

АФЕКТИВНА ПОЛИТИКА СТРАХА

„Гле, црнац!” Био је то сјолашњи стимуланс који ме је боцкао у пролазу. Исцедио бих осмех.

„Гле, црнац!” Било је то шачно. Забављао сам се.

„Гле, црнац!” Круи се мало-помало зашварао. Ошворено сам се забављао.

„Мама, погледај црнца, њлашим се!” Сшрах! Сшрах! Еш, сад су почињали да ме се боје. Желео сам да се забављам док се не угушим, али то ми је пошало немоуће. (Fanon, 2015: 105)

Због чега се плашимо? Ко се кога боји? Описани сусрет нам показује да није просто реч о једном телу које се боји неког другог тела у пролазу. Напротив, предмет страха је вишеструко одређен; овде је црнац предмет страха који изражава бело дете, али нам је пренет кроз трагове сећања црног човека. Страх се исказује онтолошком изјавом, изјавом коју сопство изриче себи и о себи – „Плашим се.” Такве изјаве страха говоре другима да су они „извор” страха, и то сасвим лично: „Сад су почињали да ме се боје.” Тако, страх који је исказан кроз језик, који је исказало бело тело, једноставно не почиње и не завршава се ту: страх, заправо, делује кроз тела и на тела оних који су се претворили у његове субјекте, као и у његове предмете. Црно тело се сужава; не постаје само осмех исцеђен, а на крају и немогућ, већ и само црно тело постаје окружено страхом, и почиње да осећа тај страх као свој, тако да се осећа као немогуће или ненасељиво тело. На тај начин, страх не долази само изнутра и не шири се само споља ка предметима и другима (бело дете које се плаши црног човека); уместо тога, страх ће запечатити однос између тих тела; спаја их и раздваја кроз дрхтаје који се осете на кожи, на површини која избија на површину током сусрета.

А онда се прича наставља:

Моје шело ми се шої белої зимскої дана враћало исшеїнушо, рашчеречено, измождено, сасвим ожалошћено. Црнац је звер, црнац је рђав, црнац је зао, црнац је ружан; їле, црнац, хладно је, црнац дрхши, црнац дрхши зашо шшо му је хладно, гечкић дрхши зашо шшо се њлаши црнца, црнац дрхши од хладноће, ше хладноће која ѡродуре до косшију, леїи гечкић дрхши зашо шшо мисли да црнац дрхши од їнева, бели гечкић се баца мајци у на-ручје: мама, црнац ће ме ѡјесши. (Fanon, 2015: 107)

Црно тело се „враћа” кроз страх, у смислу да га је узело, украло непријатељство белог погледа. Црнац осећа страх као хладноћу; од њега му тело дрхти од хладноће која се премешта с површине у унутрашњост тела, хладноће која „продире до костију”. Страх обухвата тела која га осећају, и таква тела претвара у тела обухваћена страхом, затворена у страх, као да долази споља и улази унутра. А опет, страх не зближава тела, није облик заједничког или дељеног осећања. Када делује да

знаци осећаја пролазе између тела (дрхтање црнца постаје дрхтање белог дечкића), оно што пролази није исти осећај, и зависи од (погрешног) тумачења туђих осећања. Дрхтање црног тела погрешно се тумачи као облик гнева, и то искључиво као „основ” за бели страх. Другим речима, други се доживљава као страхан само због погрешног тумачења, које се потом враћа кроз одговор страха, као страх од страха белог детета. То не значи да страх потиче од белог детета, као да је оно извор тог страха (или чак његов творац); заправо, страх отвара прошлост асоцијација (у самом чину пробе дечјих фантазија), која омогућава белом телу да се формира као нешто одвојено од црног тела у садашњости.

Овде можемо истаћи да страх нешто ради; поново успоставља размак између тела чија се разлика тумачи на основу површине, као тумачење које производи површину (дрхтање, истезање). У страху учествују везе засноване на близини, које су кључне за успостављање „одвојености” белих тела. Таква близина укључује понављање стереотипа. Фанон (*Frantz Fanon*) почиње своје размишљање о сусрету са стереотипима, док се устаљени ставови о туђем постојању понављају, као да потичу ниодакле: „црнац је”. Стереотипи теже да фиксирају значење другог, али само понављање које је потребно да се омогући то фиксирање претвара их у место несигурности уместо места сигурности, као што је рекао Хоми Баба (*Homi Bhabha*) (видети: *Baba*, 2004). Такве немогуће истине постају уверљиве управо зато што се моју *успуш изјубиши*. Страх може да функционише и као афективна привреда (видети: Поглавље 2):¹ не обитава искључиво у одређеном предмету или знаку. Тај недостатак обитавања омогућава страху да клизи од знака до знака и између тела. У том се клизању само накратко заглављује, управо када прикачи неки знак уз неко тело, и то тело онда преузме тај прикачени знак и окружи га страхом који потом постаје његов.

Кључно, на крају добијамо фантазију коју бело дете изриче мајци: „Мама, црнац ће ме појести.” Таква људождерска фантазија, где се постаје део туђег тела, кључна је за политику страха: страх делује тако што одређује друге као страшне зато што представљају *прешњу да ће преузети у себе наше сојство*. Такве фантазије претварају друге у опасност не само по нечије сопство као сопство, већ и по нечији голи живот, нечије само постојање у облику посебног бића које има свој живот. Такве фантазије о другом онда успевају да оправдају насиље према другима, чије се само постојање доживљава као претња по живот белог тела, али које, као претња по живот, може *гаиши, уместио одузети животи*. Дискурси страха, по речима Р. Д. Лејнга (*Ronald David Laing*), баве се очувањем, а не задовољењем, субјекта (*Laing*, 1977: 37). Страх може занимати очување не само „мене”, већ и „нас”, или „онога што јесте”, „живота какав знамо”, па чак и „самог живота”.

У овом поглављу, посматрам страх као „афективну политику”, која опстаје искључиво кроз објаве да постоји претња по сам живот. Прво, бавим се односима између страха, стрепње и губитка или „проласка” предмета. Друго, истражујем однос

¹ Мисли се на поглавље „The Organisation of Hate”, које претходи овом уврштеном у темат, из књиге *The Cultural Politics of Emotion*. (Прим. *peg*.)

између страха и положаја телесног и друштвеног простора, нарочито тако што посматрам како страх сужава телесни простор, а то сужавање укључује ограничење кретања тела у друштвеном простору. И на крају, размишљам о улози страха у очувању моћи, тако што посматрам како наративи кризе обезбеђују опстанак друштвених норми у садашњости, уз посебан осврт на лик међународног терористе.

Страх и стрепња

Разлика између страха и стрепње најчешће се представља у виду статуса неког предмета. Заиста, страх се често разликује од претње зато што страх има предмет. На пример, Ракман (*Stanley Rachman*) тврди да се претња може описати као „напетост ишчекивање претећег, али нејасног догађаја”, или као осећај „нелагодне напетости”, док је страх описан као емоционална реакција на „претњу која се може идентификовати” (Rachman, 1998: 2–3; видети и: Fischer, 1970).² Хоћу да преиспитам тај модел тако што ћу рећи да је страх везан за „пролазак” предмета, чак и ако одсуство предмета у страху производи различит утисак од утиска који производи у стрепњи.

Однос између страха и предмета има важну временску димензију: плашимо се предмета који нам се приближава. Страх се, као бол, осећа као непријатан облик интензитета. Али док је живљено искуство страха непријатно у садашњости, непријатност страха се односи и на будућност. Страх укључује и ишчекивање бола или повреде. Страх нас преноси из садашњости у будућност. Али осећај страха нас гура у ту будућност као интензивно телесно искуство у садашњости. Знојимо се, срце нам галопира, цело тело постаје простор непријатног интензитета, утисак коме се не можемо одупрети и који нас одгурује снагом своје негације, што понекад може да значи бежање, а понекад парализу. Тако да предмет кога се плашимо није једноставно пред нама или испред нас, него нам се намеће у садашњости, као ишчекивани бол у будућности.³

Уистину, и Хајдегер (*Martin Heidegger*) каже да се страх осећа у одсуству предмета који се приближава. Као што он предочава:

Оно шкодљиво као оно *претече* још није у близини којом може да се *заослужари*, али оно се *приближава* [...]. У *приближавању* *расије* ово: „оно може, а на крају *и*пак не”. Оно је *страшно*, кажемо. У *шоме* лежи: оно шкодљиво као оно *приближавајуће* у близини носи *при себи разјирнућу моћу* *нишности* *изосијања* и *мимоилажења*, *што* не *умањује* и не *таси* *страховање*, *не* *та* *образује*. (Хајдегер, 2007: 176)

² Преводи извода и цитата из литературе припадају преводитељки осим у случајевима где је у списку литературе наведен већ доступан превод.

³ Овде можемо истаћи да говорим о предмету који нам „изазива” страх. То треба узети уз оgradu. Ништа у предмету не чини страх нужном *последницом* тог предмета. Као што је Спиноза рекао: „Видио сам да све оно чега се плашим и све оно због чега се плашим у себи *само*ме има толико добра и зла, колико узнемирује дух” (Spinoza, 2006: 35; цитирано у: Мау, 1977: xv). Видети и моју расправу о Декарту и примеру детета и медведа у уводу ове књиге.

Кључно, Хајдегер повезује страх са оним што није присутно, ни у просторном ни у временском смислу онога што је „овде и сада”. Страх реагује на оно што се приближава, а не на оно што је већ овде. Будућа могућност страха јесте оно што омогућава да предмет страха прође поред нас, уместо да стигне. Али пролазак предмета страха не значи савладавање страха: заправо, могућност губитка предмета чини оно што је страшно још страшнијим. Када би страх имао предмет, страх би се могао ограничити на тај предмет. Када предмет страха прети да прође поред нас, тада страх више не може бити ограничен на предмет. Страх у самој вези са предметом, у самом интензитету усмерености на тај предмет, постаје још интензивнији губитком предмета. Могли бисмо описати то одсуство као нешто што *није сасвим њприсујно*, за разлику од стрепње, где то нешто није нигде.

Али, да ли стрепња није нигде?⁴ Када Хајдегер говори о стрепњи, он наглашава да она долази ниоткуда: „Стога стрепња и не 'види' неко одређено 'Овде' и 'Тамо' полазећи од којег се приближава оно претеће. Оно Пред-чим стрепње бива окарактерисано тиме да оно претеће није *није*” (Haideger, 2007: 225). Или можемо размотрити како се претња везује за одређене предмете, који не оживљавају као извор стрепње, већ као последица њеног путовања. У стрепњи се мисли брзо крећу између различитих предмета, а тај покрет резултира појачањем осећаја стрепње. Размишљамо о све више и више „ствари” од којих стрепимо; одвојеност од датог предмета омогућава стрепњи да се нагомила прикупљањем све више и више предмета, док не надвлада друге могуће афективне везе са светом. Другим речима, стрепња има тенденцију да се лепи за предмете, чак и када ти предмети пролазе.⁵ Стрепња постаје *њприсујни њпредметима* уместо да је, као страх, *резултат њприближавања њпредмета*. На тај прелаз са страха на стрепњу утиче пролазак предмета.

Даље, веза између страха и могућег нестанка предмета дубља је од обичног односа према предмету страха. За Фројда (*Sigmund Freud*), и сами страхови могу да функционишу као симптоми, као механизми одбране ега од опасности. У раду „Инхибиције, симптоми и стрепња”, Фројд се враћа на случај малог Ханса (Frojd, 2019). Ханс је имао фобију од коња. Фројд тврди да је тај страх само симптом који је ту „смештен уместо” једног другог страха, који представља много дубљу претњу по ега: страха од кастрације као страха од оца. Ханс може да се „носи” са својим страхом од коња тако што ће их избегавати, онако како не може да се носи са страхом од оца. Сетимо се да у Фројдовом моделу несвесних емоција сам осећај није потиснут: уместо њега, потиснута је идеја за коју је везан тај осећај (Freud, 1986: 107; видети Поглавље 2). Осећај страха се одржава, а можда чак и појачава, заменом предмета.

Замена предмета повезује те предмете. Такве везе не ствара страх, већ су оне можда већ ту унутар социолошке имагинације. У фројдовском моделу, кретање између

⁴ Идеја стрепње као „емоције која лебди у ваздуху” или је „уопштена”, кључна је за фројдовску психоанализу. Премда се слажем са нагласком на томе да стрепња „нема” предмет, мислим да стрепња има тенденцију да ствара властите предмете, и да их лепи једне за друге. Стрепња је као чичак-трака: прикупља предмете који су јој у близини.

⁵ На извештај начин, тврдим да стрепња ствара предмет, али да је сам тај предмет одсутан. Тај аргумент се може повезати са моделом Доминика Лакапре (*Dominick LaCapra*). Он каже да претварање одсуства у губитак даје „стрепњи предмет који се може установити – изгубљени предмет – и рађа наду да се стрепња може елиминисати” (LaCapra, 2001: 57).

предмета јесте интрапсихичко, и иде уназад; односи се на примарни страх од кастрације. Или, да будемо тачнији, покрет у страну између предмета (у овом случају, између коња и оца) објашњава се као нешто одређено потискивањем идеје за коју је осећај првобитно био везан (страх од кастрације).⁶ Рекла бих да покрет у страну, који слеplује предмете један уз други као знакове претње, обликују вишеструке историје. Кретање између знакова не потиче из психе, већ је траг начина опстанка таквих историја у садашњости. То можемо видети у сусрету који је описао Фанон. Претварање црног човека у предмет страха зависи од ранијих историја асоцијација: црнац, звер, рђав, зао, ружан. Кретање страха између знакова омогућава да се предмет страха створи у садашњости (црнац је звер, рђав, зао, ружан). Кретање између знакова омогућава да се другима додели емоционална вредност – да су „страшни”.

Фанонов сусрет нам омогућава да истражимо везе између замене предмета страха и проласка предмета. У том сусрету, страх јесте ограничен на предмет: црно тело. А опет, ограничење страха на предмет само је провизорно: уколико је црнац предмет страха, може проћи поред нас. Уистину, физичка димензија тог „проласка” може се повезати са проласком страха између знакова: *крећаше њојачава осећај*. Црнац постаје још већа претња ако прође поред: његова близина се тада замишља као могућност будуће повреде. Као таква, привреда страха ограничава тела других, а то је *ограничење чији „успех” зависи од његовој неуспеха, јер мора да држи ошворено само њодручје ствара*.

Померање страха у страну (где имамо метонимијску и лепљиву везу између знакова) такође је и померање уназад: предмети страха током времена мењају једни друге. Та замена предмета укључује и пролазак предмета од којих, изгледа, бежимо. Страх ствара управо тај ефекат „онога што нисам” тиме што се *бежи од његмећа*, који нам свеједно прети док пролази поред или кад је замењен другим. Тако страх не укључује одбрану граница које већ постоје; уместо тога, страх ствара те границе успостављањем предмета од којих се, у страху, бежи. Не само да се страхом утиче на границу између сопства и другог, него се обликује веза између предмета којих се плашимо (а не просто веза између субјекта и његових предмета) кроз историје које се „залепе”, па неки предмети постају страшнији од других.

Такав модел указује на то да страх није везан само за губитак предмета страха. Страх зависи од губитка предмета као таквог. За Фројда, страх заиста јесте део приче о губитку, тако што се плашимо губитка предмета љубави. Као што сам указала у претходном поглављу, Фројд, у својој анализи игре нестанка и повратка, показује како дете изводи представу мајчиног одласка и повратка у покушају да савлада немогућност њене љубави (Frojd, 1994: 14–16). Можда онда стрепња делимично произлази из љубави (према мајци или другом), као љубав која може бити одузета, као одузимање онога што осигурава повезаност субјекта са светом. Стрепња је онда последица немогућности љубави; немогућности која се враћа смањењем оног што је могуће бити. Стрепња од могућности губитка пребацује се на предмете страха,

⁶ Свакако, у раду о „Несвесном”, аргумент о „несвесним емоцијама” ослања се на модел о пореклу, или „истинској вези” између идеје и осећања (Freud, 1986: 107).

који се, изгледа, споља приказују као опасности које се могу избећи, и као препреке испуњењу саме љубави.

Ако се вратимо на Фанонов сусрет, можемо рећи да бег белог дечака од предмета страха, предмета који пролази поред њега, води дечака у мајчино наручје, које означава заштићен и безбедан ограђени простор, или претварање света у дом (битак-у-дому). Другим речима, окретање од предмета страха укључује и *окрећање према* предмету љубави, који постаје одбрана од смрти којом очигледно прети предмет страха. На тај начин, можемо видети да је страх оно *што одржава фантасију* љубави и очување *живоћа*, али парадоксално, само тако што обзнањује могућност смрти. Неопходност те фантазије („Мама, црнац ће ме појести“) разјашњава да пролажење предмета страха поред нас укључује и приближавање вољеном предмету, тиме што се ствара дом или ограђени простор. Међутим, ако бег од страха помера субјект ка вољеном другом, чије му наручје стоји као саливено, онда тај ограђени простор отвара могућност губитка. Уместо да страх стаје на пут љубави, можемо видети да страх омогућава субјекту да се приближи вољеном предмету, премда удаљеност никад није сасвим превазиђена, и предмет љубави, као предмет страха, и даље може проћи поред нас. Заиста, изгледа да је *сйрах од йроласка као йреминућа* кључан за „окретање“ које уопште и чини субјект. Ако нас страх „оживљава“, то чини само тиме што обзнањује могућност смрти. Иако се можда плашимо онога што не можемо да обуздамо, кроз страх, *можда обуздавамо и оно што не може бићи*.

Тела која се плаше

Као што смо видели у мојој анализи Фановог сусрета, страх је отелотворено искуство; ствара сам ефекат површине тела. Али остаје једно очигледно питање: која се тела плаше којих тела? Наравно, можемо рећи да се сва тела плаше, иако се можда плаше различитих ствари на различите начине. Али желим да кажем да различита тела различито осећају страх, у смислу да је однос према простору и могућности кретања заправо посредни у диференцијалној организацији самог страха. Свакако, велики део расправе о „страху од злочина“ бави се организацијом страха у том просторном смислу. Здраворазумска претпоставка може бити да су они који се највише плаше најрањивији; страх би се могао посматрати као „разуман одговор“ на рањивост, док би се сама рањивост доживела као суштинско својство или особина неких тела. Међутим, како кажу Дитон (*Jason Ditton*) и Фарал (*Stephen Farrall*), стрепња од злочина није у корелацији са степеном виктимизације: „[...] они који су у најмањој опасности највише се плаше“ (Ditton and Farrall, 2000: xvi). Тако да страх није просто последица „објективности“ претњи или опасности. Зато се нека тела више плаше него друга? Како се уобличавају осећања рањивости?

Сако (*Vincent F. Sacco*) и Глакман (*William Glackman*) описују рањивост у погледу „осећања подложности и отворености ка нападу која утичу на процесе којима се дефиниције криминалне опасности конструишу и посматрају као значајни основи за деловање“ (Sacco and Glackman, 2000: 412). Таква дефиниција је корисна, јер

нам показује да рањивост укључује нарочиту врсту телесне везе са светом, у којој се сама отвореност тумачи као место могуће опасности, које изискује да се предузму мере за избегавање опасности. Емоције могу укључити *шумачења шакве ошво-реносиши*, као места где се тела и светови сусрећу и претичу једни у друге. Страх значи да се такви отвори тумаче као опасни; отвореност тела ка свету укључује осећај опасности, који се *ишчекује као бугући бол или њовреда*. У страху, свет се на-слања на тело; тело се склања од света у жељи да избегне предмет страха. Страх укључује смањивање тела; *оїраничава моїућносї креїшања шела уїраво заїшо шїшо изїледа да їрїїрема шело за беї*.

Такво смањивање је значајно; страх има за циљ да ограничи нека тела како би заузимала мање простора. На тај начин, емоције усклађују телесни простор са друштвеним простором. Није да страх почиње у телу, па да онда ограничава кре-тање тог тела. Јер као што сам већ рекла, и сам одговор страха зависи од одређених, већ успостављених наратива о томе шта је страшно и ко је страшан. Надовезујући се на Хајдегера, рекла сам и да је страх још страшнији када се узме у обзир могу-ћи губитак предмета који ишчекује. Што мање знамо о ономе кога се или чега се плашимо, *шo свeш њосїаје сїрашнїји*. Другим речима, оно због чега све постаје страшније јесте структурна могућност да ће предмет страха проћи поред нас. То је битна димензија у просторној политици страха: губитак предмета страха чини сам свет местом потенцијалне опасности, местом које се ишчекује као бол или по-вреда на површини тела које се плаши. Ако се вратимо на расистички сусрет о ком пише Фанон, можемо видети да очигледни страх белог детета не води ка његовом одбијању да постоји у свету, већ ка његовом прихватању света кроз очигледно без-бедан ограђен простор који ствара вољени други (битак-у-дому). Уместо тога, у том случају, црни субјект, онај који се плаши страха белог детета, бива скрхан тим стра-хом, тако што је заточен у телу које се сужава и заузима мање простора. Другим речима, *сїрах има за циљ да оїраничи нека шела креїшањем или ширењем друїх*.

У феминистичким тумачењима, питање страха се показује као структурно и посредовано, а не као непосредни телесни одговор на објективну опасност. Уместо да страх посматрају једноставно као неизбежну последицу рањивости жена, фе-министичке критичарке тврде да је страх одговор на *їреїшњу* насиља. Саму прет-њу обликује ауторизација наратива о томе ко или шта представља претњу, и о томе ко јесу, а ко нису, прикладни „предмети” страха. Као што каже Елизабет Станко (*Elizabeth Stanko*) (видети: Stanko, 1990), приступ жена јавном простору ограничен је кружењем наратива о женској рањивости. Такви наративи су позив на делова-ње: они говоре да жене увек морају бити на опрезу када су ван куће. Не само што конструишу „напоље” као суштински опасно, него и постављају кућу као безбед-ност. Тако да жене, ако желе да имају приступ женском угледу, морају или остати код куће (женскост као одомљавање), или морају бринути како се крећу и изгле-дају у јавности (женскост као ограничено кретање).⁷ Безбедност ту постаје питање

⁷ Реч „бринути” је занимљива, јер нас подсећа на везу између бриге и стрепње. „Бринути” (чак и бринути за друге) може значити и „бригати”, што може створити однос према свету пун стрепње („забринутост”). Претпостављам да сви знамо да стрепимо због предмета које волимо: плашимо се да ћемо их сломити, па се према њима опходимо са више бриге (или те драгоцене предмете

необитавања у јавном простору или, тачније, одсуства самосталног кретања у том простору. Тако да је питање шта је страшно, као и кога треба да се плашимо, повезано са политиком кретања, где кретање неких тела укључује, па чак и захтева, ограничење кретања других. Али стварање „страшног” је повезано и са ауторизацијом легитимних простора: на пример, у конструисању куће као безбедног места, „прикладни” облици женскости постају везани за репродукцију домаћег простора.

Мој аргумент ће надоградити рад Елизабет Станко о ефектима производње женских тела као уплашених тако што ће размотрити телесно искуство страха. Страх има за циљ да ограничи тела унутар друштвеног простора тако што сужава тело, или формира површину тела очекиваним повлачењем из света који се може показати као опасан. Или, као што кажу Ханмер (*Jalna Hanmer*) и Сондерс (*Sheilla Saunders*) у својој књизи *Основањ страх* (*Well-Founded Fear*): „Женски осећај сигурности на јавним местима у бити зависи од наше немогућности да обезбедимо неоспорно право заузимања простора. Ограничавање кретања није редак одговор на насилне и претеће сусрете у јавности” (Hanmer and Saunders, 1984: 39). Страх од „света” као сцене будуће повреде функционише као облик насиља у садашњости, које сужава тела у стање уплашености, а то сужавање може укључивати одбијање да се напусти затворени простор дома или одбијање да се обитава напољу на начине који очекују повреду (шетање у самоћи, шетање ноћу и тако даље). Таква осећања рањивости и страха онда обликују женска тела, као и начине на које та тела обитавају у простору. Рањивост није урођена особина женских тела; уместо тога, она је последица чији је циљ да устоличи женскост као ограничење кретања у јавности и претерано обитавање у приватном простору.

На тај начин, страх усклађује телесни и друштвени простор: делује тако да омогућава неким телима да обитавају и крећу се у јавном простору тако што ограничава кретање других тела на просторе који су затворени или ограничени. Простор повећава могућност кретања неких тела; њихова слобода кретања обликује површину простора, док простори избијају на површину као простори кретањем таквих тела. Контролисање тела у простору неједнаком поделом страха јесте оно што омогућава просторима да постану територије, на које нека, а не сва тела, полажу право. Можемо видети тај процес на делу у хетеросексуализацији простора (видети: Поглавље 7),⁸ као и у расном формирању простора (видети испод). Није случајно да се у политичкој реторици слобода и страх све чешће међусобно супротстављају: нова слобода је постављена као слобода од страха и као слобода кретања.⁹

одложимо и користимо само оне предмете за које нас није брига. Брига је осећање пуно стрепње. Када стрепимо, често смо телесно трапавији, пошто смо претерано свесни свега што може поћи по злу, и те „могућности” постају предмети осећања. Стога стрепња и брига често доведу управо до оног догађаја који желимо да избегнемо: слома. Ту можемо приметити да је женскост повезана и са бригом и са стрепњом. Женски однос према предметима може се описати као вид бриге, која заправо ограничава кретање женског тела унутар кућног простора, као и јавног простора.

⁸ Поглавље „Queer Feelings” у поменутој студији. (Прим. *peg*.)

⁹ То се види у реакцијама на 11. септембар. На пример, Џорџ Буш је у обраћању Заједничкој седници Конгреса и америчког народа тврдио: „Слобода и страх су заратили” – <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2001/09/20010920-8.html>. Приступљено 23. јула 2003.

Али којим телима се даје таква слобода кретања? И која тела се тумаче као порекло страха и као претња по „нашу” слободу?

Глобалне привреде страха

Како бих одговорила на та питања, желим да детаљније размислимо о процесима кроз које страх осигурава форме заједнице. Мој аргумент није да постоји психичка привреда страха, која потом постаје друштвена и заједничка: уместо тога, као што сам већ рекла, појединачни субјект настаје самим усклађивањем са заједницом. Оно што треба да истражимо јесте сложеност тих усклађивања.

У политичкој теорији, страх се разуме као нешто кључно за стварање заједнице. У Макијавелијевом (*Niccolò Machiavelli*) *Владаоцу*, владалац користи страх како би добио пристанак својих поданика-грађана да прихвате моћ коју он већ поседује: „Да ли је боље да те људи воле или да те се боје [...]? Одговор је да би најбоље било и једно и друго, али пошто је тешко те особине сјединити [...] сигурније је да те се плаше него да те воле (Макијавели, 2003: 155). Страх се схвата као сигурније средство моћи од љубави, с обзиром на његову везу са казном: „[...] страх потхрањује мисао на казну која их непрестано прогони” (2003: 156). Због страха, поданици владаноца прихватају његову моћ, јер је могућност побуне везана за бол и мучење. На други начин, Хобс (*Thomas Hobbes*) (видети: Хобс, 2011) тврди да страх претходи стварању владе, јер због страха од анархије субјекти пристају да неко њима влада. Страх од анархије везан је за страх од природе. Како каже Вилијам О’Коноли (*William O’Connolly*): „Стање природе је шок терапија. Помаже субјектима да среде приоритете тако што им показује какав би живот био да нема власти” (цитирано у: Campbell, 1998: 57; видети и: Der Derian, 1995). У том моделу, страх делује као подстрек за формирање власти: страх би био „цена” анархије, а обећање грађанског друштва је елиминисање страха. Тако, субјекти пристају на то да неко њима влада: одричу се слободе како би се ослободили страха. У оба модела, страх функционише као технологија владавине: или владајућа сила користи страх да примора друге да пристану на ту силу, или грађанско друштво обећава заштиту и елиминисање страха, како би обезбедило пристанак.

Страх се не схвата само као технологија, него и као симптом модерног живота. Чак се користи да опише „доба у којем живимо”. Заиста, аргументи да живимо у „култури страха” (Furedi, 1997) или у „добу стрепње” (Dunant and Porter, 1996) постали су уобичајени. Фуреди (*Frank Furedi*) описује модерно доба као повећање опасности и ризика не само по појединца, већ по сам живот: „Када се каже да се ради о

Како објашњавам у наредном одељку, терористички напади су дефинисани као напади на слободу, која је изричито дефинисана као слобода кретања. Плашити се значило би одрећи се слободе кретања. О вези између слободе и страха сасвим се другачије расправља у филозофији. Кјеркегор (*Søren Kierkegaard*), на пример, повезује слободу са страхом, уместо да посматра слободу и страх као међусобно супростављене. Страх се дефинише као „заstraшујућа могућност да се може” (Кјеркегор, 1970: 41). Кјеркегор нам показује да недостатак потпуне одлучности ствара могућност за деловање, што је само по себи „заstraшујуће”. За Кјеркегора, страх није везан за ограничење, већ за могућност; осећамо страх зато што можемо да деламо.

опстанку људске расе, тада сам живот постане велико безбедносно питање” (Furedi, 1997: 3). Он закључује да је такво постављање самог живота као питања безбедности повезано са слабљењем друштвених институција које спајају појединца и друштво: „Многе старе животне рутине и традиције не могу више да се подразумевају” (Furedi, 1997: 67). Дунант (*Sarah Dunant*) и Портер (*Roy Porter*) кажу да:

За многе људе у зајадном свећу, незајамћена експанзија свећа, од технолојије до комуникација до кувовине, донела је собом не само повећане захтеве избора (што је само по себи некаква ширења), него и све већи пошеницијал за осећај јубишка контроле. (Dunant and Porter, 1996: xi)

Само постојање страхова и стрепњи постаје „знак времена”, с обзиром на то да их карактеришу пребрзе трансформације и иновације, које не само да су срозале раније структуре и вредности, него су довеле до осећаја губитка контроле и губитка сигурности у вези са будућношћу.

Желим да понудим другачију анализу глобалне политике страха, која не сматра страх симптомом трансформације, или технологијом која се користи за владање. Уместо да страх посматрам као средство или симптом, желим да кажем да језик страха укључује појачавање претњи, што онда ствара разлику између оних који су „под претњом” и оних који прете. Страх је последица тог процеса, а не његово порекло. Као што каже Дејвид Кембел (*David Campbell*): „Опасност није објективно стање. Није нешто што постоји независно од оних којима може да постане претња” (Campbell, 1998: 1). Кроз генерације „претњи”, страх има за циљ да постави тела уз нека друга и против неких других. Мој аргумент је проширење става Улриха Бека (*Ulrich Beck*) да је солидарност заснована на „несигурности”, а не на „потреби” у новом модерном добу: заједнице постају „сила која повезује” кроз перцепцију заједничког ризика (Beck, 1992: 49).

Сложеност просторне и телесне политике страха никад није била очигледнија у глобалним привредама страха него после 11. септембра 2001. Можемо нагласити да је страх, наравно, именован у самом називу тероризма: терористи се сместа идентификују као агенти екстремног страха, то јест, као они који теже да застраше друге (који имају мању могућност кретања или су мање слободни да се крећу), као и они који желе да изазову смрт и уништење. Као што је рекао бивши аустралијски премијер Џон Хауард (*John Howard*), „мржња” Осаме бин Ладена према Сједињеним Државама и према „светском систему изграђеном на слободи појединца, верској толеранцији, демократији и међународном слободном току трговине” значи да „он хоће да шири страх, ствара несигурност и промовише нестабилност, у нади да ће то навести заједнице и државе да се окрену једне против других”. Џон Хауард тумачи терористички чин као напад не само на кретање међународног капитала, већ и на тела Аустралијанаца, на њихово право „да се крећу по свету лако, слободно и без страха”.¹⁰ Могли бисмо рећи да су терористички напади циљали да ограниче кретање тела Американаца, Аустралијанаца и других на Западу кроз ширење

¹⁰ Говор је окачен на: http://www.dfat.gov.au/icat/pm_251001_speech.html. Приступљено 11. новембра 2002.

кретања тела терориста и технологија или средстава које користе (укључујући и авионе и биолошка средства попут антракса). Међутим, хтела бих да понудим другачије тумачење привреда страха, тумачење које прави разлику између облика кретања, као и између различитих врста телесних затварања, ограничавања или притварања.¹¹

У првом случају, можемо испитати како се заправо брани слобода кретања тела субјеката на Западу, а представља се као да је под претњом, уз имплицитну одбрану кретања капитала у глобалној привреди (где се капитал конструише као „чист новац” и дефинише наспрам „прљавог новца” тероризма, који се мора замрзнути или блокирати). Прво упутство субјектима и грађанима на Западу било је „да живе као и обично”, „да путују”, „да троше или конзумирају”, и тако даље, као вид одбијања да буду жртве терора. Заиста, у Сједињеним Државама, од грађана се заправо тражило да се не плаше, и нација се представљала као неуплашена, као начин да се покаже да терористички напади нису успели да униште нацију. Како каже Џорџ Буш (*George Bush*):

*Природно је мишљати се да ли је будућност Америке будућност страхова. Неки причају о добу терора. Знам да нам прегрстоје шешкоће и да ћемо се суочаваћи са опасностима. Али ова држава ће дефинисати нашу еру, неће њу ера дефинисати. Докле год су Сједињене Америчке Државе оглушне и јаке, ово неће бити доба терора.*¹²

Овде је јасно да се нација конструише као земља која је опстала зато што је одбила да претвори своју рањивост и ране (тероризам јесте повредио нацију и заиста јој предстоје опасности) у афективни одговор страха, одговор који је наративизован као „одређење терором” уместо самоодређења. Дакле, Буш, у чину самоодређења, претвара терористички чин у ратни чин, који ће онда тежити да елиминише извор страха и претвориће свет у место где кретање неког капитала и неких тела постаје знак слободе и цивилизације. Последица терора није ограничавање, него он представља саму основу за поновно успостављање кретања.

Треба, међутим, пажљиво да размислимо о том процесу, без претпоставке да страх просто спаја људе. Као што сам већ рекла, предмет страха може проћи поред нас и та структурна могућност јесте део живљеног искуства страха. Премда се догађаји јесу десили и јесу представљали предмет (ма колико да је тај предмет прошао поред, а тај пролазак је већ био посреди у проживљавању садашњости, с обзиром на медијатизацију догађаја у *догађај*), тај страх је брзо склизнуо у стрепњу, где у питању није било *приближавање* предмета, већ *прислуш* предмету. Приступ догађају, у коме се он понавља и претвара у предмет фетиша – укључивао је облике усклађивања, где се појединци усклађују са нападнутом нацијом. То, наравно, понавља процес усклађивања где се нација ускладила са нападнутим појединцима.

¹¹ На моју анализу могућности кретања неких која зависи од ограничавања других утицале су феминистичке и постколонијалне критике идеализације „могућности кретања” у скорој друштвеној и критичкој теорији. За сажетак тих критика, видети: Ahmed et al., 2003.

¹² <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2001/09/20010920-8.html>. Приступљено 23. јула 2003.

Сада, оно што је овде кључно није само да то усклађивање може ограничити кретање појединаца који се сада осећају, врло лично, као мете тероризма. Заправо, с обзиром на посредничко деловање тог усклађивања, доживљаји страха почињу да се живе као патриотске изјаве љубави, *које су омогућиле да се дом мобилише као одбрана од штероризма*. Ако субјекти остану код куће, тада се куће претварају у симболички простор нације кроз раширену употребу америчких застава. То не значи да је значење застава неопходно за такво ширење – као да заставе моју искључиво значити љубав према нацији. Уместо тога, можемо посматрати заставу као *лейљиви знак*, коме лепљивост омогућава да се залепи за друге „знаке заставе”, што одаје утисак заједништва (нација се „држи заједно”). Застава као знак који је кроз историју значио територијално освајање, као и љубав према нацији (патриотизам), има ефекат, а понављање знака заставе показује осећај „уз неког” и „за неког”. Џорџ Пакер (George Packer), у чланку за *New York Times Magazine*, лепо изражава то осећање:

Док су се заставе бокориле као цвеће, схватио сам да ућичу на емоције њоједнако брзо као слике несћалих особа. За мене, ше заставе нису љредсћављале млишћаву љојусћљивосћ, већ сћремносћ, жал, одлучносћ, ља чак и љубав. Бугиле су заједничка осећања у Американцима, јер су нас заједно најали. (Packer, 2001: 16)

Окретање од предмета страха укључује окретање према дому, као „заједничко осећање”. То „окретање према” дому укључује понављање или поновно показивање знакова „заједништва”. То окретање би се чак могло разумети и као обавезно: неистицање заставе могло би се протумачити као знак недостатка заједништва, као тумачење које носи очигледни ризик.¹³

Желим да кажем да страх посредован кроз љубав као поистовећивање са нацијом, *који онда осћјаје шу као љоследица знакова љубави*, не мора нужно да сужава тела. Уистину, страх можда чак омогућава неким телима да заузму више простора кроз поистовећивање са колективним телом, које представља појединачно тело и креће се у његово име. Видљиво ограничавање неких тела у Сједињеним Државама може да функционише као облик мобилизације: останак код куће омогућава мобилизацију тела кроз симболичко поистовећивање са зараћеном нацијом. У Бушовом Говору о стању нације 2002. године, јасан је ефекат тог поистовећивања: „Као да се цела наша земља погледала у огледало и видела своје боље ја.”¹⁴ Дакле, Америка се дефинише као да је „затечена” властитим одразом у огледало, а та „затеченост” се граничи са колективном нарцисоидношћу: самољубљем које постаје национална љубав која оправдава одговор на тероризам као заштиту вољеног другог, који је можда „са мно” зато што показује знаке (као што су заставе) да је „као ја”.

Дакле, ако догађај терора – тежње да се изазове страх – води ка одбрани мобилности капитала и мобилизацији неких тела (кроз одбрану дома као нације и

¹³ За Арапе, муслимане и јужне Азијце у Сједињеним Државама, ширење заставе се онда може посматрати не само као облик поистовећивања с нацијом него и као покушај да се „сакрије” сваки знак различитости који би се могао протумачити као извор терора. Видети сјајну анализу „замене” заставе и вела: Ahmad, 2002: 10.

¹⁴ <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2002/01/20020129-11.html>. Приступљено 23. јуна 2002.

поистовећивање с нацијом), ко је онда ограничен терором? Чија је рањивост посредни? Догађаји од 11. септембра користе се да се притворе „било која тела” на која се сумња да су терористи. Не само да су сместа притворени осумњичени у Сједињеним Државама и европским земљама, него су владе на Западу одговориле на терор тако што су донеле нове законе који повећавају право владе да притвори свакога за кога се сумња да је терориста. Британски амандман Закона о антитероризму, злочину и безбедности из 2001. године (*Anti-Terrorism, Crime and Security Act 2001 [Commencement No. 4] Order 2002 [SI 1279]*) каже да државни секретар може издати потврду ако верује да присуство неке особе у Уједињеном Краљевству представља ризик по државну безбедност или ако сумња да је нека особа међународни терориста (стр. 10). Ту процена ризика постаје питање веровања, а сама сумња постаје основ за притвор. Проширење моћи притвора није само симболично, и не односи се само на притварање терориста: с обзиром на структурну могућност да било ко може бити терориста, оно што смо поново установили и проширили јесте моћ притвора као таквог.

Међутим, структурна могућност да било ко може бити терориста не значи да ширење моћи притвора утиче на исти начин на све. Постоје бројни докази да су људи притварани због врло слабих веза са терористичким организацијама, које често укључују обичну повезаност преко имена или посла или пребивалишта. Аристид Р. Золберг (*Aristide R. Zolberg*) сматра да је тај процес облик расног профилисања, и цитира детаље који су објављени у *New York Times*-у: од 1147 људи који су притворени у Сједињеним Државама између 11. септембра и новембра 2001. године, неки су идентификовани на основу посредних веза са нападом, али многи су „одабрани на основу дојава или су били људи пореклом са Блиског истока или Јужне Азије који су заустављени због саобраћајних прекршаја или сумњивог понашања” (Zolberg, 2002: 296). Како каже Мунир Ахмад (*Muneer Ahmad*), после 11. септембра наступио је „непрестани, мултивалентни напад на тела, психу, и права арапских, муслиманских и јужноазијских имиграната” (Ahmad, 2002: 101). Уистину, Лети Волп (*Leti Volpp*) тврди да су реакције на 11. септембар омогућиле „нову категорију идентитета која групише особе које изгледају као да су ’са Блиског истока, Арапи или муслимани’” (Volpp, 2002: 1575). Препознавање таквих група људи као „могућих терориста” зависи од стереотипа који већ постоје, а у исто време ствара јасну категорију „страшног” у садашњости. Можемо се сетити стереотипа о црном човеку у сусрету који је описао Франц Фанон: то понављање функционише тако што претвара другог у предмет страха, страха који други онда преузима као свој.

Значајно, реч „терориста” се качи за нека тела док поново отвара историје именовања, баш као што се реч „терориста” онда слива у друге речи у причама о ратовима у Авганистану и Ираку (као што су фундаментализам, ислам, Арапин, репресивно, примитивно, и тако даље). Заиста, метонимијски прелаз може да функционише као имплицитни аргумент о узрочно-последичним везама између термина (као што су ислам и тероризам), али тако да није потребна експлицитна изјава. Метонимија функционише тако што може да направи нове везе – може спојити речи „терориста” и „ислам” – чак и када се пруже аргументи за раскидање тих веза. Изјаве попут „ово није рат против ислама” постоје напоре са описима, какав је

и „исламски терористи”, који имају за циљ да поново споје те речи и да њихово заједничко појављивање одреде као нешто више од временске подударности. Прелаз између знакова укључује и „прилепљивање” знакова на тела: тела која су „могући терористи” јесу она која можда „изгледају као муслимани”. Такве асоцијације опстају управо зато што се опиру буквализацији.

Дакле, с обзиром на то да догађај даје функцију предмету, што омогућава одређене облике насиља и притварање других у име одбране, какву улогу игра безбедност у афективној политици страха? Значајно, безбедност је везана за „није”, како је рекао Мајкл Дилон (*Michael Dillon*) – оно што није „ја” или нисмо „ми” (*Dillon*, 1996: 34–35; видети и: *Lipschutz*, 1995; *Krause*, *Williams*, 1997; *Burke*, 2001). Безбедност није само обезбеђивање границе која већ постоји, нити је страх само страх од онога што нисмо. Заиста, већ сам показала како стрепња и страх стварају ефекат граница, и ефекат онога што нисмо. Прелажење границе је неопходно како би се она уопште обезбедила као граница. Како таква безбедност укључује обезбеђивање онога „што није”, то парадоксално захтева небезбедност онога „што није”. *Небезбедност онога „што није” чини да оно буде значајније као пројекат безбедности*. Зато се политика страха често исказује као стрепња од границе: страх говори језиком „поплава” и „најезди”, инвазије неприкладних других од којих нација мора да се брани. Можемо разматрати онтологију *небезбедности* унутар стварања политичког: мора се претпоставити да ништа није безбедно, само по себи, како би се оправдала нужност обезбеђивања.

Тачније, када се објави да постоји криза у безбедности, тада нови облици безбедности, одржавање граница и надзор постају оправдани. Довољно је само да помислимо како се наративи кризе користе у политици да се оправда „повратак” вредностима и традицијама које се доживљавају као угрожене. Међутим, није да такве кризе једноставно постоје, па да страхови и стрепње настају као нужна последица тог постојања. Уместо тога, кључно је управо стварање кризе. Објављивање кризе није „стварање нечега ни од чега”: такве објаве често функционишу заједно са стварним догађајима, чињеницама и бројкама (као што, на пример, можемо видети да се пораст броја развода користи да се објави криза брака и породице). Али објава кризе *шумачи* ту чињеницу/бројку/догађај и претвара је у предмет фетиша који онда стиче властити живот, другим речима, који може постати основ за објаву рата ономе што се тумачи као извор претње. Тиме што се нешто означи као да је већ под претњом у садашњости, оно се представља као нешто за шта се морамо борити у будућности, а та се борба ретроспективно тумачи као питање живота и смрти. Другим речима, објавити кризу значи створити морално и политичко оправдање за одржавање „онога што јесте” (подразумевано или дато) у име будућег опстанка.

Уистину, управо је страх од смрти – сопствене смрти, смрти вољених особа, заједнице и народа – последица таквих наратива као средство одржавања онога што јесте. Дакле, могу се плашити за себе, за нас, или за друге. Заиста, у многим јавним изливима страха и стрепње од тероризма у западним земљама дешава се управо такво „заједништво” кроз страх. Тела жртава постају симбол онога чему не прете само терористи (они који одузимају живот), него и све оно што представља могућност тероризма. Такву могућност су неки посматрачи повезали не само са

постојањем спољних других, већ и са унутрашњим облицима слабости, као што су секуларизација, мултикултуралност и слабљење друштвених и породичних веза. На пример, Џери Фалвел (*Jerry Falwell*) из Сједињених Држава тврди:

*Заиста верујем да ђаџани, и ђоборници абортуса, и феминисткиње, и ђејеви и лезбејке који активно ђокушавају да од ђођа најправе алтернативан начин живођа... сви су они ђокушали да секуларизују Америку... Уђирем ђрсђ у њих и кажем: „Ви сђе омођућили да се ово дођођи.“*¹⁵

У Уједињеном Краљевству, одговор Британске националне партије на 11. септембар био је да исламизацију унутар Британије, а не талибане у Авганистану, постави као претњу по моралну будућност саме нације: „Они могу да претворе Британију у Исламску републику до 2025.“¹⁶

Наравно да се приписивање терористичких злочина слабљењу религије и заједнице, коме доприноси присуство разних других, осуђује у главној политичкој струји, премда приметно са мање „гађења“ него што се исказује према неким критичарима спољне политике Сједињених Држава (видети: Поглавље 4).¹⁷ Међутим, у исто време, шири скуп идеја о томе шта је неопходно да се одбране нација и свет (јачање воље заједнице упркос другима) замењује и преправља наративну логику. Уместо да је постулирано да је унутрашња слабост одговорна за догађаје 11. септембра, у умеренијим дискурсима, ђосђулира се да је унутрашња снађа одговорна за ођоравак, ођсђанак и ђревазилажење сђраха. Како је рекао Џорђ Буш, „Ти чиновни масовног убиства имали су за циљ да нашу нацију уплаше и наведу на хаос и повлачење. Али нису успели; наша држава је јака.“¹⁸ Одговор на терор постаје начин да се ојачају везе нације и глобалне заједнице слободних нација: рана терора захтева да се „држимо заједно“ (заједништво) и да користимо вредности због којих су Сједињене Државе и демократија „јаке“.

Заиста, наглашавање безбедности у Бушовом Говору о стању нације из 2002. године укључује претварање демократског грађанства у обезбеђење: „И док се влада труди да обезбеди нашу домовину, Америка ће наставити да зависи од очију и ушију будних грађана.“ Грађанство се овде претвара у вид Суседске страже; грађанин мора „да се чува сумњивих других“.¹⁹ Грађанство функционише као вид чувања граница суседстава од других који изгледају сумњиво, а такав се изглед већ поистовећује са изгледом других („изгледају као да су са Блиског истока, Арапи, муслимани“). Улога грађана као полиције претвара се у нужну љубав, где љубав постаје основа заједнице, као и гаранција будућности: „Нашој земљи су потребни и грађани који ће поново изградити наше заједнице. Требају нам ментори који ће

¹⁵ Џери Фалвел је то рекао Пату Робертсону (*Pat Robertson*) у емисији Клуб 700 (*The 700 Club*) 13. септембра 2001. Извинио се 14. септембра.

¹⁶ <http://www.bnp.org.uk/article92.html>; <http://www.bnp.org.uk/article87.html>. Приступљено 30. јуна 2002.

¹⁷ Поглавље „The Performativity of Disgust“ у поменутој студији. (Прим. *peg*.)

¹⁸ <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2001/09/20010911-16.html>. Приступљено 23. јуна 2002.

¹⁹ За анализу тога како Суседска стража укључује технике знања које служе да препознају „не-знанце“ као „тела која ту не припадају“, видети Поглавље 1 у: Ahmed, 2000.

волети децу.”²⁰ Дефиниција вредности које ће омогућити Америци да опстане упркос терору – вредности које зовемо слобода, љубав и саосећање – укључује одбрану одређених институционалних и друштвених форми од опасности коју представљају други. Такве вредности не служе да дефинишу само идеале који наводно управљају ратним намерама и циљевима, већ и демократске норме понашања и владања, те шта значе цивилизованост, грађанско друштво и легитимна власт. Како би их прихватило међународно грађанско друштво, то јест, да не би били проглашени „отпадничким режимом” или делом „осовине зла” – други морају да „имитирају” та правила понашања и облике власти. Стога, наглашавање вредности, истина и норми које ће омогућити опстанак *лако клизи у одбрану одређених друштвених норми или институција*.

Ако се надамо да на мој аргумент из претходног одељка, страх од изопачености, пропадања и распада као механизам очувања „онога што јесте”, више се везује за једна тела уместо за друга. Претња таквих других друштвених формама (које су материјализација норми) представља се као *прећња да ћемо се окренути или да ће нас неко окренути од вредности које јараншују оцшанак*. Ти разни други постају отелотворење неуспеха норми да постану форме; близина таквих других тела јесте оно што „изазива” страх да су се изопачиле цивилизацијске форме (породица, заједница, нација, међународно грађанско друштво). Оно што је битно, дакле, јесте да наративи који теже да очувају садашњост, тако што делују на стрепње од смрти као неизбежне последице краха традиционалних форми, теже и да сместе стрепњу у нека тела, која онда преузимају фетишистичке особине као предмети страха.

Таква тела такође изазивају још више стрепње, јер се не могу зауставити у месту као предмети, па прете да ће проћи поред нас. То јест, можда нећемо успети да видимо оне облике који се нису остварили; увек је могуће да нећемо моћи да „видимо разлику”. Садашњост стога опстаје тако што се заједница брани од замишљених других, који могу узети облик који се не може предвидети, нешто што „још није”, што значи да одбрани нема краја. Такву одбрану стварају стрепња и страх за будућност, и она оправдава елиминисање онога што се није материјализовало у облику норме као борбу за опстанак. Пошто не знамо какав облик неки други могу узети, они који се не материјализују у облику који се живи као норма, *полишика шшалној надзора нових форми одржава се као нейресшани пројекат оцшанка*.

Овде можемо продубити размишљање о улози лика међународног терористе унутар привреда страха. Кључно, наратив који оправдава ширење моћи да се притворе други унутар нације и потенцијално бескрајно ширење самог рата на друге нације ослања се на структурну могућност да терориста „може бити” било ко и било где. Наратив „могућег” терористе, у коме је терориста онај који се „крије у сенкама”,²¹ јесте мач са две оштрице. С једне стране, лик терористе је одвојен од одређених тела, као обличје из сенке, нешто „неодредиво што се може догодити” (Massumi, 1993: 11). Али управо то што-би-могло, та одвојеност, јесте оно што омогућава ограничавање

²⁰ <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2002/01/20020129-11.html>. Приступљено 23. јула 2003.

²¹ <http://www.whitehouse.gov/response/faq-what.html>. Приступљено 23. јула 2003.

кретања оних тела која се тумаче као повезана са тероризмом: ислам, Арапин, азијски, источни, и тако даље. Страх се качи за та тела (и за тела „одметничких режима“), за тог „могућег“ терористу, па то „могуће“ шири моћ притвора. Иако се такав страх качи, он и клизи преко таквих тела; *структурна могућност да терориста може проћи поред нас оправдава експанзију тих облика шијунирања, надзора и права управљања*. Страх има за циљ да прошири могућност кретања неких тела и ограничи је за друга тела управо зато што не обитава засигурно у неком одређеном телу.

Важно је увидети да се лик међународног терористе мобилише у блиској вези са ликом азиланта. То се свакако јасно види у британском амандману Закона о тероризму, који ставља питање азила поред питања тероризма (*Anti-Terrorism, Crime and Security Act 2001*). Тај амандман само каже да подносилац захтева нема право на заштиту ако се сумња да је међународни терориста. Имплицитна претпоставка због које су азилант и терориста ту заједно јесте да је *од свих шела у нацији* (поданика, грађана, миграната, па чак и туриста) азилант највероватније међународни терориста. Клизање између та два лика обавља огроман део посла: претпоставља да они који траже азил, који беже од терора и прогона могу бити лажњаци *зашто што могу бити ајенши терора и прогона*. Као и терористи, и они се представљају као могући провалници (видети Поглавље 2); као незаконит упад у нацију. Стога се нова међународна ограничења азила подударају с новим законима о тероризму. На пример, у Аустралији, то што броду *Тамба (Tampra)* није дозвољено да уплови у државне воде (са теретом од 433 азиланата, од којих су многи били из Авганистана) касније је оправдано тиме што су људи на броду „могли бити“ повезани са Осамом бин Ладеном. Насилно клизање између лика азиланта и лика међународног терористе има за циљ да оне „без дома“ конструише као извор „нашег страха“ и као разлог за нове облике обезбеђивања граница, где је будућност увек претња коју представљају други који могу проћи поред нас и ући у наше заједнице. Ограничавање тела других на које утиче та привреда страха најнасилније се показује у буквалној смрти оних који траже азил у транспортним контејнерима, смрти коју не оплакују управо оне нације које отеловљују обећање будућности за оне који траже азил. То је застрашујући подсетник на оно што је посреди у глобалним привредама страха.

ИЗВОРИ:

- Ahmad, Meneer. (2002). „Homeland Insecurities: Racial Violence the Day after September 11”. *Social Text* 72, 20 (3): 101–15.
- Ahmed, Sarah. (2000). *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality*. London: Routledge.
- Ahmed, Sarah, et al. (ed.) (2003). *Uprootings/Regroundings: Questions of Home and Migration*. Oxford: Berg.
- Baba, Homi K. (2004). *Smeštanje kulture*. (Rastko Jovanović, prev.). Beograd: Beogradski krug.
- Beck, Ulrich. (1992). *Risk Society: Towards a New Modernity*. (M. Ritter, trans.). London: Sage.
- Burke, Anthony. (2001). *In Fear of Security: Australia's Invasion Anxiety*. Annandale, NSW: Pluto Press.
- Campbell, David. (1998). *Writing Security: United States Foreign Policy and the Politics of Identity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Derian, James. (1995). „The Value of Security: Hobbes, Marx, Nietzsche, and Baudrillard”. In: R. D. Lipschutz (ed.). *On Security*. New York: Columbia University Press.

- Dillon, Michael. (1996). *Politics of Security: Towards a Political Philosophy of Continental Thought*. London: Routledge.
- Ditton, Jason and Farrall, Stephen. (2000). *The Fear of Crime*. Aldershot: Ashgate.
- Dunant, Sarah and Porter, Roy. (eds.). (1996). *The Age of Anxiety*. London: Virago.
- Fanon, Franc. (2015). *Crna koža, bele maske*. (Olja Petronić, prev.). Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Fischer, William Frank. (1970). *Theories of Anxiety*. New York: Harper and Row.
- Freud, Sigmund. (1986). „Nesvjesno”. U: Sigmund Freud. *Budućnost jedne iluzije i drugi spisi*. (Boris Buden, prev.). Zagreb: Naprijed.
- Frojd, Sigmund. (1994). *S one strane principa zadovoljstva; Ja i ono*. (Mirjana Avramović, prev.). Novi Sad: Svetovi.
- Frojd, Sigmund. (2019). *Inhibicija, simptom i anksioznost*. (Žarko Martinović, prev.). Beograd: Ž. Martinović.
- Furedi, Frank. (1997). *Culture of Fear: Risk-taking and the Morality of Low Expectation*. London: Cassell.
- Hajdeger, Martin. (2007). *Bitak i vreme*. (Miloš Todorović, prev.). Beograd: Službeni glasnik.
- Hanmer, Jalna and Saunders, Sheilla. (1984). *Well-Founded Fear: A Community Study of Violence to Women*. London: Hutchinson.
- Хобс, Томас. (2011). *Левијатан или Мајерија, облик и власи државе црквене и грађанске*. (Миливоје Марковић, прев.). Београд: Правни факултет.
- Кјеркегор, Серен (1970). *Појам стрепње: обично, психолошки усмерено разматрање у управцу догматичкој проблематици о наследном греху*. (Глигорије Ерњаковић, прев.). Београд: СКЗ.
- Krause, Keith and Williams, Michael. C. (eds.). (1997). *Critical Security Studies: Concepts and Cases*. London: UCL Press.
- LaCapra, Dominick. (2001). *Writing History, Writing Trauma*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Laing, R. D. (1977). *Podeljeno ja – Politika doživljaja*. (Milica Mint i Jelena Stakić, prev.). Beograd: Nolit.
- Lipschutz, Ronnie D. (ed.). (1995). *On Security*. New York: Columbia University Press.
- Makijaveli, Nikolo. (2003). *Vladalac*. (B. Janković, prev.). Novi Beograd: Knjiga; Zemun: Neven.
- Massumi, Brian. (1993). „Everywhere You Want to Be: Introduction to Fear”. In: B. Massumi (ed.). *The Politics of Everyday Fear*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- May, Rollo. (1977). *The Meaning of Anxiety*. New York: Norton.
- Packer, George. (2001). „Recapturing the Flag”. *New York Times Magazine*, 30 September: 15–16.
- Rachman, Stanley. (1998). *Anxiety*. Hove: Psychology Press.
- Sacco, Vincent F. and Glackman, William. (2000). „Vulnerability, Loss of Control and Worry about Crime”. In: James Ditton and Stephen Farrall (eds.). *The Fear of Crime*. Dartmouth: Ashgate.
- Spinoza, Benedikt. (2006). *Traktat o poboljšanju razuma i o putu kojim se najbolje upravlja k istinskom spoznavanju stvari*. (Zlatko Šešelj, prev. i prir.). Zagreb: Antibarbarus d.o.o.
- Stanko, Elizabeth. (1990). *Everyday Violence: How Women and Men Experience Sexual and Physical Danger*. London: Pandora.
- Volpp, Leti. (2002). „The Citizen and the Terrorist”. *UCLA Law Review* 49 (5): 1575–1600.
- Zolberg, Aristide R. (2002). „Guarding the Gates”. In: C. Calhoun, P. Price and A. Timmer (eds.). *Understanding September 11*. New York: The New Press.

(С енглеској превела Бојана Вујин)