

Ironija kao diskurzivna strategija mnoštva

Jeremić, Tamara

Master's thesis / Diplomski rad

2015

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Rijeka, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište u Rijeci, Filozofski fakultet u Rijeci**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:186:270409>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-04-25**



Repository / Repozitorij:

[Repository of the University of Rijeka, Faculty of Humanities and Social Sciences - FHSSRI Repository](#)



SVEUČILIŠTE U RIJECI
FILOZOFSKI FAKULTET U RIJECI
ODSJEK ZA KULTURALNE STUDIJE
DIPLOMSKI STUDIJ MEDILOGIJE I POPULARNE KULTURE

Student: TAMARA JEREMIĆ

IRONIJA KAO DISKURZIVNA STRATEGIJA MNOŠTVA
(DIPLOMSKI RAD)

Rijeka, 2015.

Sveučilište u Rijeci
Filozofski fakultet u Rijeci
Odsjek za kulturalne studije
Mentor: Doc.dr.sc. Hajrudin Hromadžić
Student: Tamara Jeremić

IRONIJA KAO DISKURZIVNA STRATEGIJA MNOŠTVA

Diplomski rad

Rijeka, 11. studenog 2015.

Sažetak

Ovaj rad donosi socio-kulturološko teorijsku perspektivu istraživanja ironije kao diskurzivne strategije suvremenog mnoštva. Podijeljen je na dvije okvirne cjeline radi lakšeg praćenja i detaljnijeg utvrđivanja društvenih, kulturoloških, filozofskih i psihoanalitičkih značenja koje ironija predstavlja za današnje društvo. U tom kontekstu uspostavlja, prije same analize, historijski presjek najznačajnijih interpretatora prakse ironiziranja iz polja humanističkih disciplina, kao i objašnjenje zbog čega se ironija opisuje kao diskurzivna strategija. Ti teorijski uvidi imaju značajnih implikacija u postavljanju daljnje elaboracije svojevrsnog trostrukog odnosa između strukturalnih karakteristika jezično-kognitivne sposobnosti ironiziranja, filozofskih i psihoanalitičkih razmišljanja o toj sposobnosti, te širih socio-kulturoloških aspekata njenog kontekstualnog uokvirenja. Prva okvirna cjelina, makro je teorijska razina proučavanja diskurzivne strategije ironije, te eksplicira neka ključna obilježja suvremenog mnoštva, vladajućeg postfordističkog kapitalizma i dominantne ideologije neoliberalizma i postmodernog relativizma. U odnosu na te postavljene ekonomske, društvene, kulturne i političke suvremene procese, kao šire kontekstualne uvjete; sljedeća cjelina rada predstavlja mikro teorijsku perspektivu emotivne situacije mnoštva i njegovih subjekata koji upotrebljavaju ironiju na najrazličitijim mjestima iskustva. Međutim, treba napomenuti, kako je, u okvirima socio-kulturološkog istraživanja, nemoguće obuhvatiti i opisati apsolutno sve subjekte mnoštva, pa tako niti one čija je prevladavajuća izražajna forma neki oblik ironije. Zbog toga, rad deducira i nominalizira dva subjekta – cinični i ironijski subjekt. Njihova analiza uspostavljena je u odnosu na neke temeljne ideje iz psihoanalitičkog i socio-kulturološkog teorijskog okvira.

Ključne riječi: ironija, diskurzivna strategija, mnoštvo, Imperij, neoliberalni postfordistički kapitalizam, emotivna situacija mnoštva, cinični subjekt, ironijski subjekt

Sadržaj

1. Uvod	1
2. Historijski presjek jezično-kognitivnog fenomena ironije	3
2.1. Ironija kao diskurzivna strategija	18
3. Sociološki makro teorijski pristup suvremenom mnoštvu	21
3.1. Konceptualizacija mnoštva	22
3.2. Logika Imperija i transformacija proizvodno-društvenih odnosa	25
3.3. Postmoderna ideologija i kriza liberalizma	30
4. Mikro teorijski pristup emotivnoj situaciji suvremenog mnoštva.....	34
4.1. Socio-kulturološke i psihoanalitičke implikacije ciničnog subjekta	39
4.2. Socio-kulturološke i psihoanalitičke implikacije ironijskog subjekta.....	46
4.2.1. Case study: Ironijski subjekt u kontekstu Domovinskog rata	49
5. Zaključak	54
Popis Literature	58

1. Uvod

Recentna humanistička teorijsko-empirijska istraživanja bilježe kako je praksa ironiziranja nesumnjivo postala, na svakodnevnoj društvenoj razini, prevladavajući oblik ponašanja i model mišljenja suvremenog kapitalističkog mnoštva (Colebrook:2004, Virno:2004, Žižek:2002, Lasch:1986, Hutcheon:2005). Ironični odmak spram ustaljenih i globalno fluktuirajućih društvenih, ekonomskih, političkih i kulturnih procesa, sveprisutniji je na najrazličitijim mjestima ljudskog iskustva kao što su radna sredina, intimna okruženja, prostori dokolice i svakodnevne društvene interakcije, zbog čega ga mnogobrojni intelektualci smatraju nezaobilaznim aspektom životnog stila potrošačkog društva. Tako, na primjer, kulturalna teoretičarka Claire Colebrook govori o trenutnoj eri postmoderne ironije u kojoj ništa nije onako kako se čini: *„Živimo u svijetu citiranja, pastiša, simulacije i cinizma: sveprožimajuća ironija... Nosimo modu iz osamdesetih ne zato što smo naklonjeni tom određenom stilu već zato što smo počeli sumnjati u naklonjenost i iskrenost općenito; sve je kič i ništa nije originalno, pa možemo samo simulirati“* (Colebrook:2004:12-13). Sličan stav iskazuje i Linda Hutcheon, teoretičarka postmodernističkih kulturalnih praksi, tvrdeći da je *ironija postala određujuća karakteristika današnje moderne kulture ili društva, umjetnosti ili kriticizma* (2005:3) ili pak neomarksistički filozof Paolo Virno, kad detektira da se emotivna situacija mnoštva, danas manifestira u lošim osjećajima poput cinizma i vedre rezignacije što i jesu određeni performativni oblici diskursa ironije (2004:95).

Namjera je ovog rada, stoga, dekonstruirati poveznicu između ironije kao specifičnog jezično-kognitivnog fenomena i suvremenih društvenih, ekonomskih, političkih i kulturnih zbivanja odnosno širih kontekstualnih uvjeta prakse ironiziranja. U tu se svrhu, analiza oslanja na neomarksistički sociološko teorijski aparat koji se fokusira na problematiku odnosa između djelovanja individua odnosno subjekata i društvenih struktura, a taj je odnos ključan za razumijevanje socio-kulturološke teorijske perspektive diskursa ironije kao pripadajućeg svojstva dijagnosticiranog emotivnog stanja mnoštva ili suvremenog duha vremena. Poradi odabranog komparativnog istraživanja koji smjera ustanoviti različite aspekte ironičnog opojmljivanja stvarnosti s obzirom na političko-ekonomske i društvene okvire vladajućeg neoliberalnog konzumerističkog kapitalizma, rad je podijeljen na dvije veće cjeline. Prva donosi svojevrsnu makro teorijsku perspektivu raščlanjajući šire kontekstualne uvjete životnog iskustva zapadnog suvremenog društva. To se prvenstveno odnosi na definiranje koncepta mnoštva, elaboraciju zakonitosti vladajućeg postfordističkog kapitalističkog sistema

kao i na objašnjenje logike dominantne ideološke matrice liberalnog kapitalizma i (postmodernog) epistemološkog relativizma. Eksplicirajući problematiku suvremenih proizvodno-društvenih odnosa kapitalizma i ideološku potku dominantnog tržišnog liberalizma odnosno postmodernog relativizma, utvrdit će se kontekst djelovanja, iznimno važan i referentan za one društvene subjekte koji ga, na razini svakodnevnih društvenih interakcija, ironično, cinično i podrugljivo komentiraju. Drugu cjelinu čini mikro teorijska razina proučavanja svojevrsnog psihološkog profila suvremenog društva, eksplicirajući značenja emotivne situacije mnoštva iz neomarksističke-psihoanalitičke teorijske perspektive. Na tom tragu se, deduktivnom metodom, u nastavku poglavlja nominaliziraju i dekonstruiraju dva tipa ili subjekta suvremenog mnoštva – cinični i ironijski subjekt – koji koriste praksu ironiziranja, ali imaju drugačije oblike mišljenja i djelovanja. Njihove će razlike i sličnosti biti objašnjene u odnosu na neke temeljne socio-kulturološke i psihoanalitičke uvide koji detaljnije utvrđuju značenja društvene figure cinika odnosno ironičara.

Međutim, ne smije se izostaviti činjenica kako određena popularnost diskursa ironije u različitim intelektualno-kulturološkim krugovima nije isključivo vezana uz društvene prakse suvremene postmoderne kulture. S ironijskim iščitavanjem životnih procesa bili su očarani mnogobrojni intelektualci iz različitih historijskih vremena, opisujući tim terminom, u krajnjoj filozofskoj instanci, iskustvo ograničene ljudske percepcije spoznavanja i nedostatnu sposobnost kontrole vanjskih utjecaja ali i nepredvidivost dosega vlastitih postupaka i djela. Geneza ironije je, prema tome, mnogo šira od današnjeg konteksta kada se uz nju uglavnom vežu konotacije humorističnog, duhovitog, sarkastičnog, ciničnog i satiričnog. Prvi se pisani trag ironijskog načina govora pronalazi već u kulturi antičke Grčke, dok se zahvaljujući radu njemačkih filozofa u razdoblju romantizma, koji nanovo aktualiziraju značaj Sokratove upotrebe ironije, naposljetku konceptualizira i u suvremenoj zapadnoj kulturološkoj misli kao specifični jezično-kognitivni fenomen koji označava stanje polivalentnosti, razlomljenosti i prikrivenosti značenja (Reale:2003, Brun:2007, Colebrook:2004). Na tu se konceptualizaciju ironije, nerijetko pozivaju filozofi, sociolozi, kulturalni kritičari i teoretičari književnosti postmoderne, kada govore o diskurzivnom oblikovanju određenih seksualnih, rasnih, etičkih, klasnih i ostalih identiteta, poput Jacques Derride, Michel Foucaulta, Judith Butler i sličnih. Zbog vidljivo značajne i važne uloge ironijskog opojmljivanja stvarnosti što ga ima za različite intelektualno-kulturološke krugove, početak rada daje kratki historijski presjek tog jezično-kognitivnog fenomena. Putem zadane dijakronijske linije, teorijsko istraživanje ironije dobiva potrebnu širinu ali i dublji aspekt prakse ironiziranja u okvirima postfordističkog kapitalizma i njegovog mnoštva.

S obzirom da proučavanje ironije, ali i bilo kojeg drugog diskurzivnog modela, nameće problematiku kompleksnog i dinamičnog odnosa između određenog komunikacijskog sredstva ili jezično-kognitivnog fenomena te društvenih, ekonomskih, političkih i kulturnih okolnosti u kojima se jezično opojmljivanje stvarnosti na različite načine manifestira, interpretira i razumijeva; rad polazi od nekih temeljnih postavki socijalnog konstruktivizma kao teorijskog modela što nudi adekvatni kritikološki okvir za razumijevanje odnosa između jezika, mišljenja i kulture. Na tom se tragu, ironija shvaća kao specifična diskurzivna strategija određene diskurzivne zajednice, čije će se socio-kulturološke implikacije proučavati u vidu analize ciničnog odnosno ironijskog subjekta suvremenog mnoštva.

2. Historijski presjek jezično-kognitivnog fenomena ironije

Kako je već naznačeno u uvodu, prvi se pisani trag ironije u zapadnoj kulturi, pronalazi u staroj Grčkoj, preciznije, u Aristofanovoj drami *Oblaci*. U *Oblacima* se, navodi filolog Sinan Gudžević, *spominje kako se do grla zaduženi Strepsijad pred ljudima kojima duguje mora praviti eiron, to jest nešto kao mali ili niži no što jest*“ (Gudžević:2013:14). Etimološki gledano, starogrčka riječ *eiron* ili *eironeia* tako označava hinjenje ili ismijavanje, odnosno namjerno prikrivanje stvarnog značenja (Colebrook:2004:1). Veliku je pozornost tom jezičnom iskazu, kognitivnom fenomenu i modelu ponašanja, posvetio Sokrat, koji je koristio *eironeiu* ne bi li svojim sugovornicima ukazao na mane i nedostatke njihovih uvjerenja i stavova o moralnim i etičkim načelima, apstraktnim pojmovima poput pravednosti i istine ili o životu općenito. Mnoge su filozofske studije upravo napisane na temu Sokratovih dijaloga i njegove upotrebe ironijskog načina govora u svojevrzne pedagoške svrhe (Brun:2007, Reale:2003, Zovko:2006). Taj bi dijalog, objašnjava filozof Jean Brun, izgledao tako što bi Sokrat tražio definiciju nekog pojma: „Sugovornik siguran u sebe odmah daje svoju definiciju. Sokrat oduševljen, prihvaća istog trena definiciju svojeg sugovornika koji se stane šepiriti, i uz njegovo odobravanje iz njih izvlači sve potpunije zaključke. Sugovornik i

dalje sluša Sokrata, slaže se s njegovim izlaganjem, jako zadovoljan što je njegova definicija još dublja i bogatija nego što je i sam mislio. Onda se odjednom Sokrat zaustavlja i pokazuje kako je početna točka u jasnoj kontradikciji sa zaključkom....“ (2007:87). Sokratovo hinjenje i izokretanje onoga što je zbilja mislio, njegovim je sugovornicima, navodi filozof Giovanni Reale, izgledalo kao licemjerno i podrugljivo samopodcjenjivanje jer: „... *čovjek koji zna dokazati svima puku umišljenost njihova znanja... laska im hvaleći ih i istovremeno objelodanjuje njihove slabosti. A opet, taj čovjek koji posjeduje neku višu sposobnost... priznaje o sebi jedino to da zna svoje neznanje“* (2003:175). U modernoj filozofskoj raspravi, ta se dijaloška metoda označava kao *složeni oblik ironije* u kojem, tvrdi filozof Georgy Vlastos, ono rečeno u isti mah i jest i nije ono što je mišljeno (Vlastos prema Reale:2003:176). Drugim riječima, Sokratove rečenice su istinite na jedan način, a na drugi način lažne i obrnute jer aludiraju na nešto puno dublje od samog privida (2003:176). Istraživačka narav svojstvena pedagoškoj mjeri Sokratove dijaloške metode, ne želi diskvalificirati svog sugovornika, već se, ustanovit će Jean Brun, *obračunava sa svim onim što o postojanju govori u terminima zatvorenih koncepata i sustava i onim što želi okameniti postojanje zatvarajući ga unutar vrlo uskih granica objektivnog razmišljanja* (2007:89).

Ironijska perspektiva, stoga, zagovara otvoren i kritički stav spram svih stvari, pojava i fenomena jer shvaća da su značenja fleksibilna, nestabilna i promjenjiva te uvelike ovise o zauzimanju sasvim određene pozicije s koje ih se može interpretirati, proučavati i razumijeti. U tom smislu, Jean Brun opisuje kako su Sokratovi sugovornici, poput *Hipije koji sve umije napraviti, Protagore koji se smatra učiteljem vrline, Trasimaha koji misli da može stvoriti moral ili politiku koja se zasniva na pravu jačega*, osobe zbog čije ih pretjerane ozbiljnosti i isključivosti, Sokrat napada ironijom: „...*ozbiljnost Sokratovih sugovornika trebala bi nas navesti na smijeh, dok bi, s druge strane, ironiju ovog filozofa trebalo shvatiti ozbiljno... zato što je ona istinska savjest... Sokratova ironija sastoji se u tome da se ozbiljna čovjeka uhvati u njegovu vlastitu klopku, pokazujući mu da ta ozbiljnost počiva na neznanju koje nije svijesno da to jest“* (2007:86-87). Drugim riječima, zadaća Sokratove ironije je potaknuti propitivanja o vlastito izgrađenim stavovima odnosno, odstraniti mišljenja koja se nisu podvrgla promišljanju, te ih posramiti stavljajući ih u kontradikciju sa samima sobom (2007:87).

Obračun s lažnom ozbiljnošću, destabilizacija jednoznačnih pogleda i dogmatičnih svjetonazora, specifično sjedinjenje kontradikcija i ideja negacije općenito, glavne su karakteristike ironije (*eironeie*) antičkog doba, koje se u svojstvu objekta filozofskih rasprava, ponovno aktualiziraju i revitaliziraju u romantičkoj i predmodernoj zapadnoj kulturi. Međutim, potrebno je isto tako napomenuti, u okviru historijskog istraživanja, kako se

sokratovska ironija ili tzv. *složeni oblik ironije* zatomi u razdoblju srednjeg vijeka i renesanse (Colebrook:2004:7). U tim se historijskim etapama, navodi teoretičarka Claire Colebrook, klasificirala samo kao retoričko sredstvo ili figura riječi za koju je Kvintilijan utvrdio kako označava nešto suprotno od onoga što se govori, vezujući za taj trop negativne konotacije (2004:7). Drugim riječima, zaboravlja se odlika dijalektike i praktično-filozofski identitet ironije, karakterističan za kulturu stare Grčke i njihovo shvaćanje ove vrste govora kao dijelom pedagoške djelatnosti i brige oko duše (Reale:2003:173-174). Trebalo je proći nekoliko stoljeća da bi se sokratovska ironija ponovno našla u središtu interesa intelektualnih filozofskih krugova, pri čemu se njezina konceptualizacija proširuje otkrivanjem ne samo njezinih retoričkih, već i važnih epistemoloških i etičkih osobina (Colebrook:2004).

U tom smislu, povjesničar filozofije, Jure Zovko, navodi kako postoje dvije temeljne interpretacije sokratovske ironije u osamnaestom i devetnaestom stoljeću, a na koje se danas poziva većina suvremenih filozofskih i socio-kulturoloških rasprava o ironiji (2006:106). Prva od njih vezana je uz utemeljitelja jenske romantike, Friedrich Schlegela, koji smatra da se ironijom izražava *tenzija između konačne svijesti i beskonačne istine*: “... sokratovska ironija stvara u nama osjećaj nepomirljivoga sukoba između bezuvjetnoga i uvjetovanoga, nemogućnosti i nužnosti potpunog priopćavanja” (Schlegel prema Zovko:2006:106). Romantičarska ironija, po njemu, predstavlja svijest o konačnosti egzistencije, o ograničenosti ljudskog znanja te omogućuje kritičku distancu spram apsolutističkih i zatvorenih sustava mišljenja (2006:107). Zbog tih ekspliciranih životnih vrijednosti koje su joj pripisali, ironija za romantičare postaje dijelom personalnosti ili životnog stava, te simptomatični odraz njihove ideologije transcendentnog univerzalnog subjektivizma¹. U tom kontekstu, suvremeni književni teoretičar Boris Škvorc, objašnjava kako je ironija bila princip mišljenja,

¹ Ideologija njemačkog romantizma najvećim se dijelom temelji na suprotnim uvjerenjima od tadašnje prevladavajuće paradigme prosvjetiteljstva. Ono što prosvjetiteljstvo veliča i njeguje – vjeru u moć razuma, spoznaju utemeljenu na razumu i empiriji, pozitivističko određenje društva – romantizam istovremeno oštro napada i kritizira, te je njegova epistema utjelovljenje oprečnosti prosvjetiteljskog duha – moć mašte i imaginacije, sloboda nasuprot razumu, autentičnost, osjećajnost i individualizam naspram pozitivističke paradigme. U tom smislu, filozof Bertrand Russell govori kako se *romantičarski pokret prema prosvjetiteljstvu odnosio na način koji u mnogom pogledu podsjeća na odnos dionizijskog stava prema apolonskom* (2005:232). Njemački je romantizam, kako tvrdi filozof Jure Zovko, zapravo bio modernistički pokret koji je u prvi plan stavio individualnost, prolaznost i krhkost ljudske egzistencije, smatrajući fragmentirane forme izražajnosti poput vica, duhovitosti, ironije i paradoksa, adekvatnim okvirom artikulacije čovjekove individualnosti i neponovljivosti (2006:67). Drugim riječima, izražavajući pluralizam individualnosti kroz sustav fragmenata, romantičari reflektiraju beskonačnu procesualnost ljudskog duha (2006:67).

filozofije i načina života koji je reprezentirao romantičarsku filozofsku paradigmu o nefiksiranosti i dinamici života, odnosno, navodi Colebrook, o transformaciji subjektiviteta koji više nije temelj sudova već neprekinuti proces kreacije (Škvorc:2003:291, Colebrook:2004:62). Sukladno tome, ironija se ustanovljuje određenom vrstom diskurzivne strategije samorefleksivnog subjekta, koju Schlegel naziva *fragmentom nezaokruživog kruga*, stanjem *beskrajnog poniranja i situacijom misli i protumisli* (Colebrook:2004:62, Škvorc:2003:293). Drugim riječima, radi se o tipu ironije koji nema istinu kao vlastitu orijentaciju, ili cilj kojem bi se trebalo težiti već je cijela *diskurzivna situacija ustvari konstantna alternacija između afirmacije i negacije ili izmjena entuzijazma i skepticizma u prirodnom tijeku diskurzivne interakcije* (2003:293). Za razliku od sokratovske ironije, koja najčešće praktično i racionalno pristupa društvenim dilemama, životnim kontradikcijama i problematici apstraktnih pojmova, romantičari ne predmnijevaju analitičkom poimanju sebstva kao konstrukta nekih društvenih i povijesnih zakonitosti, a snaga se njihove ironije premješta s kauzalno-logičkih relacija na iracionalne, mistične, fragmentirane i trenutne impresije o transcendentnosti životnih antagonizama (Colebrook:2004).

Da bi se shvatila širina romantičarske ironije koja predstavlja svijest o vječitosti agilnosti, te služi kao diskurzivna strategija samorefleksivnog subjekta, onda je potrebno sagledati i neke njene socio-kulturološke implikacije. U tom smislu se može ustanoviti kako epistemološke i etičke komponente ironije korespondiraju s tadašnjom dominantnom kulturološkom paradigmom o figuri autora te će, premda kao njegov antipod, odigrati značajnu ulogu i za kasnije afirmiranje modernog aktivnog društvenog subjekta koji se opire pozitivizmu prosvjetiteljske ideologije i otkriva njegove inačice u suvremenim društveno racionalizirajućim i kulturno homogenizirajućim procesima². Osim toga, ironični je odmak u

² Kako navodi književni teoretičar, Vladimir Biti: „Tek u 18. stoljeću govori se o autoru koji se izjednačuje s pojmom vlasništva i začetnika djela, a jedanput dovršeno djelo ne može promijeniti vlasnika, već se samo može ustupiti na korištenje. Autorska individualnost postaje jamcem književne autonomije djela“ (2000:3). Međutim, to je u romantizmu dovelo do stava da autor ostaje autor samo ukoliko se uskraćuje društvenoj komunikaciji te, objašnjeno schlegelovskim rječnikom, besekrajno ponire u prostore vlastite subjektivnosti izražavajući sukob između jedinstvene individualnosti, besmislenih i rigidnih okova društvenih struktura i beskonačne i nepoznatljive istine(2000:3). Iz sociološko teorijske perspektive, John Rundell je proučavajući društvene okolnosti prosvjetiteljstva, narodnih revolucija i romantizma (unutar kojih se oblikuje i rana sociološka misao), isto tako uočio prvotne naslage tzv. aktivnog društvenog subjekta, čije će kritičko promišljanje vlastite otuđenosti, negativnih homogenizirajućih efekata društvenih pravila i normi, te neprihvatanje ondašnjih kulturno-civilizacijskih vrijednosti, doprinjeti modernim sociološkim i filozofskim teorijskim perspektivama kao što su različite inačice marksizma, kritička teorija, feminističke struje, francuski poststrukturalizam itd.

okviru romantičarskog samorefleksivnog umijeća, svojevrsni odraz i društvene odnosno epistemološke ambivalencije koja se javlja u odnosu na predmoderna društvena, politička, ekonomska i kulturološka previranja³. Naime, uslijed ondašnjih znanstvenih i tehnoloških otkrića, masovne mobilizacije stanovništva, pada dominantne crkvene hijerarhije i upostave buržoarske liberalne vladavine, artikuliraju se društvene višeznačnosti, fluidnosti i polifonija različitih individualnosti; čiji se procesi, na određenoj fenomenološkoj razini, mogu opisati kao sociološki korelat diskursu ironije što za glavnu strukturalnu komponentu i diskurzivnu moć, posjeduje osebužno jedinstvo ambivalencija, kontradikcija ili polivalencija. Na temelju svih navedenih pretpostavki o socio-kulturološkim implikacijama romantičarske ironije, suvremeni kulturalni teoretičar, Jerome McGann, ustanovit će kako, u konačnici, ironija ne predstavlja esencijalno stanje misaonog subjekta (koji smatra kako istinska spoznaja nije moguća), već simptom odbacivanja javne kritičke snage jezika (McGann prema Colebrook:2004:80). Iako označava svijest o ambivalentnom odnosu između unutarnjeg duha i vanjske stvarnosti, ironija je kao oblik dominantne diskurzivne strategije romantičarskog poniranja u vlastitu subjektivnost, većim dijelom tek refleksija pada tadašnje konkretne političke revolucije i odsutnosti svjetske nade, zaključit će Colebrook (2004:101). Dijakronijski gledano, ta će se romantičarska misao o jedinstvenom i fragmentiranom socijalnom autsajderu, pronaći, u ponešto izmijenjenom obliku i prilikom dekonstrukcije kritičke samorefleksije ciničnog subjekta suvremenog mnoštva. Detaljnije se obrazloženje ove tvrdnje, eksplicira u kasnijem poglavlju koje se bavi socio-kulturološkim implikacijama modela ponašanja ciničnog subjekta postfordističkog kapitalističkog mnoštva, a na ovom se mjestu može ukratko istaknuti kako je cinik, baš poput romantičarskog subjekta, nezadovoljan uvriježenim društvenim praksama, beskrajno kritičan spram svih kulturoloških fenomena te se napose zatvara u sebe (u vlastitu subjektivnost), vjerujući da će se tim činom osloboditi od okova društvenih pravila, rituala i opresivne ideologije (Norah Martin:2007:182).

(Rundell:2001:14). Ono što valja istaknuti je, kako se svojevrsna aktivnost tadašnjeg romantičarskog subjekta, zapravo, svodi na izolacionističko i pasivno kritičko promišljanje bez potrebe da se djeluje kroz neke društvene emancipacijske pokrete.

³ Bertrand Russell u djelu *Mudrost zapada*, u poglavlju *Prosvjetiteljstvo i romantizam*, naznačuje neke krucijalne momente političkih, društvenih i kulturalnih zbivanja, koja su obilježila tadašnji zapadni svijet: britanski empiristički pokret koji je postao karakteristikom intelektualne klime tog razdoblja, uspostava prvih Ustava, revolucionarni narodni pokreti, vladavina ideologije buržoarskog liberalizma, širenje znanstvenih spoznaja i otkrića koja su počela mijenjati život zapadne Europe, te počeci industrijske revolucije koja je stvorila mnoge rugobe, kako društvene tako i fizičke (2005:230-232).

Može se, stoga, zaključiti da su romantičari svoje pesimističko viđenje društvene industrijalizacije, tehnologizacije, hladne objektivnosti racionalističkih mislilaca i prijezir spram uvriježenih društvenih normi, kanalizirali u fragmentarne forme izražajnosti poput ironije, kroz čije su diskurzivne vrijednosti implicitno ukazivali na postojeću društvenu krizu i njene nelogičnosti, ali i kako bi označili ono neizrecivo, iracionalno i nesvjesno, što i jesu glavni idiomi romantičarskog transcendentalnog subjektivizma. Na tom tragu će i poznati danski filozof, Soren Kierkegaard, utemeljiti svoju misao o ironiji kao važnom elementu rođenja subjektiviteta. Kritizirajući društvene institucije poput crkve ili škole koje proizvode pseudo-individue, ovaj filozof eksplicira kako se putem ironije kao određene forme komunikacije, preispituju stečena znanja i uspostavlja kritička samorefleksija koja je potrebna da bi se preuzela odgovornost za vlastite egzistencijalne odabire i da bi se postalo onim što individua uistinu jest, van svojih društvenih identiteta⁴. Drugim riječima, Kierkegaard zaključuje kako se korištenjem ironije, parodije, satire, humora i dekonstrukcijskih tehnika, konvencionalno prihvaćene forme znanja i vrijednosti čine neodrživima. To je posebno bilo važno za filozofiju vjere odnosno njegovo problematiziranje subjektivnog odnosa spram Boga. Poznatom sintagmom – „*Vjerujem jer je apsurdno*“ – Kierkegaard, zapravo opisuje stanje tog odnosa u kojem se neprestano povezuju osobine ograničenog svijeta s vjerom koja ima svojstva neograničenosti i beskonačnosti (Brun:2007:89). Smatrajući kako se u Boga može samo vjerovati, a nikada spoznati – što je u suprotnosti s razumom – opojmljivanje i egzistiranje takvog vjerovanja ostvaruje se jedino u okvirima aspurda, ironije ili tzv. apstraktne dijalektike negativnosti. Tako je već i Friedrich Schlegel, nešto ranije od Kierkegaarda, ustanovio: „...*ironija je istovremeno samokreacija, samoograničenje i samodestrukcija*“⁵.

Na početku poglavlja, iznešena je teza Jure Zovka o dvjema temeljnim interpretacijama sokratovske ironije na koje se referiraju suvremena empirijska istraživanja i teorijsko analitičke rasprave o tom jezično-kognitivnom fenomenu. Prva od njih vezana je uz, gore opisanu, Schlegelovu viziju ili tzv. romantičarsku ironiju, dok se druga odnosi na filozofske uvide Georg W. Friedrich Hegela i Friedrich Nietzschea. Međutim, kako bi historijski presjek bio potpuniji, a kasnija analiza prakse (samo)ironiziranja u okvirima

⁴ Osvrt na filozofiju Soren Kierkegaarda, uspostavljen je u skladu s objašnjenjem njegovih misaonih postulata koji su dostupni na web portalu Stanford enciklopedije; <http://plato.stanford.edu/entries/kierkegaard/>

⁵ Citat je, također, preuzet s internetske stranice Stanford enciklopedije; <http://plato.stanford.edu/entries/schlegel/>

suvremenih društvenih procesa jasnija, u drugu se interpretativnu dimenziju, uvodi i psihoanalitička teorijska perspektiva o fenomenu ironije, koja je, zajedno sa navedenim filozofima, snažno utjecala na oblikovanje kasnijih postmodernih kritičkoteorijskih struja.

U kontekstu Hegelovih učenja, na ironiju se ne gleda previše blagonaklono, kako sugerira filozofkinja Nevena Jevtić. On ju, naime, opisuje kao svojevolumnu igru s ozbiljnim stvarima koja je nezainteresirana i nemotivirana supstancijalnim interesima te sasvim proizvoljno postavlja vlastita (subjektivna) uvjerenja na pijedestal apsolutnog čije postojanje, paradoksalno, relativizira i poništava (Jevtić:2012:6). Drugim riječima, ona predstavlja uvjerenje subjekta u vlastito preimućstvo da samo kroz njega i njime može biti nečega poput dobra (2012:5). U ozbiljnoj kritici i strogim filozofskim promišljanjima o ontološkim kategorijama, utvrdit će Hegel koji je i sam naklonjen takvim misaonim oblicima, nema mjesta onoj Sokratovoj zaigranosti i neozbiljnosti. Pa ipak, U Hegelovom je filozofskom modelu aspraktne dijalektike djelomično prisutna strukturalna komponenta ironije. Radi se o konceptu negacije ili kontradikcije čija se prisutnost utjelovljuje u hegelovskoj antitezi koja donosi opoziciju (ne-a) početnoj pretpostavljenoj tezi (a). No, postoji jedno ključno razlikovanje između strukture negacije u diskursu dijalektike i ironije. Dok kod Hegela predstavlja karakteristiku opozicijskog isključenja teze (a), u ironiji se opet, negacija pojavljuje u kompleksnoj značenjskoj mreži odnosa između onoga što je rečeno (teze) i što se mislilo (antiteze), sadržavajući istovremeno i neka druga, polivalentna, višesložna i ambivalentna značenja (a/ne-a/i-a¹). S obzirom da Hegel smatra kako je zadaća filozofije, putem adekvatne sinteze, prikazati pomirenje duha s vlastitom ozbiljnošću, onda je očigledno i zbog čega se ironija sa svojom pripadajućom neozbiljnošću, višeznačnošću i nepovjerenjem spram apsolutnog i objektivnog, ne uklapa u misao Hegelove dijalektike (Jevtić:2012). Inzistirajući na njenim negativnim karakteristikama uništenja onoga supstancijalnog, a zanemarujući njenu sposobnost ujedinjavanja višesložnih proturječnosti, Hegel zaključuje: „Ironija koja sebi zna uništiti, napraviti nečim ispraznim svaki objektivni duh pa je sama, prema tome, besadržajnost i ispraznost koja sebi time iz sebe daje slučajan i proizvoljan sadržaj“ (Hegel prema Jevtić:2012:6). Za razliku od Hegela koji želi putem dijalektičkog metodološkog procesa, trezveno, ozbiljno i strogo uskladiti i struktuirati subjektivne misaone kategorije i stvar samu, Nietzsche, s druge strane, donosi sasvim drugačiju perspektivu poimanja diskurzivnih vrijednosti ironije. Doduše on sam relativno malo raspravlja o ironiji kao objektu istraživanja, ali se zbog obilatog korištenja diskursa ironije u svojim filozofskim promišljanjima, prema mnogim suvremenim humanističkim intelektualcima, s pravom

svrstava među prve postmoderne mislioce-ironičare (Robinson:2001, Rundell:2001, Huyssen:1986, Škvorc:2003)

Nietzsche predstavlja potpunu suprotnost Hegelovoj ozbiljnosti i sumornom shvaćanju principa filozofske kritike. Tako u knjizi *One strane dobra i zla*, eksplicira: “Čovjek gleda na filozofe podrugljivo jer ne postupaju pošteno, jer se svi postavljaju kao da su do sopstvenih mišljenja došli samorazvojem neke hladne, čiste dijalektike: dok ustvari naknadno traženim razlozima brane neki unaprijed zauzet stav, neku pomisao, nadahnuće, većinom neku intimnu želju, pročišćenu i prikazanu u apstraktnom duhu i te svoje predrasude nazivaju istinama” (2011:3-4). U tom smislu, njegov obračun s tom lažnom ozbiljnošću, zapravo poprilično nalikuje Sokratu koji ismijava Hipiju ili Protagoru ironizirajući njihove konzervativne i isključive svjetonazore. Shvaćajući kako u svijetu ne postoje činjenice, već samo beskrajn broj značenja i interpretacija, Nietzsche je s prijezirom gledao na ondašnje prosvjetiteljske dogme i racionalističku filozofsku perspektivu pa, stoga, ne začuđuje kako mu je često nadahnuće u kritičkim promišljanjima i onome što će kasnije nazvati veselom znanošću, bio upravo Sokrat (Škvorc:2003:297-289). Tako je on, osvrćući se na Sokratove metode, ustvrdio kako su prigovaranje, duhovito izvrđavanje, veselo nepovjerenje i podrugljivost spram nespretnosti i nesposobnosti ozbiljnih intelektualaca, ali i prema vlastitom neznanju, znaci zdravlja (Nietzsche:2011:40). Sve što je bezuslovno i teži prema nekom apsolutu, pripada patologiji, zaključuje Nietzsche (2011:40). Odatle i dolazi njegov kritički, ironični i podsmjehujući stav prema plemenitoj i užtogljenoj buržoarskoj aristokraciji i visokim intelektualcima prosvjetiteljstva koji mu djeluju smiješno kada se trude vlastita uvjerenja proglasiti objektivnim istinama i neporecivim dogmama.

Dijakronijski se može utvrditi kako se ironični stil Nietzscheovog protunapada na tadašnji zapadni senzibilitet kojeg on, u jednom momentu, opisuje kao sitničavu, površnu, gotovo smiješnu i prosječnu vrstu robova demokratskog ukusa i njegovih modernih ideja; poklapa s postmodernim formama izražajnosti koje se, isto tako, putem različitih diskurzivnih oblika ironije, obračunavaju s boljkama suvremenog društva. Schlegel je, zajedno s Nietzscheom, ustanoviti će kulturalni teoretičar Ernst Behler, *dio utemeljenja osnova za postmoderni način razmišljanja i pisanja koji počinje djelovati putem zaobilaznog govora, indirektno, dakle, kao ironična komunikacija ili neprekidno poniranje* (Behler prema Škvorc:2003:34-36). Za razliku od predmodernih filozofskih interpretacija sokratovske ironije koje se smatraju osnovom poststrukturalizma i dekonstrukcije u teoriji te postmodernizma u književnosti; hegelijanska je dijalektika, objašnjava Behler, uvijek okrenuta prema cilju, naprotiv, postala osnova strukturalizma i hermeneutike u modernizmu (Behler prema

Škvorc:2003:293). Izražajni stil, strategija ukazivanja i metodološki model teorijskog oblikovanja poststrukturalističkih socio-kulturoloških razmišljanja, korespondiraju sa Schlegelovom eksplikacijom da je ironija istovremeno samokreacija, samoograničenje i samodestrukcija. To posebice dolazi do izražaja u studiji Jacques Derride, *O gramatologiji*, kada uočava paradoksalnu poziciju onoga koji se želi upisati u diskurs, bez da se koristi onim već postojećim društvenim narativima koji su odredili granice upisivanja njegovom identitetu (Derrida:1976). U tom smislu, fenomenološke osobine ironije u vidu opovrgavanja, relativiziranja i demistificiranja dogmatskih stavova i društveno konstruiranih svjetonazora ne podvrgnuta kritičkim preispitivanjima, te karakteristika isticanja kompleksne naravi odnosa između vjerovanja i znanja ili instinkta i uma, implicitno postaju važne odrednice poststrukturalističkih i dekonstruktivističkih teorijskih perspektiva, objedinjene pod terminom socijalni konstruktivizam (Burr Vivien:2001). One su u prvi plan donijele problematiku koncepta subjektivnosti, bitnog i za razumijevanje nekih psihoanalitičkih implikacija diskursa ironije koje u suvremenim socio-kulturološkim elaboracijama, imaju značajnu ulogu prilikom razlikovanja društvene figure cinika i ironičara. Iako se u drugoj okvirnoj cjelini detaljnije analiziraju modeli ponašanja i razmišljanja ciničnog i ironijskog subjekta, ovdje je potrebno, barem letimično, istaknuti neke njihove temeljne odrednice. Oba subjekta, naime, dijele perspektivu temeljnih postavki socijalnokonstruktivističke paradigme o historijskom i kulturološkom uvjetovanju društvenih identiteta i narativa, čemu u prilog govore njihove ironijske kritike upućene mitologizaciji društvene stvarnosti, objektivnim i determinirajućim stavovima, te univerzalističkim dogmama. Međutim, dok se ciničnom subjektu, usprkos uvidima koje posjeduje, mogu pripisati značenja pasivnosti, rezignacije i podvojenosti, za ironijskog se subjekta pretpostavlja kako djeluje aktivno i dosljedno svojim kritičkim stavovima i uvjerenjima, te, za razliku od cinika, koristi emancipacijski potencijal ironične geste za solidarno i društveno odgovorno ponašanje. Nadalje, njihov se emotivno-psihološki profil, iz psihoanalitičke perspektive, razlikuje i u pogledu pozicioniranja spram kategorije poretka Realnog zbog čega se, u slučaju cinične svijesti često manifestiraju različiti oblici negativnih, otuđujućih osjećanja, a kod ironijskog se subjekta takve emotivne anomalije kanaliziraju prakticiranjem određene vrste igre sa simboličkim značenjima i imaginativnim slikama. No, kako bi se u potpunosti razumjele ove pretpostavke, za početak je potrebno nastaviti započetu eksplikaciju historijskog presjeka određenih socio-kulturoloških, filozofskih i psihoanalitičkih pogleda na jezično-kognitivni fenomen ironije.

Kao što svaka teorijska perspektiva psihoanalitičkih uvida u društvene fenomene, počinje sa Sigmund Freudom, izuzetak nije ni ovaj rad. Dakle, Freud, slično kao i Nietzsche,

ne pridodaje previše pažnje teorijskom istraživanju i konceptualiziranju ironije, ali je zato kao formu komunikacije indirektnog govora, koristi u svojim psihoanalitičkim terapijama (Sacerdoti:1992). Ono što se može navesti u pogledu Freudovog ekspliciranja ironije, njezina je uloga u problematiziranju odnosa između humora i polja nesvjesnog. Tako se, prema Freudu, ironija shvaća kao podvrsta komičnog, čija se moć, kao i u slučaju ostalih podkategorija humora (vic, dosjetka, šala), sastoji u posmatračkom, kontemplativnom zadovoljstvu, navodi teoretičar Aleksandar Bošković (2011:14). Teorije koje zagovaraju ovakvo shvaćanje humora i fenomena smijeha, nazivaju se *teorijama oslobođenja* ili *pražnjenja* (Bošković:2011:23). Na tom tragu, Freud će ustanoviti da *smijeh nastaje onda, kada je psihička energija koja je ranije upotrebljena za zaposjedanje određenih psihičkih puteva postala neupotrebljiva, tako da ona slobodno može da se isprazni* (Freud prema Bošković:2011:23). Ovo objašnjenje, moglo bi se utvrditi, na specifičan način korespondira i s Nietzscheovim misaonim postulatima o smijehu i duhovitom izvrđavanju kao znacima zdravlja. Jednom kada se uskogrudnost, sumornost i ozbiljnost jednodimenzionalnih pogleda, determinističkih životnih stavova i strukturalističkih perspektiva, umori od zaposjedanja tih emotivno-psihičkih tvorevina, javlja se smijeh, zdrava podrugljivost i pravilno kanalizirano prigovaranje što utiru put istančanijoj samorefleksiji. No, kako ne bi sve završilo u previše optimističnim i pozitivnim tonovima, potrebno je upozoriti i na neke negativne konotacije humora.

Ovdje se, prvenstveno misli na karakteristiku humora da se o stvarima ne govori strogo niti ozbiljno, zbog čega se, objašnjava teoretičar Aleksandar Bošković, *često ignoriraju težnja i potraga za ciljevima, ne obraća se pažnja na posljedice, priznaju se suprotnosti i dozvoljava se prednost alogičnog* (2011:34). Humor, prema Freudovoj psihologiji, stoga, može nuditi bijeg od različitih rugoba i pritisaka stvarnosti, postajući obrambenim procesom koji se smatra psihičkim korelatom refleksa bježanja (Freud prema Bošković:2011:34). Ovakvo je negativno intonirajuće određenje, suština i McGannove elaboracije romantičarske ironije koja bježi od društvene snage jezika, razočarana ondašnjim političkim, ekonomskim i kulturnim zbivanjima, u svojim se izolacijama od vanjskoga svijeta, okupira estetičkim vrijednostima retoričkih misaonih figura. Međutim, za iste je učinke, paradoksalno, optužen i sam psihoanalitički te poststrukturalistički teorijski diskurs, kojeg njemački filozof Jürgen Habermas, opisuje kao *kulturalnu iracionalnost post-ničeanskog esteticizma* jer bježi od mogućnosti uspostavlja nekog konstruktivnog rješenja tekućoj društvenoj problematici, a zatvara se u okvire svjesnog i nesvjesnog uma (Habermas prema Huyssen:1986:221).

S obzirom kako je fokus ovog rada primarno usmjeren na ironiju, a ne na humor, u nastavku se poglavlja ne ekspliciraju daljnje psihoanalitičke implikacije humora. Tim se je djelomičnim presjekom, ustvari, htjela ustanoviti poveznica između ironije i humora u psihoanalitičkom teorijskom registru, čiji se zajednički elementi odnose na: oslobođenje ili pražnjenje negativnih emotivnih stanja, sposobnost relativiziranja nametnutih općeprihvaćenih društvenih svjetonazora, otkrivanje nesvjesnih želja, potreba i strahova, te potencirano beskrajno poniranje u prostore vlastite subjektivnosti i samorefleksije. Upravo će ova zadnja karakteristika biti u fokusu istraživanja nekih interpretatora psihoanalitičkih metoda u odnosu na diskurzivnu strategiju ironije. Freud je, naime, kako tvrde Michael Lambek i Paul Antze, vrlo često koristio neke strukturalne komponente ironije (spajanje kontradikcija, indirektno upućivanje na ono prešućeno i neizrečeno) u svojim terapijskim seansama kako bi pacijenti naučili slušati sami sebe što je, u suštini, razgradnja Sokratove dijaloške metode *eironeie* (2003:5). Za metodologiju psihoanalize, kao i za Sokratovo učenje, bitan je govor odnosno dijalog, čak i onda, smatra Jacques Lacan, *kada nema odgovora, kada ga dočekuje samo ćutanje* (Lacan:1983:27). No, upozorava Lacan, to je *ćutanje* odraz *poziva iz same praznine*, jezgre svakog jastva, koju subjekt ispunjava željama, fantazmama i nižim potrebama. Drugim riječima, subjekt mora potražiti stvarnost koja će ispuniti tu prazninu (1983:27). Jednom kada otpočne ciklus izliječenja u vidu nezaokruživog kruga psihoanalitičkih seansi razotkrivanjem simboličkih zakonitosti i imaginarnih slika, subjekt implicitno poprima karakteristike romantičnog ironičnog pogleda u smislu sposobnosti konstantnog samoispitivanja. Postupci psihoanalize tako počinju nalikovati Schlegelovom poimanju ironije kao beskrajnog poniranja ili situacije misli i protumisli, dok prazna jezgra i dalje ostaje nepromjenjiva jer je izvan jezika, pa se, stoga, ne može obuhvatiti procesima simbolizacije i imaginacije (Lacan:1983). U tom smislu, teoretičar Gary J. Handwerk će ustanoviti kako se ironični status subjekta otkriva u činjenici da je simboličko uvijek parcijalno i necjelovito, a subjekt čija je samosvijest intersubjektivna, dijalektična i polivalentna, ne uspijeva opojmiti esenciju prazne jezgre ili poretka Realnog, kako ga naziva Jacques Lacan (Handwerk:1985:106). Ironija za psihoanalizu ima značajnu ulogu, utvrđuju Lambek i Antze, jer posjeduje funkciju prepoznavanja inherentne nepotpunosti svake partikularne forme znanja ili diskursa koji su sastavni dio formiranja subjektovog identiteta (2003:5). Ona, isto tako, uostalom kao i humor, registrira i upućuje na neke potencijalno participatorne glasove ili utišana, izgubljena, nečujna i nepotpuno artikulirana značenja, čija svojstva u vidu indirektnog, zaobilaznog i ambivalentnog govora, imaju važne učinke za poimanje vlastitih nesvjesnih strahova, želja i fantazija (Lambek&Antze:2003). Slijedom

rečenoga, psihoanalitičke implikacije diskurzivne strategije ironije, govore u prilog ranije izrečenoj tezi kako ironija ne predmnijeva obuhvatiti totalitet značenja određenih fenomena, osim možda onoga koji se odnosi na Lacanovo uvjerenje da su kontradikcija i ironija inherentne jeziku, a samim time i intersubjektivnoj, ambivalentnoj naravi subjekta koji nužno parcijalnim simbolizacijama upotpunjava traumatičnu praznu jezgru sebstva (Lacan:1983). Ukoliko bi se htjela povući još jedna paralela između ironije i psihoanalize, onda bi to, svakako, bila poveznica između Sokratove ironije, okrunjene sintagmom *znam da ništa ne znam* i Lacanovog objašnjenja poretka Realnog koji upravo zato što nema nikakve karakteristike, proizvodi niz efekata (Lacan prema Peović-Vuković:2012:42). Tako je i sam Sokrat, što se može iščitati iz modernih filozofskih interpretacija, itekako bio svjestan poteškoća koje proizvode ambivalentni, kontradiktorni, fragmentirani i višeznačni procesi simbolizacije i imaginacije zbilje; dok ono Realno ili istinito uvijek ostaje skriveno, nedokučivo i zapravo, nemoguće, upozorava Lacan (2012:42). Problematika koju Realno predstavlja za subjekta bit će i u srži pretpostavljenih razlikovanja u modelima ponašanja i oblicima mišljenja figure cinika odnosno ironičara. Drugačija uvjerenja i stavovi koje imaju prema Realnome ili praznoj jezgri jatstva odredit će i načine njihovih djelovanja, čije će se socio-kulturološke implikacije kao i detaljniji psihoanalitički uvid u datu eksplikaciju, objasniti u daljnjim poglavljima rada.

Psihoanalitička su saznanja u bitnome utjecala na kasnije formiranje poststrukturalističkog teorijskog diskursa ili onoga što teoretičarka Vivien Burr određuje terminom socijalni konstruktivizam. U nekoliko se navrata, tokom ovog poglavlja, već ukazivalo na određene poveznice između socijalnokonstruktivističkih shvaćanja i filozofsko-psihoanalitičkih implikacija diskurzivne strategije ironije, pa bi, sada, valjalo objasniti i neke temeljne pretpostavke teorijske perspektive socijalnog konstruktivizma. Prva od njih se odnosi na zauzimanje kritičkog stava prema tvrdnjama da je naše razumijevanje svijeta (i nas samih) pouzdano, ono je, naime, uvijek historijski i kulturno specifično (Burr:2001:34). Ako, dakle, naše poznavanje svijeta, tvrdi Burr, ne proističe iz neke prave prirode tog svijeta, onda ih, prema drugoj pretpostavci socijalnog konstruktivizma, ljudi konstruiraju između sebe. Ono što smatramo istinom ili trenutno prihvaćenim načinom shvaćanja svijeta, nastavlja Burr, otkriva se, stoga, ne kao proizvod objektivnog posmatranja, već socijalnih procesa i interakcija u kojima su ljudi neprestano angažirani (2001:35). Navedene se pretpostavke socijalnokonstruktivističkih razmišljanja, gotovo u identičnom obliku, pronalaze u psihoanalitičkom teorijskom okviru, pa se, stoga, ne iziskuje potreba za daljnjom elaboracijom njihove povezanosti. No, kako je u interesu ovog rada diskurzivna strategija

ironija, neke se relacije filozofsko-psihoanalitičkih implikacija ironije s tezama socijalnog konstruktivizma, moraju uspostaviti. U tom pogledu, ironija je kao model destabilizacije jednoznačnosti, podrugljivog preispitivanja i izokretanja značenja ideoloških istina ili svjetonazorskih dogmi, dijelom društvenih interakcija i kao takva, ukoliko ju se afirmira, utječe na svako društveno konstruirano znanje ili diskurs. Ona, na neki način, potvrđuje i naglašava socijalnokonstruktivističku tezu o postojanju različitih vrsta diskursa koji istom predmetu ili objektu pristupaju drugačije i donose veliku raznovrsnost ali i oprečnost u konstruiranju slike svijeta i njegovih fenomena. Svaki diskurs kao referentni okvir ili pojmovna pozadina značenja, objašnjava Burr, ističe druge aspekte objekta, pokreće druga pitanja i ima druge implikacije, a njegove se maksime, putem ironije ili kontradikcije, svojstva inherentna jeziku, mogu kritički preispitati, destabilizirati, podrugljivo odbaciti ili značenjski proširiti (2001:84). Nadalje, povezanost se filozofsko-psihoanalitičke konceptualizacije ironije i perspektive socijalnog konstruktivizma, ne iscrpljuje samo u tom svojevrsnom opiranju jednoznačnim, objektivnim i determinističkim pogledima i zatvorenim sustavima mišljenja; proteže se ona, stoga, i na pokušaj dekonstruiranja (destabiliziranja) individualnih identiteta što se, najčešće nesvjesno, oblikuju posredstvom vlastitog životnog iskustva i usvojene društvene zalihe znanja.

Prema svemu rečenome, ne bi se trebalo čuditi nad tvrdnjom mnogih suvremenih humanističkih intelektualaca kako su prve ideje povezane s opisom postmodernih (socijalnokonstruktivističkih) kritičko-teorijskih struja, došle u vrijeme romantizma koji se inspirirao filozofskim naukom antičke Grčke (Škvorc:2003;Colebrook:2004;Robinson:2001). Problemiziranje procesa opojmljivanja fenomena svijeta i vlastite samosvijesti, kao i tzv. briga oko duše, imperativa delfijskog proročišta kojem se Sokrat priklanja, te Nietzscheova dijagnoza o znacima zdravlja, očigledno su prisutni u svim historijskim konceptualizacijama i suvremenim socijalnokonstruktivističkim implikacijama diskurzivne strategije ironije (Colebrook:2004). O tome svjedoči i studija američkog filozofa, Richard Rortya, *Kontingencija, ironija i solidarnost*, koji u intelektualcima poput Nietzschea, Freuda i Foucaulta, prepoznaje odlike tzv. liberalnog ironiste odnosno, onog društvenog subjekta čije se kritičko promišljanje odlikuje naglašenim perspektivizmom (Rorty:1995). Za Rortya su liberalni ironisti one osobe koje su spoznale kontingenciju vlastitih središnjih uvjerenja i želja te su napustili misao da se ta središnja uvjerenja i želje odnose na nešto sasvim izvan vremena i slučaja (1995:13). Drugim riječima, ironistički intelektualci ne vjeruju da postoji neki red s onu stranu vremena i mijene, koji determinira smisao ljudske egzistencije i ustanovljuje hijerarhiju odgovornosti, a ironija im pomaže u tome da iznađu nove metafore i vokabular

koji ne predmnijeva konačnom konstruiranju stvarnosti, već subjektima omogućuje određenu vrstu igre s postojećim društvenim narativima, te na taj način postaje bitnim elementom za proces samospoznaje i osjećaj individue o tome tko ona jest (1995:14-54). Stoga se, bez obzira što je ljudski jezično-kognitivni aparat, iz perspektive iskazanih interpretacija diskursa ironije, bez sumnje ograničene naravi ili u najmanjem slučaju polivalentan i dijalektičan, nikako ne smije umanjiti značaj što socio-kulturološkom poimanju ironije donose navedene pretpostavke o važnosti samorefleksije i dekonstruiranja diskurzivno oblikovanih narativa o mnogostrukim i raznovrsnim fenomenima. Kako je iskazao filozof Jan Patočka: „...ironija se jednostavno nada da cijeli ljudski život za nju postaje pitanje – koje uvijek i nužno vidi u dvojnoj perspektivi: s jedne strane u onoj naivnoj, koja pokazuje bez promišljanja, a s druge u onom obliku koji proizlazi iz temeljnog istraživanja cilja života u njegovoj složenosti“ (Patočka prema Reale:2003:177).

Sličnosti u ovim nabrojanim elaboracijama diskurzivne strategije ironije (kao što su problematiziranje jezičnog opojmljivanja stvarnosti, odnos prema Realnom ili praznoj jezgri sebstva, te briga oko duše to jest praksa kritičkog promišljanja), međutim, nije dovoljno sagledati bez upućivanja na neke društvene, kulturološke, političke i ekonomske odrednice, s obzirom da su svi autori složni u nezadovoljstvu spram dominantnih civilizacijskih ideoloških vrijednosti, općeprihvaćenih normi i pravila društvenih rituala i struktura. Kontekstualno uokvirenje, u tom smislu, ponekad pruža evidentnu potporu u objašnjenju pojavljivanja određenih konstrukata (poput ironije ili dekonstrukcije) u različitim filozofskim, sociološkim i kulturološkim teorijskim perspektivama. Postmodernizam i romantizam s prijezirom gledaju na modernu industrijsku civilizaciju i homogenizirajuće, standardizirajuće i uniformirajuće procese discipliniranja društvenih individua, što će ih, u konačnici, približiti izražajnim formama ironije. Zapravo, otkako se uspostavila ideologija buržoarskog liberalizma i tržišnog kapitalizma, u mnogim će se modernim humanističkim intelektualnim raspravama naći oštra kritika takvog društvenog ustrojstva, ali i aktualizacija idioma poput alijenacije, razvoja samosvijesti i ironičnog distanciranja spram društvene zbilje, kao što to čine Georg Simmel, Theodor Adorno, Max Horkheimer, Henri Lefebvre, Christopher Lasch i mnogi drugi. Od osamnaestostoljetnog pada dominantne crkvene hijerarhije i afirmacije modernih demokratskih ideja, zapadni će se svijet suočiti s velikim društvenim previranjima transformacijom ekonomske, političke i kulturološke slike svijeta. Ti će snažni društveni pomaci zahtijevati ponovnu uspostavu načela u narativu o legitimaciji društvenog poretka, što će, sasvim opravdano, donijeti i promjene u svakodnevnim društvenim interakcijama, svjetonazorskim uvjerenjima i diskurzivnim konstruiranjima kulturoloških fenomena. U tom

će se pogledu, ironijska svijest o neskladu ili dijalektičkom ritmu između unutarnjeg sebstva i vanjske zbilje, nanovo aktualizira u razdoblju postmoderne kada metanarativi modernih totalitarističkih režima zapada počinju gubiti svoju političku, ekonomsku i društvenu moć postrojavanja i discipliniranja mnoštva, a mjesto njih, dominantna ideološka matrica postaje paradigma epistemološkog relativizma i ideologija neoliberalnog tržišnog kapitalizma. Sljedeća će poglavlja, u okviru objašnjenja kontekstualnog okvira ili makro teorijske perspektive suvremenog opisa diskurzivne strategije ironije, detaljnije elaborirati svojstva tih društvenih procesa suvremenog kapitalizma. Na ovom se mjestu, kao zaključna točka datog dijakronijskog pregleda različitih filozofskih, socio-kulturoloških i psihoanalitičkih interpretacija ironije, iskazuje tvrdnja kako ironija nikad nije neutralno pozicioniranje spram određenih socio-kulturoloških pojava, već itekako podrazumijeva svojevrsnu vrijednosnu procjenu fenomena kojima se obraća ili na koje implicira. Od sasvim praktičnog alata i pedagoškog modela Sokratovog filozofskog nauka, preko romantičarskih transcendentálnih fragmenata o tenziji između konačne svijesti i beskonačne istine do postmodernističkih dekonstrukcija subjektivnosti, pokazalo se da različiti, ambivalentni i fluktuirajući diskursi i parametri širih kontekstualnih uvjeta, zapravo, čine društvenu praksu ironiziranja mogućom. Tako će i Richard Rorty zaključiti: „*Prema mojoj definiciji ironist ne može opstati bez suprotnosti između konačnog vokabulara koji je naslijedila i onoga što ga sama nastoji stvoriti. Ironija je, sama po sebi, reaktivna. Ironisti moraju imati nešto o čemu će imati sumnje, nešto od čega će se otuđivati*“ (1995:104). Zbog toga se, prema kulturalnoj teoretičarki, Lindi Hutcheon, ironija mora shvatiti kao oblik diskurzivne strategije određene diskurzivne zajednice, čije se strukturalne komponente obrazlažu u sljedećem poglavlju rada.

2.1. Ironija kao diskurzivna strategija

Govoriti o ironiji kao diskurzivnoj strategiji, ponajprije znači definirati značenje pojma diskurs. Prema socijalnokonstruktivističkom pogledu, diskurs se definira kao *skup značenja, metafora, predstava, slika, priča, iskaza i tako dalje koji, na neki način, zajedno proizvode određenu verziju događaja* (Burr:2001:83). Međutim, upozorava Burr, to ne znači da riječi ili rečenice, kao i ostala komunikacijska sredstva, sami po sebi pripadaju nekom određenom diskursu. Njihova će značenja ovisiti o diskurzivnom kontekstu ili općem pojmovnom okviru u koji su smješteni (2001:86). Na tom će tragu, Linda Hutcheon ustanoviti kako je za razumijevanje ironije, kao određene komunikacijske forme, ključno ustanoviti obilježja diskurzivne zajednice u odnosu na koje se ironija referira, oblikuje i interpretira (Hutcheon:2005). Diskurzivna je zajednica, objašnjava Hutcheon, *kompleksna konfiguracija zajedničkog znanja, vjerovanja, vrijednosti i komunikacijskih strategija*, zahvaljujući kojoj je i moguće, na određenim mjestima, uspostaviti ili prepoznati ironiju (Hutcheon prema Valha-Šavija:2013:207). U tom smislu, ironija ne mora biti eksplicitno kodirana u nekom tekstualnom, auditivnom ili vizualnom izražajnom obliku, a da bi je individue, na te diskurzivne manifestacije, implicirali. Zbog nerazumijevanja tako postavljene teze, vrlo često dolazi do poistovjećivanja ironije sa satirama. Ironija u svakom slučaju predstavlja značajan gradivni element određene satiričke forme, ali se ne može označiti kao specifični medijski žanr koji, kao što je to u slučaju satire ili parodije, posjeduje određeni skup pravila i konvencija. Zbog toga se ironiju, s pravom naziva diskurzivnom strategijom, jer kroz nju svaka izražajna formacija; u bilo kojem momentu, na bilo kojem mjestu i bez unaprijed zadane forme iskazivanja; dobiva proširenu dimenziju ukazivanjem na skrivena, prešućena i ambivalentna značenja; bilo da se radi o tekstu, govoru, vizualnim slikama, reklamama, časopisima, filmovima, pa čak i o značenjima otjelovljenim u odjeći koju ljudi nose (Burr:2001:86).

Osim što su joj potrebni objekti, strukture znanja ili diskursivne manifestacije na koje će se aplicirati, ironiji je potreban i subjekt što određenim fenomenima pripisuje značenja. On to čini zahvaljujući jeziku odnosno komunikacijskim sredstvima kao ključnim elementima društvene zalihe znanja koja čini, iz perspektive sociologije svakodnevnice, konstrukciju društvene zbilje mogućom. Drugim riječima, kako objašnjavaju sociolozi Peter Berger i Thomas Luckmann, jezik i znakovni sistemi pribavljaju nužne objektivacije i postavljaju poredak unutar kojeg se svakodnevnom životu pripisuju određena značenja (1992:40-55). Na osnovu toga, Claire Colebrook će, u odnosu na indirektnost, višeznačnost i implikativnost kao

strukturnim komponentama diskurzivne strategije ironije, utvrditi kako se u različitim oblicima komunikacije ne razmijenjuju samo znakovi, već se naslućuje ili prepoznaje i značenje koje je drugačije od znaka ili onoga što znak namjerava (Colebrook:2004:45). U tom smislu, ironija, za razliku od satire ili parodije, vrlo često ne otkriva previše precizno, jednostavno i eksplicitno stvarno značenje koje se krije iza izrečenog iskaza. Ona u prvi plan, naprotiv, naglašava intersubjektivne i dijalektične aspekte jezika što implicira kako se njezino obuhvaćanje ne može reducirati samo na konceptualizaciju u vidu statičnog retoričkog entiteta, transcendentalnog romantičnog subjektivizma ili poststrukturalističke dekonstrukcije. Drugim riječima, ona je svugdje i bilo kada, potencijalno prisutna jer se događa, kako navodi Hutcheon, u socijalno/komunikativnom kontekstu koji se sastoji od određenih hijerarhija moći ili onoga što francuski teoretičar, Michel Foucault, naziva polimorfnim tehnikama moći⁶. Za razumijevanje je socio-kulturoloških implikacija diskurzivne strategije ironije, stoga, ključno odrediti mjesta na kojima se ironija potiče i pojačava, kao i ona gdje se takva vrsta jezičnog opojmljivanja izbjegava, zabranjuje i smatra nepoželjnim, rizičnim ili moralno degradirajućim sredstvom komunikacije. Tako se, na primjer, jednostavnim empirijskim istraživanjem može ustanoviti da se ironična podrugljivost i značenjska kontradiktornost, vrlo često pojavljuje u različitim formatima (filmovi, glazba, reklame, serije, različite televizijske emisije, umjetnički performansi i instalacije, novinski tekstovi itd.) popularne kulture suvremenog konzumerističkog kapitalizma, koja u tom obliku, tendira izazvati efekt očuđenja i relativiziranja određenih društvenih pojava. S druge strane, gotovo ju se nikada neće naći u zakonskim propisima, službenim aktima, formalnim dopisima i sličnim institucionalnim pravnim dokumentima, kao ni u visoko ozbiljnim analizama humanističkih disciplina i prirodnih znanosti. No, pri tome se ne isključuje mogućnost da individua u njima; već s obzirom na okolnosti u kojima se nalazi, uvjerenja koja posjeduje i znanja kojim se služi; uoči, iščita odnosno stvori ironiju. Zbog toga će Linda Hutcheon zaključiti, kako upotreba ironije kao diskurzivne strategije, neizbježno ovisi o tzv. *agentovoj intencionalnosti* (*agency intentionality*), bilo da se radi: o profesionalnom komičaru kojemu opis posla nalaže namjerno korištenje ironijskog govora, o kooptiranju diskurzivne snage ironije od strane multinacionalnih kapitalističkih korporacija u svrhu reklamiranja i potencijalno uspješnije konzumacije njihovih proizvoda ili o individui čije specifično konstruirane sklonosti i

⁶ Ovaj se termin odnosi na različite komunikacijske kanale i diskurse kroz koje moć dopijeva do najustrajnijih i najindividualnijih ponašanja, kontrolirajući tako njihove želje i svakodnevne užitke. Učinci polimorfnih tehnika moći mogu biti odbijanje, zapreka, isključivanje, ali i poticaj ili pojačavanje (Foucault:2007:13).

spособnosti čak i u najozbiljnim političkim, ekonomskim, društvenim, tehnološkim i kulturnim zbivanjima, pronalaze i interpretiraju određenu vrstu ironije (Hutcheon:2005:12). Na tom je tragu, referirajući se na svojevrsnu inkluzivnost koju ironija posjeduje, Richard Rorty ustanovio da se kritička snaga ironijske kritike ne može pretočiti ili na njoj izgraditi neka teorijska konstrukcija ili društveno-politički program, napose stoga što ona pretpostavlja određenu autonomiju i individualnost u svojoj izražajnosti (1995:81). Ironija se, zaključit će Rorty, inherentno čini privatnom stvari i neprocjenjivo je važna u našem nastojanju da formiramo osobnu sliku o sebi, ali poprilično beskorisna kada se radi o politici (1995:99-104)

Ironija je dinamična, nestabilna i pluralna komunikacijska strategija, pa je samim time, teorijsko-empirijskim istraživanjem nemoguće obuhvatiti apsolutno sve prostore njezine izražajnosti, no to ne znači kako se ne mogu interpretirati raznovrsne socio-kulturološke, filozofske i pishoanalitičke implikacije koje se ostvaruju uslijed njezine sposobnosti destabilizacije jednoznačnosti i demistifikacije društveno konstruiranih značenja ili dominantnih hijerarhijskih odnosa moći. Isto se tako mogu eksplicirati i različita kontradiktorna afektivna stanja koje ironija može reproducirati. U tom smislu, kulturalni će antropolog Nebojša Šavija-Valha ustanoviti: „... ironiji se ne može vjerovati i uz nju se veže nelagoda i iritantnost... Ovaj procjep sa sobom nosi i svojevrsni afektivni naboj, koji onda objašnjava dijapazon emocionalnih reakcija – od bijesa do ushićenja – i motivacija i prijemčivosti – od distancirane ravnodušnosti do pasioniranog angažmana. Ironija poriče, devalorizira, ona se ruga, napada, ismijava; može biti isključiva, može postidjeti i poniziti. Ali ona i zabavlja“ (2013:206). Neke njegove ključne teze o emotivnom stanju društvenog subjekta (ili u njegovom slučaju, tzv. bosanskohercegovačke raje, čije funkcionalne karakteristike proučava) koji sudjeluje u praksi ironiziranja svakodnevnih društvenih fenomena, bit će u osnovi kasnijeg teorijskog konstruiranja svojevrsnog psihološko-emotivnog profila ironijskog i ciničnog subjekta suvremenog mnoštva.

Ironijska semantička kompleksnost, kao što se već impliciralo, ne uklanja samo sigurnost strukturalističkom lingvističkom lancu *jedan označitelj – jedno označeno*, već prvenstveno ovisi o subjektu koji atribuiraju specifična i kontradiktorna značenja u određenoj situaciji ili kontekstu poradi sasvim određenog cilja i u partikularne svrhe (Hutcheon:2005:12). Njezino je značenje, stoga, inkluzivno i relacijsko, pa u tom smislu i socio-kulturološka analiza ironije kao diskurzivne strategije suvremenog mnoštva, ponaprije treba utvrditi njene šire kontekstualne uvjete, a potom i objasniti neomarksističko-psihoanalitičke implikacije subjektive (agentive) intencionalnosti da uočava i koristi diskurzivnu moć ironije. U tom pogledu, sljedeća okvirna cjelina donosi sociološku makro teorijsku perspektivu društvenih,

ekonomskih, političkih i kulturnih procesa suvremenog neoliberalnog kapitalističkog društva, a nakon toga slijedi eksplikacija mikro teorijskog pristupa u vidu dekonstrukcije modela ponašanja i oblika mišljenja ironijskog odnosno ciničnog subjekta.

3. Sociološki makro teorijski pristup suvremenom mnoštvu

Poglavlja koja slijede pokušat će ukazati na neke ključne parametre suvremenog neoliberalnog kapitalizma koji imaju značajan utjecaj na konfiguraciju društvenih subjekata i prakse djelovanja postojećih društvenih struktura. Prvi od njih odnosi se na konceptualizaciju pojma mnoštvo čije su mnogobrojne, višesložne i kompleksne karakteristike, važne ishodišne točke suvremenih neomarksističkih filozofskih perspektiva. Teorijske eksplikacije Paolo Virna, Michael Hardta i Antonio Negrija, istaknutih talijanskih neomarksističkih filozofa, tvorit će temelj argumentacijskoj liniji objašnjenja zbog čega se o današnjem društvu može govoriti u pojmovnom spektru termina mnoštvo. Potom će se, također u odnosu na neke ključne teze neomarksizma, ali i ostalih relevantnih studija moderne sociološke misli, analizirati narav suvremenog postfordističkog kapitalizma odnosno njegovi ekonomski, politički, kulturni i društveni aspekti, s obzirom na koje se preoblikuju i svakodnevne prakse djelovanja mnoštva. U okviru toga, Hardt i Negri će ustanoviti da u današnjem globaliziranom svijetu ili Imperiju, kako ga nazivaju, dominira tzv. biopolitička proizvodnja, čiji se parametri pojašnjavaju u sklopu definiranja imperijalne strukture moći (Hardt&Negri:2009). Međutim, potrebno je istaknuti kako je problematika biopolitike prisutna u socio-kulturološkom teorijskom diskursu, barem od Michel Foucaulta i njegove opsežne studije *Povijest seksualnosti*, u kojoj obrazlaže slijed djelovanja i formiranja te vlasti nad životom od sedamnaestog stoljeća naovamo. Staru moć usmrćivanja, u kojoj je bila simbolizirana vlast suverena, navodi Foucault, sada je brižljivo zamijenilo upravljanje tijelom i proračunato vođenje života koje se provodi kroz razne institucije, na polju političkih praksi i ekonomskih

promatranja, a čije se povezivanje ispostavilo nužnim elementom u razvoju kapitalizma: „Kapitalizam se mogao učvrstiti jedino po cijenu kontroliranog uključivanja tijela u proizvodni aparat i posredstvom prilagodbe populacijskih fenomena ekonomskim procesima“ (2013:123-124). U tom smislu, suvremenoj biopolitičkoj moći su potrebni određeni regulatorni, stalni i korektivni mehanizmi koji mjere, kvalificiraju, procjenjuju i hijerarhiziraju korisnost i vrijednost živih bića odnosno golog života (2013:126).

Pod kojom ideološkom matricom se odvijaju ti društveno-ekonomski procesi, objasniti će se kroz analizu stanja suvremenih političkih ideologija, kakvu je razradio John Schwarzmantel, američki teoretičar ideologija. Opisani parametri vladajuće političke ideologije neoliberalizma, usporedit će se i sa elaboracijom Jean. F. Lyotarda o postmodernom stanju i paradigmi epistemološkog relativizma kao glavnom okosnicom ili legitimacijom načela i vrijednosti neoliberalnog konzumerističkog kapitalizma. Dakle, svrha je ove tematske cjeline, objasniti šire kontekstualne uvjete ili kompleksnu društvenu, ekonomsku, političku i kulturnu konfiguraciju svakodnevne zbilje suvremenog mnoštva, koju, njezini pripadnici, točnije, ironijski i cinični subjekt, kritički preispituju, gledaju podrugljivo i s podsmijehom, koristeći se diskruzivnom strategijom ironije.

3.1. Konceptualizacija mnoštva

Talijanski neomarksist Paolo Virno, 2001. godine objavljuje prijepis svojih seminara održanih na Odsjeku za sociologiju Sveučilišta u Reggio Calabria, u obliku studije *Gramatika mnoštva – prilog analizi suvremenih formi života*. Mnoštvo je, smatra Virno, odlučujući instrument svake refleksije o suvremenoj javnoj sferi, izuzetno plodan za shvaćanje trenutnog stanja društvene proizvodnje vladajućeg postfordističkog kapitalizma, dok, s druge strane, upućuje na suvremenu krizu oblika Države (Virno:2004:37-38). U tom je smislu, za početak, potrebno ustanoviti principe razlikovanja mnoštva od ostalih povijesnih kategorija društvenih subjekata poput naroda, gomile i radničke klase, čiji atributi, kao što će biti eksplicirano, više ne odgovaraju suvremenim procesima društveno-ekonomske proizvodnje.

Narod je, objašnjavaju Antonio Negri i Michael Hardt, tradicionalno unitarna koncepcija koja različitost stanovništva svodi na jedinstvo i iz stanovništva stvara jedinstveni identitet (2009:13). To je *rezultat centripetalnog pokreta – od atomiziranih individua prema jedinstvu političkog tijela* – eksplicira Paolo Virno. Za razliku od naroda, nastavlja autor, mnoštvo je rezultat centrifugalnog procesa, jer se kreće od Jednog prema Mnogima (2004:34). Drugim riječima, jedinstvo mnoštva odnosi se na tzv. opća mjesta uma ili jezično-kognitivne sposobnosti zajedničke ljudskoj rasi (2004:35). Ono što to jedinstvo ima kao svoj nusproizvod, bezbrojne su i različite kulture, rase, etničke skupine, rodovi i spolne orijentacije, različiti oblici rada, življenja i pogleda na svijet (Hardt&Negri:2009:13). Zbog tih se unutrašnjih razlika, mnoštvo ne može svesti na jedan identitet ili Državu, kao što je to u slučaju naroda. U tom se određenju, kako navode ovi neomarksistički filozofi, odražava i suvremena kriza Države, jer ona za mnoštvo i globalno raspršene društvene, ekonomske i političke procese neoliberalnog postfordističkog kapitalizma, više ne predstavlja neku važnu identifikacijsku točku. Drugim riječima, članovi mnoštva pripadnici su određenih Država, ali to nije temelj njihove jedinstvenosti kao suvremenog aktivnog društvenog subjekta. Mnoštvo, napominje Virno, mora nanovo iznaći neku formu jedinstva, jer čak i mnogostruki identiteti kakvi se javljaju u postmodernom dobu, imaju, barem u kontekstu globalne društveno-ekonomske proizvodnje postfordističkog kapitalizma, potrebu pronalaženja zajedničkih elemenata, bez obzira na njihova međusobna razlikovanja (Virno:2004). Odrediti ono što mnogi dijele kao zajedničko, s tom razlikom da među sobom zadrže svoje razlikovne karakteristike, biti će izazov koji pred sebe stavljaju ove neomarksističke teorijske perspektive. U tom naumu, kao što je na početku iskazano, autori pribjegavaju nekim općim kategorijama kao što su kognitivno-jezične vještine i društvena proizvodnja utemeljena na jeziku i znanju, i to, objašnjava Virno, ne zato što ih je netko odlučio tamo postaviti, već iz nužde, jer tvore neku vrstu obrane pluralnih iskustava, nereprezentativnih, nedržavnih običaja i navada (2004:35-38). Ponešto drugačiju perspektivu iste problematike donosi francuski kontinentalni filozof, Alain Badiou, koji uzima koncept generičkog mnoštva kao središnju kategoriju za objašnjenje svoje filozofije o važnosti i primatu Događaja naspram Istine odnosno različitih tipova determinizama (Badiou prema Hromadžić:2012:13). Drugim riječima, bitak Događaja je njezina nestalnost, a samim time istina toga bitka predočit će se kao bilo kakva mnoštvenost, anonimni dio, stvarnost svedena na predočavanje kao takvo (Badiou prema Hromadžić:2012:13). Kako bi se istina tih pluralističkih perspektiva mogla predočiti ili obznaniti, nužno je, prema tome, posjedovati određeni vokabular i jezično-kognitivne vještine. Ključnu ulogu tih vještina ustanovio je i Richard Rorty proučavajući

kritikološku liniju ironističkih intelektualaca Nietzschea, Freuda i Foucaulta, za čije zaigrane opise tvrdi da su *proizvod zajedničke sposobnosti da prihvate moć ponovnog opisivanja, moć jezika da nove i različite stvari učini mogućima i važnima – prihvaćanje koje je moguće samo tada, kad nečiji cilj bude sve širi repertoar alternativnih opisa nasuprot Jednom Pravom Opisu* (1995:56). Te će eksplikacije, što se ustanovljuje u nastavku rada, imati značajnih implikacija za razumijevanje socio-kulturološkog proučavanja ironije s obzirom da ona jest specifična jezično-kognitivna sposobnost, raspršena, dinamična i pluralna forma komunikacije.

Osim što se ne može svesti na kategoriju naroda, mnoštvo ne korespondira niti sa konceptom gomile ili mase, upozoravaju Hardt i Negri. Razlog je tome što se mnoštvo smatra aktivnim društvenim subjektom, dok masa tih atributa nema. Mase su, objašnjavaju ovi autori, nerazlučiv i jednoobrazni konglomerat u kojem se, za razliku od mnoštva, društvene razlike ne prepoznaju, čak i onda kada su sposobne kretati se unisono (2009:13). Pasivna i bezlična kakva jest, gomila i kad uspije grupirati svoje snage, ostaje nesamostalna i nepredvidive naravi. Zbog toga, ona ne odgovara karakteristikama društvenog aktera koji jasno i samostalno artikulira svoje ciljeve i vrijednosti.

Konačno, mnoštvo se razlikuje i od historijskog, političko-ekonomskog konstrukta, radničke klase. Taj pojam je, kako kažu neomarksisti, isključiv jer razdvaja nadničare od vlasnika kapitala, siromašnih, neplaćenih radnika, beskućnika i svih ostalih koji ne primaju nadnicu (Hardt&Negri:2009:14). Nasuprot tome, mnoštvo je otvorene i uključive naravi, pa stoga obuhvaća različite vrste klasa, naroda i individua. Također, napominju Hardt i Negri, terminom mnoštvo nastoji se zahvatiti i značaj nedavnih pomaka u globalnoj ekonomiji jer s *jedne strane industrijska radnička klasa više ne igra hegemonijsku ulogu u globalnoj ekonomiji, premda se njena brojnost u svjetskim razmjerima nije smanjila, a s druge strane proizvodnju danas više ne treba misliti u ekonomskim okvirima, već općenitije kao društvenu proizvodnju – ne samo kao proizvodnju materijalnih dobara nego također kao proizvodnju komunikacija, odnosa i oblika života* (2009:14). Više o problematici društvene proizvodnje raspravljat će se u sljedećem poglavlju u okviru analize nekih ključnih aspekata postfordističkog neoliberalnog kapitalizma.

O mnoštvu bi, ističu ovi neomarksisti, bilo ispravno misliti kao o otvorenoj i ekspanzivnoj mreži u kojoj se sve razlike mogu slobodno i ravnopravno iskazati (Hardt&Negri:2009:13). U tom smislu, mnoštvo korespondira sa opisom suvremenog društva kao umreženog, što je u sociološki teorijski diskurs uveo teoretičar medija, Manuel Castells; dok će Hardt i Negri, također ustanoviti kako je distribuirana mreža kao što je internet, dobra

ishodišna slika za mnoštvo jer *različiti čvorovi ostaju različiti, ali povezani u mrežu, a vanjske granice mreže ostaju otvorene kako bi se uvijek mogli pridružiti novi čvorovi i novi odnosi*(2009:14). Na tom se tragu simboličkog objašnjenja izgleda mnoštva, onda može ustanoviti, kako su ironijski i cinični subjekt različiti čvorovi mreže čije se jedinstvo nalazi u komunikacijskim formama izražajnosti, a s ostalim individualnim nagnućima čine mnogostruke, višesložne i isprepletene odnose u okvirima suvremene društvene proizvodnje novog globalnog poretka ili Imperija, kako ga nazivaju Hardt i Negri.

3.2. Logika Imperija i transformacija proizvodno-društvenih odnosa

Suvremeni globalni poredak, smatraju Hardt i Negri, više se ne može adekvatno pojmiti pod vidom imperijalizma kakav su provodile moderne sile i kakav se temeljio primarno na suverenosti nacionalne države koja se širila preko stranog teritorija (2009:11-12). Današnje se globalno društveno, političko i ekonomsko stanje društva, može opisati kao Imperij, oblik suverenosti koji je mutirao u nešto što se pojavljuje kao mrežna moć. Njegovi se primarni elementi odnose na suradnju i kooperaciju dominantnih nacionalnih država, nadnacionalnih institucija, velikih kapitalističkih korporacija i drugih sila kako bi se održale na čelu novog globalnog poretka sa svim njegovim unutrašnjim hijerarhijama i podjelama (2009:12). Drugim riječima, bogate i moćne korporacije i nacije, provode svoje interese umrežavajući se s različitim ekonomskim, pravnim i političkim institucijama kao što su Svjetska banka, Međunarodni monetarni fond, međunarodni sudovi, Vijeće sigurnosti UN-a, Europska unija, zajednica G8 i ostali komplementarni klasteri nacionalnih i nadnacionalnih svjetskih sila. U tom kontekstu, djelovanja države sve su više usmjerena ne prema nacionalnim interesima, nego prema novonastajućoj globalnoj strukturi moći, a zajedničke karakteristike i pluralne singularnosti mnoštva izvlašćuju se i tendiraju postati sastavnim dijelom novog režima izrabljivanja i kontrole (2009:160).

Moć Imperija, tvrde Hardt i Negri, stoga, ne potječe više iz nekog centralističkog izvora (Amerike, Rusije ili neke druge prijašnje centralističke sile), već se teži pojaviti u distribuiranim mrežama hijerarhija i podjela koje održavaju poredak pomoću novih

mehanizama kontrole, a jedan od njih je i konstantno potpirivanje atmosfere stalnih sukoba (2009:66-67). Tako je, osim različitih vrsta klastera moćnih nacionalnih sila i kapitalističkih korporacija, za Imperij svojstveno i permanentno stanje rata. Naime, danas se, upozoravaju neomarksisti, diljem planeta vode bezbrojni oružani sukobi, neki kratokrajni i izolirani, a drugi dugotrajni i ekspanzivni (Hardt&Negri:2009:20). Oni se odvijaju unutar globalnog imperijalnog sistema, njime su uvjetovani i na njega utječu. Stoga svaki lokalni rat ne treba promatrati izolirano već kao dijelom šire konstelacije jer je u različitim stupnjevima povezan s drugim ratnim zonama i područjima koja trenutno nisu u ratu. To je, elaboriraju Hardt i Negri, *opće globalno ratno stanje koje do te mjere podriva razlikovanje rata i mira da više ne možemo zamisliti ili čak gajiti nadu u istinski mir* (2009:20-21). Rat je, zaključuju, postao općom matricom svih odnosa moći i tehnika dominacije, koja nema za cilj samo kontrolu nad stanovništvom nego i produkciju i reprodukciju svih aspekata društvenog života (2009:29). Iz tog se konteksta onda može govoriti i o biopolitičkoj proizvodnji i biomoći kao glavnim karakteristikama suvremenog globalnog poretka. Narav je biopolitike u svojoj studiji *Homo Sacer*, proučavao i istaknuti talijanski filozof, Giorgio Agamben, pri čemu eksplicira kako goli život, pogotovo iz vizure modernog društva, eminentno ima biopolitički karakter (2006:100). Drugim riječima, politika se odavna pretvorila u biopolitiku, u kojem je ulog bio samo još u određenju koji se organizacijski oblik pokazao najučinkovitijm pri jamčenju skrbi, nadzora i uživanja golog života (2006:105-106). Biopolitičku paradigmu današnjeg Zapada, Agamben vidi u logoru, a ne u gradu, napose stoga, što je temeljno djelovanje suverene moći proizvođenje golog života kao izvornog političkog elementa i praga artikulacije između prirode i kulture (2006:160). U takvim uslovima, nastavlja autor, dolazi do sve nejasnijeg razlikovanja između prava i činjenice, norme i biološkog života jer zakon pretendira u cijelosti postati životom (2006:166). Efekt koji proizlazi iz dominantne društvene matrice biopolitičke proizvodnje, *život je koji se obeshrabruje i umrtvljuje u normi*, što uistinu i jest jedna od glavnih odlika cinizma kao biljega suvremenog duha vremena (2006:166).

Iz neomarksističke sociološke perspektive, Hardt i Negri objašnjavaju kako biopolitička proizvodnja obuhvaća sve ekonomske, društvene, političke, tehnološke i kulturne procese: „... s jedne strane, politička moć više nije naprosto usmjerena prema zakonodavnoj uspostavi normi i očuvanju reda, već uvodi u igru i proizvodnju društvenih odnosa u svim aspektima života. S druge strane, ekonomska je proizvodnja usmjerena ne samo na proizvodnju dobara, nego i na proizvodnju informacija, komunikacija, suradnje... Kultura je tako izravno element političkog poretka i ekonomske proizvodnje. Zajedno, u svojevrsnoj usklađenosti i kovergenciji različitih oblika moći, rat, politika, ekonomija i kultura u Imperiju

postaju modusom proizvodnje društvenog života u cjelini i stoga oblikom biomoći“ (Hardt&Negri:2009:315-316). Ova vrsta premreženosti različitih ekonomskih, društvenih i političkih djelatnosti u suvremenom postmodernom dobu i konsekvence koje takav tip suradnje nosi sa sobom, u fokusu je interesa mnogobrojnih socio-kulturoloških teorijskih analiza. Tako, na primjer, sociolog Scott Lash govori o tzv. procesu *dediferencijacije*, detektirajući svojevrsnu imploziju raznorodnih praksi djelovanja – kulture, politike, ekonomije – koje postaju neodvojivi dijelovi proizvodnje i reprodukcije neoliberalne kapitalističke ideologije (Lash:1990). Istu će analogiju, proučavajući logiku tzv. kasnog ili potrošačkog kapitalizma, ustvrditi i Frederic Jameson, razlažući kolaps kulturalnog u ekonomsko i ekonomskog u kulturalno; što je posebice uočljivo iz perspektive proučavanja reklamne i oglašivačke industrije (Jameson:1991:4). Problematiku masovnog kapitaliziranja kulturnog kapitala, identitetskih i simboličkih obilježja kao i internalizaciju tržišne logike od strane različitih subkulturnih, umjetničkih i civilnih grupa, također izlaže i teoretičar Andreas Huyssen u svom *Zemljovidu postmodernog* (1986:225-228). Uostalom, utjecaj su kapitalističke proizvodnje na ostale sektore društva, već četrdesetih godina prošlog stoljeća, uočili i problematizirali pripadnici kritičke teorije, Theodor Adorno i Max Horkheimer. Međutim, s tom razlikom da se u današnjem neoliberalnom postfordističkom kapitalizmu, više ne može govoriti o homogenizaciji, standardizaciji i unifikaciji, koje su ovi autori, smatrali dominantnim označiteljima kulture moderne industrijske kapitalističke civilizacije (Adorno&Horkheimer:1989). Njihovo mjesto, naime, preuzimaju atributi kao što su fleksibilnost, promjenjivost, inovacija i kreativnost. Kako bi se razumjele implikacije koje ovi procesi imaju za društvo u cjelini, potrebno je, za početak, naznačiti neke ključne aspekte postfordističkog kapitalizma.

Od sedamdesetih godina prošlog stoljeća, objašnjavaju Hardt i Negri, tehnike i organizacijski oblici industrijske proizvodnje pomiču se prema manjim i mobilnijim jedinicama, fleksibilnim i distribuiranim mrežnim strukturama proizvodnje – *što je pomak koji se često naziva prelaskom s fordističke na postfordističku proizvodnju* (2009:90-91). Reorganizacijom proizvodnje dolaze i drugačiji uvjeti rada. Dok su za fordizam bila karakteristična stalna dugoročna zaposlenja tipična za industrijsku radničku klasu, u suvremenom postfordizmu su ih zamijenili fleksibilni, mobilni i prekarni radni odnosi: „*Fleksibilni jer se radnici moraju prilagođavati na različite zadatke, mobilni jer se radnici prebacuju s posla na posao i prekarni jer nema ugovora koji bi im jamčio stabilno, dugoročno zaposlenje*“ (2009:115). U tom pogledu dolazi i do sve nejasnije podjele između radnog i slobodnog vremena. Naime, rješavanje se nekog radnog zadatka teži protegnuti na

čitavo vrijeme svakodnevnice van poslovnog, tvorničkog ili uredskog okruženja. Zahtjevi navedenih procesa, tako, neposredno utječu i na svakodnevne navike pojedinaca. Od njih se, navodi Paolo Virno, sada traži *da budu mobilni, da mogu stajati uz korak s najoštrijim promjenama, da im prilagodba, u prijelazu s jedne grupe pravila na drugu, bude smiona i gipka, da imaju razvijenu sklonost k jezičnoj interakciji i da se znaju snalaziti unutar ograničenih alternativnih mogućnosti* (Virno:2004:96). Ukratko, za razliku kritičkoteorijske perspektive društva modernog industrijskog kapitalizma, koje se, utvrdit će Adorno i Horkheimer, mehanizira i unificira, današnji društveni subjekti moraju, u odnosu na pretpostavke postfordizma, razviti potencijale kreativnosti, fleksibilnosti, kooperacije i inovacije.

Sukladno rečenome, Hardt i Negri, razlažu kako je danas, nematerijalni rad postao hegemonijski. Ne radi se o tome da je industrijska radnička klasa nestala sa pozornice rada, već se tom eksplikacijom želi označiti tendencija nematerijalne proizvodnje da transformira druge oblike rada i društva u cjelini (Hardt&Negri:2009:76). Drugim riječima, ako su se u početnoj fazi kapitalizma svi oblici rada i društvene proizvodnje morali industrijalizirati, danas se oni moraju informatizirati, postati inteligentni, komunikativni i afektivni (2009:112). U tom smislu, globalna ekonomska proizvodnja potiče mnogostruke, polivalentne i različite oblike nematerijalnih dobara poput ideja, znanja, oblika komunikacije, afektivnih stanja i društvenih odnosa. Za razliku od monolitnih sistema proizvodnje i masovne razmjene; fleksibilne i umrežene proizvodne jedinice, pospješuju učinkovitost napose stoga, što komodificiraju jezično-kognitivne vještine pojedinaca. Samim time, proizvodne strukture mogu reagirati brže i nuditi diferencirane tržišne sheme, fokusirane na specijalizirane strategije(Hardt&Negri:2009:115).

Umreženost raznovrsnih ekonomskih, političkih, društvenih i kulturnih čimbenika u Imperiju, upućuje na to kako se društvena proizvodnja odvija unutar i izvan tvorničkih zidova i nadničarskih odnosa. Atribucijska načela novog globalnog poretka, poput mobilnosti, fleksibilnosti i prekarnosti, teže obuhvatiti svaki segment društvenog života, pa tako i pluralne i različite identitete od kojih se sastoji suvremeno mnoštvo. Prilagođavajući se tim zahtjevima, subjekti mnoštva razvijaju nove oblike komunikacije, suradnje i društvenih odnosa, čiju vrijednost kapital može samo djelomično prisvojiti. Naime, kako ekspliciraju Hardt i Negri, društvena su znanja, odnosi i oblici komunikacije, bogatstvo koje je stvoreno i mimo izravnog proizvodnog procesa te ih kapital nikad ne može u potpunosti kontrolirati (2009:146). U tom smislu se, ni vrijednosti koje proizlaze iz modela ponašanja i načina razmišljanja ciničnog i ironijskog subjekta suvremenog mnoštva, u okviru sveukupne

društvene proizvodnje, ne mogu do kraja ograničiti, isključiti i poništiti niti im se smjer kretanja može apsolutno i precizno odrediti. Međutim, njihove će vrijednosti tržišna neoliberalna ideologija; bez obzira, ili možda baš zbog toga što se ne može predvidjeti kojim će situacijama ili diskursima, subjekti pripisati ironiju, te unatoč tome što nijedna društvena struktura nema potpunu kontrolu nad diskurzivnom zajednicom koja se ironijom služi; pokušati kapitalizirati i ponuditi je suvremenom mnoštvu u sklopu oblikovanja potrošačkih navika, kao izraz životnog stila ili potrebe. Takav se vid prakse, u socio-kulturološkom teorijskom diskursu, definira kao proces kooptacije, koji je, kako navodi kulturalni teoretičar Hajrudin Hromadžić, inherentna vrijednosna kategorija kapitalizma (Hromadžić:2011:217). Pa iako je kooptacija primarno gospodarsko-političkog karaktera, njegove je manifestacije potrebno sagledati i iz određene psihoanalitičke perspektive, s obzirom da se, upozorava Hromadžić, vrlo često događa apsorpcija vrijednosti neoliberalnog kapitalizma od strane samih protagonista nekih supkulturnih ili alternativnih skupina, što posljedično dovodi do depolitizacije i puke estetizacije njihovog kulturnog kapitala i emancipacijskog potencijala, transformacijom u tržišno-profitno usmjerene proizvode i usluge (2011:214). Prema tome, bilo da se radi o izvlašćenju u cilju skupljanja političkih poena, u vidu efikasnijeg izvršavanja radnog zadatka ili da se pojavljuje kao komodificirana robna vrijednost u različitim materijalnim i nematerijalnim proizvodima multinacionalnih kapitalističkih korporacija; ironija kao i ostale forme komunikacije i afektivna stanja podliježu kooptaciji i apropijaciji koju vrše društveni, ekonomski i politički akteri u biopolitičkoj proizvodnji Imperija. Kroz te procese, nematerijalni i materijalni proizvodi dobivaju i nove, proširene dimenzije značenja jer nisu zaštićena od toga kako će ih pripadnici mnoštva interpretirati ili možda iskoristiti za stvaranje nekih novih društvenih odnosa, komunikacijskih formi i afektivnih stanja.

U okviru ovog poglavlja, objasnile su se neke ključne karakteristike društvene proizvodnje Imperija kao što su mrežni oblik suverenosti, potpirivanje atmosfere stalnog sukoba, transformacija proizvodno-društvenih odnosa i hegemonija nematerijalnog rada. Eksplikacija koja slijedi, donosi proširenje tim naznačenim društvenim procesima u vidu objašnjenja vladajuće ideološke matrice postmodernog društva ili društva Imperija. To se, ponajprije, odnosi na elaboraciju stanja modernih političkih ideologija u odnosu na sve veći značaj ekonomskih odnosno tržišnih sila postfordističkog kapitalizma na političko polje djelovanja. Na istom se udaru od suvremenog kapitalističkog tržišta, nalazi i paradigma epistemološkog relativizma i identitetskog pluralizma koja se uspostavlja nakon pada modernih totalitarističkih režima i globalnim proširenjem utjecaja liberalno-demokratskih ideja i vrijednosti.

3.3. Postmoderna ideologija i kriza liberalizma

Moderne političke ideologije, utvrdit će mnogi društveni teoretičari, ne idu uz korak s globalnim društvenim, ekonomskim i političkim promjenama kakve su zadesile postmoderni svijet (Schwarzmantel:2005,Lyotard:2005). Neuspjeh socijalističkih ideja u praksi, potencijalna opasnost nacionalističkih uvjerenja i njihova isključivost spram ostalih identiteta, te suvremena kriza ideala liberalizma, neki su osnovni elementi koji upućuju na njihovu neodrživost u uvjetima suvremene društvene proizvodnje. Naglasak će, u ovom kontekstu, već s obzirom na prethodno eksplicirane vrijednosti postfordističkog kapitalizma, biti na ideologiji liberalizma.

Teoretičar ideologija, John Schwarzmantel, navodi kako je liberalizam, u najširem smislu, *filozofija ili skup ideja koja daje prednost ideji individualne slobode, slobode pojedinca nesputanog uplitanjem države, drugih pojedinaca ili društva kao cjeline* (2005:88). Ta ideološka misao, oformljena u radovima intelektualaca prosvjetiteljstva, počiva na uvjerenju da je individua racionalno i autonomno biće, a njegovo je oslobođenje od represivnih državnih aparata i ostalih vanjskih pritisaka, izvedivo ukoliko postoji neki oblik javne sfere građanske aktivnosti i određen stupanj racionalne interakcije (Schwarzmantel:2005:203). Međutim, provođenje izumljenih ideja i zacrtanih vrijednosti liberalizma u realnoj društvenoj zbilji, nailaze, u većoj ili manjoj mjeri, na određene poteškoće, pa i potpuno izvrtnje paradigme u političkom i ekonomskom polju djelovanja. Sumnjičavost prema ulozi države u provođenju individualnih sloboda i emancipacija, intenzivirana iskustvom dvaju svjetskih ratova, totalitarističkim ideologijama – komunizmom, fašizmom i nacizmom, te globalnim ekonomskim i gospodarskim krizama prošloga stoljeća, samo će doprinjeti još većem obrtanju liberalističke teze o slobodi pojedinca u slobodu tržišnog kretanja rada, kapitala i ljudi. Jednostavno rečeno, sloboda je dobila cijenu, a individue su je platile ulaskom u odnose moći novih oblika dominacije i kontrole koji prihvaćaju nejednakosti i različitosti, ali i podupiru ideju konkurentskog kapitalizma i međusobnih nadmetanja. Taj se oblik liberalizma, danas znan kao neoliberalizam, pojavio sedamdesetih godina prošloga stoljeća, s dolaskom Ronalda Reagana na čelo Amerike odnosno Margaret Thatcher na vlast u Velikoj Britaniji. Promičući ideje tržišnog fundamentalizma i ekonomskog pozitivizma, neoliberalistička ideologija, tako, postepeno gubi veze s njenom početnom konceptualizacijom u sferi političke filozofije krajem osamnaestog stoljeća (Schwarzmantel:2005). Pritisci i zahtjevi komercijaliziranog društva, danas, ozbiljno ugrožavaju građansku vrlinu i solidarnost nužne za zdrav politički sustav, a

čega se još u devetnaestom stoljeću pribojavao Alexis de Tocqueville, jedan od utemeljitelja liberalizma (Schwarzmantel:2005:43). Naime, u današnjim okvirima globalnog poretka, kako ističe Hromadžić, jasno se uviđaju karakteristike neoliberalnog fundamentalizma kao što su *nezasitna želja za profitom i lažnost teze da neometano bogaćenje pojedinaca donosi blagodati za cijelu zajednicu, nestanak društvene solidarnosti kao posljedica takmičarskog duha radikalnog individualizma te katastrofalne posljedice koje smanjenje državnog utjecaja ima za obrazovanje, zdravlje i socijalnu sigurnost* (2008:44). Uporedno s time, dolazi i do srozavanja javne sfere društva, njezinom privatizacijom i komodifikacijom posredstvom kapitala multinacionalnih kapitalističkih korporacija i nadnacionalnih struktura moći, nauštrb mogućnosti zajedničkog djelovanja i solidarizacije mnogobrojnih i raznovrsnih društvenih subjekata suvremenog mnoštva.

Ako se javna i nekada nacionalna dobra, privatiziraju, a tržišta liberaliziraju postajući dijelom globalnog svjetskog tržišta, postavlja se logično pitanje o ulozi države u tim okolnostima. U tom smislu, Paolo Virno će utvrditi da u srcu državnosti više nije političko-parlamentarni sustav, već administracija ili, kako ga opisuje, *hipertrofirani rast administrativnih aparata* (2004:72). Oni su, prema neoliberalističkom shvaćanju, potrebni za formiranje monetarnog sustava i uspostavu pravila igre tržišnih takmičenja, čiji principi određuju načine anticipiranja fizičkih i pravnih osoba u kapitalistički orijentiranom sustavu proizvodno-društvenih odnosa. Države, smatraju Hardt i Negri, pokorno slušaju potrebe kapitala u strahu da će postati podređene u globalnom ekonomskom sistemu, što dovodi do svojevrsnog zanemarivanja interesa radništva i društva nacionalnih država (2009:265). U tom kontekstu, zamjena politike administracijom ruši vrijednosti suvremene demokracije, te služi održavanju interesa svjetskih aktera imperijalnog pravnog i ekonomskog poretka, poput MMF-a, Svjetske banke i Svjetske trgovinske organizacije čija djelovanja nisu uskladiiva ni s minimalnim koncepcijama građanskog liberalizma i javnog prostora (Hardt&Negri:2009:276). Tako se, u postmodernoj društvenoj proizvodnji, ideja slobode racionalnog pojedinca svela na ekonomski individualizam i slobodu u okvirima tržišnih takmičenja, građanske vrline i solidarnost izgubile se u dominaciji ekonomske i administrativne racionalnosti, a univerzalistički karakter liberalnog političkog projekta, doživio mnogobrojne kritike u postmodernističkim teorijskim elaboracijama (Schwarzmantel:2005:209). Kako bi se shvatile detaljnije implikacije tih kritika, potrebno je za početak ocrtati neke bitne konture postmodernog stanja.

Jean F. Lyotard, francuski teoretičar i jedan od pionira teorijskog raščlanjivanja postmodernih praksi djelovanja, bilježi kako u postmodernom dobu: „*Strategije jedinstva tj.*

legitimirajuće metapriče Moderne – emancipacija čovječanstva, teleologija Duha i hermeneutika smisla – nisu više moguća nakon historijskih lomova humanizma poput Auschwitzta, kraha totalizirajućeg ekonomskog diskurza u velikim ekonomskim krizama, ali i sloma emancipacijskog karaktera Marxove utopije u realnom socijalizmu“ (2005:103). Današnje je društvo, naprotiv, priklonjeno idejama identitetskog pluralizma i epistemološkog relativizma; cijepljeno protiv univerzaliziranja ideja o društvenoj organizaciji i ljudskoj naravi, a sklono legitimiranju naracija poput otvorenog sustava, pragmatike jezičnih čestica, lokalnosti, antimetode i inovacije (Lyotard:2005:90). Promjene koje su se zbile u ekonomskoj i društvenoj proizvodnji s prelaskom na postfordistički kapitalizam (mrežni oblik suverenosti, fleksibilni i prekarni radni odnosi, ratno stanje Imperija, hegemonija nematerijalnog rada, privatizacija javne sfere, liberalizacija tržišta i birokratizacija državnih struktura), javnim artikuliranjem raznovrsnih etničkih, rasnih, spolnih i rodnih identiteta te različitih stilova života, dovele su do fragmentiranije i heterogenije slike društva. U tim se okvirima, uspostavlja postmoderna kritika univerzalističkih ideja modernih političkih ideologija. Proučavajući novonastale forme života, ova kritika problematizira liberalističko poimanje racionalnog i autonomnog pojedinca kao koherentnog društvenog subjekta, napominjući da je takva vrsta subjekta konstrukt određenog diskursa, nema univerzalističke vrijednosti niti korespondira sa društvenom realnošću pluralnih i ambivalentnih identiteta postmodernog mnoštva (Schwarzmantel:2005:214). Zapravo, nijedna (politička) ideologija, smatraju postmodernisti, ne može zadobiti univerzalnu legitimnost jer je svaki pogled ili diskurs parcijalan. Postmodernističke teorijske perspektive, u odnosu na teze socijalnog konstruktivizma, tako zauzimaju paradigmatički stav epistemološkog relativizma, s obzirom da je, kako tvrde, svaka ideologija, a u konačnici i sam subjekt/identitet, proizvod određenih društvenih, kulturoloških i historijskih specifičnosti (Burr:2001). Na tom tragu se onda ne može ostvariti niti liberalistička vizija emancipacije jer, ukoliko subjekt i postoji, onda su, objašnjava Michel Foucault, njegova djelovanja određena strukturom moći čije norme internaliziraju (Foucault prema Schwarzmantel:2005:235). Simbolički korelat takvom društvu, Foucault vidi u Benthamovom zatvoru *Panopticon*, u kojem su svi zatvorenici pod neprestanim nadzorom stražara; *a onaj tko je svjestan da je podvrgnut polju vidljivog*, eksplicira Foucault, *upisuje se u odnose moći i postaje principom vlastite podvrgnutosti* (Foucault prema Schwarzmantel:2005:191-235).

Suvremeni *Panopticon*, danas je distribuirana i decentralizirana mreža imperijalne moći, koja isto tako, stimulira svoje „zatvorenike“ da internaliziraju njene uspostavljene principe djelovanja. To bi prvenstveno značilo prihvaćanje logike neoliberalne kapitalističke

ideologije, koju je američki teoretičar, Frederic Jameson, klasificirao kao treću fazu kapitalizma, točnije kao multinacionalni kapitalizam. On tvori, navodi Jameson, *načistiju formu kapitala koja se do sada pojavila, silovitu ekspanziju kapitala u oblasti do sada nezahvaćenom robnom proizvodnjom te eliminira enklave prekapitalističke organizacije koje je do sada tolerirao i eksploatirao samo uzimanjem tributa* (1991:21). Internalizacija ove logike od strane subjekata mnoštva, istovremeno dozvoljava ne samo utrživanje već i depolitiziranje odnosno estetiziranje alternativnih društveno-političkih perspektiva kao i prihvaćanje ideologije postmodernog epistemološkog relativizma, čije vrijednosti, s obzirom da nemaju jasnu i razrađenu viziju društvenog jedinstva, potiču nejednakosti, različitosti, otvoreni sustav i jezične igre, kao što to, uostalom čini i tržište kapitala. Drugim riječima, za razliku od modernističkog shvaćanja napretka koji teži emancipaciji društvenih subjekata, današnji napredak, u okvirima postmodernističke paradigme pluralizma, teži relativizaciji ali ne i emancipaciji koja bi izbacila individue iz društva u kojem vladaju konstantna nadmetanja, nejednake mogućnosti za pretpostavljenu liberalističku ideju o slobodi, te sve veće osiromašenje već ionako siromašnih i još veće bogaćenje onih najbogatijih. U tom smislu se, bez obzira na afirmaciju drugačijih stilova života, ili možda baš zbog toga, može govoriti o revitalizaciji one pradačne feudalne plitkosti – *želja za bogaćenjem više no želja za znanjem* – koja upravlja današnjim proizvodno-društvenim odnosima, komodificirajući i kooptirajući vrijednosti mnogostrukih identiteta, različitih komunikacijskih formi i afektivnih stanja postmodernog društva atomiziranih individua (Lyotard:2005:65). John Schwarzmantel, u tom će kontekstu ustanoviti, kako je društvu koje se; odmiče od građanskih vrlina i solidarnosti, svjesno ili nesvjesno internalizira moralno degradirajuću etiku ideologije neoliberalnog kapitalizma te nema ujednačenu alternativnu viziju društvenog uređenja; itekako potrebna ozbiljna restrukturacija univerzalne političke ideološke misli. U suprotnom, kaže Schwarzmantel, demokratska društva će degenerirati u grupe pohlepne za vlašću bez principa ili ciljeva (2005:233).

Suvremeno se mnoštvo danas, nesumnjivo, nalazi u nepovoljnim društvenim, političkim i ekonomskim uvjetima za život ispunjen određenim prosperitetom, zadovoljstvom, sigurnošću i slobodom u ekonomskim, ali i ostalim okvirima, s mogućnošću većeg utjecaja na zakonske odredbe, javne institucije i ostale nacionalne i nadnacionalne makro strukture društva kako bi se zaštitili interesi za boljitak cjelokupnog čovječanstva. Na slične je teškoće nailazilo i društvo (pred)moderne industrijske civilizacije, pa su se, kao u slučaju romantizma, neki od njih, okrenuli proučavanjima vlastite svijesti, iracionalnosti, imaginarnosti, životnim ironijama i problematici nemogućnosti kontrole nad životnim procesima. Nevolje sa svjesnim

i nesvjesnim umom, osjećaj alijenacije te problematiziranje ideološkog maskiranja stvarnih društvenih odnosa, bili su glavni idiomi romantizma i kontra-prosvjetiteljskih struja, a na čije su se ideje, kasnije, u kontekstu svoga vremena, nadovezivali i moderni intelektualci u okvirima marksizma, kritičke teorije i teorije psihoanalize. Kao posljednji pečat reaktualizacije i redefinicije odnosa između subjekta i društvenih, kulturoloških, političkih i ekonomskih struktura; što, u konačnici i jest suština navedenih neomarksističkih socio-kulturoloških razmišljanja; pojavljuje se socijalni konstruktivizam i njegove teze o neminovnom diskurzivnom oblikovanju sebstva i društva u cjelini. Poražavajući i moralno degradirajući efekti neoliberalnog postfordističkog kapitalizma, a pogotovo suvremene hegemonije nematerijalne proizvodnje, samo su produbili već postojeće negativno osjećanje subjektive otuđenosti i ranjivosti. Kako se, prema takvim uvjetima, postavljaju cinični i ironijski subjekt, naznačeni kao specifične i sveprisutnije diskurzivne zajednice, pitanje je kojim se, iz mikro teorijske perspektive proučavanja emotivnog stanja mnoštva, bavi sljedeća okvirna cjelina.

4. Mikro teorijski pristup emotivnoj situaciji suvremenog mnoštva

U uvodu ovog rada, već se naznačila eksplikacija Paolo Virna koji detektira kako se emotivna situacija mnoštva, danas manifestira u lošim osjećajima: *oportunizam, cinizam, društvena integracija, neiscrpna odricanja, vedra rezignacija* (2004:95). Prije nego se detaljno analiziraju te negativno intonirajuće emocije, potrebno je malo detaljnije objasniti koncept emotivne situacije određenog društvenog kolektiva. Emotivna situacija, tvrdi Virno, odnosi se na načine postojanja i osjećanja tako prodorne da su postali zajednički najrazličitijim kontekstima iskustva (posao, dokolica, osjeti, politika, itd.). Pri tome, ona ne može biti jednoznačna i isključiva što, uostalom, nije ni samo mnoštvo, već se pojavljuje kao polivokalna i ambivalentna emotivna izražajnost. U tom kontekstu se, dakle, mora promatrati i analiza koja slijedi, s obzirom da cinični i ironijski subjekt nisu jedini mogući, iako jesu

iznimno naglašeni emotivni tonaliteti mnoštva, već međudjeluju s ostalim emotivno-psihološkim stanjima raznovrsnih diskurzivnih zajednica.

Poštivajući neomarksističke teze o isprepletenosti ekonomskih proizvodnih procesa s društvenom ili nematerijalnom proizvodnjom, Virno će ustanoviti kako emotivnu situaciju postfordističkog mnoštva karakterizira *neposredna koincidencija proizvodnje i eitčnosti, strukture i nadstrukture, revolucioniranja radnog procesa i osjećaja, tehnologije i emotivnih tonaliteta, materijalnog razvoja i kulture* (2004:95-96). Ova je tvrdnja, zapravo, sasvim logična, ukoliko je za pretpostaviti da ljudi u odnosu na sebe i svijet oko sebe, reagiraju služeći se jezično-kognitivnim vještinama, čijih je emotivna izražajnost, sastavnim dijelom. U krajnjoj instanci, socijalni konstruktivisti bi zaključili da sam *jezik omogućava strukturiranje vlastitog iskustva o sebi i svijetu u kojem živimo i da pojmovi koji se koriste ne prethode jeziku, već ih jezik upravo čini mogućim* (Burr:2001:68). Međutim, to ne znači da je jezik uvijek transparentan. Naime, ako i postoje neka mišljenja koja ne mogu biti izražena nekim vidom komunikacijske forme, onda se ni ljudi koji govore tim jezikom ne mogu koristiti tim pojmom (Burr:2001:68). Problematika je ovakvog pogleda na jezično opojmljivanje stvarnosti, pogotovo izražena u kontekstu diskurzivne strategije ironije, s obzirom da je kod nje uvijek prisutan određeni višak značenja koji je, u većini slučajeva, neiskaziv. Kako objašnjava Boris Škvorc, u ironiji dolazi do *stvaranja viška indikatora koji se proizvode uslijed procesa transfera značenja, koji je prijenos, ali je zbog svoje naravi istovremeno i proizvodnja* (2003:188). U tom smislu, kao što se pokazalo u slučaju Sokratove ironije, njegovih kasnijih interpretatora i psihoanalitičkih implikacija o Realnom ili praznoj jezgri, jezik neminovno ostavlja određene prostore realnosti netaknutima odnosno; iako uočava efekte Realnog, subjekt, sokratovski rečeno, zna da Realno ne zna i ne može ga jezično opojmiti ili simbolizirati.

Ako se iz navedene perspektive o problematici jezika i ironije, povuče paralela sa suvremenim društvenim procesima postfordističkog kapitalizma u dobu Imperija, onda se uočava kako proizvedeni, netransparentni višak značenja korespondira s nepredvidivom i nevidljivom naravi distribuirane mreže imperijalne moći, koja se baš poput ironije, može pojaviti bilo gdje i poprilično uspješno skrivati svoju isprepletenost s ostalim značenjskim čimbenicima ili mrežnim čvorovima strukture moći. To ima znantne implikacije za subjekte koji pokušavaju konstruirati stvarnu sliku značenja ili pozadinu globalnih, političkih, ekonomskih i ratnih zbivanja u Imperiju, jer je dotok informacija o njima, pogotovo kad se uzme u obzir privatizacija javne sfere, najčešće ograničen i polovičan, a sadržaj spektakulariziran. Osjećanje koje proizlazi iz te nemogućnosti, zasigurno nije uvjerenost i

pouzdanost, pa stoga, ne začuđuje, da se društveni subjekti okreću prema nekim drugim mjestima i društvenim praksama, poput kupovanja određenih proizvoda koji im obećavaju nadoknaditi taj emotivno-psihološki gubitak ili pak pridruživanja onim alternativnim pogledima i udruženjima koja bi mogla zadovoljiti njihovu potrebu oponiranja vladajućoj ideologiji Imperija. Međutim, bez obzira koje će njihove sljedeće radnje biti, i za jedne i za druge se može ustanoviti kako se, po svojoj prilici najčešće sasvim spontano, ironično i cinično distanciraju spram medijske konstrukcije zbilje, reklamnih poruka i propagandne mašinerije neoliberalne kapitalističke ideologije, kako bi, na taj način, pokušali zaštititi odlike zdravog razuma u razdoblju neoliberalnog kapitalističkog trenda zamagljivanja granica između istinitih i lažnih tvrdnji.

Osim što se ironično postavlja prema spektakulariziranim i filtriranim medijskim proizvodima neoliberalnog kapitalizma, slična se emotivna izražajnost subjekta mnoštva, uočava i u kontekstu proučavanja posljedičnih efekata koji, fleksibilni, prekarni i nestabilni radni odnosi, imaju za subjekta mnoštva. Kao što je već više puta, kroz rad, bilo naznačeno, kratkoročna i nestabilna zaposlenja zahtijevaju od pojedinca da razvije kreativne i inovativne potencijale, da bude sklon jezičnoj interakciji, prilagodljiv i mobilan, što, u konačnici i jest proces komodifikacije nematerijalnog rada (znanja, komunikacijskih oblika i afektivnih stanja), zbog čega ih Virno označava kao sredstva za proizvodnju. U tom je kontekstu, kao i u slučaju industrijske radničke klase, pojedinac otuđen od proizvoda svoga rada, s tom razlikom da mu se sada otuđuju jezične vještine, sposobnost suradnje i afektivna stanja, osobine inherentne ljudskom biću. Kako ekspliciraju Hardt i Negri: *„Kada afektivna proizvodnja postane dijelom nadničarskog rada, iskustvo takvog rada može postati krajnje otuđujuće: prodajem svoju mogućnost da stvaram ljudske odnose, nešto krajnje intimno, na zapovijed klijenta ili šefa“* (2009:114). Zbog navedene komodifikacije nematerijalne proizvodnje koja čini sastavni dio suvremenih proizvodno-društvenih odnosa neoliberalnog kapitalizma, subjekt mnoštva je, psihoanalitičkom terminologijom, jednostavno primoran upotrijebiti određeni obrambeni mehanizam, koji se u ovom slučaju odnosi na sveprisutniji fenomen cinično-ironičnog distanciranja spram vlastitih praksi djelovanja, društvene zalihe znanja i različitih afektivnih stanja. Razlog tome je proces reduciranja općih civilizacijskih vrijednosti, generalnog intelekta i inherentnih ljudskih osobina na tržišno profitabilne vrijednosti, pri čemu se umanjuje i potencijalni emancipacijski karakter svojstven ironijskoj kritici. Međutim, kako bi, ničeański rečeno, održao svoje mentalno zdravlje i naizgled povratio vlastitom sebstvu ona afektivna stanja i jezično-kognitivne vještine koje mu dominantna društvena matrica otuđuje, ironično-cinična gesta subjekta mnoštva, zapravo predstavlja svojevrsni vid

zadovoljstva putem kojeg će oponirati vladajućoj ideologiji Imperija. No, potrebno je naglasiti kako ta gesta ne podrazumijeva nužno i neki oblik proaktivnog djelovanja ili uspostavljanja određenog alternativnog razrješenja postojećoj društvenoj problematici. Naprotiv, manire suvremenog cinizma usitinu se mogu shvatiti kao emotivno-psihološki izraz koji podupire ideologiju neoliberalnog kapitalizma. U tom smislu, kulturalni teoretičar J.D. Taylor, zaključit će kako za mnoge društvene subjekte, cinizam predstavlja rješenje ili sintezu između nezadovoljstva i želje za alternativnim načinima života, jer cinične upadice i prepoznatljiva podrugljivost na svakodnevnoj razini, ne škodi kapitalističkim procesima, s obzirom da cinik, unatoč tome što artikulira prosvjedno-kritičku notu, ne opstruira uspostavljene proizvodno-društvene odnose i konzumerističku ideologiju kapitalizma (Taylor:2013:102). Implikacije se takvog, svojevrsnog podvojenog oblika ponašanja, detaljnije elaboriraju u sljedećem poglavlju, a na ovom je mjestu potrebno istaknuti kako ironična gesta može imati i drugačije manifestacije koje zadržavaju, odnosno otjelovljuju emancipacijski i subverzivni potencijal ironijske kritike, čija se teorijsko-empirijska razrada uspostavlja u kontekstu eksplikacije socio-kulturoloških i psihoanalitičkih implikacija ironijskog subjekta. Prema svemu navedenom, nameće se zaključak kako različiti pojavni oblici ironično-cinične geste i njihove konsekvence, već s obzirom na elaborirane pretpostavke o značenju ironije kao diskurzivne strategije, moraju biti sagledane, u okviru socio-kulturološkog istraživanja, kao rezultat spoja širih kontekstualnih uvjeta i individualnih dispozicija.

Pa iako su razmjeri komodifikacije i kooptacije nematerijalnog rada, u kontekstu suvremenog potrošačkog društva, uistinu, nemjerljivi, još jednom je potrebno naglasiti kako kapital uspijeva samo djelomično prisvojiti njihove vrijednosti napose stoga što ih se ne može u potpunosti kontrolirati. To je ujedno i jedna od pozitivnijih odlika, ukoliko ih uopće ima, biopolitičke proizvodnje; jer se pod hegemonijom nematerijalne proizvodnje, neprestano pojavljuju novi oblici komunikacije, afektivna stanja i društveni odnosi, čije je stvaranje nemoguće predvidjeti, a značenja u cjelini transferirati. Drugim riječima, nematerijalni rad u procesu komodifikacije, ulazeći u sferi neoliberalnog kapitalističkog tržišta, nužno gubi svojstven joj spontanitet, integritet i trenutnu prisutnost, a dobiva odlike simulacije, spektakularizacije i tržišne isplativosti. Upravo je ta problematika bila u fokusu interesa Henri Lefebvrea kada uviđa perpetuiranje kolonijalnih težnji u prostorima suvremene svakidašnjice i kao alternativu nudi povratak ka spontananim društvenim susretima, karnevalima i festivalima čiji subverzivni potencijal pokušava spasiti od kooptacijskih i aproprijacijskih kapitalističkih procesa (Lefebvre:1988). O temi gubitka stvarnih značenja, spontanih reakcija i galopirajućem utjecaju neoliberalne kapitalističke ideologije na ostale sfere društva, svjedoče

i Jean Baudrillardove eksplikacije o kapitalističkom imperijalističkom pokušaju poistovjećivanja stvarnog s modelima simulacije kao i teorijsko-empirijska pojašnjenja Frederic Jamesona o dokidanju kritičke distance u postmoderni i pojavi *pastiša – imitacije posebne maske odsječene od satiričkog implusa*, te srodne neomarksističke teorijske perspektive (Lefebvre:1988;Baudrillard:1991;Jameson:1998).

Pretpostavka je kako cinični i ironijski subjekt suvremenog mnoštva, prepoznaju gore opisane kapitalističke procese kooptacije i dominantnu ulogu nematerijalne proizvodnje koju provode određene imperijalne društvene strukture, nacionalna i nadnacionalna tijela Imperija i fleksibilne proizvodne jedinice postfordističkog kapitalizma. I ne samo da prepoznaju, već se, kao što djelomično naznačeno u opisu njihovog naziva, emotivno i karakterno određuju prema tim širim kontekstualnim uvjetima u kojima djeluju. Oni su istovremeno i radnici i potrošači i nezaspoleni i pripadnici drugačijih etničkih, rasnih, spolnih, rodni i klasnih skupina, što će reći kako njihove društvene pozicije, kulturni i simbolički kapital, ne uvjetuju načine njihovog govora i emotivne reakcije, koji kao glavno atribucijsko svojstvo imaju diskurzivnu strategiju ironije. Bez daljnjeg, ti faktori jesu važni za oblikovanje njihovih identiteta, te se nerijetko, prema njima, također odnose s dozom ironije, ali oni nikako nisu predodređujući čimbenik za klasifikaciju ciničnog i ironijskog subjekta kao specifične diskurzivne zajednice. Njihove će diskurzivne zajednice, kao što je već bilo rečeno u poglavlju *Ironija kao diskurzivna strategija*, ponajprije ovisiti o agentovoj intencionalnosti ili namjeri da koristi, uviđa i određenim fenomenima, pripisuje ironiju (Hutcheon:2005).

Ono što se stvori, u kontekstu njihovih djelovanja, kao izraz nematerijalne proizvodnje, svakako će biti i dijelom određenih komodificiranih proizvoda neoliberalnog postfordističkog kapitalizma. Međutim, kako navodi Boris Škvorc, ironija je destabilizacija, dekonstrukcija, negacija ili postmoderni izmicanje, i kao takva izmiče označiteljskom praksom svome označenom i otječe prema drugim skupinama označenog (Škvorc:2003:180). U tom smislu, ironija uvijek implicira na određeni višak značenja koji je netransparentan, a samim time i njegova aproprijacija i kodiranje u vidu robne vrijednosti nailaze na određene poteškoće, što u svakom slučaju, ciničnom i ironičnom subjektu predstavlja još jedan dodatni izvor inspiracije za kritičko preispitivanje, demistificiranje i cinizam. Zbog tih je počela, ironija, kao i u prošlim historijskim vremenima, ostala bitnim obilježjem tzv. brige oko duše, konstantne sumnje ili kritičkog uvida u svojevrsnu teksturu vlastitog sebstva i principe konstruiranja kulturoloških fenomena, što, u konačnici i jesu glavne odlike suvremenog duha vremena ili emotivne situacije mnoštva u nestabilnim i promjenjivim proizvodno-društvenim odnosima Imperija. Parafrazirajući misli Michel Foucaulta, može se ustanoviti kako diskurzivna

strategija ironije ili destabilizacija jednoznačnosti, *označava vrlo jednostavnu, a često prešućenu brigu o sebi koja nam omogućuje da se otarasimo svih loših navika, pogrešnih mišljenja koje možemo da usvojimo od društva ili loših učitelja, ali i od roditelja i prijatelja* (2003:55-58). Odučiti se, kaže Foucault, *jedan je od važnih zadataka kulture sebstva u kojem je rad na sebi zamišljen kao stalna borba* (2003:58).

Na koji se način, koristeći se diskurzivnom snagom ironije, o sebi brinu cinični i ironijski subjekt, kao prevladavajuće figure emotivnog stanja mnoštva, pokušat će se ustanoviti u sljedećim poglavljima rada. Prvi od njih donosi analizu društvene figure cinika iz neomarksističke-psihoanalitičke perspektive, dekonstruirajući njegov stav prema društvu i stav koji ima prema sebi u okvirima procesa identifikacije. Drugo poglavlje pristupa ironijskom subjektu također u odnosu na navedenu teorijsku perspektivu, ali isto tako preispituje njegov značaj osvrćući se na neka kulturološko-antropološka pojašnjenja. Navedene će se tvrdnje o ironijskom subjektu, potom, provjeriti u vidu svojevrsne case study analize ironijskog subjekta u lokaliziranom kontekstu, opisujući djelovanje tzv. grupe *Viva Ludež* u razdoblju Domovinskog rata.

4.1. Socio-kulturološke i psihoanalitičke implikacije ciničnog subjekta

Fenomen cinizma, baš kao i ironije, duboko je ukorijenjen u kulturološkim praksama i filozofskim naucima ljudske civilizacije. Njegova geneza započinje, u kontekstu antičke filozofske tradicije, sa školom kinizma; specifičnog načina razmišljanja i umijeća življenja, čiji su najznačajniji predstavnici Sokratov učenik Antisten i poznati buntovnik, društveni odmetnik i anti-filozof, Diogen iz Sinope. Međutim, današnja konceptualizacija cinizma nema puno toga zajedničkog s kiničkim poimanjem vlastitog sebstva i svijeta oko sebe, a još manje s neuobičajnim, skoro pa nerazumnim, suludim i ekscentričnim životnim stilom tadašnjih kinika-filozofa, koji su egzistirali na rubu između teškog siromaštva i potpune izolacije od vanjskog svijeta, raskrinkavajući lažnost ondašnjeg morala društva, koje im se, paradoksalno, divilo i njihovim se idejama inspiriralo. Ono što se može istaknuti kao mjesto njihovog

značenjskog preklapanja, prakticanje je bitnog segmenta tzv. brige oko duše ili o sebi, a to se odnosi na čin kritiziranja postojećih društvenih normi, pravila i rituala, samopreispitivanje i sumnjičavost spram iskrenosti i korisnosti uvriježenih društvenih vrijednosti. U tom se smislu, kao opća, odnosno šira zajednička komponenta kiničkog i ciničnog načina razmišljanja, ustanovljuje, prevladavajući fokus i primat onog individualnog u odnosu na postojeće društveno-kulturološke smjernice i dominantnu društvenu matricu. To je, objašnjava filozof Peter Sloterdijk, *poriv individua održati se kao punoumno-živa bića nasuprot izvrtanjima i poluumnostima njihovih društava* (1992:217). No, za razliku od cinika, kojem se pripisuju konotacije svojevrsne dvoiličnosti, pasivnosti i nedosljednosti, s obzirom da, utvrđuje Sloterdijk, nastavlja dalje s onim što uviđa kao neispravno i krivo; kinik radikalno i otvoreno zastupa svoja uvjerenja, *žrtvuje svoj socijalni identitet, te odustaje od psihičkog komfora neupitne pripadnosti nekoj političkoj grupi, spašavajući svoj egzistencijalni i kozmički identitet* (1992:170). Iako bi se moglo zaključiti kako niti jedan od spomenuta dva modela mišljenja, nema razrađenu alternativnu viziju društva, već se, pogotovo u slučaju kinika, raskidanje s mehanizmima moći vladajuće ideologije, odvija isključivo na privatnoj razini, razini individue koja, u očima uglađenog društvenog moraliste, djeluje previše ekscentrično i neobuzdano; njihove su značajke, čak i u tako postavljenoj eksplikaciji, nemjerljivo različite. Naime, kako ističe Sloterdijk, uspoređen s egzistencijalnim realizmom antičkog kinizma, moderni cinizam je tek polovičnost jer svoje uvide odbacuje poradi vlastitog komfora: *„Tamo gdje je Diogen izrazio želju: makni mi se sa sunca, sljedbenici modernog cinizma teže sami za mjestom pod suncem; njima nije ništa drugo na pameti, nego da se cinično – u smislu otvoreno bezobzirno – tuku oko blagostanja, na koje je Diogen fućkao“* (1992:198).

Premda bi se još mnogo važnih spona moglo uspostaviti između antičke verzije cinizma to jest kinizma i suvremene konceptualizacije te specifične emotivne izražajnosti i modela ponašanja, daljnja bi elaboracija navedene problematike, premašila zadani opseg ove socio-kulturološke studije moderne forme cinizma. Zbog toga je, u ovom poglavlju, vizura primarno usmjerena na razumijevanje odnosa između cinizma i suvremenih društveno-kulturoloških procesa. Međutim, potrebno je istaknuti kako su vrijednosti filozofskog kinizma; u obliku određene polemičke svijesti koja se utjelovljuje u likovima skloni otporu, ismijavanju, provokaciji i sukobljavanju s društvenim pravilima, uvriježenim normama, moralnim načelima i premisama vladajuće ideološke paradigme; bliža i skladnija s poimanjem modela ponašanja ironijskog subjekta jer ovaj također posjeduje svojevrsni emancipacijski karakter, a njegova ironična kritika, normalizirajuću, gotovo terapijsku snagu

(Sloterdijk:1992). Detaljniji uvid u poveznice između konceptualizacije kinika i ironijskog subjekta, prikazat će se u sljedećem poglavlju, dok se u nastavku ove cjeline pojašnjava način razmišljanja i konsekvence djelovanja ciničnog subjekta u kontekstu suvremenih društvenih procesa.

Dakle, cinizam se, kao emotivno-psihološki fenomen postmodernog društva, veže uz kroničnu nestabilnost oblika života i jezičnih igara, tvrdi Paolo Virno. On, naime, proizlazi kao svojevrsni simptom postfordističkih kapitalističkih radnih odnosa, hegemonije nematerijalnog rada i takmičarskog duha neoliberalizma. Cinična svijest, u tom kontekstu, bezvoljno i rezignirano sudjeluje u svakodnevnim društvenim interakcijama, a svojim ponašanjem i sarkastičnim komentarima, demistificira i destabilizira, već ionako narušene i relativizirane vrijednosti različitih afektivnih stanja, društvenih odnosa i komunikacijskih formi u postmodernom neoliberalnom kapitalizmu. Njegova kritička distanca prema svakodnevnoj društvenoj zbilji, koja je po svojoj prilici veoma slična saznanjima elaboriranih neomarksističkih i socijalnokonstruktivističkih uvida, omogućuje mu opravdanje za flegmatično i nezainteresirano sudjelovanje u svakodnevnim, po njemu, otuđujućim i besmislenim praksama i ritualima. Ciniku se, objašnjava Christopher Lasch, čini kako društveni procesi u cjelini, postaju manje važni, pa u tom kontekstu, *gubi i sposobnost zamišljanja bilo kakvog oslobođenja osim u potpunoj ništavnosti, praznini* (1986:107-111). On je, Jamesonovim rječnikom, pravi primjer utjelovljenja tzv. pastiša ili prakse ironiziranja koja ne proizvodi satirični impuls, a koji je, prema Nietzscheu, potreban za mentalno zdravlje.

Ideološki stav ciničnog subjekta, korespondira sa dominantnom paradigmom epistemološkog relativizma, jer njegova diskurzivna strategija ironije i konstantne sumnje u društvene vrijednosti, nema potencijala za iznalaženje nekog oblika stabilnog razriješanja suvremenoj društvenoj problematici, što je, uostalom bio slučaj i u kontekstu filozofije njemačkog romantizma. Osim što se, po inerciji stvari, sasvim prirodno uklopio u postmoderno društvo, za koje je Schwarzmantel upozorio da srlja u bezobzirnu pohlepu za vlašću bez principa i ciljeva, cinizam je, tvrdi teoretičar John E. Conley, u okviru hegemonije nematerijalne proizvodnje, postao i produktivna snaga neoliberalnog kapitalizma (Conley:2008). Naime, cinična gesta, kao oblik suvremenog prevladavajućeg društvenog stava, ne predstavlja više subjektov odgovor ili reakciju na alijenirajuće iskustvo, već se uspješno integrirao u temeljni princip djelovanja neoliberalnog postfordističkog kapitalizma, odnosno kooptacije, čije primarne karakteristike pospješuju postojeće, negativno konotirajuće fenomene poput erozije morala, pada vjerovanja i dezintegracije političke volje (Conley:2008:5). U tom smislu, nezainteresirani cinici odgovaraju vladajućoj ideološkoj

matrici utoliko što njihove vrijednosti ironiziranja svakodnevne društvene zbilje kapitalizam može kooptirati, bez opasnosti da će se pojaviti neki oblik pobune ili građanskog bunta već ionako pasivnih ciničnih potrošača. Cinikova ravnodušnost koincidira sa svojevrsnom bezličnošću ili točnije mnogoličnošću suvremenog društva. Ti su epiteti sinonimi za novčanu privredu i tržišnu apropijaciju mnogostrukih postmodernih identiteta, čiji procesi, parafrazirajući sociologa Georg Simmela, *postaju najstrašnijim nivelatorima jer prošupljuju jezgru stvari, njihovu osobitost i specifičnu vrijednost* (2014:142).

Raskrinkavajući prijetvornost modernih političkih ideologija i njihovu obmanu tezama o slobodi i emancipaciji, cinična svijest, s određenom dozom nelagode, zaključuje kako se mora, poradi vlastite samoodrživosti, ipak pokoriti zahtijevima neoliberalnog postfordističkog kapitalizma. Ta *prosvijećena lažna svijest*, kako ju naziva njemački filozof, Peter Sloterdijk, zbog navedenog razloga, poseže i za oportunističkim djelovanjem kada se, po njenom uvjerenju, ukažu izgledne prilike za brzo i jednostavno profitiranje. John E. Conley će se u tom kontekstu, suprostaviti uvriježenom mišljenju kako cinik u ništa ne vjeruje. Cinik će, eksplicira Conley, zapravo oportunistički vjerovati u bilo što i bilo kad (2008:5). Iza njegovog nezadovoljstva postojećim društvenim identitetima, tako se skriva svojevrsna bezličnost koja je fleksibilne naravi jer preuzima sasvim specifično obličje poradi vlastitih interesa, spremno prihvaćajući izazove, pravila i uvjete koje mu postavljaju strukture neoliberalnog kapitalizma. Oportunist je, govori Virno, *onaj tko se nalazi pred rijekom uvijek varijabilnih mogućnosti, držeći se spremnim za većinu njih, povinjujući se pred najbližom mogućnosti i zatim spremno migoljeći od jedne do druge* (2004:99). Ovaj je dvostruki moral cinika, filozof njemačkog romantizma, Heinrich Heine, simbolički usporedio s ponašanjem klerika koji *potajno piju vino, a javno propovijedaju vodu* (Heine prema Sloterdijk:1992:256). Ista će se analogija pronaći i kod zaposlenika suvremenog mnoštva kao što su pravni savjetnici, stjuardi ili radnici u lancima brze hrane koji, zbog interesa kapitala, moraju svoju uslugu prodavati s osmijehom iako u nju ne vjeruju (Hardt i Negri:2009:111).

Diskurzivna je strategija ironije ili dekonstrukcija značenja, naizgled prirodnih i sami po sebi danih društvenih fenomena, omogućila socijalnokonstruktivističkim i psihoanalitičkim teorijama, bolji uvid o neizbježnom procesu simbolizacije ili diskurzivnog oblikovanja vlastitog iskustva i svijeta oko sebe. Isto je učenje prenijela i na ciničnog subjekta, samo što je on, tvrdi Sloterdijk, *odlučio bolji uvid žrtvovati prinudama jer ne vidi više nikakvog smisla u tome da se ofenzivno ogoljuje* (1992:23). Moguće je oblike konstruktivne političke i društvene emancipacije gole istine, cinik zamijenio ironičnom distancom, omalovažavanjem i podrugivanjem na mjestima gdje tim činom, neće naškoditi vlastitoj egzistenciji. U tom

smislu, on mora imati iste one sposobnosti koje od mnoštva zahtijeva postfordistički kapitalizam – dobra procjena, brza promjena i fleksibilnost – kako ne bi ugrozio svoju društvenu poziciju. Cinikova je diskurzivna strategija ironije, s obzirom da nema jasnu razrađenu viziju o tome kakav bi svijet mogao biti i da mu se sve društvene vrijednosti čine lažne i besmislene; pogodna za komodifikaciju i artikulaciju određenog životnog stila u razdoblju postmoderne ideologije (Colebrook:2004). Neimanje određenih uzora i ideala, ovo društvo lako prihvaća i promiče što kroz paradigmu epistemološkog relativizma, preko distribuiranog odnosno decentraliziranog djelovanja mrežnog oblika suverenosti do nestabilnih, kratkoročnih i fleksibilnih zaposlenja. Parafrizirajući Paolo Virna, reklo bi se da suvremeno društvo ulaže u tu *naviku neimanja navika*, ciljeva i principa građanske vrline i solidarnosti. U tom smislu, ni kritička distanca ciničnog subjekta, iako demistificira artifičijelnost, kulturalnu i historijsku uvjetovanost konstruiranja određenih narativa o društvenim fenomenima, ne pridonosi razrješenju nedaća neoliberalnog kapitalizma, pa utoliko i njegov antihumanizam samo perpetuira negativno intonirajuće vrijednosti tržišnog fundamentalizma kao jedino moguće. Zbog inherentne ambivalentnosti ili trajne dvojbe u vlastito djelovanje, koja se javlja uslijed dekonstruiranja ali i istovremenog perpetuiranja nametnutih društvenih vrijednosti i rituala postfordističkog kapitalizma, cinik, objašnjava Sloterdijk, vrlo često posjeduje *razumljiv osjećaj da je žrtva i da prinosi žrtvu* (1992:44).

Vrlo važno mjesto analize cinične ambivalentne svijesti je proces njegove identifikacije. Naime, cinikovo oportunističko vjerovanje u bilo što i bilo kad, ne isključuje i potpunu negaciju toga. Drugim riječima, za cinika su sve vrijednosti iste – besmislene i apsurdne – bez obzira koristili ih za vlastite svrhe ili kao predmet ismijavanja u određenim situacijama. Takvo uvjerenje ima značajnih psihoanalitičkih implikacija s obzirom da cinični subjekt ne posjeduje neko više pouzdanje u vlastite postupke i postupke drugih. Dapače, on je potpuno sumnjičav prema svim vidovima ponašanja koji u sebi, barem implicitno, ne sadržavaju podrugljivu sumnju spram izmišljenih moralnih i etičkih načela dobrog društva. Međutim, iako raskrinkava mehanizme odnosa moći u okvirima vlastite kritičke refleksije, on se ne može othrvati toliko prezirućim procesima ideološkog oblikovanja i simbolizacije, s obzirom da su to, kao što naznačuju psihoanalitičari i socijalni konstruktivisti, osobine inherentne svakom ljudskom biću. U tom kontekstu, filozofkinja Norah Martin, ustanovit će kako *cinizam obilježava naivno vjerovanje u postojanje istinske realnosti izvan zabluda koje predstavlja ideologija* (2007:179). Ukoliko se prihvate Lacanove eksplikacije o poretcima

Simboličkog, Imaginarnog i Realnog koji konstituiraju subjekta⁷, vidjet će se kako *cinici* ispravno vjeruju da imaju posla s fikcijama, ali i neispravno na temelju toga zaključuju da se uloga tih fikcija može prekinuti (Martin:2007:183). To je, zapravo, suština nesretne cinične svijesti koja flegmatično i bezvoljno surađuje sa simboličkim poretcima i imaginarnim slikama koje su joj, u okviru konzumerističkog kapitalizma, na raspolaganju, a takva svijest, utvrdit će Sloterdijk, uvijek se, *ponešto uznemirno i podražljivo, ogledava za izgubljenim naivnostima u koje više nema povratka jer su osvještenja neponovljiva* (1992:22). U tom smislu, kako je eksplicirala Claire Colebrook, cinik može samo simulirati i bez satiričnog impulsa, ironizirati vrijednosti poput naklonjenosti i iskrenosti, za koje smatra da uopće više ne postoje u društvu u kojem je želja za bogaćenjem više nego želja za znanjem postala imperativom ideologije neoliberalnog kapitalizma.

Egzemplaran primjer cinikovog oblika ponašanja može se pronaći u liku *Elaine Benes* iz poznate humoristične serije *Seinfeld*. U jednoj epizodi, *Elaine* odlazi sa svojim dečkom *Blaineom* u kino, te nevoljko pristaje odgledati film *Engleski pacijent*, koji joj je već samom svojom beskrajno dugom minutažom i romantičnom tematikom, odbojan. Nakon izlaska iz kina, isfrustrirana što je tri i pol sata gledala dosadnu i sladunjavu romantičnu dramu, *Elaine* nailazi na prijateljice koje su razdragane i ne mogu suspregnuti suze nakon odgledanog istog filma. Zbog podsmijehivanja njihovim plitkim emocijama i ciničnog kritiziranja ovog romantičnog spektakla, *Elaine* kasnije ostaje i bez dečka koji joj govori kako ne može biti s osobom kojoj se *Engleski pacijent* ne sviđa, a tokom epizode taj će ju ironični odmak gotovo stajati i posla. Dok su ljudi oko nje, privrženi idejama o postojanju prave, istinske ljubavi, *Elaine* ne može prihvatiti takve oblike naivnosti simboličkog poretka niti bilo kakve druge utopijske ideale koji se kose sa realnim stanjem međuljudskih odnosa. Cinici, uistinu, prema utopijskim ideološkim simbolima i imaginarnim slikama, ne mogu uspostaviti drugačiji odnos, osim da ih konstantno negiraju i izlažu ruglu i podsmijehu. Točnije, *u cinizmu se sav izbor osobina na koje se možemo ugledati čini uzaludnim*, navodi Jules Henry (Henry prema Lasch:1986:97).

⁷ Kao što je već bilo objašnjeno tokom rada, Realno je nemoguće spoznati, to je prazna jezgra koja nema nikakve karakteristike, ali proizvodi niz efekata. Subjekti se okreću identifikaciji kao procesu preuzimanja nekog simboličkog poretka (kapitalizma, patrijarhata), kojim pokušavaju izmaknuti toj traumatičnoj jezgri. Međutim simbolički je poredak uvijek necjelovit, zbog čega ga ispunjavamo fantazmama i željama koje su dijelom Imaginarnog poretka. Realno, za Lacana, nije priroda, koja je onda simbolizirana, već neuspjeh ili inkonzistencija koja treba biti popunjena fantazijom i simbolima (Lacan prem Peović-Vuković:2012:60).

Međutim, u tom se emotivnom postavljanju, uočava određeni višak značenja koji ukazuje na cinikov suštinski problem sa poretkom Realnog. Kako eksplicira Norah Martin, u njegovom ukazivanju na neautentičnost ljudskih ponašanja i otkrivanju besmislenog sudjelovanja u apsurdnim društvenim ritualima koje izvodimo zbog moći koju društvo ima nad nama i zbog pravila koja nama upravljaju, a ne zbog bilo kakve istinske želje da to činimo; cinični će subjekt pogrešno zaključiti kako je prodrio u istinsku prirodu Realnog (2007:182-183). Naime, prepoznavanje fikcije, ne znači i oslobođenje od nje, već upravo suprotno. Destabiliziranjem i negiranjem imaginarnih slika i simboličkih poredaka, fikcija se u svijest ciničnog subjekta vraća poput bumeranga koji dobiva dodatni impuls za daljnje perpetuiranje nezadovoljstva, beskrajnog podrugivanja i poniranja u svojevrsni mentalni izolacionizam od društvenih praksi i rituala. Kako je, prema psihoanalitičkim uvidima, Realno nemoguće spoznati jer je ništa, cinični subjekt zbog toga osjeća konstantni nemir i tjeskobu. Drugim riječima, nezadovoljan što mora sudjelovati u apsurdnim društvenim radnjama čije je simboličke poretke odgonetnuo, cinik ne raspoznaje kako ne može istom metodom ili diskurzivnom strategijom ustanoviti što se krije iza njih, s obzirom da se u suštinu Realnog ne može prodrijeti jezičnim simbolizacijama. U tom smislu, Norah Martin zaključuje: „*Cinizam ostavlja čovjeka u beskonačnoj petlji da se pita zašto svi ne razumiju proturječnosti koje on uviđa.*“ (2007:188). Iako cinika frustrira to što ljudi i dalje sudjeluju u fikciji, on ne može poništiti efekte Realnog, pa tako, za njega preostaje jedino to da se posredstvom diskurzivne strategije ironije ili destabilizacije značenja, donekle, zadovolji ispraznim životom kojeg vodi. Sloterdijk će, stoga, reći kako je cinik postao *integrirani asocijalac, granični slučaj melankolika koji svoje depresivne simptome može držati pod kontrolom i do stanovite mjere ostati radno sposoban* (1992:44). Ukoliko bi se htjela povući paralela sa Sokratovom poznatom sintagmom, onda bi simbolički izraz cinika glasio – *ne znam da ništa znam*. Odnosno, cinična svijest prodire u istine simboličkog poretka i imaginarnih slika jer shvaća da su konstruirane, ali ne zna kako je tim činom došao do točke koja se ne može spoznati, koja ne predstavlja ništa jer je praznina.

Za razliku od ambivalentne cinične svijesti kojoj kronično nedostaje neka pozitivnija identifikacijska točka jer ne vjeruje fikcijama, ironijski subjekt upravo u tim fikcijama pronalazi svojevrsno zadovoljstvo u svijetu koje je, po njemu, također ispunjeno ispraznim i apsurdnim društvenim ritualima i praksama. Više o socio-kulturološkim implikacijama ironijskog subjekta bavi se sljedeće poglavlje, a na ovom je mjestu potrebno navesti još jedno ključno razlikovanje između ciničnog i ironijskog subjekta, osim spomenutog pozicioniranja spram fikcija. Cinik, s obzirom da je ideološki prazan, ili barem misli da to jest, ne uspijeva,

za razliku od ironijskog subjekta, stvoriti neki oblik zajedništva s ostalim pripadnicima suvremenog mnoštva. To će; ukoliko je, kao što mnogi kulturalni teoretičari tvrde, cinična svijest biljeg suvremenog duha vremena; imati značajnih društvenih i političkih posljedica za ionako fragmentirano i heterogeno postmoderno društvo u kojem se ideološka misao svodi na želju za bogaćenjem više nego želju za znanjem i solidarnošću.

4.2. Socio-kulturološke i psihoanalitičke implikacije ironijskog subjekta

Kao što je već bilo naznačeno u poglavlju *Ironija kao diskurzivna strategija*, određena komunikacijska forma sa sobom donosi i specifično afektivno stanje. U slučaju ironije i s obzirom na njeno razaranje semantičke sigurnosti i ukidanja jednoznačnosti, mogu se pojaviti različite, ambivalentne emotivne reakcije. Ako je za pretpostaviti da kod cinika diskurzivna strategija ironije izaziva distanciranu ravnodušnost i određeni bijes prema onima koji fikciji vjeruju, kod ironijskog subjekta dolazi do potpuno obrnutog afektivnog stanja. Kako eksplicira kulturalni antropolog, Nebojša Šavija-Valha, u okviru svoje studije o fenomenu bosanskohercegovačke raje, ironija može koincidirati i sa pasioniranim angažmanom i ushićenjem, koji se pojavljuju uslijed denominiranja, karnevaliziranja i izvrtanja onih društveno postavljenih vrijednosnih značenja s kojima ironijski subjekt ima određenih poteškoća (Šavija-Valha:2013:206). U tom kontekstu, ironija više naginje Freudovom objašnjenju humora i njegovoj ulozi obrambenog mehanizma od negativnosti kojima je pojedinac izložen. Na tom će tragu, proučavajući bosanskohercegovačku raju kao oblik ironijskog subjekta svakodnevne komunikacije, Šavija-Valha ustanoviti da ironija predstavlja i *temeljno diskurzivno sredstvo društvene integracije* (2013:18). To je određenje drugačije od modela ponašanja ciničnog subjekta, jer cinik, ako i osjeća tu potrebu, nema adekvatne mehanizme djelovanja za uspostavu nekog oblika društvene integracije ili solidarizacije na temelju ironiziranja svakodnevnih društvenih rituala i praksi. Ironijski subjekt, naprotiv, uspostavlja određeni balans među različitim pojedincima u višesložnoj etno-religijskoj zajednici Bosne i Hercegovine, koristeći se diskurzivnom strategijom ironije u vidu humora, šala i dosjetki. Drugim riječima, njegova funkcija se može čitati kao doprinos u prevladavanju etničkih, vjerskih, kulturoloških i društvenih antagonizama. Zbog toga bi se moglo ustanoviti

kako ironijski subjekt posjeduje određeni potencijal za redefiniranje novonastalih postmodernih identiteta, na način da demistifikacijom njihovih značenja koja su poprimili u hegemoniji nematerijalne proizvodnje istovremeno pokuša ujediniti, ukazujući im na ono što dijele kao zajedničko. Ako bi se takvo funkcioniranje ironijskog subjekta moglo uspostaviti na globalnoj razini, obuhvaćajući sve subjekte suvremenog mnoštva, onda bi to imalo značajnih implikacija za razrješenje problematike političke razjedinjenosti postmoderne ideologije. Ironijski bi subjekt, još i više od toga, mogao ponovo afirmirati ideje o građanskoj vrlini i solidarnosti kao nužnim aspektima zdravog društvenog savezništva i integracije. Međutim, to je gotovo pa ne izvedivo, ukoliko se uzme u obzir privatizacija javne sfere, komodifikacija nematerijalnog rada od strane imperijalnih sila moći i takmičarskog duha kapitalizma. Zbog toga njegov potencijal društvene integracije različitih ambivalentnih identiteta, može funkcionirati samo u lokalnom kontekstu ili na mikro društvenoj razini.

Na tom tragu, za pretpostaviti je onda kako se djelovanja ironijskog subjekta ponajviše vežu za prostore svakodnevne intersubjektivne komunikacije koja nisu izuzeta iz mreže Imperija, ali ne moraju niti predstavljati neki bitni interes akterima imperijalne mrežne strukture. Prema tome, mogućnost kooptacije i apropijacije značenja ironijskog subjekta, nikada nije uklonjena s obzirom da neoliberalna kapitalistička ideologija prodire u sve sfere društva. Međutim, za razliku od cinika, ironijski se subjekt, u slučaju komodifikacije njegovih vrijednosti, neće prepustiti očajavanju već će se, kako kaže Sloterdijk, u *manirama ludog zabavljača*, kritički i duhovito poigrati sa očitim i ne toliko očitim značenjima koja su proizašla iz te određene situacije. Ironijski subjekt, u tom kontekstu, za razliku od cinika, ne tendira emotivnim stanjima tjeskobe i nemira, već se, jednostavno, šali i zabavlja na vlastiti račun i na račun drugih društvenih aktera. Paradigmatski primjer ironijskog subjekta u književnosti, bio bi *Dobri vojak Švejk*, čije zgode u vojsci za vrijeme Prvog svjetskog rata simbolički pokazuju na koje sve ranolike načine ironijski subjekt može komunicirati u društvu koje nimalo nije bilo naklonjeno individualnim vrijednostima i slobodama. Iza Švejkove potpune bedastoće do asolutne genijalnosti, stoji figura ironičara koji, za razliku od cinika, ne zna niti se zamara s pitanjima o pravoj istini, već se jednostavno, u okolnostima koje su ga zatekle, pravi *eiron* i tako održava vlastiti duhovni i mentalni integritet u društvenoj shizofrenoj situaciji rata.

Ovakvog je veselog i ironičnog društvenog subjekta, Peter Sloterdijk, nazvao kinikom povlačeći paralelu sa grčkom kiničkom filozofijom i Diogenom kao glavnim predstavnikom kiničkog stila života. *Na kinički način rabiti svoju inteligenciju*, eksplicira Sloterdijk, *znači prije parodirati nego ispostaviti neku teoriju, znači prije moći naći britke odgovore nego trati*

glavu nerješivo dubokim pitanjem (1992:285). Međutim, da bi ostvario takav oblik izražajnosti, ironijskom su subjektu, za razliku od cinika, nužno potrebne fikcije i simbolički obrasci s kojima će se svjesno identificirati, da bi ih već u sljedećem trenutku ironizirao, ismijao i zamijenio s drugim. Drugim riječima, ironijski je subjekt svjestan da određene identifikacije mora biti, zbog čega se s posebnom pažnjom poigrava sa značenjima Simboličkog i Imaginarnog poretka. On je shvatio, navodi Martin, kako u konačnici, nema ničega iza maske ili kostima, nikakav koherentan i jedinstveni subjekt, ali ako tako nešto i postoji, on ga ne može vidjeti (2007:186-187). Za razliku od cinika koji se gnuša nad vrijednostima Simboličkog i Imaginarnog poretka i ne može pronaći zadovoljstvo u tome da svoju necjelovitost oblikuje prema besmislenim uputama društva, ironijski subjekt, upravo zbog toga što upute postoje; bez obzira koliko mu se činile asurdnima, može djelovati bezbrižno, zadovoljno i spokojno jer zna da simboli nikada neće nestati. Ta mu činjenica pričinjava određeno zadovoljstvo napose stoga što njegov diskurs ovisi o tim društveno rasprostranjenim simbolima, praksama i ritualima koje duhovito ismijava, destabilizira i karnevalizira. Ironičara, reći će Martin, spoznaja apsurdnosti samo čini opuštenijim u svakodnevnim društvenim ritualima, jer zna da nije ništa drugo osim priče koju o njemu imaju drugi i koju smišlja sam za sebe (2007:187). U tom smislu, Martin zaključuje kako ironijski subjekt ne doživljava nepostojanje koherentnog ja (2007:188) Sokratovski rečeno, ironičar zna da ne može znati – prostor Realnog koji utječe na stvaranje simboličkog reda, fantazmi i želja.

Psihoanalitička objašnjenja o djelovanju ironijskog subjekta, imaju značajne implikacije za neomarksističku filozofsku misao o novom utvrđivanju jedinstva razjedinjenog i heterogenog mnoštva. Kao što su Hardt i Negri primijetili, suvremeni globalni procesi proizvode nove i različite krugove kooperacije i suradnje koji se protežu diljem nacija i kontinenata te omogućuju bezbrojne susrete (2009:13). U takvom svijetu, mora se iznova uspostaviti zajedničkost koja će nam, smatraju neomarksisti, omogućiti da zajedno komuniciramo i djelujemo (2009:13). Međutim, ta se zajedničkost ne bi smjela odnositi samo na strukturalne principe mrežnog oblika suverenosti i internalizaciju logike neoliberalnog tržišnog fundamentalizma, a svoju jedinstvenost neće, niti u ciničnom distanciranju od neoliberalne kapitalističke ideologije, pronaći. Ona se može samo performirati, ali ne i teorijski kategorizirati, institucionalizirati ili spoznati na način kojim cinična svijest želi prodrijeti u Realno. Upravo je ključ za razumijevanje takve performacije, ironijski subjekt i njegova sposobnost ujedinjavanja ambivalencija i svjesnog korištenja fikcija kroz što se

uspostavlja, na određenoj razini, solidarizirano savezništvo diskurzivne zajednice onih koji uviđaju pozitivne karakteristike ironije i ostalih destabilizacijskih tehnika.

U onome što slijedi, pokušat će se testirati navedene teze o karakteristikama ironijskog subjekta svakodnevne komunikacije. Za tu svrhu uzima se primjer *Feral Tribunea*, novine koje je pokrenula tzv. družina *Viva Ludež*, te će se, u odnosu na kontekst Domovinskog rata, kada su novine izlazile, objasniti njene socio-kulturološke implikacije. *Feral Tribune* je, u tom pogledu, shvaćen kao materijalizirani proizvod nematerijalne proizvodnje ironijskog subjekta, a zajedništvo koje je svojim radom stvorila *Viva Ludež*, podijelen je na dvije razine. Prva od njih se odnosi na svojevrsno emancipacijsko djelovanje ironijskog subjekta dok je druga naznačena kao tihi oblik solidarizacije mnogih.

4.2.1. Case study: Ironijski subjekt u kontekstu Domovinskog rata

Krajem 1980. godine, u Hrvatskoj, tadašnjoj republici u sastavu SFRJ-a, počinje izlaziti *Feral*, političko-zabavna rubrika u novinama *Slobodna Dalmacija*, da bi se kasnije, tijekom devedestih godina, oformio kao samostalni tjednik *Feral Tribune*. Njegovi urednici Viktor Ivančić, Boris Dežulović i Predrag Lucić, u novine se upisuju kao studio *Viva Ludež*, a svoje djelovanje objašnjavaju u Uvodniku prvog broja samostalnog *Feral Tribunea*, objavljenog prvog lipnja 1993. godine: „*Feral Tribune danas, u državi Hrvatskoj, na dvoru Franje Tuđmana, s radošću uzima u ruke svečanu palicu i navlači kapu sa zvončićima, spreman da vam isplazi jezik ravno iz ogledala, unaprijed znajući da mu je osigurana uloga mjehura u jeftinoj sapunskoj operi što je na ovim prostorima danas zovu demokracijom. Ako treba prsnuti, najbolje je prsnuti od smijeha... Stavljajući imena u službu stava – Viva Ludež! – pozivamo vas na mobilizaciju do konačne pobjede razuma u domovinskome ratu: jedino ako ste nasmijani od uha do uha pokazujete da ste naoružani do zuba!*“. Kao što je i najavljeno u njihovom samoopisu, *Feralovci* će s puno ironije, sarkazma i duhovitih dosjetki, pisati o tadašnjoj društvenoj situaciji u Hrvatskoj, o Domovinskom ratu, gospodarskoj prijetvorbi i privatizaciji, transformaciji iz jednog društvenog uređenja (jugoslavenskog socijalizma) u drugi (liberalnu demokraciju) i tome slično. Kako ističu mnogobrojni suvremeni intelektualci, *Feral* je bio svjetlo u mraku, mraku ratnih zbivanja, sveopće društvene anomije i poremećenog odnosa moći u društvenim procesima transformacije. Društvo za vrijeme rata i u

vremenima teške krize, objašnjava povjesničarka Sabrina P. Ramet, ne može nastaviti funkcionirati kao što bi bio slučaj u normalnim vremenima (2001:28). Za vrijeme rata, nastavlja Ramet, *vlade rutinski uspostavljaju kontrolu nad medijima, industrijom i trgovinom, suzbijajući suprotno mišljenje* (2001:28). Taj se pokušaj cezure usmjeravao i prema *Feral Tribuneu*, čiji su se autori, zazueli za one vrijednosti potrebne za zdrav politički sustav i ničeanski rečeno, za zdravlje pojedinca. Drugim riječima, studio *Viva Ludež* (akronim sastavljen od autorovih imena) se javno usudio demitologizirati tadašnje nacionalističke narative, djelovanja dominantne vladajuće klase, ironično je raskrinkavao sumnjive poslove privatnih moćnika i ratnih profitera, koji su se, što se kolokvijalno kaže, preko noći obogatili; bespoštedno su kritizirali negativne karakterne osobine, poput plitkih pobuda, zavisti i zlobe, te podrugljivo komentirali ostale, po njima, inspirativne društvene fenomene. Kako bi rekli – plazili su jezik iz ogledala svima – što je i simbolički utjelovljeno u njihovom prepoznatljivom znaku odnosno slici dvorske lude s kapom na zvončiće. *Feralovci* su često bili kritizirani od strane države i ostalih društvenih subjekata kojima se nije svidio njihov slobodouman način izražavanja, zbog čega su nerijetko završavali i na optuženičkim klupama. Međutim, to nije bio samo slučaj za vrijeme Tuđmana. Kako navodi povjesničar, Dragan Markovina: „*Svi su režimi, od socijalističkog, preko Tuđmanovog, do u konačnici Račanovog i Sanaderovog, na ovaj ili onaj način, u Tuđmanovo vrijeme posebno brutalno, pokušali ugasiti Feral Tribune*“ (Markovina:2015). Možda je manje primjetna bila njihova opstrukcija u pogledu financiranja od oglašivača, s obzirom da je bio nezavisni tjednik. U tom kontekstu, novinar i autor knjige o povijesti *Ferala Tribunea*, Boris Pavelić iskazuje: „*Nisu mogli dobiti reklame, a nisu ih mogli dobiti jer je bio ozloglašen svatko tko se u Feralu oglašavao. Poduzetnici su se bojali za svoje poslove a njih je, vidimo sad, dijelio državni vrh*“ (Pavelić prema Sabovljević:2014). Međutim, bez obzira na učestale napade, kako fizičke tako i mentalne, *Viva Ludež* je ustrajno radila na nečemu, što bi se filozofsko-kulturološkom terminologijom, moglo opisati kao osvješćivanje mnoštva razotkrivanjem manipulativnih strategija vladajuće ideološke matrice i ironičnim podsmijehivanjem isključivim, fundamentalističkim narativima i zabrinjavajućim ljudskim oblicima ponašanja i mišljenja. No, pravo pitanje glasi, zašto bi itko radio tako nešto, ako zna da mu zbog toga predstoje realne opasnosti? Kako bi se ustanovio zadovoljavajuć odgovor na ovo pitanje, potrebno je sagledati neke ključne aspekte njihovog rada.

Viva Ludež posjedovala je mali početni kapital i nisu bili grupa poduzetnika u onom smislu kako se danas, u terminima ozbiljnosti, isplaniranosti i kompetativnosti, takva grupacija shvaća. Jedna pisaća mašina, možda par slika i škare za napraviti koju upečatljivu

fotomontažu za naslovnicu, njima je predstavljalo sasvim dovoljan izvor sredstava za kritičko-ironično pisanje o događajima iz svakodnevne društvene zbilje. U tom kontekstu, navodi Pavelić, bio je to pravi primjer poduzetničke inicijative: „*Trojica mladih ljudi bez ikakve financijske potpore, dapače usprkos svim preprekama, stvorili su novinski proizvod par excellence*“ (Pavelić prema Sabovljević:2014). Radili su, osim po dužnosti koju su si sami zadali, i po određenom intuitivnom ili kreativnom nahođenju. S obzirom da su, kako kaže Predrag Lucić, ušli u borbu za koju su unaprijed znali da će biti izgubljena, svojoj sposobnosti ironiziranja i destabiliziranja kritički nepreispitanih stavova i uvjerenja, nisu postavljali ograničenja i autocenzuru. Kao najčešći navođen primjer tog feralovskog duha, u okviru kritičkih osvrtâ na ulogu medija u hrvatskom društvu devedesetih godina, naslovnica je *Ferala* iz 1993. godine na kojoj su dvojici zagrljenih golih muškaraca u krevetu namontirane glave Franje Tuđmana i Slobodana Miloševića, ispod čega piše *Jesmo li se za ovo borili?*. Bio je to, neizmjerljivo ironični komentar s konotacijama seksualno-ljubavnog diskursa, na situaciju kada su se vodili pregovori u Ženevi oko podjele Bosne i Hercegovine. Povezivanjem se različitih vrsta diskursa, političkog i seksualnog, zapravo izjednačila ona ista vrsta besmislenosti svađa i ljudske uskogrudnosti koja ne mijenja svoju ćud kako u međuljudskim odnosima tako ni u želji za vlašću i premoći. Međutim, potrebno je istaknuti da *Feralova* kritička ironija nije usmjeravala svoju oštricu prema slabijima, koje je uvijek nastojala zastupati, ali se, zato, eksplicira Pavelić, nije ustručavala od najvećih provokacija onih jakih i moćnih mimo svih poimanja građanski shvaćene uljudnosti (Pavelić prema Sabovljević:2014). Uistinu, postoje mnogobrojni primjeri kada se u *Feralu* zastupaju i javno artikuliraju glasovi onih koji se tada, u okvirima hrvatskih režimskih medija, nisu mogli ili smjeli ćuti. To se odnosi na svjedočanstva o zločinima postrojbe Tomislava Merčepa, o nasilju u vojnoj luci Lora, o ubojstvima srpskih civila i tako dalje.

Mnogi se suvremeni hrvatski intelektualci slažu u tome da je *Feral*, ne samo kao medijski proizvod, već i u odnosu na svakodnevne prakse djelovanja *Vive Ludež*, predstavljalo kulturu otpora. To prije svega znači da je njihova borba i kreativno, kritičko ironiziranje postojalo i prije *Ferala* kao otjelovljenog izraza njihove performativnosti koja će se, u različitim oblicima, održati i nakon gašenja *Ferala Tribunea*. Međutim, ti oblici performativnosti nisu lako uhvatljivi, pogotovo u kontekstu teorijske studije, jer se događaju gotovo spontano, u zakukuljenim prostorima, kućama, kafićima, na ratničkoj fronti, kolodvorima, toaletima i sličnim nemjestima, zbog čega u historijsko-kulturološkoj literaturi, nerijetko ostaju nedokumentirani. Kako nemaju čvrstih temelja i ne udovoljavaju jednolinijskom i pravocrtnom pogledu povijesti, takve glasove otpora, objašnjava Michael

Foucault, treba tražiti u osjećajima, svijesti, instinktima koji predstavljaju tzv. *kontra-pamćenje*. Eklatantni primjer ove vrste pamćenja moguće je iščitati iz opisa situacije u kojoj je nastala najpoznatija naslovnica *Ferala* (*Jesmo li se za ovo borili?*), a koju je Borisu Paveliću ispričao jedan od njezinih grafičkih urednika, Leo Nikolić: „*Badnji dan je bija...jedanaest navečer, ponoćka, Split '93, moš mislit, pucnjava, misa....Domoljubi u ekstazi.... A Boro i ja to slažemo kod kompjuteraša Igora Drače u stanu... Zezali smo se, tako, slagali, ali kad je ovaj posložio te dvi glave i stavio na ekran: „Jebate, šta je ovo, šta će ovo bit...“ rekli smo, znajući da će bit cirkusa. I bija je cirkus, svega je bilo, i prijetnji i svakakvih scenarija, ali radiš i ideš dalje. Iskreno, bolija nas je kurac*“ (Pavelić:2014:25).

Na ovim uvidima, u okviru neomarksističko-psihoanalitičkog teorijskog aparata, djelovanje se *Viva Ludež* može okarakterizirati kao oblik ironijskog subjekta svakodnevne komunikacije. Naime, kao što je rečeno u prethodnom poglavlju, ironičar se za razliku od cinika, ne ustručava prihvatiti simboličke obrasce, različite vrste diskursa, imaginarne slike, fantazme i želje Drugih, sve kako bi one društvene pojavnosti koje smatra problematičnima, izvrgnuo ruglu, demistificirao, destabilizirao i ironično ismijao. U tom smislu, njegova je uloga slična onoj Sokratovoj, samo što se ironijski subjekt suvremenog mnoštva izražava u drugačijim, raznovrsnijim i intermedijalnim komunikacijskim formama. On zbog toga osjeća i određeno zadovoljstvo jer zna kako ima posla s fikcijom koja, iz psihoanalitičke perspektive, u konačnici i upravlja realnošću. Takav se oblik zadovoljstva vrlo lako iščitava iz Nikolićevog opisa izrade fotomontaže. Fikcija, objašnjava Norah Martin, subjektima daje koherentnost, ali ironijski subjekti istovremeno moraju vjerovati kako je fikcija apsurdna da bi izbjegli prepoznavanje nedostatka koherentnosti ili traumatičnu praznu jezgru Realnog (2007:187).

S druge strane, kada su u pitanju neomarksističke teze o jedinstvu mnoštva, *Feral* je zasigurno odigrao značajnu ulogu objedinjavanja različitih etničkih, rasnih, klasnih, spolnih i rodnih identiteta u Domovinskom ratu, čiji se stavovi nisu poklapali sa tadašnjom nacionalističkom propagandom i ratno profilerskim mentalitetom koji je u to vrijeme uzimao maha. Osim što su njegovi autori bili iznimno kritični spram navedenih pojava, te su zastupali glasove onih utišanih, *Viva Ludež* je ostvarila i određeni vid solidariziranog savezništva mnogih. Drugim riječima, autori su kroz svoja kreativno idejna rješenja, služeći se različitim diskursima, znanjima i afektivnim stanjima, surađivali i s mnogobrojnim pojedincima, vodili razgovore s onima koji su *Feral* čitali, raspravljali sa sebi sličnima i drukčijima na najrazličitijim mjestima svakodnevne društvene zbilje, i konačno, zajedno s njima stvarali *Feral*. U tom smislu, *Feral* je, kako se u njemu i navodi, *vlasništvo onih koji ga pišu i čitaju*. Mnogi su čitatelji *Ferala*, na različitim mjestima društvene interakcije, puno puta naglasili

kako im je *Feral* bio svjetlo na kraju tunela, bez kojeg ne znaju kako bi izdržali i mentalno nadživili tu društvenu shizofreniju koja je vlada devedesetih godina na prostorima bivše Jugoslavije. Međutim, mnogi od njih; što zbog straha za vlastitu egzistenciju, što zbog vlastitog neznanja i nezainteresiranosti za takve društvene prakse djelovanja; nisu uspjeli emancipirati svoje glasove u sfere javnosti, kao što su to činili *Viva Ludež*. Na tom tragu, može se govoriti o dvjema stranama solidariziranog savezništva. Jedna od njih se odnosi na emancipacijska djelovanja grupe *Viva Ludež* i ostalih, zbog zadane strukture rada, navedenih autora, društvenih kritičara, javnih osoba i intelektualaca što su se ironično podsmijevali i kritizirali društvene, ekonomske, političke i kulturne pojavnosti tadašnjeg društva, pridonoseći tako, osvještavanju mnoštva. S druge strane, ironijski je subjekt u obliku *Ferala*, neposredno utjecao i na svojevrsni tihi oblik solidarizacije mnogih, odnosno onih koji su ironični način govora spram tadašnje dominantne ideološke matrice, koristili oprezno, unutar vlastitih zidova, ili u odnosu s onima za koje su bili sigurni da dijele iste osjećaje s njima i da ih razumiju.

Ironija, stoga, može imati funkciju normaliziranja odnosno preuzimanja uloge svojevrsnog mentalnog zdravlja ili preživljavanja u uslovima nekih nenormalnih društvenih situacija poput velikih ekonomskih kriza, ratnih stanja i ostalih socijalnih anomija. Kako objašnjava Šavija-Valha, *ironija spušta sve koji se izdignu, pa time čak ima i neku vrstu terapeutskog djelovanja koje će osobu vratiti u neke normalne okvire* (2013:203). Međutim, kao što se već više puta eksplicirao u ovom radu, diskurzivna strategija nužno zahtijeva i svoje objekte, odnosno specifične kulturalne, simboličke i društvene obrasce u odnosu na koje se stvara i interpretira. Zbog toga su njezine vrijednosti u vidu mogućnosti destabilizacije i dekonstrukcije, premda univerzalne, opet i sasvim specifične, parcijalne i lokalizirane, kao što je slučaj sa *Feral Tribuneom*. U tom pogledu, s obzirom na neomarksističku problematiku o pronalaženju novog jedinstva pluralnih postmodernih identiteta, mnoštvo može samo performirati, ali ne i strukturalno objediniti svoju zajedničkost. Drugim riječima, širi kontekstualni okviri – imperijalna mrežna moć, hegemonija nematerijalnog rada, tržišni fundamentalizam – jesu zajednički elementi suvremenog mnoštva i njegovi se subjekti, kao što je u slučaju ciničnog i ironijskog subjekta, koriste diskurzivnom strategijom ironije koja postaje sve češćom izražajnom formom. No, značenja što će proizaći iz prakse ironiziranja kulturalno specifičnih pojava koje se manifestiraju u različitim dijelovima globaliziranog svijeta, neće biti uskladiva za razvoj jedinstva ili zajedničke identifikacijske točke mnoštva. Ako se ostavi po strani ova tekuća problematika u radovima neomarksista, onda će se vidjeti, kako psihoanalitičke implikacije ciničnog i ironijskog subjekta i proučavanje (ne)mjesta tzv.

kontra-pamćenja, imaju mnogo veći potencijal za analizu emotivnih tonaliteta suvremenog mnoštva i određivanje jedinstva raznovrsnog mnoštva.

Slijedom rečenoga, za kraj ove *case study* analize, povlači se, u potpuno eksplicitnim i jednostavnim crtama, paralela između *Feralove* kritičke oštrice i Sloterdijkovog objašnjenja kiničke svijesti koja se, u prethodnom poglavlju, izjednačila sa pojmom ironijski subjekt. Kinik je, opisuje Sloterdijk, *ludi napadač, prosvjetitelj grubog usmjerenja, koji ne zazire ni od batina* (1992:148) Baš kao i *Viva Ludež*, on utjelovljuje robusnu inteligenciju, ne cenzurira svoje impulse, a istinu iznosi na vidjelo vrlo često uz cijenu neodgojenosti (1992:148). Dok ga jedni proglašavaju ludim, eksplicira Sloterdijk, kinik ostaje, kao što su ostali i ovi *Feralovi* autori, pri tome da su *njegovi bližnji uvrnuti i da im treba kura* (148). Drugim riječima, sve se ove opisne karakteristike kinika vrlo lako uočavaju na primjeru *Ferala*; što kroz sam njegov sadržaj, preko stavova i uvjerenja *Viva Ludež*, do sudskih progona i prijetnji kojima su autori *Ferala* bili izloženi.

5. Zaključak

Ovo je socio-kulturološko istraživanje ironije, kroz dijakronijski presjek različitih filozofskih, kulturoloških i psihoanalitičkih promišljanja o ironiji i kroz ironiju, preko određivanja širih kontekstualnih uvjeta u kojima se ona danas stvara ili interpretira; pokušalo ustanoviti temelje na kojima se ironija može označiti kao specifična diskurzivna strategija određenog društvenog kolektiva, u ovom slučaju, suvremenog mnoštva. Zbog toga je i struktura rada dvojaka. Naime, s jedne strane su se, u odnosu na kulturološku teorijsku perspektivu, elaborirale njene strukturalne komponente – polivalentnost, razlomljenost i prikrivenost značenja, destabilizacija i dekonstrukcija – koje se mogu shvatiti kao univerzalne karakteristike ironije, s obzirom da ostaju nepromjenjive u odnosu na kontekst u kojem pronalaze svoj izričaj. U tom slučaju, kao što se i pokazalo, Sokratova ironija ima jednakih dodirnih točaka kako sa Schlegelovim beskrajnim poniranjem, tako i sa Nietzscheovim objašnjenjem o znacima zdravlja; te seže sve do psihoanalitičkih i socijalnokonstruktivističkih

uvida o ironičnom statusu subjekta i glavnih premisa djelovanja ciničnog i ironijskog subjekta suvremenog mnoštva. Njihova zajedničkost, fokus je usmjeren na vrijednosti koje pružaju svojstva inherentna ironiji. Međutim, svaka je interpretacija ili izražajna forma značenjskih vrijednosti dekonstrukcije, destabilizacije, prikrivenosti i polivalentosti, donijela sa sobom sasvim specifične stavove, uvjerenja i afektivna stanja. Upravo je na tom uvidu bilo i moguće eksplicirati vrijednosti koje ironija ima u kontekstu suvremenog mnoštva. Značenja koja su se ironiji pripisala iz različitih filozofskih, kulturoloških i psihoanalitičkih perspektiva, stoga su činile korpus znanja pomoću kojeg su opisani modeli ponašanja, afektivna stanja i načini razmišljanja ciničnog i ironijskog subjekta suvremenog mnoštva.

S druge strane, rad je obuhvatio i elaborirao neke ključne aspekte širih kontekstualnih odrednica suvremenog mnoštva iz neomarksističke teorijske perspektive, kao što su mrežni oblik suverenosti i logika Imperija, postavke neoliberalnog postfordističkog kapitalizma te ideologija postmodernog relativizma. Razlog tome je, kako navodi kulturalna teoretičarka, Linda Hutcheon, što se socio-kulturološko istraživanje ironije kao diskurzivne strategije, mora temeljiti na trima bitnim stavkama: strukturalnim komponentama ironije, značenjima koje joj subjekti atribuiraju te na razumijevanju njenih kontekstualnih uvjeta (Hutcheon:2005).

Ono što se ustanovilo kroz tu dubinsku analizu proučavanja trostrukog odnosa između ironije kao specifične jezično-kognitivne sposobnosti, društvenog subjekta mnoštva koji ju koristi te političkih, ekonomskih, društvenih i kulturnih procesa vladajuće ideološke matrice neoliberalnog kapitalizma; nemogućnost je apsolutnog obuhvaćanja i utvrđivanja mjesta na kojima se ironija pojavljuje, tko ju sve koristi i kakve će efekte proizvesti. Zbog toga se priskočilo principima deduktivne metodologije rada, u okviru čega su se reducirali i nominalizirali najupečatljiviji subjekti suvremenog mnoštva koji se koriste diskurzivnom strategijom ironije – cinični i ironijski subjekt – koji; kako je i objašnjeno u odnosu na neomarksističko-psihoanalitičke teorijske uvide; imaju drugačije oblike ponašanja i modele razmišljanja.

Za ciničnog se subjekta, danas vrlo često misli kako predstavlja biljeg suvremene svijesti društva. Društva u kojem se vrijednosti iscrpljuju i postaju prazni označitelji, zbog čega, cinik, kako kaže teoretičarka Claire Colebrook, može samo simulirati ili izigravati vrednote poput naklonjenosti i iskrenosti jer u njih više ne vjeruje (2004:12). Taj, za Sloterdijka, granični melankolik koji svoje depresivne simptome drži pod kontrolom, ima vrlo slične simptome onoga što Schlegel opisuje kao beskrajno poniranje, a što će, u konačnici, odigrati presudnu ulogu u njegovom nezainteresiranom i bezvoljnom sudjelovanju u solidariziranim praksama djelovanja. U tom smislu, iako uočava apsurdnosti društvenih

rituala i pražnjenje vrijednosnih kategorija društva, cinična svijest nastavlja perpetuirati vladajuću ideologiju neoliberalnog kapitalizma odnosno tržišnog fundamentalizma. Njegov model djelovanja i način razmišljanja, kako je to ustanovio teoretičar John E. Conley, korespondira s kooptacijskim i aproprijacijskim procesima neoliberalnog kapitalizma, napose stoga što uspijeva sintetizirati postojeće nezadovoljstvo s potrebom za alternativnim načinom života (Conley:2008:5).

Ironijski subjekt, s druge strane, predstavlja oznaku kulture otpora. Njegova je svojevrsna misija slična onoj Sokratovoj te bliska Nietzscheovom poimanju mentalnog zdravlja. Apsurdnosti su za njega nepresušan izvor inspiracije i stvaranja novih izražajnih oblika ironije. On je, za Sloterdijka, *ludi napadač* i *prosvjetitelj grubog usmjerenja*, koji, kako se u radu ustanovilo, može doprinjeti solidarizaciji i društvenoj integraciji mnogih.

Kada se objedine navedene eksplikacije, čini se kako ironija u obliku diskurzivne strategije suvremenog mnoštva, ali i ne samo mnoštva, već i ostalih društvenih subjekata iz različitih historijskih vremena; u svojoj biti, mada dvojakog karaktera i s različitim efektima, pripada tzv. *brizi oko duše*. Ta vrsta spoznaje samog sebe i svijeta oko sebe, kroz ironično podrugivanje, omalovažavanje, ruganje, duhovito izvrđavanje, ili jednom riječju, kroz demistifikaciju i destabilizaciju, ima temelj u činjenici da je *pravi smisao drugi od onog kakav se izvorno pričinja i kakav se pojavljuje u promjenama tog smisla* (Reale:2003:178). U tom smislu, ironija kao diskurzivna strategija mnoštva naznačuje *da je u životu važno nešto drugo od onoga što se na prvi pogled pričinja*, a ta je dvostrukost pogleda, polivalentnost i razlomljenost značenja, glavni stup današnje dominantne ideološke matrice Imperija i postmoderne ideologije. Zbog toga se može tvrditi da ironija, uistinu, predstavlja suvremeni duh vremena odnosno dominantnu diskurzivnu strategiju suvremenog mnoštva.

Kao zaključna nota ovoga rada, nameće se pitanje može li subverzivni karakter ironijske kritike i pripisana joj kvaliteta brige o sebi, stvoriti neki oblik globalne društvene angažiranosti suvremenog mnoštva u cilju opstruiranja negativnih učinaka neoliberalne kapitalističke ideologije i oformljivanja određenog alternativnog društveno-političkog programa? Odgovor na ovo pitanje, iz perspektive filozofskog pragmatizma Richard Rortya, zasigurno ne bi bio potvrđan jer je, kako navodi autor; ironija vezana uz privatnu sferu (ili agentovu intencionalnost), jer su ironičari kao Nietzsche, Derrida ili Foucault, za javnu politiku beskorisni, ali iznimno važni za subjektovo nastojanje u formiranju osobne slike o sebi, jer ne postoji kultura čija bi javna retorika cijela bila ironistička niti teorija društvenog uređenja temeljena isključivo na vrijednostima diskurzivne strategije ironije (Rorty:1995:81-104). S druge strane, međutim, kao što se pokazalo na primjeru *Ferala*, ironično

opojmljivanje društvene stvarnosti, popraćeno s određenom dozom smisla za društveno odgovorno ponašanje, može imati ulogu okidača za kritičko preispitivanje dominantnih društvenih narativa, a samim time i posredno utjecati na promjenu stavova i ponašanja određenih društvenih subjekata. Iako se *Feralova* vrijednost, u tom kontekstu, iščitava prvenstveno pozivanjem na društvena, kulturološka, politička i ekonomska zbivanja u ondašnjoj republici Hrvatskoj, ta lokaliziranost ne smije činiti prepreku u potvrđivanju teze da se posredstvom ironije kao diskurzivne strategije može oformiti određeni oblik solidariziranog i društveno angažiranog djelovanja. Naime, ukoliko ironična gesta uistinu želi biti alternativa suvremenim negativnim društvenim trendovima u neoliberalnom kapitalističkom sustavu, onda se, kako navodi Hromadžić, u startu trebaju riješiti barem dvije temeljne dileme, na individualnoj i kolektivnoj razini: „...*potrebna je jasna artikulacija osobnog etičkog digniteta i odgovornosti, afirmacija zapostavljenih društvenih vrijednosti poput solidarnosti i hrabrosti za svojevrsan građanski neposluh, kriteriji koji sežu s onu stranu potrošačkog identiteta i spadaju u sferu društveno-građanskog aktivizma*“ (2011:219). Naposljetku, parafrazirajući autora, *nužna je politizacija alternativno-kulturnog* odnosno subverzivnog potencijala diskurzivne strategije ironije, te jasan iskorak njezinih kreatora u područje političke ideologije kako bi se učinak ironijske kritike svakodnevne zbilje mogao smatrati društveno angažiranim.

Popis Literature

Adorno, Theodor i Horkheimer, Max (1989) *Dijalektika prosvjetiteljstva*, Veselin Masleša, Sarajevo

Agamben, Giorgio (2006) *Homo sacer – suvremena moć i goli život*, Arkzin, Zagreb

Baudrillard, Jean (1991) *Simulakrumi i simulacija*, IP Svetovi, Novi Sad

Berger, L. Peter i Luckmann, Thomas (1992) *Socijalna konstrukcija zbilje – rasprava o sociologiji znanja*, Naprijed, Zagreb

Biti, Vladimir (2000) *Pojmovnik suvremene književne teorije*, Matica hrvatska, Zagreb

Brun, Jean (2007) *Sokrat*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb

Burr, Vivien (2001) *Uvod u socijalni konstrukcionizam*, Zepter Book World, Beograd

Castells, Manuel (2000) *Uspon umreženog društva*, Golden marketing, Zagreb

Colebrook, Claire (2004) *Irony*, Routledge, London-New York

Conley, John Evins (2008) *Capital cynicism: Literature and production in the post-Fordist era*, University of Minnesota

Derrida, Jacques (1976) *O gramatologiji*, Veselin Masleša, Sarajevo

Foucault, Michel (2003) *Hermeneutika subjekta*, IP Svetovi, Novi Sad

Foucault, Michel (2007) *Poredak diskursa*, KARPOS, Beograd

Foucault, Michel (2013) *Povijest seksualnosti*, DOMINO, Zagreb

Gudžević, Sinan (2013) *Protiv svih nastava – Parodije Predraga Lucića*, Algoritam, Zagreb

Handwerk, J. Gary (1985) *Irony as intersubjectivity: Lacan on Psychoanalysis and literature*
u Shaffer, E.S. (ur.) (1985) *Comparative Criticism* vol. 7, Cambridge University Press, New York

Hromadžić, Hajrudin (2008) *Konzumerizam. Potreba, životni stil, ideologija*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb

Hromadžić, Hajrudin (2011) *Kooptacija kao intrinzični fenomen kapitalističkog sustava: primjer alternativno-supkulturnih praksi*, Socijalna ekologija:časopis za ekološku misao i sociologijska istraživanja okoline, (1330-0113) Vol.20 (2011),No.2, Zagreb

Hromadžić, Hajrudin (2012) *Misliti pluralno, misliti mnoštvo. Kratki prilog tezi o važnosti obrane tradicije prosvjetiteljstva*, Holon. Postdisciplinarni znanstveno-stručni časopis (1848-3518) 2 (2012), 3, Zagreb

Hutcheon, Linda (2005) *Irony's Edge*, Routledge, London-New York

Huyssen, Andreas (1986) *Zemljovid postmodernog* u Nicholson, Linda (ur.) (1999) *Feminizam/Postmodernizam*, Liberata: Centar za ženske studije, Zagreb

Jameson, Frederic (1991) *Postmodernism or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, Durham

Jameson, Frederic (1998) *The Cultural Turn: Selected Writings on the Postmodernism, 1983-1998*, Verso, New York

Jevtić, Nevena (2012) *Iskušenje ironije – može li ironija igrati ulogu kritike?*, Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet Dr. Zorana Đinđića, Novi Sad

Lacan, Jacques (1983) *Spisi*, Prosveta, Biograd

Lambek, Michael i Antze, Paul (2003) *Illness and Irony – on the ambiguity of suffering in culture*, Berghahn Book, New York

Lasch, Christopher (1986) *Narcistička kultura – Američki život u doba smanjenih očekivanja*, Naprijed, Zagreb

Lash, Scott (1990) *Sociology of Postmodernism*, Routledge, London-New York

Lefebvre, Henri (1988) *Kritika svakidašnjeg života*, Naprijed, Zagreb

Lyotard, Jean-Francois (2005) *Postmoderno stanje – izvještaj o znanju*, IBIS GRAFIKA, Zagreb

Martin, Norah (2007) *Peterman i ideološki um: paradoksi subjektivnosti* u Irwin, William (ur.) (2007) *Seinfeld i filozofija*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb

Negri, Anotnio i Hardt, Michael (2009) *Mnoštvo*, Multimedijalni institut, Zagreb

Nietzsche, Friedrich (2011) *S one strane dobra i zla – genealogija morala*, Dereta, Beograd

Pavelić, Boris (2014) *Smijeh slobode – Uvod u Feral Tribune*, Adamić, Rijeka

Peović-Vuković, Katarina (2012) *Mediji i kultura – ideologija medija nakon decentralizacije*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb

Ramet, P. Sabrina (2001) *Čija demokracija? Nacionalizam, religija i doktrina kolektivnih prava u srednjoj i jugoistočnoj Europi nakon 1989. Godine*, Alinea, Zagreb

Reale, Giovanni (2003) *Sokrat: k otkriću ljudske mudrosti*, Demetra, Zagreb

Robinson, Dave (2001) *Nietzsche i postmodernizam*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb

Rorty, Richard (1995) *Kontingencija, ironija i solidarnost*, Naprijed, Zagreb

Rundell, John (2001) *Modernity, Enlightenment, Revolution and Romanticism: Creating Social Theory* u Ritzer, George i Smart, Barry (ur.) (2001) *Handbook of Social Theory*, SAGE Publication, London

Russell, Bertrand (2005) *Mudrost zapada*, Marjan Tisak, Zagreb

Sacerdoti, Giorgio (1992) *Irony through Psychoanalysis*, Karnac Books, London

Schwarzmantel, John (2005) *Doba ideologije – političke ideologije od Američke revolucije do postmodernih vremena*, AGM, Zagreb

Simmel, Georg (2014) *Kontrapunkti kulture*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb

Sloterdijk, Peter (1992) *Kritika ciničkog uma*, Globus, Zagreb

Šavija-Valha, Nebojša (2013) *Raja, ironijski subjekt svakodnevne komunikacije u Bosni i Hercegovini i raja kao strategija življenja*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb

Škvorc, Boris (2003) *Ironija i roman: u Krležinim labirintima*, Naklada MD, Zagreb

Taylor, J.D. (2013) *Negative capitalism: cynicism in the neoliberal era*, Zero Books, Washington

Virno, Paolo (2004) *Gramatika mnoštva – prilog analizi suvremenih formi života*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb

Zovko, Jure (2006) *Ogledi o Platonu*, Naklada Jurčić, Zagreb

Žižek, Slavoj (2002) *Sublimni objekt ideologije*, ARKZIN, Zagreb

Stanford Encyclopedia of Philosophy (1996) *Soren Kierkegaard*, <http://plato.stanford.edu/entries/kierkegaard/> (posjećeno 8. lipnja 2015.)

Stanford Encyclopedia of Philosophy (2007) *Friedrich Schlegel*, <http://plato.stanford.edu/entries/schlegel/> (posjećeno 8.lipnja 2015.)

Markovina, Dragan (2015) *Enciklopedija otpora*, <http://www.autograf.hr/enciklopedija-otpora/> (posjećeno 4.srpnja 2015)

Sabovljević, Sandra (2014) *Intervju s Borisom Pavelićem: Šutnja o Feralu obrnuto je proporcionalna njegovoj važnosti*, <http://www.novilist.hr/Kultura/Knjizevnost/Pavelic-Sutnja-o-Feralu-obrnuto-je-proporcionalna-njegovoj-vaznosti> (posjećeno 24.srpnja 2015)