmoj sezoni tema rase, tj. rasne nejednakosti dominira, pa se razni društveni problemi, fenomeni i institucije mahom analiziraju s aspekta rasizma i tzv. bele nadmoći: na primer, policija (7/14), tehnologija prepoznavanja lica (7/15), porote (7/21), policijske racije (8/3), Taker Karlson (8/5), zakon o upotrebi vatrenog oružja za nužnu samoodbranu (8/12), Amerikanci azijskog porekla (8/14), diskriminacija u stanovanju (8/18) ili zakoni o pravu glasanja (8/24). Obrade tema rasizma odlikuje ljutnja i svojevrsno samopreispitivanje (tzv. *soul-searching*) američkog sistemskog rasizma i njegove istorije koji insistiraju na suočavanju s „belom krivicom“. Ove epizode ponekad uključuju u svoju analizu vrlo širok američki istorijski kontekst u svrhu predočavanja sistemski ugrađene bele nadmoći, tj. rasne nejednakosti u američkom društvu. Radikalnost ovih epizoda, pak, čini se da izranja iz liberalne politike koja legitimiše „politički radikalizam“ u okvirima i prema načelima politike identiteta, a koji je takođe poduprt kulturom žrtve – u pogledu „metodologije“ kritike i borbe, i kulturnim ratom – na planu identifikacije ključnih neprijatelja progressa.

Epizoda o američkoj istoriji (7/20), tačnije, o istoriji koja se tiče rasnih odnosa, verovatno je najradikalnija u tom pogledu. U njoj Oliver tvrdi da je „istorija Amerike istorija menjanja Amerike koja ozbiljno ne želi da se promeni“. Svoje gledaoce informiše da je „učenje istorije uvek bilo politizovano“, te da se u mnogim udžbenicima, pogotovo u južnim državama kao što je Teksas, ropstvo ne navodi kao glavni uzrok Građanskog rata, a da se ropstvo sâmo često podučava kroz eufemizme i prema Oliveru, neprikladne domaće zadatke i školske radionice. Potom elaborira „tri velike greške“ u podučavanju istorije SAD: izostanak „potpunog priznanja bele nadmoći u Americi“, „viđenje američkog napretka istorije kao konstantnog i neizbežnog uzlaznog kretanja“ i odsustvo istorijskog praćenja tehnika održavanja rasne nejednakosti, te njihovog povezivanja sa sadašnjošću. Na jednom planu, govoreći o američkoj istoriji kroz rasne odnose, Oliver potkopava neke od najvažnijih stubova američkog mita o izuzetnosti nacije: demokratiju – kroz istoriju sistemskog održavanja nadmoći jedne grupe Amerikanaca nad drugim, američki progres – kroz podsećanje na „možda ukinuto ali ne nužno prevaziđeno ropstvo“, i ideju individualnih sloboda – kroz obraćanje pažnje na to da su isti ciljevi (ugnjjetavanje crnaca) retorički i politički samo metamorfozirali kroz vreme, te se o istima ne govori više kroz otvoreno rasističku terminologiju već, na primer, kroz „ekonomske mere“ ili kroz „reformne“ zakona o glasanju. Dok ova epizoda, sama po sebi, subvertira jedan važan

kulturno-politički aspekt američke nacije i njenog ustrojstva, te se može tumačiti kao primer Oliverove parezije *par excellence*, ta parezija je istovremeno legitimisana liberalnom kulturom. Na najočiglednijem planu, ona je deo aktuelnog konteksta BLM protesta koji je u to vreme uživao podršku liberalne Amerike kao svog prirodnog kulturnog saveznika, ali i političkog – u kontekstu borbe protiv Trampa (trampovaca, republikanaca i cele konzervativne Amerike) tokom predizborne godine, te su nemiri, otpor i građanska neposlušnost podržavani, slavljani, a u najmanju ruku tolerisani. Kao jedan od najprogresivnijih predstavnika liberalne Amerike, Oliver (tj. LWT) svakako je pružao najzdušniju podršku protestima i njihovim ciljevima. Na jednom dubljem planu, Oliverova kritika deo je duže istorije kritike *Amerike* konceptualizovane kroz politiku identiteta koja je BLM protestima još jednom nanovo osnažena. Stoga su i Oliverova žestina (vidna agitacija i ljutnja prisutna kroz celo izlaganje) i rešenost da dovede u pitanje osnovna kulturno-politička načela, tj. da stavi pod lupu rasep između činjenične i idealne Amerike, deo šire kulturno a i politički sankcionisane (radikalne) kritike Amerike. Drugim rečima, Oliverov i radikalizam i *parezija* čini se da postaju mogući jedino na planu već ustanovljenih, dominantnih, sankcionisanih liberalnih konceptualizacija i vida borbe za „društvenu pravdu“. Na takvom tragu, njegovo predstavljanje problema rasizma uvek insistira da je to sistemski, strukturni, istorijski problem; međutim, njegova imaginacija po pitanju napretka u tom pogledu retko skreće s već utvrđenih putanja tehnokratske politike identiteta koja se na moralnom planu oslanja na kulturu žrtve a na političkom – na pragmatičku logiku disciplinovanja agresora i kompenzacije žrtve. Primeri toga su epizode o policiji i porotama.

Epizoda o policiji (7/14) koja se emituje u jeku BLM protesta pretresa istorijsku uvezanost policije kao svojevrsnog organa i oruđa bele nadmoći. Oliver otpočinje snimcima i reportažama o upotrebi brutalne sile od strane policije prema mirnim demonstrantima u raznim gradovima. Takvo ponašanje policije, pak, Oliver naglašava, „nije počelo ove nedelje, ni s ovim predsednikom, i uvek neproporcionalno zahvata crnačke zajednice“ (što potkrepljuje raznim podacima). Naglašavajući da je „policija samo jedan deo šireg sistema rasne nejednakosti“, najavljuje da će se u ovoj epizodi fokusirati na tu instituciju i „pokušati da odgovori na pitanja: kako smo, do đavola, došli do ove; koje su prepreke reformi; i šta možemo da učinimo?“ Prvo se kratko osvrne na u Americi „obožavan“ lik „policajca odmetnika koji ne poštuje pravila“, popularizovanog u brojnim filmovima i TV serijama. No, „stvarnost je mnogo drugačija“, odmah nastavlja Oliver, i „duboko isprepletena s belackom nadmoći“. Odgovor na pitanje kako smo došli do ove Oliver daje tvrdnjom da je policija uglavnom oduvek funkcionisala kao „organ reda koji je sprovodio zakone koji su eksplicitno sastavljeni za potčinjavanje crnaca“, te „da smo do ove došli *namerno*“. Tu spadaju zakoni i uredbe od vremena ropstva do Klintonove administracije koji su na ovaj ili onaj način targetirali crnačku i tamnoputu populaciju, zatim, urušavanje socijalnih službi čiji je posao onda umnogome pao na policiju, kao i određene obuke policajaca koje podstiču njihove „predatorske“ veštine. Oliver zatim prelazi na „glavne prepreke u reformi policije“ u koje uključuje otpor policijskih sindikata, nevoljnost savezne, pre svega Trampove, vlade da implementira nadzor i reforme, kao i službeni imunitete koji policajci imaju a koji ih štiti od civilnih tužbi. Zdušno insistirajući da je radikalna promena policije neophodna, kao glavnu ideju za promene Oliver afirmiše, u to vreme popularni ali na nacionalnom nivou kontroverzni, zahtev među demonstrantima pod sloganom „Defund the Police“, koji Oliver pojašnjava kao znatno smanjivanje budžeta za policiju na račun socijalnih službi, tj. „odlaganje od uskog koncepta javne bezbednosti koji se oslanja na kontrolisanje i kažnjavanje, i ulaganje u istinsku bezbednosnu mrežu zajednice, kao što su stambeni sistem, službe za mentalno zdravlje i razne lokalne zajednice“. Dok je analiza geneze policijske brutalnosti i moći vrlo oštra i fokusirana, predlozi promene, iako nominalno radikalni (npr. drastično smanjivanje budžeta za policiju, kao i njeno drastično restrukturiranje), do kraja se gube u poznatim liberalno-demokratskim apstrakcijama. Problem tih apstrakcija nije u tome da one nisu „lepe“, „humane“ i „progresivne“, već da se, još jednom, zamišljaju u nekakvom kontekstualnom vakumu – u ovom slučaju vakumu rasnih odnosa, koji zaobilazi širu ekonomsku i političku strukturu SAD koja ne uliva nadu da, posebno uzevši u obzir sve

prethodne epizode ovde ranije opisane, stambeni sistem ili službe za mentalno zdravlje ne bi postale (kao što u određenim slučajevima već jesu) još neki od budućih tema LWT-a kao priče o privatnom bogaćenju i slaboj državnoj regulativi i nadzoru. Takođe, te apstrakcije prate i osnažuju logiku tehnokratskog idealizma koja se, kao što je u prethodnom odeljku analizirano, usredsređuje na konflikt i identifikaciju agresora i žrtvi, ali koja razrešavanje konflikta uvek neumorno zamišlja tehničkim merama, čiji rezultati, sudeći po američkoj istoriji, mahom rezultiraju produblivanjem konflikta.

U epizodi o porotama (7/21) u čijem je učestvovanju „fundamentalna građanska dužnost“ upisana u Ustav kao „pravo da vam sudi nepristrasna porota 'vama jednakih'“, Oliver govori o rasnoj pristrasnosti u izboru porota, tj. o sistemskom isključivanju crnaca iz porota. Pošto pruži podatke koji potkrepljuju tu tvrdnju, kao i rezultate istraživanja koja upućuju na to da se multirasne porote pokazuju kao „pravednije“, prelazi na preispitivanje sistema koji takvu situaciju stvara i održava. Ispostavlja se da američki sistem biranja porote pati od sličnog tipa problema identifikovanih u prethodnim emisijama o američkom pravosudnom sistemu: državni kompjuterski programi za nasumični odabir poziva za služenje u poroti prave razne greške što rezultira u izostavljanju čitavih naselja i gradova, a mnogi sudovi se oslanjaju na privatne firme koje se specijalizuju za digitalni odabir porote koji je „jeftiniji i efikasniji“ a koji se ispostavlja da pravi iste takve greške – oba sistema, „bilo namerno ili nemarom, proizvode isti rezultat“ – sistemsko isključivanje crnaca (kao i Latino populacije). Zatim prelazi na probleme odabira porote, pre svega od strane tužilaca, koji takođe opisuje kao duboko pristrasno i rasistički a koji takođe otkriva ranije opisanu logiku pragmatizma, efikasnosti i usredsređenosti na pobedu (a ne nužno pravdu) – na šta ni ovog puta Oliver ne obraća analitičku pažnju. Još jednom, završava apelom za poboljšanje putem specifičnih uredbi: bolji kompjuterski programi, veća transparentnost, jača zakonska ograničenja koja bi pristrasnost otežala.

Nad beskrajinim variranjem tehnokratskih izlaza iz društvenih problema SAD koje Oliver neumorno predlaže iz epizode u epizodu, možemo se zamisliti kroz primer „eksplicitnog rasizma“ jednog tužitelja u procesu odabira porote. Oliver daje insert jednog filadelfijskog okružnog tužioca s kraja 1980-ih godina koji tokom obuke svojih advokata savetuje: „Pri izboru crnaca, još jednom, ne želite zaista obrazovane. Ovo važi za sve rase – ne želite pametne ljude. Ali, ako sedite tamo i izabirate crnce, želite starije ljude. Iz mog iskustva, mlade crkinje su vrlo loše. Među njima postoji antagonizam, pretpostavljam zato što su podjarmljene na dva nivoa; one su dvostruka manjina – one su žene i crkinje, tako da su ugnjetene na dva plana, pa onda žele da se nekako iskale na nekome, a to ne želite da budete vi.“ Prvi Oliverov komentar na taj klip je kratka lekcija iz političke korektnosti u kojoj kritikuje tužitelja za upotrebu reči *crn* (engl. *Black*) kao imenice (što se smatra uvredljivim) a ne prideva (što je dopušteno).²⁰⁹ Potom napomene, u formi jedne šaljive analogije, da nikada nije prihvatljivo reći da ne želite pametne ljude. Najzad se fokusira na tužiočev rasizam navodeći podatak koji svedoči da mu je prosek odabira crnaca u porotama bio izuzetno nizak. Navedena izjava ovog tužioca svakako može da se čita kao otvoreni rasizam. No, ona može da se tumači i kao izraz šireg kulturno-političkog konteksta – sistema koji jeste rasistički, s jedne strane, ali čija kultura pravosudnog sistema (pa i šire preduzetničke kulture), s druge, umnogome ohrabruje efikasnost i borbu za pobedu, pa se njegovi saveti mogu čitati i kao hladnokrvna, *racionalna* kalkulacija izglednosti najefikasnije pobede unutar datog sistema – koja onda postaje i rasistički i kulturno i politički i klasno uslovljena: u datom klipu mi čujemo fokus na crnce ali usputno i na žene i na obrazovane, te se čini lako zamisliti da tokom ostatka obuke tužilac nudi praktične savete i za belce, Azijate, Indijance, katolike, muslimane, siromašne, dobrostojeće, itd. Drugim rečima, jedan širi sistem dominantnih kulturnih vrednosti – pragmatičnost, racionalnost, primat „takmičarskog duha“, tj. primat odnošenja pobede – proizvodi i održava nejednakost, te diskriminaciju i podjarmljivanje raznih slojeva društva (a u datim okolnostima američkog društva i njegove istorije, to naravno najpre pogađa crnce), što iz ugla ovog tužitelja sasvim je

²⁰⁹ V. <https://www.archives.gov/research/catalog/lcdrg/appendix/black-person>.

moguće da nije „ništa lično“ prema crncima ili bilo kome konkretno, već rezultat njegovog neproblematičnog prihvatanja datih „pravila igre“ i integrisanih vrednosti efikasnosti. U tom smislu, možemo zamisliti da će u svakoj novoj regulativi, zakonu, uredbi takav tužitelj i njegovi učenici naći novu „rupu u zakonu“ uz pomoć koje će izabrati podobnu porotu i izvojevati još jednu pobjedu, što će liberalnu javnost još jednom uznemiriti, posle čega možemo zamisliti još jednu rundu reformi „boljih“ i jačih regulativa i nadzora, dok posle izvesnog broja ciklusa jačanja regulative i nadzora možemo zamisliti potencijalno sklizavanje, gotovo neprimetno, u jedan problematično tesan i alarmantno visok stepen društvene kontrole – a sve iz najboljih namera i prema liberalnim načelima individualne slobode, demokratije i progresa.²¹⁰ Stoga se čini da Oliverova satira najmanje daje inspiraciju za nove svetove (novih kulturno-političkih vrednosti) a daleko više za nove varijacije discipline i kažnjavanja identifikovanih neprijatelja i tehnokratskih kompenzacija identifikovanih žrtvi.

Progres se zamišlja kao obećanje koje se inkrementalno postiže proceduralnim putem. Obećanje se temelji na „savršenoj ideji“ Amerike koja se neprekidno afirmiše, gotovo magijski, zazivanjem vrednosti upisanih u Deklaraciju i Ustav (i njegove amandmane), koji kao zvanični spisi neprekidno služe kao neka vrsta „dokaza“ ideje i obećanja, kao i toga ko su „zapravo“ Amerikanci. Na osnovu takvog temeljnog uverenja (ili poverenja) o sopstvenoj zajednici, naciji, oblikuje se zamišljanje promene koje je pre svega tehničke prirode – jer ako je ideja „ipak savršena“, onda proizilazi da su problemi rezultati manjkave, nesavršene izvedbe; stoga, promene moraju biti tehničkog karaktera. Svaki „kvar“ u sistemu tako mora biti ili tehničke prirode ili posledica prevlasti ili infiltracije ne-pravih, ne-istinskih Amerikanaca. Tako je Tramp, na primer, i tehnička greška – on je postao predvodnik Amerikanaca ne popularnim glasom već zastarelim izbornim mehanizmom, i deo neprijateljske infiltracije – Rusa. Posledice američkog kapitalizma su takođe rezultati nemoralnih pojedinaca – koji se moraju posramljivati i kažnjavati, i manjkavih državnih regulativa – koje se moraju menjati i usavršavati. Rasizam (i politika identiteta) možda su jedino polje na kome se Amerika strukturno kritikuje, no, ta kritika svoju viziju progresa crpi iz tehnokratskog idealizma, koji je i sam ugrađen u kulturu efikasne racionalnosti, s jedne, i kul emocionalnosti, s druge strane, i koji svoj napredak zamišlja u okvirima sopstvenog kontekstualnog vakuma odrođenog od šireg sistema kulture, politike, ekonomije, čiji aspekti su možda zaista „slepi za boju kožu“, već konstruišu i održavaju uslove za „nediskriminišuću“ nejednakost, pa tako i rasizam. Progres se, stoga, u LWT-u shvata kao: 1) kritika – neumorno ukazivanje na društvena zla, 2) aktivizam kroz inkrementalnu promenu – putem pojedinačnih sistemskih *redimejd* zakonodavnih alata, i 3) aktivizam kroz individualnu promenu – putem edukacije građana kako u pogledu osposobljavanja pojedinaca za bolju navigaciju kroz sistem, tako i na planu saosećajnosti.

²¹⁰ Kao primer hipotetičkog simptoma takvog scenarija mogao bi se analizirati trend nadzora i kontrole „lažnih vesti“, „ruskih zavera“ i „nepouzdatih“ informacija koje su preduzete u novinarskom izveštavanju i na Tviteru i Fejsbuku tokom predizborne 2020. godine. Jedan skorašnji novinarski izveštaj o procurelim dokumentima Ministarstva za nacionalnu bezbednost (Department of Homeland Security) govori o konkretnim planovima američke vlade da reguliše nejasno definisane „dezinformacije“ i „opasan govor“ (Klippenstein and Fang 2022).

IV 4. Analitički zaključak

Satira je u ovom istraživanju određena i analizirana kao forma humorističkog moralnog aktivizma. U LWT-u, liberalna moralnost se, pod pritiskom konteksta percipirane opšte društveno-političke krize nacije opsednute kulturnim ratovima i krizom istine, retorički izoštrava, sve više kristališe u jednu racionalno-objektivnu formu, pa se sledstveno i aktivistički sadržaji i namere jasnije i direktnije uokviruju i definišu, dok humor, kako je već primećeno, postaje sekundaran kao cilj (iako nominalno uvek potcrtavan kao takav od strane komičara samih) ali i dalje važan kao retoričko sredstvo kojim autor svoje kulturno-političke vrednosti brani i dokazuje a suparničke napada i opovrgava. Humor postaje značajan metod argumentacije „ozbiljnih“, racionalnih sadržaja i teza, dodatno crpeći svoju snagu uveravanja iz specifično kulturnog razumevanja humora kao moralne vrednosti, te veštine suštinski mentalno i osećajno fleksibilnog, neostrašćenog i objektivnog sagledavanja realnosti (Wickberg 1998). Iako možda na žalost onih koji u humoru vide i od njega očekuju slobodu izokretanja, neodređenosti i igre, blagorodno za analitičku perspektivu, LWT postaje paradigma ogoljenih i realizovanih latentnih ili ironijom i cinizmom zamagljenih kulturno-političkih vrednosti ugrađenih u američku satiru novog veka. Stoga „etnografov zadatak“ u proučavanju humora, koji Hagrađova (Haugerud 2013, 82), takođe se oslanjajući na teoriju humora Meri Daglas, opisuje kao „uočavanje alternativnih vrednosti koje on slavi dok subvertira hijerarhiju ili dramatiše njenu arbitrarnost“, u LWT-u postaje analitički jasniji u svrhu preispitivanja te tvrđene antiritualnosti i subverzivnosti. Predstavljena analiza ukazuje da su te alternativne vrednosti u satiri LWT-a duboko uslovljene prvo, svojim konkretnim, tekućim kulturno-političkim kontekstom i drugo, širim snopom vrednosti američke kulture, pa se njihova alternativnost mora vrlo uslovno razumevati. Ta uslovnost je ono što Berkovič zove „zamka Amerika“ (Bercovitch 2012, xxii).

Prema Daglasovoj (Douglas 1968, 365), šala stvara „egzaltirani osećaj slobode od forme“ podsećajući time publiku da ustanovljeni poredak (forma) nije apsolutan, što šalu čini antiobredom koji društveni poredak predstavlja kao arbitrarno ustrojstvo, time ga subvertirajući. U LWT-u, na najopštijem planu, oslobađanje od forme čini se na jedan američki svojevrsan cirkularan način: u njemu se forma označava kao činjenična Amerika, dok se oslobađanje od forme predstavlja kao idealna Amerika; egzaltirani osećaj slobode postaje proročanstvo *Amerika*. U tom smislu, ono što je arbitrarno, konstruisano, istorijsko, promenljivo predočava se kao činjenična Amerika i istorijska kriza – kao zabludela Amerika, dok se osećaj slobode i društveno-politička vizija promene crpu iz mita *Amerika*, naravno, u svojoj liberalnoj varijanti, koja čuva bazične vrednosti američkog individualizma i kapitalizma. Satirična komunitas koja se kroz ta periodična, ritualizovana iskustva gradi homogenizuje se u svojevrsni status satirične liminalnosti – u koju se učitava nada, a koja se u ovoj satiri očituje kao raskorak između činjeničnog poretka i „još savršnije unije“. Prema tome, njen „aspekt potentnosti“ (Turner 1991, 127) razumeva se, gradi i održava na temeljima „savršene“, „obećane“ liberalne ideje Amerike. Činjenična Amerika se u LWT-u pre svega predstavlja kao opsednuta Donaldom Trampom, shvaćenog i kao politička figura i kao kulturni simbol, pa svim njegovim surogatima, kao i konzervativnom, bigotskom, hrišćanski fundamentalističkom, iracionalnom Amerikom. Donekle sličnom ulogom su predstavljeni i svi drugi neprijatelji „demokratskog“ poretka i „pravičnog“ kapitalizma – kao mahom individualizovane figure, moralno truli nitkovi, svojevrsni izdajnici moralnog ideala samoskovane individue, koji se koriste još nesavršenim sistemom Unije i koji su, stoga, pretnja njenoj zajednici individua. Kraj epizoda, zavisno od toga da li je tema bila takva da se tiče nekog od stubova mita (kao što je npr. pravo glasa) ili neke manje „velike“ teme, svojim vizijama promene eksplicitno i spektakularno ili saosećajno i tehnokratski razborito zamišlja promenu-obnovu *Amerike*. Drugim rečima, „lek za američke devijacije [postaje] američko obećanje“ (Bercovitch 2012, xix).

Prema takvoj društvenoj matrici je obrazovan i odnos kontrole, kontrolisanog i gnusnog u humoru LWT-a – kako prema neposrednom kontekstu kulturnih ratova i percipirane kulturno-političke krize, na eksplicitnom planu, tako i na temelju šireg i dugovečnijeg američkog kulturno-političkog konteksta i njegovog sistema vrednosti, na značajno implicitnijem planu. Na eksplicitnom nivou, neposredna kulturno-politička situacija percipira se kao kontrola (postojeći poredak društva), koja se čita u već politički i kulturno definisanim neprijateljima – desnici, konzervativcima, ili spoljnim neprijateljima/diktatorima. Ona se uspostavlja i obznanjuje kao loša ali arbitrarna i promenljiva, što se postiže humorom – komično/apsurdističkim analogijama koje imaju za cilj da pokažu apsurdnost, neosnovanost ili neodrživost njihovih kulturnih i političkih postavki. Tu je šala eksplicitno vidljiva i dopustiva. Ljutnja i bes – inače pažljivo regulisane emocije, tj. kontrolisano, „pobeđuju“ u Oliverovoj šali kroz mnogobrojne satirične invektive i komično-podrugljive analogije. Ostrašćena agresija, kroz koju se ljutnja i bes, kao i osećaj nemoći, izražavaju, a kojom se direktno povređuje ideal izbalansirane, racionalne i razborite ličnosti, postaje dopustiva jer već obitava u matrici „ozbiljnog“ liberalnog društva, no, mahom kontrolisana kroz performativnu racionalnost, razložnost, objektivnost liberalnih medija, političkih analitičara, Demokratskih političara, itd. U Oliverovoj šali, agresija (kao odraz ljutnje i jeda) pobeđuje kulturno kontrolisano (neregulisanu emociju) i pruža svakom liberalu ili antitrampovcu osećaj egzaltirane, u ovom slučaju najpre emocionalne, slobode. Iz epizode u epizodu, Trampov društveni poredak postaje satirično dramatisovan, relativizovan, delegitimizovan i ismejan (posebno u epizodama u kojima je „Glavna priča“ posvećena Trampu). Iz nedelje u nedelju, Oliverovi gledaoci učestvuju u satiričnom antiritualu koji ih podseća da ustrojstvo američkog života pod Trampom nije neizbežno, apsolutno, nepromenljivo. Na ovom planu se čini da se pre svega čitaju subverzivnost i aktivizam satire, dok se „nove političke mogućnosti“ – nada, onda shvataju i definišu (implicitno ili eksplicitno) kao (nanovo) uspostavljanje liberalne demokratije – i istine kao njenog osnovnog referentnog uporišta, kao i tolerancije, individualnih sloboda, prava na samokonstrukciju identiteta, pravičnije ekonomije, itd.

Na jednom implicitnijem planu, na onom u kome kontekst postaje opsežniji od javnim narativom oivičene krize kroz Donalda Trampa, već u kontekstu onoga što Berkovič zove američka ideologija, međudnos kontrole, kontrolisanog i gnusobe bliže otkriva kako i šta se zamišlja kao društvena promena, konačno otkrivajući *ritualnost* LWT-a. Na osnovu dosad izloženog, kontrola se može identifikovati pre svega kroz opisano razumevanje racionalnosti kao razuma i volje (moralnog osećaja) koji regulišu individuu (ali i društvenu zajednicu) i čine je uravnoteženom i razboritom. Oliverova racionalnost je stožer satire LWT-a koja se pre svega temelji na „činjenicama“ i „ekspertskom znanju“, kao i na čestom uključivanju i razmatranju kontraargumenata svojoj tezi, a u cilju raskrinkavanja laži i otkrivanja istine. Racionalnost kontroliše Oliverovo pripovedanje i njegovu satiru, čak su i šale najčešće vidovi silogističkih travestija i satiričnih analogija koje služe komičnom, zabavnom potcrtavanju argumenta. Stoga se Oliver opaža kao tragač i rasadnik znanja i istine (Kilby 2018, Ulrich 2019, Castagner and Grondin 2019, Paré 2021); on je promišljen i razborit satiričar s integritetom novinara-istraživača. Kao što je pokazano, ta racionalnost, pak, temelji se na skupu ideja i vrednosti koji čine Oliverovu „savršenu ideju“ Amerike, koja uključuje uverenje da je američki liberalizam inherentno demokratskog, neautoritarnog, slobodarskog duha, te formu „pravednog“ kapitalizma, kao i vladavinu istine koja se konstituise i legitimiše na ovim uverenjima/idealima, pa je mit ili liberalna „utopija *Amerika*“ drugi činilac kontrole u Oliverovom humoru.

Kontrolisano, ono uvek latentno prisutno i regulisano u društvu, jesu emocije i opozicija – najšire shvaćena kao odstupanje od dominantnih načela, vrednosti, kulturno-političkih narativa, koja se još od Federalista takođe smatra strašću, te koja se mora racionalno regulisati. Gnusoba – kontrolisano koje se smatra svetim ili isuviše krhkim da bi se izvrtalo ili komedijom relativizovalo su neke od osnovnih vrednosti i načela američke liberalne kulture. To su kulturno ustanovljeni: racionalnost za koju se vezuju istina i demokratija, emocionalnost koja se generalno smatra opasnom a koja polazi od svetosti individue i njene nepovredivosti, i

razumevanje progressa koji je utemeljen na mitu *Amerika* i koji kontroliše aktivističke i progresivističke imaginacije. Prema tome, gnusoba je radikalno relativizovanje ovih vrednosti koje se na najopštijem planu mogu odrediti kao iracionalnost i antiamerikanizam. Kontrolisano unutar LWT-a – oblici iracionalnosti koji se razumevaju kao neregulisana emocionalnost (npr. agresija) i vidovi solidarnosti i kolektivizma koji su konstituisani na određenim aktivističkim strastima – što bi Federalisti rekli, frakcije, simbolično pobeđuju kroz serijal ali se ubrzo preusmeravaju u vidove kontrole – oni se „orazumljuju“ – i utapaju u američki mit. Drugim rečima, kontrolisano „pobeđuje“ tako što se konačno *artikuliše* kroz principe i termine kontrole – racionalnosti (razuma i volje/moralnog osećaja) i idealne Amerike. To se, u najkraćem, čini „prosvećivanjem“ emocija racionalno-moralističkim argumentima kojima su „odigrane“, „proživljene“ osećajnosti i strasti u serijalu prožete, te time utemeljene. Time se Oliver čuva od moralnog prekršaja: prvo, sopstvene ostrašćenosti te stvaranja (samo)percepcije nepodobnog naratora nepouzdanosti moći rasuđivanja (kao što su to npr. sudija Kavano, Tramp, Taker Karlson) i drugo, nanošenja povrede drugome (što se izbegava liberalnom racionalno-moralnom identifikacijom agresora te onih koji povredu zaslužuju). Slično je i s frakcijama, tj. nepodobnim strastima i potencijalnim neprijateljima „opšteg dobra“, čija se dopustivost oblikuje orazumljivanjem kroz, naravno, razložnu argumentaciju, i još značajnije, „insitucionalizaciju“ – kroz artikulaciju svoje kritike jezikom, figurama, simbolima, opozicijama i konceptima ustanovljene, zvanične liberalne politike i kulture (kao na primer, u govoru o rasizmu ili rodnoj nejednakosti). Gnusoba u serijalu, naravno, ostaje gnusna i opscena – iracionalnost i opozicija koje nisu niti orazumljene, niti institucionalizovane. Verovatno najeksplicitnije gnušanje Oliver artikuliše u opisanoj epizodi o Putinu (4/2) u kojoj Trampov govor sugerise da Amerika možda ipak nije najbolji od svih svetova i da je njena moralna nadmoć ipak neodrživa, kao i naravno, u svim serijskim gnušanjima na iracionalnost Trampa i trampovaca. Tipično, pak, gnusoba ostaje implicitno, prećutno ugrađena u Oliverovom rezonovanju, kako gnusobi i priliči. Ona se krije u temeljima spektakularnih zazivanja obećanja *Amerika* kao u epizodi o pravu glasa „svakog idiota“ (4/8), u racionalno-tehnokratskim zamišljanjima promene društva, u moralno-saosećajnim ohrabrivanjima individualnog angažmana u svrhu očuvanja američke demokratije i „pravednog“ kapitalizma, pa u razmatranjima ostatka sveta s moralno-političke premise američke liberalne hegemonije. Tako u ovom satiričnom „antiobred“ oslobađanje od činjenične Amerike i zazivanje, podsećanje, inspirisanje idealne pruža osećaj (nekad više, nekad manje egzaltirane) slobode, tj. osećaj vizije „drugacijeg“ društvenog poretka.

Satira LWT-a, kao medijska forma humorističkog moralnog aktivizma, periodično pruža ritual liberalnog konsenzusa – ciklično simbolično uspostavljanje narušene ravnoteže, tokom koga: identifikuje načela i ideale, te prema tome probleme i neprijatelje, zatim preduzima simboličnu borbu protiv njih, na kraju čega zamišlja progres i simbolično ga nanovo vaspostavlja. U tom procesu, kao medijska forma, ona takođe igra ulogu agensa u ritualizaciji (Coman 2005, 48) određenih vidova društvenog delanja i mišljenja. U sprezi s ostalim medijima i društvenim mrežama, satira LWT-a ritualizuje forme i činove konstituisanja liberalne racionalnosti tokom „krize istine“, na primer, kroz *aštajesaizam* kao vid regulisanja i održavanja kontekstualnog i konceptualnog okvira diskusije o raznim „činjenicama“ i društvenim situacijama. Osećajnost, solidarnost i tolerancija ritualizuju se kroz, na primer, princip kraudfandinga kao vid moralističkog i saosećajnog otpora kapitalističkom poretku. Najzad, sama satira postaje ritualizovana društvena aktivnost kao jeremijadski „pogon kulturnog jedinstva“ pružajući „antagonističko slavljenje Amerike“ (Bercovitch 2012, 12, xii).

Neprekidno variranje predloga rešenja koja posle dovoljnog broja odgledanih emisija postaju formulaički klaustrofobični refreni, koji se konstantno vrte u krug unutar zadatih pravila američkog društvenog poretka (kako političkog, tako i kulturnog – koga je, na kraju krajeva, politički deo) u neiscrpnj nadi usavršavanja aspekata, mehanizama, opruga istog, otkrivaju ograničenja imaginacije promene društva. To ograničenje leži u *Americi* – u duboko kulturno ugrađenom zdravom razumu da je Amerika doista ili *ipak* najbolji od svih svetova, te o njenoj

manifestnoj sudbini, u kulturno-specifičnom razumevanju individualizma s kojim je neraskidivo vezan koncept slobode, i s njim takođe duboko uvezano shvatanje kapitalizma i lične svojine kao sekularne varijante genetike spasenja, tj. blagosloveno izabranih pojedinaca. Taj izrazito fleksibilan ali izvanredno istrajan mit kontinuirano je izvoriste i kontrolna referentna tačka američkog zamišljanja „novih svetova“. Novi svet uvek se zamišlja kao savršenija varijanta postojećeg – u tome ujedno leže i fleksibilnost i rigidnost američkog liberalizma: bilo kroz redefinisane racionalnog (kao što to Gerstl opisuje kad govori o protejskom karakteru američkog liberalizma) ali kroz održavanje shvatanja racionalnosti kao razborite utilitarnosti, bilo kroz liberalizaciju emocija ali kroz održavanje moralizma koji ih istovremeno uravnotežuje i reguliše (kao što to Sterns opisuje), bilo kroz demokratizaciju „neotuđivih prava i sloboda pojedinaca“ ali kroz njihovo pristupanje *američkoj* (liberalnoj) *kulturnoj* zajednici, bilo kroz širenje socijalnih programa ali kroz učestvovanje u kapitalističkom privređivanju.

Na osnovu svega izloženog, strukturiranje američke *mejnstrim* TV satire vidi se kroz tri analizirana elementa kojima se iscertavaju granice njenog kulturno-političkog okvira. Prvi čine racionalnost i razboritost koji su, pak, utemeljeni/uslovljeni/oivičeni određenim aksiomima liberalnog tabora, a koji se satirično suprotstavljaju konzervativnom taboru čime se prema njemu gradi percepcija iracionalne i razularene gomile, dok je drugi vizija progresa kojoj je „zdrav razum“, te i radni okvir, „jedna savršenija unija“, pa je napredak, pa tako i aktivizam, uvek shvaćen kao unapređenje postojećeg liberalno-kapitalističkog sistema, bez antiobredskih radikalnih vizija ili intervencija. Racionalizam i aktivizam su onda zaodnuti specifičnom emocionalnošću, osećajnošću i tolerancijom koji su, opet, rezervisani za „zaslužne“ liberale – za racionalne/razborite, kao i za percipirane žrtve, a onda i omekšani, zaslađeni, pitko zastrašeni humorom. I onda, u doba dekonsolidacije demokratije, demoralisanih, uplašeni i postistinom zbunjenih liberala koji ne znaju više za koga bi glasali među Demokratama a kojima je nezamislivo da glasaju za Trampa ili na bilo koji način i u bilo kojoj meri da razmotre aspekte njegove politike, satira služi kao neko ritualno, vedro ali razložno, razigrano ali razborito, podsećanje na to „ko smo mi“ (a ko su „oni“) i na (ometeni) put stvaranja (usavršavanja) našeg vrlog sveta – koje nas iz nedelje u nedelju drži skupa, daje priliku da imamo osećaj da smo na tom putu doprineli (bili deo „satiaktivizma“) i koje nas održava tokom naših radnih dana. Satirični obred postaje serijsko ritualizovanje liberalno-progresivne nade, jedna beskrajna igra ambivalencija i osporavanja (engl. *contestations*) koja se uvek završava dekodiranjem u jezik poznat i već kulturno legitimisan.

Neodređenost, nestabilnost, višeznačnost – rečju, liminalnost u kojoj antropolozi (i naučnici iz drugih disciplina) čitaju nadu odlikuje najveći deo istraživanja. Ta nada, kako je u ovom istraživanju pokazano, kad se bliže razmotre kulturne pa tako i političke specifičnosti američkog društva, pa „alternativne vrednosti“ njegovog humora, pokazuje se kao utemeljena vrlo usko, uslovno i često prećutno. Interpretativna nada u satiru i njene društveno-političke potencijale koja se konceptualizuje kroz ironične ambivalencije potentne političkim imaginacijama čini se da se u istraživanjima, između ostalog, konstituše kroz specifična kontekstualna uokviravanja satire koja se proučava. Antropolozi koji proučavaju satiru i humor, posebno u okviru SAD i posebno početkom druge decenije tekućeg veka iz koga većina najrelevantnijih istraživanja potiču, svoj kontekst uglavnom definišu kao američki neoliberalni poredak koga odlikuje pre svega alarmantna i konstantno rastuća ekonomska nejednakost koja se vidi i kao direktna pretnja demokratiji.²¹¹ Međutim, taj kontekst se u ovim radovima

²¹¹ Zbornik antropoloških istraživanja *The Insecure American* (2010) objavljen na samom prelazu prve dve dekade svedoči kako o dubokim društvenim, ekonomskim i političkim neizvesnostima s kojima se pojedinac u SAD dvadeset prvog veka suočava, tako i o istraživačkoj pažnji koja se takvim društvenim prilikama pruža među antropolozima. U svom uvodnom poglavlju, urednici tvrde da je „dominantna tema u američkoj kulturi nesigurnost“ pa stoga „nesigurnog Amerikanca“ obeležavaju kao „arhetipski lik našeg doba“ koji je u kontekstu „konsolidacije korporativne kontrole“ i s njim uvezane ljudske instrumentalnosti u potrazi za profitom, ostavljen

nedovoljno specifikuje spram kulturnih vrednosti koje su igrale ulogu u oblikovanju takve društveno-političke situacije i koje su mogući uslovi njenog potencijalnog vida preoblikovanja ili menjanja, te u odnosu na koje se onda i satira, kao oblik društvene kritike i/ili aktivizma, može bolje razumeti. Kada, recimo, Bojer i Jurčak, američku stiobovsku cinično-ironičnu satiru „krajnje identifikacije [overidentification] s dominantnom formom diskursa“ (Boyer and Yurchak 2010, 213) s početka XXI veka analiziraju kao mogući simptom urušavanja poretka kasnog liberalizma na temelju komparativne analize s urušavanjem sovjetskog, oni u tome čitaju nadu u opozicione potencijale takve satire. Putem upošljavanja i preuveličavanja diskursa same ideologije te ogoljavanja njenih mehanizama i formulaičnosti, stiobovska satira bi taj ideološki diskurs trebalo da oneobiči, te subvertira kao prirodan ili istinit kroz jedan „senzorni prasak“ i tako proizvede „jednu aktivniju i nestabilniju ideološku situaciju“ (Boyer and Yurchak 2010, 211, 212). Njihova izvrsna komparativna etnografija doista pruža bolji uvid u stanje ili fazu jedne ideologije i jedne društvene situacije, konkretno američke, ali njihova nada u satirične potencijale, kao i argument za njenu dejstvenost, ostaje problematičan upravo zbog prenebregavanja specifičnog kulturnog konteksta, te „aktivnija i nestabilnija ideološka situacija“ ostaje značajno nejasna. Na najširem planu, Bojerova i Jurčakova analogija kraja sovjetskog poretka i potencijalnog „kraja“ američkog poretka ne uzima u obzir konkretnije ideološke prilike: dok se urušavanje sovjetskog poretka dešavalo u kontekstu Hladnog rata, tj. bitke između komunizma i liberalnog kapitalizma, potencijalno urušavanje američkog kasnog liberalizma nije pod pretnjom nijedne druge konsolidovane ideologije, tj. sistema vrednosti, posebno ne unutar Amerike. Drugim rečima, dok se urušavanje sovjetskog komunizma dešavalo pod pritiskom drugačije kulturno-političke opcije koja se videla ili reklamirala kao bolja, kao izlaz ili spas, američki liberalni kapitalizam takav pritisak ne trpi. Prema tome se onda postavlja pitanje mogućih značenja „nestabilne situacije“ čiji odgovori svakako leže i u bližem razmatranju sistema vrednosti kulture u kojoj se aktivnijoj i nestabilnoj situaciji nadamo. U kontekstu američke kulture, njenih sistema vrednosti i političkih ideala, čemu možemo da se nadamo posle „senzornog praska“? Kao što se pola decenije kasnije ispostavilo, američka kultura jeste ušla u jednu situaciju koja bi se mogla okarakterisati kao aktivnija i nestabilnija (dolaskom Trampa, naravno) ali je sasvim izvesno da se ni Bojer ni Jurčak, ni njihovi satiričari nisu nadali *takvom* kulturno-političkom pravcu. Međutim, detaljnije proučavanje američke kulture možda je autorima moglo da ukaže na to da bi na temeljima američkog kulturnog sistema i u datom političkom kontekstu, društveni „prask“ izglednije otišao u pravcu „Trampovog nacionalizma“ nego „Sandersovog socijalizma“.

Nada se među istraživačima utiskuje u liminalnost za koju se tvrdi da satira proizvodi, te u komunitas koju čine recipijenti satire i dekoderi njenih ironija koji kroz taj interpretativni postupak oblikuju „afektivnu solidarnost“ (Haugerud 2013, 43), a čije vrednosti, načela, ideali onda postaju deo popularne kulture ili javnog znanja, pa tako komunitas postaje vidljiva i relevantna kao sagovornik u javnom političkom diskursu.²¹² Hagrađova u svojoj studiji satiraktivista *Milijardera* svoj kontekst definiše kroz alarmantnu ekonomsku nejednakost u SAD i uticaj privatnog bogatstva na politiku, dok satiru opisuje kao formu koja „cilja da inspiriše nadu i smeh, kao i ljutnju“ (Haugerud 2013, 7, 12). Hagrađova, međutim, u svom istraživanju staje, takoreći, na pola puta – ona analizira ironični napad i njegovu efektivnost, ali vrednosti, moral, pa tako i politiku tog napada određuje uopšteno kao otpor ekonomskoj nepravdi, dok njihove kulturne i kontekstualne specifičnosti ne problematizuje. Stoga ona slavi satirični aktivizam *Milijardera* kao generatora afektivne solidarnosti zasnovane na vrednostima pravedne ekonomije, te njihove ironične nastupe tumači kao antiobrede koji subvertiraju

i živi u perpetuiranom stanju egzistencijalne neizvesnosti (Gusterson and Besteman 2010). Tako je i jedno od najistaknutijih antropoloških istraživanja satire situirano upravo u kontekst ekonomske nejednakosti u SAD (Haugerud 2013).

²¹² Kao što Hagrađova beleži, „[b]ez da romantizujemo revolucionarni potencijal političke satire, možemo da priznamo njen kapacitet za vayanje popularnih sentimentata i delanja i za preoblikovanje zvaničnih diskursa i praksi“ (Haugerud 2013, 30).

zvanični ekonomski narativ. Ono što njena inače vrlo temeljna etnografija bliže ne preispituje, niti problematizuje, jesu upravo vrednosti i uverenja na temelju kojih se „njihova vizija pravednije ekonomije“ (Haugerud 2013, 203) zasniva, tačnije, Hagradova ne preispituje „kulturni sistem“ *Milijardera* koji bi nam bliže pojasnio političku viziju koju oni kao politički aktivisti u datom američkom kontekstu neminovno propagiraju, čak i kroz ironične ambivalencije. Iako njena etnografija pruža građu za bliže ispitivanje sadržaja te vizije,²¹³ Hagradova te aspekte analitički prenebrgava i fokusira se na afektivnu solidarnost koju ironije *Milijardera* stvaraju, te na nadu koju oni time inspirišu. Specifičnosti te nade ostaju nedorečene (sem na opštem planu ekonomske pravde), dok implicitno, i u pogledu *Milijardera* i same antropološkinje, one se moraju shvatiti kao varijanta američke liberalne demokratije.

Percepcija društvene krize koja nastaje s Trampovom pobedom izvršila je pritisak na satirične ambivalencije i jasnije artikulisala liberalnu satiričnu nadu – njene navodne neopipljivosti, tj. prećutne ili podrazumevane sadržaje, čiji se „radikalnost“ i „inovativna inspirativnost“, kao što je prikazano, razumevaju kao reforme poznatog. Inovativne vizije i „novi svetovi“ izriču se kroz komparative (bolje, poštenije, pravičnije, transparentnije, demokratičnije, slobodnije i sl.) što, po prirodi poredbe, uvek upućuje na referencu pozitiva u odnosu na koji se komparativ zamišlja. Neodređenosti i ambivalencije čini se da onda pre svega označavaju neku vrstu voljne apstrakcije, retoričkog oneobičavanja relativno određenih, jasnih načela na osnovu kojih se komparativi zamišljaju a kojom se ti pozitivni prećutno (voljno i svesno ili kulturnom uslovljenošću) podrazumevaju i podržavaju. Naj snažniji komparativ koji iz te apstrakcije proističe je, naravno, nada u „savršeniju“ Ameriku. Satira (pre svega medijski posredovana) koja je početkom XXI veka u SAD zaživela kao oblik humorističke kritike američkih društveno-političkih prilika, mada značajno fokusirana na kritiku izveštavanja o tim prilikama, tj. na novinarstvo kao jedan od tradicionalno percipiranih ključnih elemenata proizvodnje istine i konstituisanja demokratije, do Trampovog doba, tj. do društveno-političke krize percipirane daleko neposrednijom i opasnijom nego dotad opažane krize kontinuiranog rasta siromaštva ili militantne spoljne politike SAD, sve svoje latentne, prećutne ili podrazumevane vrednosti i političke vizije američkog (progresivnog) liberalizma, koje su se na račun ironija, višeznačnosti i humorističkih izvrtanja interpretirale kao antiobredni prostor za zamišljanje nekakvog novog društveno-političkog poretka, najzad je manifestovala kroz eksplicitni obred podsećanja, sve manje smešan a sve više moralistički ozbiljan, na liberalni konsenzus u kome je *Amerika* još jednom postala „utopijski izvor za radikalne mogućnosti“ (Bercovitch 2012, xxiii). Tako je satira u američkoj kulturi osnažila svoje aktivističke aspekte, u sprezi sa sve jasnijim moralističkim pozicijama, na račun humora. Sam humor postao je zabavna, prijemčiva, vedra, nenametljiva forma i metoda izražavanja političke opozicije koja se uklopila u već konstituisanu kulturu nenasilnih političkih protesta u SAD. Ona je osvežila, regenerisala tu formu, omogućavajući joj percepciju novine u koju može da se utisne osvežena nada u političku dejstvenost, koja istovremeno ostaje u okvirima kontrolisanog – strasnog ali nenametljivog, opozicionog ali vedrog, racionalnog ali zabavnog, čime se smisao za humor još

²¹³ Mada su svoj satiraktivizam započeli dvostranačkom kritikom, *Milijarderi* su „sistemska kritiku“ ubrzo ocenili „nepriuštivom“, te svojim aktivističkim polaznicima dali uputstvo da „[u]mesto upošljavanja ironije za targetiranje 'liberala', *Milijarderi* treba da drže fokus na lošim rezultatima konzervativaca u svrhu bavljenja brigama srednje klase – čime bi posredno reformulisali liberalizam ili progresivizam kao korektivnu za uredbu koje su štetne za obične građane“ (Haugerud 2013, 127, 58). *Milijardere*, tako, i pored njihovih nestašnih ironija i ambivalencija, odlikuje i vrlo jasan politički i stranački cilj, te se „novina“ njihove vizije meša s „otporom“ dominantnoj konzervativnoj politici. Štaviše, opis njihovog nastupa u noći izborne pobede Baraka Obame pruža ilustraciju kako se ironične ambivalencije i društveni otpor još jednom ulivaju u utopiju *Amerika* (v. Haugerud 2013, 196-198). Dakle, ironije koliko god „antiobredne“ u kontekstu konzervativnog ekonomskog narativa i republikanske političke dominacije, zasnovane su na vrednostima američkog progresivnog liberalizma njudilovskog tipa, kao i na veri u proces *ostvarivanja* Amerike, te se njene ambivalencije i „duh nade i moralne osetljivosti“ (Haugerud 2013, 13) koje inspirišu zapravo vrlo jasno kulturno i politički određeni. Matrica humora *Milijardera* uslovljena je matricom njihovog društva i bipolarnog političkog poretka.

jednom manifestuje kao moralni osećaj, a američki (satir)aktivista kao razborit ali osećajan *Amerikanac* koji se bori za još savršeniju Uniju.

Zamišljanje borbe unutar društvene krize može poći nebrojenim imaginativnim trasama; ideja da se „mora“, „treba“, da je „razložno i razborito“ uhvatiti se u koštac na taj način da se kriza razreši uspostavljanjem ravnoteže, pri čemu se ta ravnoteža definiše kao povratak na put sa koga se skrenulo, na povratak na poznato, kulturno i politički je uslovljena; ona je odraz jednog šireg konstrukta, ona nije ni „prirodna“, ni inherentno i nedvosmisleno racionalna i/ili moralna. Dodatno i najvažnije, upravo humor i satira prostor su u kome očekujemo (nadamo se) da se desi egzaltirana sloboda od forme – od kulturno oblikovanih i uslovljenih konstrukata kroz koje strukturiramo iskustvo, u kome će kontrolisano, ili čak gnusoba u vešto skrojennom plaštu lude, za trenutak pobediti, nadjačati kontrolu, te će nas kroz to simbolično iskustvo inspirisati za dejstvenost u „stvarnosti“ (u postojećem, radnom okviru društvenog poretka) koju ćemo, osnaženi i opamećeni simboličnim iskustvom, pretvoriti u nov, „nemoguć“ svet. Satiričar, luda, kao „šaman nižeg reda“ (Douglas 1968, 373), ne nosi odgovornost ugrađenu u Državnika, te je slobodan da zamišlja „nedopustivo“ i „nemoguće“. No, u američkoj kulturi koja je duboko prožeta moralizmom – percipiranjem i procenjivanjem iskustva kroz primat parova vrednosti dobro-loše, s jedne strane, i razboritim utilitarizmom, s druge, luda, tj. satiričar postaje društveno-politički odgovorna, racionalna, razborita figura – kratko, „ratnik za društvenu pravdu“, kojoj se na taj način ukida „neodgovornost“ lude i prostor za „nedopustivo“ i „nemoguće“. Takva figura satiričara – kao moralnog (i moralizatorskog) aktiviste, kao društvene figure s didaktičkim ambicijama, dominantni je američki kulturi konstrukt koji se čini da u savremenoj liberalnoj kulturi preuzima ulogu pređašnjih američkih Jeremija (od puritanskih očeva, preko Tomasa Pejna, političkih aktivista '60-ih, Martina Lutera Kinga, do Baraka Obame) koja se ogleda u osnaživanju progresivnih energija zajednice za ispunjenje svetog američkog zadatka. U kontekstu dekonsolidacije demokratije i postistine unutar koga je poverenje u politički i ekonomski sistem znatno oslabljeno i nezadovoljstvo pojačano i među liberalima, s jedne strane, i u širem kontekstu američke kulture koja tradicionalno zazire od nekontrolisanih strasti, agresije i potencijalne štete (engl. *harm*) opozicija i frakcija, satiričar nastupa kao zgodno rešenje: kroz njega se opoziciona ljutnja i jed artikulišu kroz humor koji ujedno sankcioniše agresiju i drži je u okvirima dopustivog, dok kroz „afektivnu solidarnost“ generiše nadu i zagledanost u „srećan kraj“. Kao i u slučaju svakog pređašnjeg američkog Jeremije, i u satiričarevoj viziji taj srećan kraj je *Amerika*.

V ZAVRŠNA RAZMATRANJA

Ovo istraživanje je bilo motivisano specifičnim semantičkim prostorom koji se obrazovao kako u javnoj, popularnoj sferi, tako i u brojnim akademskim istraživanjima, oko popularne forme satire – komunikacijom te konstrukcijama značenja, vrednosti i očekivanja u vezi s tom formom političkog humora u društvu. Taj semantički prostor pre svega je odlikovala nada. U popularnim komentarima, novinskim člancima, akademskim analizama, nadalo se (i još uvek se to čini) u društveno-političku potentnost satire – u njenu mogućnost da uoči elemente, narative, pozicije i odnose moći u jednom društvu te da ih kritikuje i subvertira, kao i da inspiriše, podstakne, ohrabri vizije i oblikovanje jednog drugačijeg, možda novog ali svakako boljeg društva. To je posebno bio slučaj u američkoj liberalnoj javnoj i akademskoj zajednici. Stjuart i njegovi nastavljači na polju TV satire, kao i drugi satirični aktivisti poput *Milijardera*, u štampi su slavljani kao izvorišta istine i agensi političkih promena, dok su njihove ambivalencije i stiobovske ironije pružale materijal za akademsko konceptualizovanje nade kao potencijalne potentne neodređenosti, svojevrsnog liminalnog statusa koji bi mogao da nas na kraju dovede do novog, drugačijeg, moralno i politički boljeg poretka. Ono što je mahom nedostajalo u istraživanjima bila su detaljnija, specifičnija kontekstualna pojašnjenja te nade. Stoga se postavilo pitanje kakva je to vizija društva koju američka satira oblikuje i u kakvom je ona odnosu prema svom postojećem društvenom kontekstu. Dalje, da li postoji razlika između vrednosti i kulturnih formi i obrazaca na koje ta satira inspiriše i onih koje njena zajednica već praktikuje i smatra vrednim i važnim? Ako postoji, koje su to nove ili drugačije vrednosti koje ona oblikuje; ako ne postoji ili je neznatna, zašto se onda ta satira tumači kao subverzivna i inspirativna? Kakvu ona svrhu ima, čemu služi u američkoj liberalnoj zajednici?

Na primeru Oliverove satire, jednog od liberalnih satiričnih prvoboraca i značajnog predstavnika liberalne satirične zajednice, analizom kulturnog sistema koji njegova satira oblikuje pokazalo se da ona mahom preslikava kulturni sistem kome pripada – liberalno-progresivnu američku zajednicu, te da je ocenjivanje njegove satire kao subverzivne i inspirativne duboko zavisno od specifičnosti konteksta američkih kulturnih ratova, percipirane krize demokratije i istine. Na osnovu toga se tvrđena antiritualnost liberalne satire može shvatiti kao relativizovanje *konzervativnih* vrednosti koje se percipiraju kao dominantne ili preteće, posebno u periodu percipirane prevlasti „trampističke kulture“, koje se onda subvertiraju kao „lažni konstrukti“, istovremeno inspirišući drugačije i „bolje“, čak „istinitije“. Te „bolje“ i „istinitije“ vrednosti, kako se takođe tokom analize ispostavilo, deo su, pak, uspostavljenog američkog liberalnog kulturnog sistema – to su, kako one kojima sebe američki liberali tradicionalno percipiraju u opreci prema konzervativcima (npr. društvena pravda i jednakost, tolerancija, saosećajnost, racionalnost), tako i one koje su deo šireg američkog kulturnog sistema u liberalnoj varijaciji (npr. mit *Amerika* ili „inherentna“ uvezanost kapitalizma i demokratije). Sledstveno se pokazalo da američka liberalna satira, konkretno LWT, u okviru svoje zajednice, kojoj se pre svega i obraća i s kojom komunicira, funkcioniše kao svojevrsan ritual liberalnog konsenzusa, odnosno, da je utemeljena na jednom podrazumevanom (tekućem) sistemu vrednosti američkog liberalno-progresivnog tabora, te da ima istaknutu funkciju u ritualnom potvrđivanju tih vrednosti u doba svoje percipirane krize i ugroženosti. Dakle, njena subverzivnost usremljena je pre svega na suparničku stranu u američkim kulturnim ratovima, dok se njena inspirativnost ogleda u utvrđivanju dominantnih vrednosti liberalne kulturne zajednice.

Ovom istraživanju, pre svega pristupu samoj analizi LWT-a, mogla bi se zameriti preterana „ozbiljnost“, odnosno, pristup koji radi na premisama očekivanja jednog visoko analitičkog, kritičkog odnosa prema formi koju analizira, pa sledstveno, od nje očekuje nivoe ili dubine ispitivanja njoj možda nesvojtvene. Međutim, to se ovde činilo ne na osnovu postulata da satira jeste ili treba da bude takva forma, već na osnovu semantičkog polja koje je oko nje konstituisano a koje joj na ovaj ili onaj način, eksplicitno ili implicitno, manje ili više, takvo značenje pridaje. Da bi se bliže ispitalo značenje nade koja se u američku liberalnu satiru

utiskuje, generalno, i značenje koje je Oliverova satira kao izvorišta društveno-političke analize i aktivizma stekla, konkretno, analizi se pristupilo „ozbiljno“ u cilju jednog temeljnog razmatranja sveta koji njegova satira vaja s namerom da se detaljnije razume kako ta nada, tako i odlike sveta koji Oliverova satira oblikuje, pa i interpretacije koje američku TV satiru vide kao uzdanicu „novih svetova“.

Izučavanja i interpretacije satiričnih ironija i ambivalencija i sami se neretko zatvaraju ambivalentnim zaključcima koji više podsećaju na tope se književne tradicije no na naučne identifikacije još nepoznatog i neshvaćenog. Nada sama najčešće ostaje optimistično ambivalentna a čini se da takva može da opstane jedino izbegavanjem detaljnijeg proučavanja date zajednice, odnosno, svojim specifičnim (ponekad strateškim) kontekstualnim određenjima, te prenebraganjem odnosa matrice šale i matrice njenog društva. Stoga je teorijsko-metodološki pristup ovog istraživanja određen upravo namerom da bliže ispita matricu društva u kome se neguje nada za bolje društvo. U tu svrhu su se morale preispitati vrednosti koje ta zajednica drži kao aksiome i njen zdrav razum kao kulturni sistem prema kome se iskustvo te zajednice strukturira. Na osnovu iznetih rezultata, jedna od implikacija ovog istraživanja jeste da interpretacije koje zastupaju „tezu liminalnosti“ u koju nas navodno satira smešta, svoju nadu u potentnosti satire implicitno temelje u istom tom kulturnom sistemu, te da se njihova nada mora čitati kao uzdanje u unapređivanje, usavršavanje, osnaživanje poznatih liberalno-progresivnih vrednosti i na njima zasnovanih praksi i ideala. U tom smislu, ambivalentni, liminalni status postaje antropološki jezik američkog društveno-političkog „procesualnog“ optimizma, liberalne varijacije, koji kroz koncept satire generiše semantički i epistemološki prostor mišljenja o društveno-političkom otporu i borbi. Kroz koncept satire, shvaćene kao *parezije* te otpora i subverzije, i shvatanja humora kao moralne, racionalne i fleksibilne veštine mišljenja i delanja sposobne da generiše afektivnu solidarnost, američki liberali premeštaju svoje aktivističke i zastupničke impulse s „nenasilne direktne akcije“ na satiričnu „nenasilnu direktnu akciju“, konzervirajući vrlo slične kulturne vrednosti i metode društvenog otpora.

Kako je američka kultura, pa tako i njena popularna satirična TV forma, jedno od najznačajnijih izvorišta tekuće nadkulturne komunikacije, preispitivanje vrednosti na kojima se predstave i metode društvenog otpora kroz njihove popularne forme prenose, komuniciraju te delom oblikuju i srpske koje se na njih ugledaju, očekujem da doprinese mogućim budućim percipiranjima i istraživanjima domaće satire koja takođe nosi izvesnu popularnost i za koju se može pretpostaviti da do izvesne mere obrazuje svoje gledaoce po pitanju srpske društveno-političke situacije i vidova otpora. Kako se satira najčešće opaža i razumeva kao družba moralne ozbiljnosti i humora, analiza jednog od njenih najpopularnijih kulturnih artefakta mogla bi da osvetli konkretnija moralna načela koja se kroz humor prenose. Tačnije, nadam se da ovo istraživanje može da ukaže na to da američke liberalne predstave i metode društvenog otpora nisu nadkulturne, akulturne ili prirodne, već da su jedan kulturni i politički konstrukt oblikovan određenom racionalnošću i emocionalnošću, i zavistan od svog kulturno-političkog sistema strukturiranja iskustva i u njemu duboko utopljen. Postoje mnoge druge utopije sem *Amerike* i mnoge druge satirične tradicije i forme društveno-kulturnog otpora sem američkih liberalnih. Postoje, takođe, mnogi „nemogući svetovi“ koji će možda baš kroz humor postati domaštani, vidljivi i dopustivi.

VI LITERATURA I IZVORI

VI 1. Literatura

- Abbott, Philip. 2005. "Still Louis Hartz after All These Years: A Defense of the Liberal Society Thesis." *Perspectives on Politics* 3 (1): 93-109. DOI:10.1017/S1537592705050085
- Abramowitz Alan I. and Kyle L. Saunders. 2008. "Is Polarization a Myth?" *The Journal of Politics* 70 (2): 542-555. <https://doi.org/10.1017/S0022381608080493>
- Abrams, Samuel J. and Morris P. Fiorina. 2015. "Party Sorting: The Foundations of Polarized Politics." In *American Gridlock: The Sources, Character, and Impact of Political Polarization*, edited by James A. Thurber and Antoine Yoshinaka, 113-129. Cambridge: Cambridge University Press.
- Abu-Lughod, Lila. 1997. "The Interpretation of Culture(s) after Television." *Representations* 59: 109-134. <http://www.jstor.org/stable/2928817>
- Adorno, Theodor W., Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson, and R. Nevitt Sanford. 2019 [1950]. *The Authoritarian Personality*. London – New York: Verso.
- Akass, Kim, and Janet McCabe. 2018. "HBO and the Aristocracy of Contemporary TV Culture: Affiliations and Legitimatising Television Culture, Post-2007." *Mise au point* [Online] 10. <http://journals.openedition.org/map/2472>
- Aleksić, Vesna i Radina Vučetić, ur. 2019. *Sjedinjene Američke Države u društvenim i humanističkim naukama u Srbiji*. Beograd: Institut ekonomskih nauka Filozofski fakultet.
- Antonijević, Dragana. 2006. "Treći pravac u folkloristici: sociološki pristup Gerija Alana Fajna." *Etnoantropološki problemi* 1 (2): 125-156.
- Antonijević, Dragana. 2010. *Ogledi iz antropologije i semiotike folkloru*. Beograd: Etnološka biblioteka, knjiga 51.
- Antonijević, Dragana. 2017. "Američki gangster: Crnački don kao sociokulturna kontradikcija." *Etnoantropološki problemi* 12 (2):311-348.
- Apte, Mahadev L. 1985. *Humor and Laughter: An Anthropological Approach*. Ithaca –London: Cornell University Press.
- Arceneaux, Kevin and Martin Johnson. 2015. "More a Symptom Than a Cause: Polarization and Partisan News Media in America." In *American Gridlock: The Sources, Character, and Impact of Political Polarization*, edited by James A. Thurber and Antoine Yoshinaka, 309-336. Cambridge: Cambridge University Press.
- Arendt, Hannah. 1968. "Truth and Politics." In *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, 227-264. New York: The Viking Press.
- Ashley, Jennifer. 2014. "Prime-Time Politics: News, Parody, and Fictional Credibility in Chile." *American Ethnologist* 41 (4): 757-770. <https://doi.org/10.1111/amet.12110>
- Babcock-Abrahams, Barbara. 1975. "'A Tolerated Margin of Mess': The Trickster and His Tales Reconsidered." *Journal of the Folklore Institute* 11 (3): 147-186. <http://www.jstor.org/stable/3813932>
- Bail, Christopher A., Lisa P. Argyle, Taylor W. Brown, John P. Bumpus, Haohan Chen, M. B. Fallin Hunzaker, Jaemin Lee, Marcus Mann, Friedolin Merhout, and Alexander Volfovsky. 2018. "Exposure to Opposing Views on Social Media Can Increase Political Polarization." *Proceedings of the National Academy of Sciences* 115 (37): 9216-9221. DOI: 10.1073/pnas.1804840115
- Banić-Grubišić, Ana. 2013. "Antropološki pristup medijima – kratak pregled (sa posebnim osvrtom na igrani film)." *Antropologija* 13 (2): 135-155. <http://www.anthroserbia.org/Journals/Article/1578#>
- Baron, Jonathan, and John T. Jost. 2019. "False Equivalence: Are Liberals and Conservatives in the United States Equally Biased?" *Perspectives on Psychological Science* 14 (2): 292-303. <https://doi.org/10.1177/1745691618788876>

- Baumgartner, Jody C. and Jonathan S. Morris. 2006. "The Daily Show Effect: Candidate Evaluations, Efficacy, and American Youth." *American Politics Research* 34 (3): 341-367. DOI: 10.1177/1532673X05280074
- Baumgartner, Jody C. and Brad Lockerbie. 2018. "Maybe It Is More Than a Joke: Satire, Mobilization, and Political Participation." *Social Science Quarterly* 99 (3): 1060-1074. <https://doi.org/10.1111/ssqu.12501>
- Baumgartner, Jody C., ed. 2019. *American Political Humor: Masters of Satire and Their Impact on U.S. Policy and Culture*. Santa Barbara – Denver: ABC-CLIO.
- Baumgartner, Jody C. 2020. "Is It Funny if No One is Watching? Public Response to Late-Night Political Satire." *Comedy Studies* 12 (1): 15-28. DOI: 10.1080/2040610X.2020.1850101
- Baym, Geoffrey. 2005. "The Daily Show: Discursive Integration and the Reinvention of Political Journalism." *Political Communication* 22 (3): 259-276. DOI: 10.1080/10584600591006492
- Baym, Geoffrey. 2008. "Serious Comedy: Expanding the Boundaries of Political Discourse." In *Laughing Matters: Humor and American Politics in the Media Age*, edited by Jody C. Baumgartner and Jonathan S. Morris, 21-37. New York – London: Routledge.
- Baym, Geoffrey. 2009. "Stephen Colbert's Parody of the Postmodern." In *Satire TV: Politics and Comedy in the Post-Network Era*, edited by Jonathan Gray, Jeffrey P. Jones, and Ethan Thompson, 124-144. New York – London: NYU Press.
- Becker, Amy B. 2021. "Stephen Colbert Takes on Election 2020: #Betterknowaballot, Voter Mobilization, and the Return to Playful Participatory Satire." *Journal of Information Technology & Politics* 18 (4): 417-429. DOI: 10.1080/19331681.2021.1894524
- Bellah, Robert N. 1967. "Civil Religion in America." *Daedalus* 96 (1): 1-21. www.jstor.org/stable/20027022
- Ben-Ghiat, Ruth. 2017. "Trump Is Following the Authoritarian Playbook." *CNN* January 17, 2017. <https://edition.cnn.com/2017/01/16/opinions/trump-following-authoritarian-playbook-ben-ghiat/index.html>
- Bercovitch, Sacvan. 2011 [1975]. *The Puritan Origins of the American Self*. New Haven: Yale University Press.
- Bercovitch, Sacvan. 2012 [1978]. *The American Jeremiad*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Berliner, Lauren S. and Nora J. Kenworthy. 2017. "Producing a Worthy Illness: Personal Crowdfunding Amidst Financial Crisis." *Social Science & Medicine* 187: 233-242. <http://dx.doi.org/10.1016/j.socscimed.2017.02.008>.
- Bernal, Victoria. 2013. "Please Forget Democracy and Justice: Eritrean Politics and the Powers of Humor." *American Ethnologist* 40 (2): 300-309. <https://doi.org/10.1111/amet.12022>
- Bessire, Lucas and Bond, David, eds. 2017. "The Rise of Trumpism." Hot Spots series, *Fieldsights*, January 18. <https://culanth.org/fieldsights/the-rise-of-trumpism>
- Bessire, Lucas, and David Bond. 2017a. "Introduction: The Rise of Trumpism." Hot Spots, *Fieldsights*, January 18. <https://culanth.org/fieldsights/introduction-the-rise-of-trumpism>
- Bešić, Miloš. 2019. *Metodologija društvenih nauka*. Novi Sad: Akademska knjiga.
- Bode, Leticia and Becker, Amy B. 2018. "Go Fix It: Comedy as an Agent of Political Activation." *Social Science Quarterly* 99 (5): 1572-1584. DOI: 10.1111/ssqu.12521
- Boiger, Michael, Batja Mesquita, Yukiko Uchida, and Lisa Feldman Barrett. 2013. "Condoned or Condemned: The Situational Affordance of Anger and Shame in the United States and Japan." *Personality and Social Psychology Bulletin* 39 (4): 540-553. DOI: 10.1177/0146167213478201
- Booth, Wayne C. 1975. *A Rhetoric of Irony*. Chicago – London: The University of Chicago Press.
- Boukes, Mark and Eugenia Quintanilla. 2019. "Samantha Bee (1969-)." In *American Political Humor: Masters of Satire and Their Impact on U.S. Policy and Culture*, edited by Jody C. Baumgartner, 561-565. Santa Barbara – Denver: ABC-CLIO.

- Bowman, Carl Desportes. 2010. "The Myth of a Non-Polarized America." *The Hedgehog Review* 12 (3): 65-77. <https://hedgehogreview.com/issues/does-religious-pluralism-require-secularism/articles/the-myth-of-a-non-polarized-america>
- Boxell, Levi, Matthew Gentzkow, and Jesse M. Shapiro. 2017. "Is the Internet Causing Political Polarization? Evidence from Demographics." *National Bureau of Economic Research* No. w23258. <https://www.nber.org/papers/w23258>
- Boyer, Dominic, and Alexei Yurchak. 2010. "American Stioch: Or, What Late-Socialist Aesthetics of Parody Reveal about Contemporary Political Culture in the West." *Cultural Anthropology* 25 (2): 179-221. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01056.x>
- Boyer, Dominic. 2012. "From Media Anthropology to the Anthropology of Mediation." In *The ASA Handbook of Social Anthropology*, edited by Richard Fardon, Oliva Harris, Trevor HJ Marchand, Cris Shore, Veronica Strang, Richard Wilson, and Mark Nuttall, 383-392. Thousand Oaks: SAGE Publications, Inc. <https://pdfs.semanticscholar.org/0673/e70196a6f0ecd6fa59d59fb3ba751728d459.pdf>
- Boyer, Dominic. 2013. "Simply the Best: Parody and Political Sincerity in Iceland." *American Ethnologist* 40 (2): 276-287. <https://doi.org/10.1111/amet.12020>
- Brewer, Paul R. and Emily Marquardt. 2007. „Mock News and Democracy: Analyzing *The Daily Show*.“ *Atlantic Journal of Communication* 15 (4): 249-267. DOI: 10.1080/15456870701465315
- Bruhn Jensen, Klaus (ed.). 2021. *A Handbook of Media and Communication Research Qualitative and Quantitative Methodologies*. London – New York: Routledge.
- Budimir, Milan i Miron Flašar. 1996. *Pregled rimske književnosti: De auctoribus romanis*. Beograd: Univerzitet u Beogradu.
- Burgis, Ben. 2022. "Is 'Whataboutism' Always a Bad Thing?" *Current Affairs* March 17, 2022. <https://www.currentaffairs.org/2022/03/is-whataboutism-always-a-bad-thing>
- Callcut, Daniel. 2014. "Media Bias." In *Culture Wars in America: An Encyclopedia of Issues, Viewpoints, and Voices*, edited by Roger Chapman and James Ciment, 415-416. London – New York: Routledge.
- Campbell, O. J. 1938. "The Elizabethan Satyr-Satirist and His Satire." In *Satire: Modern Essays in Criticism*, edited by Ronald Paulson, 80-112. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, INC, 1971.
- Campbell, Bradley and Jason Manning. 2018. *The Rise of Victimhood Culture: Microaggressions, Safe Spaces, and the New Culture Wars*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Caron, James E. 2016. "The Quantum Paradox of Truthiness: Satire, Activism, and the Postmodern Condition." *Studies in American Humor* 2 (2): 153-181. <https://doi.org/10.5325/studamerhumor.2.2.0153>
- Caron, James E. 2020. "Satire and the Problem of Comic Laughter." *Comedy Studies*. DOI: 10.1080/2040610X.2020.1729485
- Castagner, Marc-Olivier and David Grondin. 2019. "From Irritated Hostages to Silly Citizens: Infotainment Satire as Ludic Surveillance." In *The Joke Is on Us: Political Comedy in (Late) Neoliberal Times*, edited by Julie Webber, 133-158. Lanham: Lexington Books.
- Carty, John and Yasmine Musharbash. 2008. "You've Got to Be Joking: Asserting the Analytical Value of Humour and Laughter in Contemporary Anthropology." *Anthropological Forum* 18 (3): 209-217. <https://doi.org/10.1080/00664670802429347>
- Cassidy, John. 2016. "Trump's Challenge to American Democracy." *The New Yorker* November 29, 2016. <https://www.newyorker.com/news/john-cassidy/trumps-challenge-to-american-democracy>
- Cattelino, Jessica R. 2010. "Anthropologies of the United States." *Annual Review of Anthropology* 39: 275-292. DOI: 10.1146/annurev.anthro.012809.104927
- Cerroni-Long, Liza E. 2016. "American Cultural Denial: The CAT's Compass." In *Reflecting on America: Anthropological views of U.S. Culture*, edited by Clare L. Boulanger. New

- York – London: Routledge. E-book. <https://bookshelf.vitalsource.com/books/9781351551915>
- Cizmar, Anne M., Geoffrey C. Layman, John McTague, Shanna Pearson-Merkowitz, and Michael Spivey. 2014. “Authoritarianism and American Political Behavior from 1952 to 2008.” *Political Research Quarterly*, 67 (1): 71-83. DOI: 10.1177/1065912913492019
- Cohen, Dov. 2003. “The American National Conversation about (Everything but) Shame.” *Social Research* (70) 4: 1075-1108. <http://www.jstor.org/stable/40971962>
- Collinson, Stephen. 2017. “Trump’s Authoritarian Streak.” *CNN* October 12, 2017. Accessed on March 9, 2022. <https://edition.cnn.com/2017/10/12/politics/donald-trump-autocrats-politics/index.html>
- Coman, Mihai. 2005. “Cultural Anthropology and Mass Media: A Processual Approach.” In *Media Anthropology*, edited by Mihai Coman and Eric W. Rothenbuhler, 46-55. Thousand Oaks: SAGE Publications, Inc.
- Coman, Mihai and Eric W. Rothenbuhler. 2005. “The Promise of Media Anthropology.” In *Media Anthropology*, edited by Mihai Coman and Eric W. Rothenbuhler, 1-11. Thousand Oaks: SAGE Publications, Inc.
- Condren, Conal. 2012. “Satire and Definition.” *Humor* 25 (4): 375-399. DOI: 10.1515/humor-2012-0019.
- Cosentino, Gabriele. 2020. *Social Media and the Post-Truth World Order: The Global Dynamics of Disinformation*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Conway, Lucian Gideon, James D McFarland, Thomas H. Costello, and Scott O. Lilienfeld. 2021. “The Curious Case of Left-Wing Authoritarianism: When Authoritarian Persons Meet Anti-Authoritarian Norms.” *Journal of Theoretical Social Psychology* 5, 423–442. DOI: 10.1002/jts5.108
- Costello, Thomas H., Shauna M. Bowes, Sean T. Stevens, Irwin D. Waldman, Arber Tasimi, and Scott O. Lilienfeld. 2022. “Clarifying the Structure and Nature of Left-Wing Authoritarianism.” *Journal of Personality and Social Psychology* 122 (1), 135–170. <https://doi.org/10.1037/pspp0000341>
- Ćurčić, Nevena. 2004. “Texts, Audiences and Relations of Power Research Paradigms in Media and Cultural Studies.” *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 52: 29-42. <https://doaj.org/article/e1d7d8d1f3d74157902db15908551e0b>
- Dagnes, Alison. 2012. *A Conservative Walks into a Bar: The Politics of Political Humor*. New York: Palgrave Macmillan.
- Day, Amber. 2009. “And Now ... the News? Mimesis and the Real in *The Daily Show*.” In *Satire TV: Politics and Comedy in the Post-Network Era*, edited by Jonathan Gray, Jeffrey P. Jones, and Ethan Thompson, 85-103. New York – London: NYU Press.
- Day, Amber. 2011. *Satire and Dissent: Interventions in Contemporary Political Debate*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Dekel, Jon. 2015. “The John Oliver Effect: How the Daily Show Alum Became the Most Trusted Man in America.” *National Post* February 19, 2015. <https://nationalpost.com/entertainment/television/the-john-oliver-effect-how-the-daily-show-alum-became-the-most-trusted-man-in-america>
- Delli Carpini, Michael X. 2018. “Alternative Facts: Donald Trump and the Emergence of a New U.S. Media Regime.” In *Trump and the Media*, edited by Pablo J. Boczkowski and Zizi Papacharissi, 17-23. Cambridge – London: The MIT Press.
- Dickey, Sara. 1997. “Anthropology and Its Contributions to Studies of Mass Media.” *International Social Science Journal* 49: 413-427. DOI:10.1111/j.1468-2451.1997.tb00033.x
- di Leonardo, Micaela. 2017. “The Trumpocalypse and Black Radio.” Hot Spots, *Fieldsights*, January 18. <https://culanth.org/fieldsights/the-trumpocalypse-and-black-radio>

- DiMaggio, Paul, John Evans, and Bethany Bryson. 1996. "Have Americans' Social Attitudes Become More Polarized?" *American Journal of Sociology*, 102 (3): 690-755. <https://doi.org/10.1086/230995>
- Ditto, Peter H., Brittany S. Liu, Cory J. Clark, Sean P. Wojcik, Eric E. Chen, Rebecca H. Grady, Jared B. Celniker, and Joanne F. Zinger. 2019. "At Least Bias Is Bipartisan: A Meta-Analytic Comparison of Partisan Bias in Liberals and Conservatives." *Perspectives on Psychological Science* 14 (2): 273–91. DOI:10.1177/1745691617746796
- Dominguez, Virginia R. and Jasmin Habib. 2017. "Can the US Be 'Othered' Usually? On an International Anthropology of the United States." In *America Observed: On an International Anthropology of the United States*, edited by Virginia R. Dominguez and Jasmin Habib, 1-28. New York – Oxford: Berghahn Books.
- Douglas, Mary. 1968. "The Social Control of Cognition: Some Factors in Joke Perception." *Man* 3 (3): 361-376. <https://www.jstor.org/stable/2798875>
- Driessen, Henk. 2015. "Humor, Anthropology of." In *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, 2nd Edition, Vol. 11, edited by James D. Wright, 416–419. <http://dx.doi.org/10.1016/B978-0-08-097086-8.12097-5>
- Dunmire, Patricia L. 2017. "Democratic Peace as Global Errand: America's Post-Cold War Foreign Policy Jeremiad." *Journal of Language and Politics* 16 (2):176-194. <https://doi.org/10.1075/jlp.16004.dun>
- Dykstra, Alan. 2020. "The Rhetoric of 'Whataboutism' in American Journalism and Political Identity". *Res Rhetorica* 7(2): 1-16. <https://doi.org/10.29107/rr2020.2.1>
- Đurić, Miloš N. 1996. *Istorija helenske književnosti*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Edgerton, Gary R., and Jeffrey P. Jones, eds. 2008. *The Essential HBO Reader*. Lexington: The University Press of Kentucky.
- Eller, Jack David, ed. 2022. *The Anthropology of Donald Trump: Culture and the Exceptional Moment*. New York: Routledge. E-book.
- Elliott, Robert C. 1956. "The Satirist and Society." In *Satire: Modern Essays in Criticism*, edited by Ronald Paulson, 205-216. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, INC, 1971.
- Elliott, Robert C. 2019. "Satire." *Encyclopaedia Britannica*. <https://www.britannica.com/art/satire>
- Emmel, Nick. 2013. *Sampling and Choosing Cases in Qualitative Research: A Realist Approach*. Thousand Oaks: SAGE.
- Epstein, Barbara. 1991. *Political Protest and Cultural Revolution: Nonviolent Direct Action in the 1970s and 1980s*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Evans-Pritchard, E. E. 1967. *The Zande Trickster*. Oxford: Clarendon Press.
- Evans-Pritchard, E. E. 1976 [1937]. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Farkas, Johan and Jannick Schou. 2020. *Post-Truth, Fake News and Democracy: Mapping the Politics of Falsehood*. New York – London: Routledge.
- Ferguson, Robert A. 2000. "The Commonalities of Common Sense." *The William and Mary Quarterly* 57 (3): 465-504. <https://www.jstor.org/stable/2674263>.
- Fians, Guilherme. 2022. "Prefigurative Politics." *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*. <http://doi.org/10.29164/22prefigpolitics>
- Fiorina, Morris P., with Samuel J. Abrams, and Jeremy C. Pope. 2005. *Culture War? The Myth of a Polarized America*. New York: Pearson Longman.
- Foa, Roberto Stefan and Yascha Mounk. 2016. "The Danger of Deconsolidation: The Democratic Disconnect." *Journal of Democracy* 27 (3): 5-17. <https://doi.org/10.1353/jod.2016.0049>
- Foa, Roberto Stefan and Yascha Mounk. 2017. "The Signs of Deconsolidation." *Journal of Democracy* 28 (1): 5-15. <https://doi.org/10.1353/jod.2017.0000>

- Foa, R.S., A. Klassen, M. Slade, A. Rand, and R. Williams. 2020. *The Global Satisfaction with Democracy Report 2020*. Cambridge: Centre for the Future of Democracy. <https://www.bennettinstitute.cam.ac.uk/publications/global-satisfaction-democracy-report-2020>
- Foucault, Michel. 2001. "Truth and Power." In *Essential Works of Foucault, 1954–1984, Vol. 3: Power*, edited by James D. Faubion, 111-134. New York: The New Press.
- Fox, Julia R. 2018. "Journalist or Jokester? An Analysis of *Last Week Tonight with John Oliver*." In *Political Humor in a Changing Media Landscape: A New Generation of Research*, edited by Jody C. Baumgartner and Amy B. Becker, 29-44. Lanham – Boulder – New York – London: Lexington Books.
- Fox, Julia R. 2019. "*The Daily Show* (1996-)." In *American Political Humor: Masters of Satire and Their Impact on U.S. Policy and Culture*, edited by Jody C. Baumgartner, 515-519. Santa Barbara – Denver: ABC-CLIO.
- Fraser, Nancy. 2017. "The End of Progressive Neoliberalism." *Dissent* January 2, 2017. https://www.dissentmagazine.org/online_articles/progressive-neoliberalism-reactionary-populism-nancy-fraser
- Freedland, Jonathan. 2016. "Post-Truth Politicians Such as Donald Trump and Boris Johnson Are No Joke." *The Guardian* May 13, 2016. <https://www.theguardian.com/commentisfree/2016/may/13/boris-johnson-donald-trump-post-truth-politician>
- Frye, Northrop. 1944. "The Nature of Satire." *University of Toronto Quarterly* 14 (1): 75-89. <https://doi.org/10.3138/utq.14.1.75>
- Frye, Northrop. 1990 [1957]. "The Mythos of Winter: Irony and Satire." In *Anatomy of Criticism: Four Essays*, 223-239. Princeton – Oxford: Princeton University Press.
- Fuller, Steve. 2018. *Post-Truth: Knowledge as a Power Game*. London – New York: Anthem Press.
- Galston, William A. 2017. "The 2016 U.S. Election: The Populist Moment." *Journal of Democracy* 28 (2): 21-33. <https://doi.org/10.1353/jod.2017.0021>
- Geertz, Clifford. 1975. "Common Sense as a Cultural System." *The Antioch Review* 33 (1): 5-26. <http://www.jstor.org/stable/4637616>
- Geraghty, Lincoln. 2003. "The American Jeremiad and *Star Trek's* Puritan Legacy." *Journal of the Fantastic in the Arts* 14 (2(54)): 228-245. <http://www.jstor.org/stable/43308626>
- Gerstle, Gary and Steve Fraser. 1989. "Introduction." In *The Rise and Fall of the New Deal Order, 1930-1980*," edited by Steve Fraser and Gary Gerstle, ix-xxv. Princeton: Princeton University Press.
- Gerstle, Gary. 1994. "The Protean Character of American Liberalism." *The American Historical Review* 99 (4): 1043-1073. <http://www.jstor.org/stable/2168769?origin=JSTOR-pdf>
- Gerstle, Gary. 1997. "Liberty, Coercion, and the Making of Americans." *The Journal of American History* 84 (2): 524-558. <http://www.jstor.org/stable/2952569?origin=JSTOR-pdf>
- Gibson, Matthew. 2018. "A Pragmatic Investigation into the Emotions of Pride, Shame, Guilt, Humiliation, and Embarrassment: Lived Experience and the Challenge to Established Theory." *Social Science Information* 57 (4): 1-28. DOI: 10.1177/0539018418810814
- Ginsburg, Faye. 1994. "Culture/Media: A (Mild) Polemic." *Anthropology Today* 10 (2): 5-15. <http://www.jstor.org/stable/2783305>
- Ginsburg, Faye D., Lila Abu-Lughod, and Brian Larkin. 2002. "Introduction." In *Media Worlds: Anthropology on New Terrain*, edited by Faye D. Ginsburg, Lila Abu-Lughod, and Brian Larkin, 1-36. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Ginsburg, Faye. 2005. "Media Anthropology: An Introduction." In *Media Anthropology*, edited by Mihai Coman and Eric W. Rothenbuhler, 17-25. Thousand Oaks: SAGE Publications, Inc.
- Ginsburg, Faye. 2017. "Contested Lives and the Specter of Trump." *Hot Spots, Fieldsights*, January 18. <https://culanth.org/fieldsights/contested-lives-and-the-specter-of-trump>

- Glickman, Lawrence. 2016. "Everyone Was a Liberal." *Aeon*, July 5, 2016. <https://aeon.co/essays/everyone-was-a-liberal-now-no-one-wants-to-be>
- Goddu, Teresa A. 1997. *Gothic America: Narrative, History, and Nation*. New York: Columbia University Press.
- Goldman, Lawrence. 2008. "Introduction." In *The Federalist Papers*, edited by Lawrence Goldman, ix-xxxviii. Oxford: Oxford University Press.
- Goodman, Paul. 2012 [1960]. *Growing Up Absurd: The problems of Youth in the Organized Society*. New York: NYRB Classics.
- Graeber, David. 2010. "Neoliberalism, or The Bureaucratization of the World." In *The Insecure American*, edited by Hugh Gusterson and Catherine Besteman. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press. Kindle Edition.
- Graham, Jesse, Jonathan Haidt, and Brian A. Nosek. 2009. "Liberals and Conservatives Rely on Different Sets of Moral Foundations." *Journal of Personality and Social Psychology* 96 (5): 1029–1046. DOI: 10.1037/a0015141
- Greene, Jamal. 2021. *How Rights Went Wrong: Why Our Obsession with Rights Is Tearing America Apart*. Boston – New York: Houghton Mifflin Harcourt.
- Gross, Neil. 2016. "Are Americans Experiencing Collective Trauma?" *New York Times* December 16, 2016. <https://www.nytimes.com/2016/12/16/opinion/sunday/are-americans-experiencing-collective-trauma.html>
- Grossmann, Matt and David A. Hopkins. 2018. "From Fox News to Viral Views: The Influence of Ideological Media in the 2018 Elections." *The Forum* 16 (4): 551-571. <https://doi.org/10.1515/for-2018-0037>
- Guerrero, Lisa. 2016. "Can I Live? Contemporary Black Satire and the State of Postmodern Double Consciousness." *Studies in American Humor* 2 (2): 266-79. DOI:10.5325/studamerhumor.2.2.0266
- Gusterson, Hugh and Catherine Besteman, eds. 2010. *The Insecure American: How We Got Here and What We Should Do about It*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press. Kindle Edition.
- Gusterson, Hugh. 2017. "From Brexit to Trump: Anthropology and the Rise of Nationalist Populism." *American Ethnologist* 44 (2): 209-214. DOI: 10.1111/amet.12469
- Guthrie, Marisa. 2020. "Watch Out, America: John Oliver Is Officially a U.S. Citizen Now." *The Hollywood Reporter* January 29, 2020. <https://www.hollywoodreporter.com/tv/tv-features/watch-america-john-oliver-is-officially-a-us-citizen-now-1273984/>
- Hall, Stuart. 2012. "Encoding/Decoding." In *Media and Cultural Studies: KeyWorks*, 2nd ed., edited by Meenakshi Gigi Durham and Douglas M. Kellner, 137-144. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Hamilton, Alexander, James Madison, and John Jay. 2008. *The Federalist Papers*, edited by Lawrence Goldman. Oxford: Oxford University Press.
- Harding, Susan. 1991. "Representing Fundamentalism: The Problem of the Repugnant Cultural Other." *Social Research* 58 (2): 373–393. <http://www.jstor.org/stable/40970650>
- Harding, Susan. 2017. "A We Like Any Other." Hot Spots, *Fieldsights*, January 18. <https://culanth.org/fieldsights/a-we-like-any-other>
- Harlan, David. 1991. "A People Blinded from Birth: American History According to Sacvan Bercovitch." *Journal of American History* 78 (3): 949–971. <https://doi.org/10.2307/2078797>
- Harsin, Jayson. 2015. "Regimes of Posttruth, Postpolitics, and Attention Economies." *Communication, Culture & Critique* 8: 327–333. DOI:10.1111/cccr.12097
- Harsin, Jayson. 2017. "Trump l'OEil: Is Trump's Post-Truth Communication Translatable?" *Contemporary French and Francophone Studies* 21 (5): 512-522. DOI:10.1080/17409292.2017.1436588
- Hartley, John. 1992. *The Politics of Pictures: The Creation of the Public in the Age of the Popular Media*. London and New York: Routledge.

- Hartman, Andrew. 2015. *A War for the Soul of America: A History of the Culture Wars*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Hartman, Andrew. 2019. "Conclusion to the Second Edition: 'The Culture Wars Are Dead: Long Live the Culture Wars!'" In *A War for the Soul of America: A History of the Culture Wars*, 2nd ed., 285-303. Chicago – London: The University of Chicago Press.
- Hartz, Louis. 1991.[1955] *The Liberal Tradition in America: An Interpretation of the American Political Thought since the Revolution*. San Diego – New York – London: A Harvest Book, Harcourt, Brace & Company.
- Hartz, Louis. 1969. *The Founding of New Societies: Studies in the History of the United States, Latin America, South Africa, Canada, and Australia*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt.
- Harvey, David. 2005. *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford – New York: Oxford University Press.
- Hassen, Rukya. 2018. "A Step Further in Tolerance: Recognition, Respect, Appreciation, and Acceptance." *Global Journal of Archeology & Anthropology* 4 (1): 555626. DOI: 10.19080/GJAA.2018.04.555626
- Haugerud Angelique. 2012. "Satire and Dissent in the Age of Billionaires." *Social Research* 79 (1): 145-168. <http://www.jstor.org/stable/23350302>
- Haugerud, Angelique, Dillon Mahoney, and Meghan Ference. 2012. "Watching *The Daily Show* in Kenya." *Identities: Global Studies in Culture and Power* 19 (2): 168–190. <https://doi.org/10.1080/1070289X.2012.672853>
- Haugerud, Angelique. 2013. *No Billionaire Left Behind: Satirical Activism in America*. Stanford: Stanford University Press.
- Helmore, E. 2014. "How John Oliver Started a Revolution in US TV's Political Satire." *The Guardian* June 14, 2014. <https://www.theguardian.com/tv-and-radio/2014/jun/15/john-oliver-started-a-revolution-in-us-tv-political-satire>
- Hendrickson, G. L. 1927. "Satura Tota Nostra Est." In *Satire: Modern Essays in Criticism*, edited by Ronald Paulson, 37-51. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, INC, 1971.
- Hetherington, Marc J. and Jonathan D. Weiler. 2009. *Authoritarianism and Polarization in American Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hetherington, Marc J. and Jonathan D. Weiler. 2015. "Authoritarianism and Polarization in American Politics, Still?" In *American Gridlock: The Sources, Character, and Impact of Political Polarization*, edited by James A. Thurber and Antoine Yoshinaka, 86-112. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heywood, Andrew. 2013. *Politics* (4th ed.). New York: Palgrave Macmillan.
- Higgie, Rebecca. 2016. "Kynical Dogs and Cynical Masters: Contemporary Satire, Politics and Truth-Telling." *Humor* 27 (2): 183-201. DOI 10.1515/humor-2014-0016
- Higgie, Rebecca. 2017. "Under the Guise of Humour and Critique: The Political Co-Option of Popular Contemporary Satire." In *Satire and Politics: The Interplay of Heritage and Practice*, edited by Jessica Milner Davis, 72-102. London: Palgrave Macmillan. E-book.
- Hight, Gilbert. 1972 [1962]. *The Anatomy of Satire*. Princeton: Princeton University Press.
- Ho, Karen and Jillian R. Cavanaugh. 2019. "What Happened to Social Facts?" *American Anthropologist* 121: 160-167. <https://doi.org/10.1111/aman.13184>
- Hochschild, Arlie Russell. 2016. *Strangers in Their Own Land: Anger and Mourning on the American Right*. New York: The New Press.
- Holland, Dorothy and Andrew Kipnis. 1995. "American Cultural Models of Embarrassment: The Not-So Egocentric Self Laid Bare." In *Everyday Conceptions of Emotion: An Introduction to the Psychology, Anthropology and Linguistics of Emotion*, edited by James A. Russell, Jose-Miguel Fernandez-Dais, Antony S. R. Manstead and J. C. Wellenkamp, 181-202. Berlin: Springer Science+Business Media Dordrecht.
- Holm, Nicholas. 2018. "The Political (Un)Consciousness of Contemporary American Satire." *Journal of American Studies* 52 (3): 642-651. DOI:10.1017/S0021875818000920

- Holter, Lauren. 2016. "5 Times John Oliver Changed the World (Kinda)." *Bustle* February 08, 2016. <https://www.bustle.com/articles/140358-5-times-john-oliver-made-a-real-impact-proved-that-late-night-shows-arent-all-fun>
- Horkheimer, Max and Theodor W. Adorno. 2012. "The Culture Industry: Enlightenment as Mass Deception." In *Media and Cultural Studies: KeyWorks*, 2nd ed., edited by Meenakshi Gigi Durham and Douglas M. Kellner, 53-75. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Howard-Pitney, David. 2005. *The African American Jeremiad: Appeals for Justice in America* (rev. and exp. ed.). Philadelphia: Temple University Press.
- Howe, Cymene. 2008. "Spectacles of Sexuality: Televisionary Activism in Nicaragua." *Cultural Anthropology* 23: 48-84. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2008.00003.x>
- Howe, Paul. 2017. "Eroding Norms and Democratic Deconsolidation." *Journal of Democracy* 28 (4): 15-29. <https://doi.org/10.1353/jod.2017.0061>
- Hullung, Mark, ed. 2010. *The American Liberal Tradition Reconsidered: The Contested Legacy of Louis Hartz*. Lawrence: University Press of Kansas.
- Hunter, James Davison. 1991. *Culture Wars: The Struggle to Define America*. New York: Basic Books.
- Hunter, James Davison and Alan Wolfe. 2006. *Is There a Culture War? A Dialogue on Values and American Public Life*. Washington, D.C.: Pew Research Center Brookings Institution Press.
- Hunter, James Davison. 2009. "The Culture War and the Sacred/Secular Divide: The Problem of Pluralism and Weak Hegemony." *Social Research* 76 (4): 1307-1322. <https://www.jstor.org/stable/40972215>
- Hunter, James Davison and Carl Desportes Bowman. 2016. *The Vanishing Center of American Democracy: The 2016 Survey of American Political Culture*. Charlottesville: Institute for Advanced Studies in Culture. <https://iasculture.org/research/publications/vanishing-center>
- Hunter, James Davison, Carl Desportes Bowman. 2020. *Democracy in Dark Times: The 2020 IASC Survey of American Political Culture*. New York: Finstock & Tew Publishers. <https://iasculture.org/research/publications/democracy-in-dark-times>
- Ikeda, Keiko. 2017. "Power and Trafficking of Scholarship in International American Studies." In *America Observed: On an International Anthropology of the United States*, edited by Virginia R. Dominguez and Jasmin Habib, 155-163. New York – Oxford: Berghahn Books.
- Ilić, Vladana. 2019. "Američka jeremijada filma *Mreža* (1976)." *Antropologija* 19 (2): 133-154. <http://www.anthroserbia.org/Journals/Article/2380#>
- Ilić, Vladana. 2020. "Američka jeremijada: osobito američki žanr." *Etnoantropološki problem* 15 (4): 1119-1140. <https://doi.org/10.21301/eap.v15i4.7>
- Ilić, Vladimira. 2012. "Film kao izvor znanja: primer proizvodnje straha od stranaca u filmu *Ponoćni ekspres*." *Antropologija* 12 (3): 115-134.
- Ilić, Vladimira. 2017. "'Imati sve' i 'nemati sebe' – analiza predstava sreće i očajanja u filmu *Sreća*." *Etnoantropološki problemi* 12 (2): 379-413.
- Ilić, Vladimira. 2022. "Sramota u sudaru dveju 'normalnosti': slučaj kovida-19 na Tasmaniji." *Etnoantropološki problemi* 17 (4): 1293-1322. DOI: 10.21301/eap.v17i4.8
- Iyengar, Shanto, Yphtach Lelkes, Matthew Levendusky, Neil Malhotra, and Sean J. Westwood. 2019. "The Origins and Consequences of Affective Polarization in the United States." *Annual Review of Political Science* 22:129–146. <https://doi.org/10.1146/annurev-polisci-051117-073034>
- Jacobs, Ronald. N. 2018. "Journalism After Trump." In *Politics of Meaning/Meaning of Politics: Cultural Sociology of the 2016 U.S. Presidential Election*, edited by Jason L. Mast and Jeffrey C. Alexander, 75-93. Cham: Palgrave Macmillan.

- Jacoby, William G. 2014. "Is There a Culture War? Conflicting Value Structures in American Public Opinion." *American Political Science Review* 108 (4): 754–771. DOI:10.1017/S0003055414000380
- Janssen, Brandi. 2017. "Making Rural America Great Again." Hot Spots, *Fieldsights*, January 18. <https://culanth.org/fieldsights/making-rural-america-great-again>
- Jasanoff, Sheila and Hilton R. Simmet. 2017. "No Funeral Bells: Public Reason in a 'Post-Truth' Age." *Social Studies of Science* 47 (5): 751-770. <https://doi.org/10.1177/0306312717731936>
- Jay, Cleo. 2016. "Performance and Social Activism in Morocco: The Legacy of Fatima Chebchoub." *International Journal of Cultural Studies* 19 (5): 549–62. DOI:10.1177/1367877915595480
- Jefferson, Thomas. 1801. *Inaugural Address*. The American Presidency Project Website. <https://www.presidency.ucsb.edu/documents/inaugural-address-19>
- Jefferson, Thomas. 2007 [1776]. *The Declaration of Independence*. London: Verso.
- Jendrysik, Mark Stephen. 2002. "The Modern Jeremiad: Bloom, Bennett, and Bork on American Decline." *Journal of Popular Culture* 36 (2): 361-383. DOI:10.1111/1540-5931.00011
- Jones, Jeffrey P. 2008. "Comedy Talk Shows." In *The Essential HBO Reader*, edited by Gary R. Edgerton and Jeffrey P. Jones, 172-182. Lexington: The University Press of Kentucky.
- Jones, Jeffrey P. 2010. *Entertaining Politics: Satiric Television and Political Engagement*, 2nd ed. Lanham – Boulder – New York – Toronto – Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Jones, Jeffrey P., Geoffrey Baym, and Amber Day. 2012. "Mr. Stewart and Mr. Colbert Go to Washington: Television Satirists Outside the Box." *Social Research* 79 (1): 33-60. <https://muse.jhu.edu/article/528051>
- Jung, Berenike and Lukas R.A. Wilde. 2020. "Unraveling the 'Trump Shock,' or the Intertwined Threat Communication of 'Post-11/9'." In *Threat Communication and the US Order after 9/11: Medial Reflections*, edited by Vanessa Ossa, David Scheu, and Lukas R.A. Wilde, 156-175. London: Routledge.
- Karol, David. 2015. "Party Activists, Interest Groups, and Polarization in American Politics." In *American Gridlock: The Sources, Character, and Impact of Political Polarization*, edited by James A. Thurber and Antoine Yoshinaka, 68-85. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kasson, John F. 1990. *Rudeness & Civility: Manners in Nineteenth-Century Urban America*. New York: Hill and Wang.
- Kellner, Douglas M. and Meenakshi Gigi Durham. 2012. "Adventures in Media and Cultural Studies: Introducing the KeyWorks." In *Media and Cultural Studies: KeyWorks*, 2nd ed., edited by Meenakshi Gigi Durham and Douglas M. Kellner, 1-23. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Kenny, Daniel J. 2014. "How John Oliver Usurped a Genre." *Harvard Political Review* October 31, 2014. <http://harvardpolitics.com/books-arts/john-oliver-usurped-genre>
- Kenworthy, Nora. 2021. "Like a Grinding Stone: How Crowdfunding Platforms Create, Perpetuate, and Value Health Inequities." *Medical Anthropology Quarterly* 35(3): 327-345. DOI: 10.1111/maq.12639
- Kernan, Alvin P. 1959. "A Theory of Satire." In *Satire: Modern Essays in Criticism*, edited by Ronald Paulson, 249-277. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, INC, 1971.
- Kesler, Charles R. 1999. "Introduction." In *The Federalist Papers*, edited by Clinton Rossiter. New York: New American Library. E-book.
- Keyes, Ralph. 2004. *The Post-truth Era*. New York: St. Martin's Press.
- Kiel, Doug. 2017. "Whiteness and the Lengthening Arc toward Justice." Hot Spots, *Fieldsights*, January 18. <https://culanth.org/fieldsights/whiteness-and-the-lengthening-arc-toward-justice>

- Kilby, Allaina. 2018. "Provoking the Citizen: Re-examining the role of TV satire in the Trump era." *Journalism Studies* 19 (13): 1934-1944. DOI: 10.1080/1461670X.2018.1495573
- Klemme, Heiner F. 2003. "Skepticism and Common Sense." In *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, edited by Alexander Broadie, 117-135. Cambridge: Cambridge University Press.
- Klippenstein, Ken and Lee Fang. 2022. "Truth Cops: Leaked Documents Outline DHS's Plans to Police Disinformation." *The Intercept* October 31, 2022. <https://theintercept.com/2022/10/31/social-media-disinformation-dhs>
- Klumbyte, Neringa. 2011. "Political Intimacy: Power, Laughter and Coexistence in Late Soviet Lithuania." *American Ethnologist* 41 (3): 473-490. DOI: 10.1111/amet.12088
- Kneese, Tamara. 2018. "Mourning the Commons: Circulating Affect in Crowdfunded Funeral Campaigns." *Social Media + Society* 4 (1): 1-12. <https://doi.org/10.1177/2056305117743350>
- Kopelent Rehak, Jana. 2019. "Introduction," in *The Politics of Joking: Anthropological Engagements*, edited by Jana Kopelent Rehak and Susanna Trnka, 1-11. London – New York: Routledge.
- Kovačević, Ivan. 2007. "Urbane legende: američki i/ili globalni folklor." *Etnoantropološki problemi* 2 (2): 11-23.
- Kovačević, Ivan. 2007a. „Ko je ubio Džoa Magarca?“ *Etnoantropološki problemi* 2 (2): 103-120.
- Kovačević, Ivan. 2009. *Urbane legende: ogledi iz američkog folkloru*. Beograd: Etnološka biblioteka.
- Kovačević, Ivan. 2022. "Prolegomena za ispitivanje mitskog sistema socijalizma." *Etnoantropološki problemi* 22 (2): 41-54.
- Kuipers, Giselinde. 2006. *Good Humor, Bad Taste: A Sociology of the Joke*. Berlin – New York: Mouton de Gruyter.
- Kulenović, Nina. 2011. "Socijalna ontologija u filmu 'Avatar'. Antropološka analiza." Beograd: Odelenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu, Etnoantropološki problem eMONOGRAFIJE.
- Kulenović, Nina. 2017. *Objašnjenje u antropologiji: polemike*. Beograd: Etnoantropološki problemi – MONOGRAFIJE.
- Kulenović, Nina. 2021. "Ogled o dobu postistine: prolegomena za razumevanje pandemije kovid-19." U *Kovid-19 u Srbiji '20.*, uredio Bojan Žikić, 109-125. Beograd: Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet.
- Lelkes, Yphtach. 2016. "Mass Polarization: Manifestations and Measurements." *Public Opinion Quarterly* 80 (S1): 392-410. <https://doi.org/10.1093/poq/nfw005>
- Lennon, Myles. 2018. "Revisiting 'the Repugnant Other' in the Era of Trump." *HAU: Journal of Ethnographic Theory* (8) 3: 439-454. <https://doi.org/10.1086/700979>
- Leverette, Marc, Brian L. Ott, and Cara Louise Buckley, eds. 2008. *It's Not TV: Watching HBO in the Post-Television Era*. New York – London: Routledge.
- Levi-Strauss, Claude. 1963. *Structural Anthropology*. New York: Basic Books.
- Levin, Sam. 2017. "Fake News for Liberals: Misinformation Starts to Lean Left under Trump." *The Guardian* February 6, 2017. <https://www.theguardian.com/media/2017/feb/06/liberal-fake-news-shift-trump-standing-rock>
- Levitsky, Steven and Daniel Ziblatt. 2016. "Is Donald Trump a Threat to Democracy?" *The New York Times* December 16, 2016. <https://www.nytimes.com/2016/12/16/opinion/sunday/is-donald-trump-a-threat-to-democracy.html>
- Li, Henry Siling. 2016. "Narrative Dissidence, Spoof Videos and Alternative Memory in China." *International Journal of Cultural Studies* 19 (5): 501-517. DOI:10.1177/1367877915595477

- Luckerson, Victor. 2015. "The John Oliver Effect: The HBO Host's Real-World Impact." *Time* January 20, 2015. <http://time.com/3674807/john-oliver-net-neutrality-civil-forfeiture-miss-america>
- Lutz, Catherine. 1986. "Emotion, Thought, and Estrangement: Emotion as a Cultural Category." *Cultural Anthropology* 1 (3): 287-309. <https://www.jstor.org/stable/656193>
- MacWilliams, Matthew C. 2016. "Who Decides When the Party Doesn't? Authoritarian Voters and the Rise of Donald Trump." *PS: Political Science & Politics* 49 (4): 716–721. DOI:10.1017/S1049096516001463
- Mair, Jonathan. 2017. "Post-truth Anthropology." *Anthropology Today* 33 (3): 3-4. <https://doi.org/10.1111/1467-8322.12346>
- Marche, Stephen. 2017. "Op-Ed: The Left Has a Post-Truth Problem Too. It's Called Comedy." *Los Angeles Times* January 6, 2017. <https://www.latimes.com/opinion/op-ed/la-oe-marche-left-fake-news-problem-comedy-20170106-story.html>
- Martin, Keir and Jakob Krause-Jensen. 2017. "Trump: Transacting Trickster." *Anthropology Today* 33 (3): 5-8. <https://doi.org/10.1111/1467-8322.12347>
- Mason, Lilliana. 2018. "Ideologues Without Issues: The Polarizing Consequences Of Ideological Identities." *Public Opinion Quarterly* 82: 866–887. DOI:10.1093/poq/nfy005
- McCallister, Daniel. 2019. "Jimmy Fallon (1974-)." In *American Political Humor: Masters of Satire and Their Impact on U.S. Policy and Culture*, edited by Jody C. Baumgartner, 571-575. Santa Barbara – Denver: ABC-CLIO. 571-575.
- McClenen, Sophia, and Remy Maisel. 2016. *Is Satire Saving Our Nation? Mockery and American Politics*. New York: Palgrave Macmillan.
- McFaul, Michael. 2004. "Democracy Promotion as a World Value." *The Washington Quarterly* 28 (1): 147-163. DOI: 10.1162/0163660042518189
- McGranahan, Carole. 2017. "An Anthropology of Lying: Trump and the Political Sociality of Moral Outrage." *American Ethnologist* 44 (2) 1–6. DOI: 10.1111/amet.12475
- McIntosh, Shawn. 2008. "Will Yingshuiji Buzz Help HBO Asia?" In *It's not TV: Watching HBO in the Post-Television Era*, edited by Marc Leverette, Brian L. Ott, and Cara Louise Buckley, 65-82. New York and London: Routledge.
- McIntyre, Lee. 2018. *Post-Truth*. Cambridge – London: The MIT Press.
- Mearsheimer, John J. 2018. *The Great Delusion: Liberal Dreams and International Realities*. New Haven – London: Yale University Press.
- Meier, Matthew R. 2015. "Review." Book reviews: *No Billionaire Left Behind: Satirical Activism in America*, Angelique Haugerud; *Pranksters: Making Mischief in the Modern World*, Kembrew McLeod. *Studies in American Humor* 1 (2): 299-303. <http://www.jstor.org/stable/10.5325/studamerhumor.1.2.0299>
- Meyer, Robinson. 2017. "The Rise of Progressive 'Fake News'." *The Atlantic* February 3, 2017. <https://www.theatlantic.com/technology/archive/2017/02/viva-la-resistance-content/515532/>
- Milenković, Miloš. 2007a. *Istorija postmoderne antropologije: Teorija etnografije*. Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu i Srpski genealoški centar.
- Milenković, Miloš. 2007b. *Istorija postmoderne antropologije: Posle postmodernizma*. Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu i Srpski genealoški centar.
- Milenković, Miloš. 2010. *Istorija postmoderne antropologije. Intertemporalna heterarhija*. Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu i Srpski genealoški centar.
- Milenković, Miloš. 2014. *Antropologija multikulturalizma: Od politike identiteta ka očuvanju kulturnog nasleđa*. Beograd: Srpski genealoški centar, Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta.

- Milenković, Miloš. 2022. „METODOLOGIJA DRUŠTVENIH NAUKA I HUMANISTIKE U DOBA POPULISTIČKOG PORICANJA NAUKE: Povodom knjige Nine Kulenović *Koncept kulture između individualizma i holizma*.“ *Antropologija* 22 (3): 9–19.
- Miller, Perry. 1981 [1953]. *The New England Mind: From Colony to Province*. Cambridge: Harvard University Press.
- Molé, Noelle J. 2013. “Trusted Puppets, Tarnished Politicians: Humor and Cynicism in Berlusconi’s Italy.” *American Ethnologist* 40 (2): 288-299. <https://doi.org/10.1111/amet.12021>
- Molnár, Virág. 2014. “Political Theater.” Book review *No Billionaire Left Behind: Satirical Activism in America* Angelique Haugerud. *Contexts* 13 (2): 76-78. <http://www.jstor.org/stable/43872917>
- Momen, Mehnaaz. 2019. *Political Satire, Postmodern Reality, and the Trump Presidency: Who Are We Laughing At?* London: Lexington Books.
- Mora, Raúl Alberto. 2016. “Jaime Garzón’s Trickster Discourse: His Messages, Social Commentary, and Legacy in Colombian Comedy.” *International Journal of Cultural Studies* 19 (5): 519–34. DOI:10.1177/1367877915595478
- Moran-Thomas, Amy. 2017. “Mine.” Hot Spots, *Fieldsights*, January 18. <https://culanth.org/fieldsights/mine>
- Morreale, Joanne. 2009. “Jon Stewart and *The Daily Show*: I Thought You Were Going to Be Funny!” In *Satire TV: Politics and Comedy in the Post-Network Era*, edited by Jonathan Gray, Jeffrey P. Jones, and Ethan Thompson, 104-123. New York – London: NYU Press.
- Moss, Joshua Louis. 2016. “Defining Transcomedy: Humor, Tricksterism, and Postcolonial Affect from Gerald Vizenor to Sacha Baron Cohen.” *International Journal of Cultural Studies* 19 (5): 487–500. DOI:10.1177/1367877915595476
- Murphy, Andrew R. 2009. *Prodigal Nation: Moral Decline and Divine Punishment from New England to 9/11*. Oxford: Oxford University Press.
- Murphy, John M. 1990. “‘A Time of Shame and Sorrow’: Robert F. Kennedy and the American Jeremiad.” *Quarterly Journal of Speech* 76 (4): 401-414. <http://dx.doi.org/10.1080/00335639009383933>
- Musaraj, Smoki. 2018. “Corruption, Right On! Hidden Cameras, Cynical Satire, and Banal Intimacies of Anti-corruption.” *Current Anthropology* 59 (18): 105-116. <https://doi.org/10.1086/696162>
- Neeper, Layne. 2016. “‘To Soften the Heart’: George Saunders, Postmodern Satire, and Empathy.” *Studies in American Humor* 2 (2): 280-299. DOI: 10.5325/studamerhumor.2.2.0280
- Neüff, Marta. 2018. *Words of Crisis as Words of Power: The Jeremiad in American Presidential Speeches*. Amsterdam – Philadelphia: John Benjamins Publishing Company. <https://doi.org/10.1075/dapsac.77>
- Nielsen, Morten. 2019. “‘An Army Of Comedy’: Political Jokes and Tropic Ambiguity in the Trump Era,” in *The Politics of Joking: Anthropological Engagements*, edited by Jana Kopelent Rehak and Susanna Trnka, 168-178. London – New York: Routledge.
- Nodia, Ghia. 2017. “The End of the Postnational Illusion.” *Journal of Democracy* 28 (2): 5-19. DOI:10.1353/jod.2017.0019
- Noll, Mark A. 2002. *America's God: From Jonathan Edwards to Abraham Lincoln*. Oxford: Oxford University Press.
- Nordland, Rod. 2017. “Authoritarian Leaders Greet Trump as One of Their Own.” *The New York Times* February 1, 2017. <https://www.nytimes.com/2017/02/01/world/asia/donald-trump-vladimir-putin-rodrico-dutert-kim-jong-un.html>
- Oring, Elliott. 1994. “Humor and the Suppression of Sentiment.” *Humor* 7 (1): 7-26. <https://doi.org/10.1515/humr.1994.7.1.7>
- Oring, Elliott. 2003. “Appropriate Incongruity Redux.” In *Engaging Humor*, 1-12. Urbana – Chicago: University of Illinois Press.

- Oring, Elliott. 2008. "Humor in Anthropology and Folklore." In *The Primer of Humor Research*, edited by Victor Raskin, 183-210. Berlin – New York: Mouton de Gruyter.
- Ortner, Sherry B. 1991. "Reading America: Preliminary Notes on Class and Culture." In *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, edited by Richard G. Fox, 163-189. Santa Fe: School of American Research Press.
- Osorio, Francisco. 2005. "Proposal for Mass Media Anthropology." In *Media Anthropology*, edited by Mihai Coman and Eric W. Rothenbuhler, 36-45. Thousand Oaks: SAGE Publications, Inc.
- Owen, Susan A. 2002. "Memory, War and American Identity: *Saving Private Ryan* as Cinematic Jeremiad." *Critical Studies in Media Communication* 19 (3): 249-282. DOI:10.1080/07393180216565
- Paine, Thomas. 1998. *Rights of Man, Common Sense and Other Political Writings*. Oxford: Oxford University Press.
- Paré Christelle. 2021. "Last Week Tonight as Philosophy: The Importance of Jokalism." In *The Palgrave Handbook of Popular Culture as Philosophy*, edited by David Kyle Johnson, 1-23. Cham: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-319-97134-6_39-1
- Parmett, Helen Morgan. 2016. "It's HBO: Passionate Engagement, TV Branding, and Tourism in the Postbroadcast Era." *Communication and Critical/Cultural Studies* 13 (1): 3-22. <https://doi.org/10.1080/14791420.2015.1068431>
- Paroske, Marcus. 2016. "Pious Policymaking: The Participatory Satires of Stephen Colbert." *Studies in American Humor* 2 (2): 208-35. DOI:10.5325/studamerhumor.2.2.0208
- Pasiëka, A. 2019. "Anthropology of the Far Right: What if We Like the 'Unlikeable' Others?" *Anthropology Today* 35: 3-6. <https://doi.org/10.1111/1467-8322.12480>
- Paulson, Ronald. 1967. "The Fictions of Satire." In *Satire: Modern Essays in Criticism*, edited by Ronald Paulson, 340-359. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, INC, 1971.
- Pedersen, Morten Axel. 2019. "Trump's Two Bodies: The Trickster-Wrestler as a Political Type," in *The Politics of Joking: Anthropological Engagements*, edited by Jana Kopelent Rehak and Susanna Trnka, 152-167. London – New York: Routledge.
- Pells, Richard H. 1985. *The Liberal Mind in a Conservative Age: American Intellectuals in the 1940s and 1950s*. New York: Harper & Row, Publishers.
- Petrović, Tanja. 2015. "Serbia in the Mirror: Parodying Political and Media Discourses." *Slavic Review* 74 (2): 288-310. <http://www.jstor.org/stable/10.5612/slavicreview.74.2.288>
- Petrović, Tanja. 2018. "Political Parody and the Politics of Ambivalence." *Annual Review of Anthropology* 47 (1): 201-216. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102215-100148>
- Pink, Sarah and Simone Abram (eds.). 2015. *Media, Anthropology and Public Engagement*. New York – Oxford: Berghahn Books.
- Plattner, Marc F. 2017. "Liberal Democracy's Fading Allure." *Journal of Democracy* 28 (4): 5-14. <https://doi.org/10.1353/jod.2017.0060>
- Polletta, Francesca. 2002. *Freedom Is an Endless Meeting: Democracy in American Social Movements*. Chicago – London: The University of Chicago Press.
- Postill, John. 2009. "What Is the Point of Media Anthropology?" *Social Anthropology* 17: 334-337. DOI:10.1111/j.1469-8676.2009.00079_1.x
- Pribičević, Ognjen. 2022. "Tramp, Džonson i Novi primitivizam – pojavni oblici i uzroci velike krize u SAD i UK." *Etnoantropološki problemi* 17 (1): 327-348.
- Radin, Paul. 1956. *The Trickster: A Study in American Indian Mythology*. New York: Philosophical Library.
- Randolph, Mary Claire. 1942. "The Structural Design of the Formal Verse Satire." In *Satire: Modern Essays in Criticism*, edited by Ronald Paulson, 171-189. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, INC, 1971.
- Redklif-Braun, Alfred. R. 1982. *Struktura i funkcija u primitivnom društvu. Ogledi i predavanja*. Beograd: Prosveta.

- Ristić, Živan. 2016. *Objedinjavanje kvantitativnih i kvalitativnih istraživanja*. Beograd: Evropski centar za mir i razvoj (ECPD), Univerzitet za mir Ujedinjenih nacija.
- Roberts, David. 2017. "Donald Trump and the Rise of Tribal Epistemology," *Vox* May 19, 2017. <https://www.vox.com/policy-and-politics/2017/3/22/14762030/donald-trump-tribal-epistemology>
- Rorty, Richard. 1989. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosa, Jonathan and Yarimar Bonilla. 2017. "Deprovincializing Trump, Decolonizing Diversity, and Unsettling Anthropology." *American Ethnologist* 44 (2): 1–8. DOI: 10.1111/amet.12468
- Rosen, Ralph M. 2012. "Efficacy and Meaning in Ancient and Modern Political Satire: Aristophanes, Lenny Bruce, and Jon Stewart." *Social Research: An International Quarterly* 79 (1): 1-32. <https://muse.jhu.edu/article/528050>
- Rosenblatt, Helena. 2018. "CHAPTER 8. Liberalism Becomes the American Creed." In *The Lost History of Liberalism: From Ancient Rome to the Twenty-First Century*, 245-264. Princeton: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9780691184135-010>
- Rosenfeld, Sophia. 2008. "Tom Paine's Common Sense and Ours." *The William and Mary Quarterly* 65 (4): 633-668. <https://www.jstor.org/stable/40212021>.
- Rosenfeld, Sophia. 2011. *Common Sense: A Political History*. Cambridge – London: Harvard University Press.
- Rosenfeld, Sophia. 2019. *Democracy and Truth: A Short History*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Rosenheim, Edward W., Jr. 1963. "The Satiric Spectrum." In *Satire: Modern Essays in Criticism*, edited by Ronald Paulson, 305-329. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, INC, 1971.
- Rossing, Jonathan P. 2019. "The Colbert Report (2005-2014)." In *American Political Humor: Masters of Satire and Their Impact on U.S. Policy and Culture*, edited by Jody C. Baumgartner, 507-511. Santa Barbara – Denver: ABC-CLIO.
- Rosteck, Thomas and Thomas S. Frenz. 2009. "Myth and Multiple Readings in Environmental Rhetoric: The Case of *An Inconvenient Truth*." *Quarterly Journal of Speech* 95 (1): 1-19. <https://doi.org/10.1080/00335630802621086>
- Ruggiero, Thomas E. 2000. "Uses and Gratifications Theory in the 21st Century." *Mass Communication and Society* 3 (1): 3-37. https://doi.org/10.1207/S15327825MCS0301_02
- Sachs, Jeffrey. 2018. "Trump Is Taking US down the Path of Tyranny." *CNN* July 24. Accessed on March 9, 2022. <https://edition.cnn.com/2018/07/23/opinions/trump-is-taking-us-down-the-path-to-tyranny-sachs/index.html>
- Sahlins, Marshall D. 1963. "Poor Man, Rich Man, Big-Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia." *Comparative Studies in Society and History* 5 (3): 285–303. DOI:10.1017/S0010417500001729
- Samano, Baudelio Muro. 2021. "A Possibly Sick Bird that Could Inform Broader Public Policy': Discourse Analysis of Humor and News Discourse in 'Last Week Tonight with John Oliver'." *Open Journal for Studies in Linguistics* 4 (2): 35-50. <https://doi.org/10.32591/coas.ojssl.0402.01035s>
- Samimian-Darash, Limor. 2017. "Biosecurity in the US: 'The Scientific' and 'the American' in Critical Perspective." In *America Observed: On an International Anthropology of the United States*, edited by Virginia R. Dominguez and Jasmin Habib, 79-102. New York – Oxford: Berghahn Books.
- Santo, Avi. 2008. "Para-television and discourses of distinction: The culture of production at HBO." In *It's Not TV: Watching HBO in the Post-Television Era*, edited by Marc Leverette, Brian L. Ott, and Cara Louise Buckley, 19-45. New York and London: Routledge.

- Saunders, Kyle L. and Alan I. Abramowitz. 2004. "Ideological Realignment and Active Partisans in the American Electorate." *American Politics Research* 32 (3): 285–309. DOI:10.1177/1532673X03259195
- Schiler, Reuel. 2019. "Regulation and the Collapse of the New Deal Order, or How I Learned to Stop Worrying and Love the Market." In *Beyond the New Deal Order: U.S. Politics from the Great Depression to the Great Recession*, edited by Alice O'Connor, Nelson Lichtenstein and Gary Gerstle, 229-253. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, Inc.
- Schwarcz, Lilia K. Moritz. 2013. "The Banana Emperor: D. Pedro II in Brazilian Caricatures, 1842–89." *American Ethnologist* 40 (2): 310-323. <https://doi.org/10.1111/amet.12023>
- Sen, Amartya Kumar. 1999. "Democracy as a Universal Value." *Journal of Democracy* 10 (3): 3-17. DOI:10.1353/jod.1999.0055
- Sidky, Homayun. 2021. *Science and Anthropology in a Post-Truth World: A Critique of Unreason and Academic Nonsense*. Lanham – Boulder – New York – London: Lexington Books.
- Siegel, Lee. 2016. "How Jon Stewart, Stephen Colbert Blazed a Trail for Trump." *Columbia Journalism Review* December 22, 2016. https://www.cjr.org/special_report/trump_jon_stewart_stephen_colbert.php
- Silbey, Joel H. 2010. "American Political Parties: History, Voters, Critical Elections, and Party Systems." In *The Oxford Handbook of American Political Parties and Interest Groups*, edited by L. Sandy Maisel, Jeffrey M. Berry, and George C. Edwards III. Oxford: Oxford University Press.
- Simons, Herbert W. 1994. "'Going meta': Definition and political applications." *Quarterly Journal of Speech* 80 (4): 468-481. DOI: 10.1080/00335639409384088
- Smith, Jessica. 2017. "Blind Spots of Liberal Righteousness." Hot Spots, *Fieldsights*, January 18. <https://culanth.org/fieldsights/blind-spots-of-liberal-righteousness>
- Smith, Justin E.H. 2019. "The End of Satire." *The New York Times* April 8, 2019. https://www.nytimes.com/2019/04/08/opinion/the-end-of-satire.html?mc_cid=44ddb30ff&mc_eid=735ddef530
- Smith, Maynard. 1960. "Reason, Passion and Political Freedom in *The Federalist*." *The Journal of Politics* 22 (3): 525-544. <http://www.jstor.org/stable/2126895>
- Smith, Rogers. M. 2010. "Understanding the Symbiosis of American Rights and American Racism." In *The American Liberal Tradition Reconsidered: The Contested Legacy of Louis Hartz*, edited by Mark Hulliung, 55-89. Lawrence: University Press of Kansas.
- Spacks, Patricia M. 1968. "Some Reflections on Satire." In *Satire: Modern Essays in Criticism*, edited by Ronald Paulson, 360-378. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, INC, 1971.
- Spindler, George and Luoise Spindler. 2012 [1990]. *The American Cultural Dialogue and Its Transmission*. London – New York: Taylor & Francis. E-book. <https://bookshelf.vitalsource.com/books/9781136615535>
- Spitulnik, Debra. 1993. "Anthropology and Mass Media." *Annual Review of Anthropology* 22 (1): 293-315. <https://doi.org/10.1146/annurev.an.22.100193.001453>
- Stearns, Peter N. 1994. *American Cool: Constructing a Twentieth-Century Emotional Style*. New York – London: New York University Press.
- Stearns, Peter N. 1999. *Battleground of Desire: The Struggle for Self-Control in Modern America*. New York – London: New York University Press.
- Steinberg, Edo, Patrice Oppliger, and Lee Urton. 2019. "Stephen Colbert (1964—)." In *American Political Humor: Masters of Satire and Their Impact on U.S. Policy and Culture*, edited by Jody C. Baumgartner, 500-507. Santa Barbara – Denver: ABC-CLIO.
- St. John de Crèvecoeur, J. Hector. 2009 [1782]. *Letters from an American Farmer*. Oxford – New York: Oxford University Press.
- Stroud, Natalie Jomini and Alexander Curry. 2015. "The Polarizing Effects of Partisan and Mainstream News." In *American Gridlock: The Sources, Character, and Impact of*

- Political Polarization*, edited by James A. Thurber and Antoine Yoshinaka, 337-354. Cambridge: Cambridge University Press.
- Swinkels, Michiel, and Anouk de Koning. 2016. "Introduction: Humour and Anthropology." *Etnofoor* 28 (1): 7–10. <http://www.jstor.org/stable/43823939>
- Sykes, A.J.M. 1966. "Joking Relationships in an Industrial Setting." *American Anthropologist* 68: 188-193. <https://doi.org/10.1525/aa.1966.68.1.02a00250>
- Timberg, Bernard M. 2004. *Talk: A History of the TV Talk Show*. Austin: University of Texas Press.
- Tocqueville, Alexis de. 2000. *Democracy in America*. Chicago: University of Chicago Press.
- Trifunović, Vesna. 2007. „Bazične tehnike humora po Arturu A. Bergeru.” *Etnoantropološki problemi: Savremene urbane legende* 2 (2): 221-249.
- Trifunović, Vesna. 2007a. "Socijalni tipovi heroja, nitkova i lude u teoriji Orina Klapa." *Etnoantropološki problemi* 2 (1): 109-136.
- Trnka, Susanna. 2019. "Afterward. Not All Fun and Games: The Force of Humor in Political Life," in *The Politics of Joking: Anthropological Engagements*, edited by Jana Kopelent Rehak and Susanna Trnka, 179-186. London – New York: Routledge.
- Tumulty, Karen. 2017. "Trump's Disregard for the Truth Threatens His Ability to Govern." *The Washington Post* January 24, 2017. https://www.washingtonpost.com/politics/trumps-disregard-for-the-truth-threatens-his-ability-to-govern/2017/01/24/945c81aa-e272-11e6-a453-19ec4b3d09ba_story.html
- Turner, Victor. 1991. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Ithaca – New York: Cornell University Press.
- Ulrich, Anne. 2019. "Attention through Distraction: Basic Modalities and Rhetorical Medialities of *Last Week Tonight*." *Poetics Today* 40 (2): 299-318. DOI: 10.1215/03335372-7298564
- Waisanen, Don J. 2018. "The Rise of Advocacy Satire." In *Political Humor in a Changing Media Landscape: A New Generation of Research*, edited by Jody C. Baumgartner and Amy B. Becker, 11-27. Lanham – Boulder – New York – London: Lexington Books.
- Waisbord, Silvio, Tina Tucker, and Zoey Lichtenheld. 2018. "Trump and the Great Disruption in Public Communication." In *Trump and the Media*, edited by Pablo J. Boczkowski and Zizi Papacharissi, 25-32. Cambridge – London: The MIT Press.
- Walley, Christine J. 2017. "Trump's Election and the 'White Working Class': What We Missed." *American Ethnologist* 44 (2): 1-6. DOI: 10.1111/amet.12473
- Weaver, Simon and Raúl Alberto Mora. 2016. "Introduction: Tricksters, Humour and Activism." *International Journal of Cultural Studies* 19 (5): 479–485. DOI:10.1177/1367877915595302
- Wickberg, Daniel. 1998. *The Senses of Humor: Self and Laughter in Modern America*. Ithaca – London: Cornell University Press.
- Wilkinson, Alissa. 2019. "5 Years in, HBO's *Last Week Tonight* Is a Lot More Than 'Just Comedy'". *Vox* February 17, 2019. <https://www.vox.com/culture/2019/2/14/18213228/last-week-tonight-john-oliver-hbo-season-six>
- Wolfe, Alan. 1998. *One Nation, After All: What Middle-Class Americans Really Think About: God, Country, Family, Racism, Welfare, Immigration, Homosexuality, Work, the Right, the Left, and Each Other*. New York: Penguin Books.
- Xenos, Michael A., and Amy B. Becker. 2009. "Moments of Zen: Effects of The Daily Show on Information Seeking and Political Learning." *Political Communication* 26 (3): 317-332. <https://doi.org/10.1080/10584600903053569>
- Young, Dannagal G., and Russell M. Tisinger. 2006. "Dispelling Late-Night Myths: News Consumption Among Late-Night Comedy Viewers and the Predictors of Exposure to Various Late-Night Shows." *Harvard International Journal of Press/Politics* 11 (3): 113-134. <https://doi.org/10.1177/1081180X05286042>

- Young, James P. 2018. *Reconsidering American Liberalism: The Troubled Odyssey of the Liberal Idea*. New York: Routledge.
- Yurchak, Alexei. 2005. *Everything Was Forever, Until It Was No More: The Last Soviet Generation*. Princeton – Oxford: Princeton University Press. E-book.
- Zelizer, Barbie. 2018. “Why Journalism in the Age of Trump Shouldn’t Surprise Us.” In *Trump and the Media*, edited by Pablo J. Boczkowski and Zizi Papacharissi, 9-16. Cambridge – London: The MIT Press.
- Žikić, Bojan. 2010. “Antropološko proučavanje popularne kulture.” *Etnoantropološki problemi* 5 (2): 17-39.
- Žikić, Bojan i Miloš Milenković. 2019. “‘Leteci tanjiri sleteli su u Lajkovac’: američka popularna kultura kao predmet istraživačkih interesovanja srpske antropologije s kraja dvadesetog i početka dvadeset prvog veka”. U *Sjedinjene Američke Države u društvenim i humanističkim naukama u Srbiji*, uredile Vesna Aleksić i Radina Vučetić. Beograd: Institut ekonomskih nauka Filozofski fakultet.

VI 2. Izvori

- ABC News. 2021. "President Joe Biden delivers his inaugural address | FULL SPEECH." ABC news. YouTube video, 22:27. <https://www.youtube.com/watch?v=dqCwKf8QjA0>
- ACLU (American Civil Liberties Union). 2021. "ACLU Comment on Julian Assange Extradition Ruling." Pristupljeno 24.05.2023. <https://www.aclu.org/press-releases/aclu-comment-julian-assange-extradition-ruling>
- Astor, Maggie, Christina Caron and Daniel Victor. 2017. "A Guide to Charlottesville Aftermath." *The New York Times* August 13, 2017. <https://www.nytimes.com/2017/08/13/us/charlottesville-virginia-overview.html>
- Better Know a Ballot. 2020. Pristupljeno 24.05.2023. <https://www.betterknowaballot.com>
- Biographical Directory of the United States Congress. n.d. „ISRAEL, Steve.“ Pristupljeno 24.05.2023. <https://bioguide.congress.gov/search/bio/i000057>
- Blake, Aaron. 2016. "Voters Strongly Reject Hillary Clinton's 'Basket of Deplorables' Approach." *The Washington Post* September 26, 2016. <https://www.washingtonpost.com/news/the-fix/wp/2016/09/26/voters-strongly-reject-hillary-clintons-basket-of-deplorables-approach/>
- Borchers, Callum. 2017. "Trump Falsely Claims (Again) that he Coined the Term 'Fake News'." *The Washington Post* October 26, 2017. <https://www.washingtonpost.com/news/the-fix/wp/2017/10/26/trump-falsely-claims-again-that-he-coined-the-term-fake-news/>
- Bradner, Eric. 2017. "Conway: Trump White House offered 'alternative facts' on crowd size." *CNN* January 23, 2017. <https://edition.cnn.com/2017/01/22/politics/kellyanne-conway-alternative-facts/index.html>
- Campbell, Donna M. 2013. "Puritan Typology." Pristupljeno 24.05.2023. <https://public.wsu.edu/~campbelld/amlit/typology.htm>
- CBC News: The National. 2021. „Meghan and Harry's Oprah interview; Vaccine optimism.“ CBC News. YouTube video, 45:51. <https://www.youtube.com/watch?v=4Kj8UPnZfPc>
- Chappell, Bill. 2020. "‘He Did Not Pray’: Fallout Grows From Trump's Photo-Op At St. John's Church." *NPR* June 2, 2020. <https://www.npr.org/2020/06/02/867705160/he-did-not-pray-fallout-grows-from-trump-s-photo-op-at-st-john-s-church>
- College of Staten Island Library. 2023. "Websites for Fact-Checking." Pristupljeno 24.05.2023. <https://library.csi.cuny.edu/c.php?g=619342&p=4310783>
- C-SPAN. 2022. "President Biden Full Speech on Democracy." C-SPAN. YouTube video, 24:17. <https://www.youtube.com/watch?v=JemWkV2Vcic>
- Čong Helijer i Roland Hjuž. 2019. „Hongkong i protesti: Sve što treba da znate o razlozima nezadovoljstva građana. *BBC Njuž* 13. avgust, 2019. <https://www.bbc.com/serbian/lat/svet-49328520>
- Deb, Sopan. 2019. "Felicity Huffman and Lori Loughlin: How College Admission Scandal Ensnared Stars." *The New York Times* March 12, 2019. <https://www.nytimes.com/2019/03/12/arts/huffman-loughlin-college-scandal.html>
- Encyclopædia Britannica online. 2023. <https://www.britannica.com>
- Equal Rights Amendment. <https://www.equalrightsamendment.org>
- Eurovision. n.d. "Hatari." Pristupljeno 24.05.2023. <https://eurovision.tv/participant/hatari>
- Flitter, Emily. 2020. "The Price of Wells Fargo's Fake Account Scandal Grows by \$3 Billion." *The New York Times* February 21, 2020. <https://www.nytimes.com/2020/02/21/business/wells-fargo-settlement.html>
- Full Frontal with Samantha Bee*. 2016–2022. February 8, 2016, TBS. Directed by Paul Pennolino and Andre Allen.
- Gerth, Jeff. 2023. "The Press Versus the President." *Columbia Journalism Review* January 30, 2023. https://www.cjr.org/special_report/trumped-up-press-versus-president-part-1.php

- Gitlin, Todd and Ruth Rosen. 1987. "Give the 60's Generation a Break." *New York Times* November 14, 1987. <https://link.gale.com/apps/doc/A176044715/SP01?u=nypl&sid=bookmark-SP01&xid=69a5d51f>
- Greenwald, Glenn. 2023. "Absurd Media Struggles to Discern Who Is Worst: Trump, DeSantis, Putin, or Literal Hitler. Plus: Obscene Double Standards for Russian/Belarusian Athletes on Ukraine War | SYSTEM UPDATE #90." Glenn Greenwald's *System Update*. Rumble video, 1:28. <https://rumble.com/v2qsjp2-systemupdate-89.html>
- High Maintenance*. 2018. "Globo." Season 2, Episode 1, January 19, 2018, HBO.
- "honest." 2010. *New Oxford American Dictionary*, edited by Angus Stevenson and Christine A. Lindberg. Oxford: Oxford University Press. https://www-oxfordreference-com.i.ezproxy.nypl.org/view/10.1093/acref/9780195392883.001.0001/m_en_us1255575
- Hussain, Murtaza. 2021. "Israel Killed Up to 192 Palestinian Civilians in May 2021 Attacks on Gaza." *The Intercept* December 9, 2021. <https://theintercept.com/2021/12/09/israel-attacks-gaza-palestine-civilians-killed/>
- IBDB (Internet Broadway Database). n.d. "Hamilton: An American Musical." Pristupljeno 24.05.2023. <https://www.ibdb.com/broadway-production/hamilton-499521#People>
- IFJ (International Federation of Journalists). n.d. "Free Assange now!" Pristupljeno 24.05.2023. <https://www.ifj.org/actions/ifj-campaigns/free-assange-now>
- IMDb (Internet Movie Database). "Fahrenheit 11/9." Pristupljeno 24.05.2023. <https://www.imdb.com/title/tt8632862/>
- IMDb (Internet Movie Database). n.d. "Last Week Tonight with John Oliver (2014-): Awards." Pristupljeno 24.05.2023. https://www.imdb.com/title/tt3530232/awards?ref_=tt_awd
- IMDb (Internet Movie Database). n.d. "Last Week Tonight with John Oliver (2014-): Series Cast & Crew." Pristupljeno 24.05.2023. https://m.imdb.com/title/tt3530232/fullcredits?ref_=m_ttfcd_tt
- Indiewire. 2017. "25 Worst Cases of Hollywood Whitewashing Since 2000." Pristupljeno 24.05.2023. <https://www.indiewire.com/gallery/hollywood-whitewashing-25-roles-emma-stone-jake-gyllenhaal-scarlett-johansson/>
- International Consortium of Investigative Journalists. 2016. "Giant Leak of Offshore Financial Records Exposes Global Array of Crime and Corruption." Pristupljeno 24.05.2023. <https://www.icij.org/investigations/panama-papers/20160403-panama-papers-global-overview/>
- Investopedia. 2023. "What Is a Pension? Types of Plans and Taxation." Pristupljeno 24.05.2023. <https://www.investopedia.com/terms/p/pensionplan.asp>
- Jack Morton. n.d. "Last Week Tonight with John Oliver: Set Design." Pristupljeno 24.05.2023. <https://jackmorton.com/work/john-oliver-breaks/>
- Jezikofil. 2014. "Trolovanje" Pristupljeno 24.05.2023. <https://jezikofil.rs/trolovanje>
- Kolodny, Robin. 2012. "Campaign Finance and Reform." In *The Oxford Companion to Comparative Politics*. Oxford: Oxford University Press. <https://www-oxfordreference-com.i.ezproxy.nypl.org/view/10.1093/acref/9780199738595.001.0001/acref-9780199738595-e-57>
- Larry King Live*. 1985–2010. June 3, 1985, CNN.
- Last Week Tonight with John Oliver*. 2016–2021. Season 3–8, February 14, 2016, HBO.
- Last Week Tonight You Tube Channel. <https://www.youtube.com/user/LastWeekTonight>
- Legal Information Institute. n. d. "SLAPP suit." Pristupljeno 24.05.2023. https://www.law.cornell.edu/wex/slapp_suit
- Lysa L. 2022. "'That man Ted Cruz is Full of Shit' full John Oliver Dr. Seuss poem 10/16/2022." Lysa L. You Tube video, 1:55. <https://www.youtube.com/watch?v=XO4H7Ivj6KQ>
- Merriam-Webster Dictionary online. <https://www.merriam-webster.com>
- MoveOn. n.d. "Who is MoveOn?" Pristupljeno 24.05.2023. <https://front.moveon.org/about/>

- National Alliance to End Homelessness. 2022. "Housing First." Pristupljeno 24.05.2023. <https://endhomelessness.org/resource/housing-first/>
- National Archives. 2022. "Black Person." Pristupljeno 24.05.2023. <https://www.archives.gov/research/catalog/lcdrg/appendix/black-person>
- National Park Service. n.d. "Statue of Liberty." Pristupljeno 24.05.2023. <https://www.nps.gov/stli/learn/historyculture/colossus.htm>
- OED (Oxford English Dictionary) online. 2023. Pristupljeno kroz New York Public Library. <https://www-oed-com.i.ezproxy.nypl.org>
- OxfordLanguages. n.d. "Word of the Year 2016." Pristupljeno 24.05.2023. <https://languages.oup.com/word-of-the-year/2016/>
- Pew Research Center. 2020. "U.S. Media Polarization and the 2020 Election: A Nation Divided." Pristupljeno 24.05.2023. <https://www.pewresearch.org/journalism/2020/01/24/u-s-media-polarization-and-the-2020-election-a-nation-divided>
- Pew Research Center. 2021. "How Trump compares with other recent presidents in appointing federal judges." Pristupljeno 24.05.2023. <https://www.pewresearch.org/short-reads/2021/01/13/how-trump-compares-with-other-recent-presidents-in-appointing-federal-judges/>
- Politically Incorrect*. 1993–2002. July 25, 1993, Comedy Central (1993–1997), ABC (1997–2002).
- Reeves, Thomas C. 2001. "Mccarthyism." In *The Oxford Companion to Politics of the World*. Oxford: Oxford University Press. <https://www-oxfordreference-com.i.ezproxy.nypl.org/view/10.1093/acref/9780195117394.001.0001/acref-9780195117394-e-0473>
- Real Time with Bill Maher*. 2003–. February 21, 2003, HBO.
- Riches, Christopher and Jan Palmowski. 2021. "red scares." In *A Dictionary of Contemporary World History*. Oxford: Oxford University Press. <https://www-oxfordreference-com.i.ezproxy.nypl.org/view/10.1093/acref/9780191890949.001.0001/acref-9780191890949-e-1969>
- Ross, Terrance F. 2014. "How John Oliver Beats Apathy." *The Atlantic* August 14, 2014. <https://www.theatlantic.com/entertainment/archive/2014/08/how-john-oliver-is-procuring-latent-activism/376036/>
- RSF (Reporters without Borders). 2020. "#FreeAssange: sign this petition opposing Julian Assange's extradition to the United States!" Pristupljeno 24.05.2023. <https://rsf.org/en/petition/freeassange-sign-petition-opposing-julian-assanges-extradition-united-states>
- Saminather, Nichola. 2018. "Michael Moore compares Trump to Hitler in new documentary." *Reuters* September 6, 2018. <https://www.reuters.com/article/us-filmfestival-tiff-fahrenheit-11-9-idUSKCN1LM318>
- Shear, Michael D., Julie Hirschfeld Davis and Gardiner Harris. 2016. "Obama Chooses Merrick Garland for Supreme Court." *The New York Times* March 16, 2016. <https://www.nytimes.com/2016/03/17/us/politics/obama-supreme-court-nominee.html>
- Simić, Dragan R. i Dragan Živojinović. 2012. "Pojmovnik američkih izbora." Beograd: Centar za društveni dijalog i regionalne inicijative, United States Embassy Serbia i Fakultet političkih nauka. <https://americki-izbori.rs/wp-content/uploads/2020/02/pojmovnik-americkih-izbora.pdf>
- Stockman, Farah. 2017. "Who Were the Counterprotesters in Charlottesville?" *The New York Times* August 14, 2017. <https://www.nytimes.com/2017/08/14/us/who-were-the-counterprotesters-in-charlottesville.html>
- Subcultures and Sociology. n.d. "Juggalos." Pristupljeno 24.05.2023. <https://haenfler.sites.grinnell.edu/subcultures-and-scenes/juggalos/>
- Supreme Court Historical Society. n.d. "The Warren Court, 1953-1969." Pristupljeno 24.05.2023. <https://supremecourthistory.org/history-of-the-courts/warren-court-1953-1969/>

- The Colbert Report*. 2005–2014. October 17, 2005, Comedy Central. Directed by Jim Hoskinson.
- The Daily Show (with Jon Stewart)*. 1999–2015. January 11, 1999, Comedy Central.
- The Gleason Library Digital Collections. n.d. “Lincoln’s Gettysburg address (Page 8).” Pristupljeno 24.05.2023. <https://digitalcollections.usfca.edu/digital/collection/p264101coll7/id/885>
- The Good Fight*. 2017. Season 1, February 19, 2017, CBS All Access.
- The Late Show with Stephen Colbert*. 2015– . September 8, 2015, CBS. Directed by Jim Hoskinson, written by Ariel Dumas and Jay Katsir.
- The Sixties Project. 1993. “Port Huron Statement.” Pristupljeno 24.05.2023. http://www2.iath.virginia.edu/sixties/HTML_docs/Resources/Primary/Manifestos/SDS_Port_Huron.html
- The Tonight Show Starring Jimmy Fallon*. 2014– . February 17, 2014, NBC.
- The White House. 2022. “Remarks by President Biden on the Continued Battle for the Soul of the Nation.” Objavljeno 01.09.2022. <https://www.whitehouse.gov/briefing-room/speeches-remarks/2022/09/01/remarks-by-president-bidenon-the-continued-battle-for-the-soul-of-the-nation/>
- Thorne, Will. 2020. “John Oliver’s ‘Last Week Tonight’ Renewed by HBO Through 2023.” *Variety* September 14, 2020. <https://variety.com/2020/tv/news/john-oliver-last-week-tonight-renewed-three-more-seasons-2023-hbo-1234769025>
- Trump White House Archives. 2018. “Joint Statement of President Donald J. Trump of the United States of America and Chairman Kim Jong Un of the Democratic People’s Republic of Korea at the Singapore Summit.” Pristupljeno 24.05.2023. <https://trumpwhitehouse.archives.gov/briefings-statements/joint-statement-president-donald-j-trump-united-states-america-chairman-kim-jong-un-democratic-peoples-republic-korea-singapore-summit/>
- Tucker Carlson Tonight*. 2016–2023. November 14, 2016, Fox News.
- UC Berkeley Library. 2022. “Real News/Fake News: Fact Checkers.” Pristupljeno 24.05.2023. <https://guides.lib.berkeley.edu/c.php?g=620677&p=4333407>
- Ugwu, Reggie. 2020. “The Hashtag That Changed the Oscars: An Oral History.” *The New York Times* September 9, 2020. <https://www.nytimes.com/2020/02/06/movies/oscarssowwhite-history.html>
- USAGov. 2023. “Learn about your credit report and how to get a copy.” Pristupljeno 24.05.2023. <https://www.usa.gov/credit-reports>
- USAGov. 2023. “Retirement planning tools.” Pristupljeno 24.05.2023. <https://www.usa.gov/retirement>
- U.S. Department of Health and Human Services. 2022. “About the Affordable Care Act.” Pristupljeno 24.05.2023. <https://www.hhs.gov/healthcare/about-the-aca/index.html>
- Voice of Democracy: The U.S. Oratory Project. n.d. “Patrick Joseph Buchanan, ‘Culture War Speech: Address to the Republican National Convention’ (17 August 1992).” Pristupljeno 24.05.2023. <https://voicesofdemocracy.umd.edu/buchanan-culture-war-speech-speech-text/>
- Watts, Jonathan. 2016. “More than a Million Brazilians Protest Against ‘Horror’ Government.” *The Guardian* March 14, 2016. <https://www.theguardian.com/world/2016/mar/13/brazil-anti-government-protests-dilma-rousseff-rio-de-janeiro>
- “Weimar Republic.” 2015. *A Dictionary of World History*, edited by Anne Kerr and Edmund Wright. Oxford: Oxford University Press. <https://www-oxfordreference-com.i.ezproxy.nypl.org/view/10.1093/acref/9780199685691.001.0001/acref-9780199685691-e-3905>

VII PRILOZI: TABELE

VII 1. Tabela 1

T 1.1

POLITIKA			
VLADA I NJEN RAD	TRAMP	GLASANJE I IZBORI	INOSTRANA POLITIKA
3/4 Government: Special Taxing Districts	3/3 Trump	3/1 Voting ID	3/10 Puerto Rico
3/7 Congressional Fundraising	3/6 Trump Wall	3/13 Primaries and Caucuses	3/16 Brexit
3/8 Credit Reports / Background Checks	3/22 Charter Schools Trump	3/23 Scandals: 2016 Elections	4/2 Russia – Putin
3/18 RNC 2016 Cleveland, OH	3/30 President-Elect Trump	3/26 2016 Elections – US Third Parties	4/4 Dalai Lama
3/19 DNC 2016 Philadelphia, PA	4/1 Reality – Trump vs. Truth.	5/22 Voting – Felony Disenfranchisement Law	4/9 French Elections
3/22 Charter Schools Trump	4/10 Ivanka & Jared	6/28 Voting Machines	4/15 Brexit II
3/25 Guantanamo	4/13 Stupid Watergate; TSA	7/13 Voting by Mail	4/21 North Korea
4/3 Obamacare	4/23 Presidential Pardons – Joe Arpaio	7/25 Election 2020	5/2 Italian Election
4/5 American Health Care Act	4/30 The Trump Presidency	7/29 Election Results 2020	5/9 Diplomacy – Iran Deal
4/6 Federal Budget	5/1 Donald Trump vs. the World	7/30 Trump & Election Results	5/11 Venezuela
4/7 Marijuana	5/5 Mike Pence	8/24 Voting Rights	5/15 China – Xi Jinping
4/8 Democracy - Gerrymandering	5/10 Stupid Watergate: Rudy Giuliani		5/16 Mexican Elections
4/14 Earth – Paris Agreement	5/14 Stupid Watergate II		5/21 Trade
4/20 Border Patrol	5/29 Trump – “Drain the Swamp”		5/25 Brazilian Presidential Elections
4/22 Nuclear Waste	5/30 Authoritarianism		5/26 Saudi Arabia
4/26 Confederacy	6/9 Stupid Watergate: Mueller report		6/1 Brexit III
4/28 Floods	6/15 Impeachment		6/18 The UK—Boris Johnson
4/29 Jobs – Economic Development Incentives	6/27 Trump & Syria		6/20 Turkmenistan’s President Berdimuhamedov

POLITIKA			
VLADA I NJEN RAD	TRAMP	GLASANJE I IZBORI	INOSTRANA POLITIKA
5/8 Corporate Taxes	7/22 Border Wall II		6/25 China – One Child Policy
6/3 Jobs – Automation	7/26 WHO		6/27 Trump & Syria
6/11 Earth / Green New Deal	7/28 Trump & the Coronavirus; William Barr		7/2 Modi (India)
6/14 ERA			7/19 Uighurs in China
6/22 Filibuster			8/22 Afghanistan
6/26 Weather			8/23 Alexander Lukashenko
6/30 Census			8/27 Taiwan
7/1 Medicare for All			
7/11 USPS			
7/27 Asylum			
8/4 Unemployment			
8/7 The National Debt			
8/9 Bankruptcy			
8/16 PACE (Property Assessed Clean Energy)			
8/18 Housing Discrimination			
8/28 Homelessness			
8/29 Power Grid			

T 1.2

PRINUDNA MOĆ DRŽAVE					
POLICIJA		ZATVOR		SUDSTVO	
3/12	911	3/25	Guantanamo	5/6	Immigration Courts
3/24	Police Accountability	6/19	Prison Labor	5/19	Criminal Justice – Prosecutors
7/4	Sheriffs	8/15	Prison Heat	5/24	Brett Kavanaugh
7/14	Police			5/27	State Attorneys General
8/3	Raids			5/28	Immigration – Family Separation
				6/10	Lethal Injection / Death Penalty
				6/23	Legal Immigration
				6/29	SLAPP Suits
				7/21	Juries
				7/24	Supreme Court
				8/12	Stand Your Ground

T 1.3

M E D I C I N A I N A U K A					
MEDICINA I ZDRAVSTVO		KORONA VIRUS		NAUKA	
3/27	Opioids	7/3	Coronavirus	3/11	Science - Scientific Studies
4/12	Dialysis	7/5	Coronavirus II	4/25	Crime – Forensic Science /Evidence
4/17	Vaccines	7/6	Coronavirus III	5/17	Science – Gene Editing
5/12	Rehab	7/8	Coronavirus IV: The Unemployed & Essential Workers		
5/13	Guardianship	7/9	Coronavirus V: Right- Wing Corona Misinformation		
6/8	Opioids II	7/10	Coronavirus VI: Testing		
6/12	Death Investigations	7/12	Coronavirus VII: Sports		
6/13	Medical Devices	7/16	Coronavirus in Prisons & Jails		
6/21	Bias in Medicine (Doctors)	7/17	Coronavirus IX: Evictions		
6/24	Compounding Pharmacies	7/18	Coronavirus: Conspiracy Theories		
7/26	WHO	7/28	Trump & the Coronavirus		
8/8	Long-term Care	8/1	The Next Pandemic		
8/10	Covid Vaccines	8/10	Covid Vaccines		
8/17	Health Care Sharing Ministries				
8/19	Emergency Medical Services				
8/20	Opioids III: The Sacklers				

T 1.4

INFORMACIJE, INTERNET I TEHNOLOGIJA	
NOVINARSTVO I TV	INTERNET I TEHNOLOGIJA
3/20 Journalists	3/5 Encryption
4/18 Local News – Sinclair Broadcast Group	4/11 Net Neutrality II
4/19 Alex Jones	5/4 Technology – Cryptocurrencies
5/3 NRA TV	5/23 Facebook
7/7 News Media: OAN (One America News Network)	7/15 Facial Recognition
8/5 Tucker Carlson	8/21 Ransomware
8/13 Sponsored Content	8/26 Misinformation (among immigrant diaspora communities)
	6/17 E-commerce

T 1.5

BIZNIS	
BIZNIS I KORPORACIJE	SPORT
3/9 Lead Poisoning	3/17 The Olympics
3/14 Debt Buyers	6/6 WWE (World Wrestling Entertainment)
3/15 Money – Retirement Plans	6/16 Mount Everest
3/21 Cars – Auto Lending	7/12 Sports (Coronavirus)
3/29 Multilevel Marketing	
4/16 Coal	
4/24 Business – Corporate Consolidation	
4/27 Equifax	
5/20 Astroturfing	
6/2 Psychics	
6/4 Robocalls	
6/7 Mobile Home	
6/13 Medical Devices	
6/17 Warehouses	
6/26 Weather	
8/2 Meatpacking Industry	
8/6 Plastics	
8/16 PACE (Property Assessed Clean Energy)	
8/25 PFAS (Per- and polyfluoroalkyl substances)	
8/30 Union Busting	

T 1.6

K U L T U R A	
SEKS I PORODICA	RASA
3/2 Abortion Laws	3/28 School Segregation
5/7 Abortion – Crisis Pregnancy Centers	7/20 U.S. History
5/18 Workplace Sexual Harassment	7/23 RNC & Kenosha
	8/11 (Black) Hair
	8/14 Asian Americans
6/5 Public Shaming	

VII 2 Tabela 2

JEDINICE VREDNOSTI					
RAZUM I RAZBORITOST (74)		OSEĆAJNOST I TOLERANCIJA (34)		PROGRES I AKTIVIZAM (112)	
3/1	Voting ID	3/8	Credit Reports / Background Checks	3/1	Voting ID
3/2	Abortion Laws	3/9	Lead Poisoning	3/2	Abortion Laws
3/3	Trump	3/10	Puerto Rico	3/3	Trump
3/6	Trump Wall	3/14	Debt Buyers	3/4	Special Taxing Districts
3/11	Scientific Studies	3/17	Doping	3/5	Encryption
3/16	Brexit	3/19	DNC 2016	3/7	Congressional Fundraising
3/18	RNC 2016	3/20	Journalists	3/8	Credit Reports / Background Checks
3/23	Scandals: Elections 2016	4/4	Dalai Lama	3/9	Lead Poisoning
3/25	Guantanamo	4/7	Marijuana	3/10	Puerto Rico
3/26	Third Parties	4/12	Dialysis	3/12	911
4/1	Trump vs. Truth	4/26	Confederacy	3/13	Primaries and Caucuses
4/10	Ivanka & Jared	4/28	Floods	3/14	Debt Buyers
4/13	Stupid Watergate	4/30	The Trump Presidency	3/15	Retirement Plans
4/14	Paris Agreement	5/6	Immigration Courts	3/17	Doping
4/15	Brexit II	5/12	Rehab	3/20	Journalists
4/16	Coal	5/16	Mexican Elections	3/21	Auto Lending
4/17	Vaccines	5/18	Workplace Sexual Harassment	3/22	Charter Schools; Trump
4/18	Sinclair Broadcast Group	5/22	Felony Disenfranchisement	3/27	Opioids
4/19	Alex Jones	5/24	Brett Kavanaugh	3/28	School Segregation
4/21	North Korea	5/26	Saudi Arabia	3/29	Multilevel Marketing
4/23	Joe Arpaio	5/28	Family Separation	3/30	President-Elect Trump
4/24	Corporate Consolidation	6/2	Psychics	4/2	Putin
4/25	Forensic Science	6/5	Public Shaming	4/3	Obamacare

JEDINICE VREDNOSTI

RAZUM I RAZBORITOST (74)	OSEĆAJNOST I TOLERANCIJA (34)	PROGRES I AKTIVIZAM (112)
4/26 Confederacy	6/19 Prison Labor	4/4 Dalai Lama
4/30 The Trump Presidency	6/21 Bias in Medicine	4/5 American Health Care Act
5/2 Italian Election	6/29 SLAPP Suits	4/6 Federal Budget
5/3 NRA TV	7/5 Coronavirus II	4/7 Marijuana
5/4 Cryptocurrencies	7/12 Coronavirus VII: Sports	4/8 Gerrymandering
5/7 Crisis Pregnancy Centers	7/17 Coronavirus IX: Evictions	4/9 French Elections
5/10 Rudy Giuliani	7/27 Asylum	4/11 Net Neutrality II
5/14 Stupid Watergate II	8/10 Covid Vaccines	4/12 Dialysis
5/15 China – Xi Jinping	8/11 (Black) Hair	4/20 Border Patrol
5/17 Gene Editing	8/14 Asian Americans	4/22 Nuclear Waste
5/21 Trade	8/15 Prison Heat	4/25 Forensic Science
5/26 Saudi Arabia		4/27 Equifax
5/28 Family Separation		4/28 Floods
5/30 Authoritarianism		4/29 Economic Development
6/1 Brexit III		5/1 Donald Trump vs. the World
6/2 Psychics		5/4 Cryptocurrencies
6/3 Automation		5/5 Mike Pence
6/10 Lethal Injection		5/6 Immigration Courts
6/15 Impeachment		5/8 Corporate Taxes
6/16 Everest		5/9 Iran Deal
6/18 Boris Johnson		5/11 Venezuela
6/22 Filibuster		5/12 Rehab
6/23 Legal Immigration		5/13 Guardianship
6/24 Compounding Pharmacies		5/14 Stupid Watergate II

JEDINICE VREDNOSTI

RAZUM I RAZBORITOST (74)	OSEĆAJNOST I TOLERANCIJA (34)	PROGRES I AKTIVIZAM (112)
6/28 Voting Machines		5/15 China – Xi Jinping
7/3 Coronavirus		5/19 Prosecutors
7/5 Coronavirus II		5/20 Astroturfing
7/7 OAN		5/22 Felony Disenfranchisement
7/9 Coronavirus V		5/23 Facebook
7/10 Coronavirus VI: Testing		5/25 Brazilian Elections
7/12 Coronavirus VII: Sports		5/27 State Attorneys General
7/13 Voting by Mail		5/29 Drain the Swamp
7/18 Coronavirus: Conspiracy Theories		5/30 Authoritarianism
7/22 Border Wall II		6/3 Automation
7/23 RNC & Kenosha		6/6 WWE
7/25 Election 2020		6/7 Mobile Homes
7/26 The WHO		6/8 Opioids II
7/27 Asylum		6/9 Stupid Watergate: Mueller Report
7/28 Trump & the Coronavirus; William Barr		6/11 Green New Deal
7/30 Trump & Election Results		6/12 Death Investigations
8/1 The Next Pandemic		6/13 Medical Devices
8/4 Unemployment		6/14 ERA
8/5 Tucker Carlson		6/17 Warehouses
8/7 The National Debt		6/20 Gurbanguly Berdimuhamedov
8/10 Covid Vaccines		6/21 Bias in Medicine
8/12 Stand Your Ground		6/25 One Child Policy
8/13 Sponsored Content		6/26 Weather
8/21 Ransomware		6/27 Trump & Syria

JEDINICE VREDNOSTI

RAZUM I RAZBORITOST (74)	OSEĆAJNOST I TOLERANCIJA (34)	PROGRES I AKTIVIZAM (112)
8/24 Voting Rights		6/28 Voting Machines
8/26 Misinformation		6/29 SLAPP Suits
8/28 Homelessness		6/30 Census
		7/1 Medicare for All
		7/2 Modi
		7/4 Sheriffs
		7/8 Coronavirus IV
		7/11 USPS
		7/14 Police
		7/15 Facial Recognition
		7/16 Coronavirus VIII: Prisons & Jails
		7/17 Coronavirus IX: Evictions
		7/19 Uighurs in China
		7/20 U.S. History
		7/21 Juries
		7/23 RNC & Kenosha
		7/24 Supreme Court
		7/26 The WHO
		7/29 Election Results 2020
		8/2 Meatpacking Industry
8/3 Raids		
8/4 Unemployment		
8/5 Tucker Carlson		
8/6 Plastics		

JEDINICE VREDNOSTI

RAZUM I RAZBORITOST (74)	OSEĆAJNOST I TOLERANCIJA (34)	PROGRES I AKTIVIZAM (112)
		8/8 Nursing Home Care
		8/9 Bankruptcy
		8/12 Stand Your Ground
		8/14 Asian Americans
		8/16 PACE Financing
		8/17 Health Care Sharing Ministries
		8/18 Housing Discrimination
		8/19 Emergency Medical Services
		8/20 Opioids III: The Sacklers
		8/21 Ransomware
		8/22 Afghanistan
		8/23 Lukashenko
		8/24 Voting Rights
		8/25 PFAS
		8/27 Taiwan
		8/29 Power Grid
		8/30 Union Busting

Biografija

Vladana Ilić rođena je i odrasla u Beogradu, gde je završila Šestu beogradsku gimnaziju, te osnovne studije na katedri za Opštu književnost i teoriju književnosti, Filološkog fakulteta. Uporedo je pohađala i završila filmsku školu KVADRAT pod mentorstvom Zorana i Svetlane Popović, u okviru čega je snimila dva kratka igrana filma. Na postdiplomske studije odlazi u Njujork 2008. godine i na univerzitetu Nju skul (The New School) stiče master diplomu iz studija medija i filma. Po završetku studija profesionalno se bavila video i filmskom produkcijom, pravila kratke filmove i učestvovala u produkcijama dugometražnih filmova. Od 2011. kreirala je i vodila seriju vizuelnih istraživačkih radionica. Radovi su kombinovali tehnička ispitivanja i eksperimente na digitalnoj kameri, i kratke dramske video eksperimente bazirane na teorijskim radovima o psihologiji vizuelne percepcije Rudolfa Arnhajma. Zapažanja i rezultati izloženi su 2012. godine u gostujućim predavanjima iz medija i metoda filmskog istraživanja na Nju skulu. Od 2013, predavala je na koledžu Mildred Eli (Mildred Elley) u Njujorku. Predmeti koje je držala uključuju pregled filmske umetnosti, engleski jezik i pisanje eseja, i informacionu i digitalnu pismenost. Godine 2018, Vladana se vratila u Beograd gde je upisala doktorske studije na Odeljenju za etnologiju i antropologiju na Filozofskom fakultetu, sa željom da svoje desetogodišnje opservacije o američkoj kulturi produbi i bolje razume kroz naučno-istraživački rad. Objavila je više naučnih radova u domaćim antropološkim časopisima.

Изјава о ауторству

Име и презиме аутора Vladana Ilić

Број индекса 8E18-4

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

Kulturne vrednosti liberalizma u savremenoj američkoj političkoj TV satiri

u doba kulturnih ratova i postistine

- 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, 28. 05. 2023.

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора Vladana Ilić

Број индекса 8E18-4

Студијски програм Etnologija i antropologija

Наслов рада Kulturne vrednosti liberalizma u savremenoj američkoj političkoj TV satiri u doba kulturnih ratova i postistine

Ментор prof. dr Ivan Kovačević

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла ради похрањивања у **Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског назива доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис аутора

У Београду, 28. 05. 2023.

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Kulturne vrednosti liberalizma u savremenoj američkoj političkoj TV satiri

u doba kulturnih ratova i postistine

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, 28. 05. 2023.

1. **Ауторство.** Дозвољаваате 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.** Дозвољаваате 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.** Дозвољаваате 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.** Дозвољаваате 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.** Дозвољаваате 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.** Дозвољаваате 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.