

AFEKTIVNA POLITIKA STRAHA

„Gle, crnac!” Bio je to spoljašnji stimulans koji me je bockao u prolazu. Iscedio bih osmeh.
„Gle, crnac!” Bilo je to tačno. Zabavljao sam se.
„Gle, crnac!” Krug se malo-pomalo zatvarao. Otvoreno sam se zabavljao.
„Mama, pogledaj crnca, plašim se!” Strah! Strah! Eto, sad su počinjali da me se boje. Želeo sam da se zabavljam dok se ne ugušim, ali to mi je postalo nemoguće. (Fanon, 2015: 105)

Zbog čega se plašimo? Ko se koga boji? Opisani susret nam pokazuje da nije prosto reč o jednom telu koje se boji nekog drugog tela u prolazu. Naprotiv, predmet straha je višestruko određen; ovde je crnac predmet straha koji izražava belo dete, ali nam je prenet kroz tragove sećanja crnog čoveka. Strah se iskazuje ontološkom izjavom, izjavom koju sopstvo izriče sebi i o sebi – „Plašim se.” Takve izjave straha govore drugima da su oni „izvor” straha, i to sasvim lično: „Sad su počinjali da me se boje.” Tako, strah koji je iskazan kroz jezik, koji je iskazalo belo telo, jednostavno ne počinje i ne završava se tu: strah, zapravo, deluje kroz tela i na tela onih koji su se pretvorili u njegove subjekte, kao i u njegove predmete. Crno telo se sužava; ne postaje samo osmeh isceden, a na kraju i nemoguć, već i samo crno telo postaje okruženo strahom, i počinje da oseća taj strah kao svoj, tako da se oseća kao nemoguće ili nenaseljivo telo. Na taj način, strah ne dolazi samo iznutra i ne širi se samo spolja ka predmetima i drugima (belo dete koje se plaši crnog čoveka); umesto toga, strah će zapečatiti odnos između tih tela; spaja ih i razdvaja kroz drhtaje koji se osećaju na koži, na površini koja izbija na površinu tokom susreta.

A onda se priča nastavlja:

Moje telo mi se tog belog zimskog dana vraćalo istegnuto, raščerečeno, izmoždjeno, sasvim ožalošćeno. Crnac je zver, crnac je rđav, crnac je zao, crnac je ružan; gle, crnac, hladno je, crnac drhti, crnac drhti zato što mu je hladno, dečkić drhti zato što se plaši crnca, crnac drhti od hladnoće, te hladnoće koja prodire do kostiju, lepi dečkić drhti zato što misli da crnac drhti od gneva, beli dečkić se baca majci u naručje: mama, crnac će me pojesti. (Fanon, 2015: 107)

Crno telo se „vraća” kroz strah, u smislu da ga je uzelo, ukralo neprijateljstvo belog pogleda. Crnac oseća strah kao hladnoću; od njega mu telo drhti od hladnoće koja se premešta s površine u unutrašnjost tela, hladnoće koja „prodire do kostiju”. Strah obuhvata tela koja ga osećaju, i takva tela pretvara u tela obuhvaćena strahom, zatvorena u strah, kao da dolazi spolja i ulazi unutra. A opet, strah ne zbližava tela, nije oblik zajedničkog ili deljenog osećanja. Kada deluje da znaci osećaja prolaze između tela (drhtanje crnca postaje drhtanje belog dečkića), ono što prolazi nije isti osećaj, i zavisi od (pogrešnog) tumačenja tuđih osećanja. Drhtanje crnog tela pogrešno se tumači kao oblik gneva, i to is-

ključivo kao „osnov” za beli strah. Drugim rečima, drugi se doživljava kao strašan samo zbog pogrešnog tumačenja, koje se potom vraća kroz odgovor straha, kao strah od straha belog deteta. To ne znači da strah potiče od belog deteta, kao da je ono izvor tog straha (ili čak njegov tvorac); zapravo, strah otvara prošlost asocijacija (u samom činu probe dečjih fantazija), koja omogućava belom telu da se formira kao nešto odvojeno od crnog tela u sadašnjosti.

Ovde možemo istaći da strah nešto radi; ponovo uspostavlja razmak između tela čija se razlika tumači na osnovu površine, kao tumačenje koje proizvodi površinu (drhtanje, istezanje). U strahu učestvuju veze zasnovane na blizini, koje su ključne za uspostavljanje „odvojenosti” belih tela. Takva blizina uključuje ponavljanje stereotipa. Fanon (*Frantz Fanon*) počinje svoje razmišljanje o susretu sa stereotipima, dok se ustaljeni stavovi o tuđem postojanju ponavljaju, kao da potiču niodakle: „crnac je”. Stereotipi teže da fiksiraju značenje drugog, ali samo ponavljanje koje je potrebno da se omogući to fiksiranje pretvara ih u mesto nesigurnosti umesto mesta sigurnosti, kao što je rekao Homi Baba (*Homi Bhabha*) (videti: Baba, 2004). Takve nemoguće istine postaju uverljive upravo zato što se *mogu usput izgubiti*. Strah može da funkcioniše i kao afektivna privreda (videti: Poglavlje 2):¹ ne obitava isključivo u određenom predmetu ili znaku. Taj nedostatak obitavanja omogućava strahu da klizi od znaka do znaka i između tela. U tom se klizanju samo nakratko zaglavljuje, upravo kada prikači neki znak uz neko telo, i to telo onda preuzme taj prikazani znak i okruži ga strahom koji potom postaje njegov.

Ključno, na kraju dobijamo fantaziju koju belo dete izriče majci: „Mama, crnac će me pojesti.” Takva ljudožderska fantazija, gde se postaje deo tuđeg tela, ključna je za politiku straha: strah deluje tako što određuje druge kao strašne zato što predstavljaju *pretnju da će preuzeti u sebe naše sopstvo*. Takve fantazije pretvaraju druge u opasnost ne samo po nečije sopstvo kao sopstvo, već i po nečiji goli život, nečije samo postojanje u obliku posebnog bića koje ima svoj život. Takve fantazije o drugom onda uspevaju da opravdaju nasilje prema drugima, čije se samo postojanje doživljava kao pretnja po život belog tela, ali koje, kao pretnja po život, može *dati, umesto oduzeti život*. Diskursi straha, po rečima R. D. Lejnga (*Ronald David Laing*), bave se očuvanjem, a ne zadovoljenjem, subjekta (Laing, 1977: 37). Strah može zanimati očuvanje ne samo „mene”, već i „nas”, ili „ono-ga što jeste”, „života kakav znamo”, pa čak i „samog života”.

U ovom poglavlju, posmatram strah kao „afektivnu politiku”, koja opstaje isključivo kroz objave da postoji pretnja po sam život. Prvo, bavim se odnosima između straha, strepnje i gubitka ili „prolaska” predmeta. Drugo, istražujem odnos između straha i položaja telesnog i društvenog prostora, naročito tako što posmatram kako strah sužava telesni prostor, a to sužavanje uključuje ograničenje kretanja tela u društvenom prostoru. I na kraju, razmišljam o ulozi straha u očuvanju moći, tako što posmatram kako na-

¹ Misli se na poglavlje „The Organisation of Hate”, koje prethodi ovom uvrštenom u temat, iz knjige *The Cultural Politics of Emotion*. (Prim. red.)

rativi krize obezbeđuju opstanak društvenih normi u sadašnjosti, uz poseban osvrt na lik međunarodnog teroriste.

Strah i strepnja

Razlika između straha i strepnje najčešće se predstavlja u vidu statusa nekog predmeta. Zaista, strah se često razlikuje od pretnje zato što strah *ima* predmet. Na primer, Rakman (*Stanley Rachman*) tvrdi da se pretnja može opisati kao „napeto iščekivanje pretećeg, ali nejasnog događaja”, ili kao osećaj „nelagodne napetosti”, dok je strah opisan kao emocionalna reakcija na „pretnju koja se može identifikovati” (Rachman, 1998: 2–3; videti i: Fischer, 1970).² Hoću da preispitam taj model tako što ću reći da je strah vezan za „prolazak” predmeta, čak i ako odsustvo predmeta u strahu proizvodi različit utisak od utiska koji proizvodi u strepnji.

Odnos između straha i predmeta ima važnu vremensku dimenziju: plašimo se predmeta koji nam se približava. Strah se, kao bol, oseća kao neprijatan oblik intenziteta. Ali dok je življeno iskustvo straha neprijatno u sadašnjosti, neprijatnost straha se odnosi i na budućnost. Strah uključuje i *iščekivanje* bola ili povrede. Strah nas prenosi iz sadašnjosti u budućnost. Ali osećaj straha nas gura u tu budućnost kao intenzivno telesno iskustvo u sadašnjosti. Znojimo se, srce nam galopira, celo telo postaje prostor neprijatnog intenziteta, utisak kome se ne možemo odupreti i koji nas odguruje snagom svoje negacije, što ponekad može da znači bežanje, a ponekad paralizu. Tako da predmet koga se plašimo nije jednostavno pred nama ili ispred nas, nego nam se nameće u sadašnjosti, kao iščekivani bol u budućnosti.³

Uistinu, i Hajdeger (*Martin Heidegger*) kaže da se strah oseća u odsustvu predmeta koji se približava. Kao što on predočava:

Ono škodljivo kao ono preteće još nije u blizini kojom može da se zagospodari, ali ono se približava [...]. U približavanju raste ovo: „ono može, a na kraju ipak ne”. Ono je strašno, kažemo. U tome leži: ono škodljivo kao ono približavajuće u blizini nosi pri sebi razgrnutu mogućnost izostajanja i mimoilaženja, što ne umanjuje i ne gasi strahovanje, nego ga obrazuje. (Hajdeger, 2007: 176)

Ključno, Hajdeger povezuje strah sa onim što nije prisutno, ni u prostornom ni u vremenskom smislu onoga što je „ovde i sada”. Strah reaguje na ono što se približava, a ne na ono što je već ovde. Buduća mogućnost straha jeste ono što omogućava da predmet straha prođe pored nas, umesto da stigne. Ali prolazak predmeta straha ne znači savla-

² Prevodi izvoda i citata iz literature pripadaju prevoditeljki osim u slučajevima gde je u spisku literature naveden već dostupan prevod.

³ Ovde možemo istaći da govorim o predmetu koji nam „izaziva” strah. To treba uzeti uz ogradu. Ništa u predmetu ne čini strah *nužnom posledicom* tog predmeta. Kao što je Spinoza rekao: „Vidio sam da sve ono čega se plašim i sve ono zbog čega se plašim u sebi samome ima toliko dobra i zla, koliko uznemiruje duh” (Spinoza, 2006: 35; citirano u: May, 1977: xv). Videti i moju raspravu o Dekartu i primeru deteta i medveda u uvodu ove knjige.

davanje straha: zapravo, mogućnost gubitka predmeta čini ono što je strašno još strašnijim. Kada bi strah imao predmet, strah bi se mogao ograničiti na taj predmet. Kada predmet straha preći na drugi, tada strah više ne može biti ograničen na predmet. Strah u samoj vezi sa predmetom, u samom intenzitetu usmerenosti na taj predmet, postaje još intenzivniji gubitkom predmeta. Mogli bismo opisati to odsustvo kao nešto što *nije sasvim prisutno*, za razliku od strepnje, gde to nešto nije nigde.

Ali, da li strepnja nije nigde?⁴ Kada Hajdeger govori o strepnji, on naglašava da ona dolazi niotkuda: „Stoga strepnja i ne 'vidi' neko određeno 'Ovde' i 'Tamo' polazeći od kojeg se približava ono preteće. Ono Pred-čim strepnje biva okarakterisano time da ono preteće nije *nigde*” (Hajdeger, 2007: 225). Ili možemo razmotriti kako se pretnja vezuje za određene predmete, koji ne oživljavaju kao izvor strepnje, već kao posledica njenog putovanja. U strepnji se misli brzo kreću između različitih predmeta, a taj pokret rezultira pojačanjem osećaja strepnje. Razmišljamo o sve više i više „stvari” od kojih strepimo; odvojenost od datog predmeta omogućava strepnji da se nagomila prikupljanjem sve više i više predmeta, dok ne nadvlada druge moguće afektivne veze sa svetom. Drugim rečima, strepnja ima tendenciju da se lepi za predmete, čak i kada ti predmeti prolaze.⁵ Strepnja postaje *pristup predmetima* umesto da je, kao strah, *rezultat približavanja predmeta*. Na taj prelaz sa straha na strepnju utiče prolazak predmeta.

Dalje, veza između straha i mogućeg nestanka predmeta dublja je od običnog odnosa prema predmetu straha. Za Frojda (*Sigmund Freud*), i sami strahovi mogu da funkcionišu kao simptomi, kao mehanizmi odbrane ega od opasnosti. U radu „Inhibicije, simptomi i strepnja”, Frojd se vraća na slučaj malog Hansa (Frojd, 2019). Hans je imao fobiju od konja. Frojd tvrdi da je taj strah samo simptom koji je tu „smešten umesto” jednog drugog straha, koji predstavlja mnogo dublju pretnju po ego: straha od kastracije kao straha od oca. Hans može da se „nosi” sa svojim strahom od konja tako što će ih izbegavati, onako kako ne može da se nosi sa strahom od oca. Setimo se da u Frojdovom modelu nesvesnih emocija sam osećaj nije potisnut: umesto njega, potisnuta je ideja za koju je vezan taj osećaj (Freud, 1986: 107; videti Poglavlje 2). Osećaj straha se održava, a možda čak i pojačava, zamenom predmeta.

Zamena predmeta povezuje te predmete. Takve veze ne stvara strah, već su one možda već tu unutar sociološke imaginacije. U frojdovskom modelu, kretanje između predmeta jeste intrapsihičko, i ide unazad; odnosi se na primarni strah od kastracije. Ili, da budemo tačniji, pokret u stranu između predmeta (u ovom slučaju, između konja i oca) objašnjava se kao nešto određeno potiskivanjem ideje za koju je osećaj prvobitno bio ve-

⁴ Ideja strepnje kao „emocije koja lebdi u vazduhu” ili je „uopštena”, ključna je za frojdovsku psihoanalizu. Premda se slažem sa naglaskom na tome da strepnja „nema” predmet, mislim da strepnja ima tendenciju da stvara vlastite predmete, i da ih lepi jedne za druge. Strepnja je kao čičak-traka: prikuplja predmete koji su joj u blizini.

⁵ Na izvestan način, tvrdim da strepnja stvara predmet, ali da je sam taj predmet odsutan. Taj argument se može povezati sa modelom Dominika Lakapre (*Dominick LaCapra*). On kaže da pretvaranje odsustva u gubitak daje „strepnji predmet koji se može ustanoviti – izgubljeni predmet – i rađa nadu da se strepnja može eliminisati” (LaCapra, 2001: 57).

zan (strah od kastracije).⁶ Rekla bih da pokret u stranu, koji slepljuje predmete jedan uz drugi kao znakove pretnje, oblikuju višestruke istorije. Kretanje između znakova ne potiče iz psihe, već je trag načina opstanka takvih istorija u sadašnjosti. To možemo videti u susretu koji je opisao Fanon. Pretvaranje crnog čoveka u predmet straha zavisi od ranijih istorija asocijacija: crnac, zver, rđav, zao, ružan. Kretanje straha između znakova omogućava da se predmet straha stvori u sadašnjosti (crnac je zver, rđav, zao, ružan). Kretanje između znakova omogućava da se drugima dodeli emocionalna vrednost – da su „strašni”.

Fanonov susret nam omogućava da istražimo veze između zamene predmeta straha i prolaska predmeta. U tom susretu, strah jeste ograničen na predmet: crno telo. A opet, ograničenje straha na predmet samo je provizorno: ukoliko je crnac predmet straha, može proći pored nas. Uistinu, fizička dimenzija tog „prolaska” može se povezati sa prolaskom straha između znakova: *kretanje pojačava osećaj*. Crnac postaje još veća pretnja ako prođe pored: njegova blizina se tada zamišlja kao mogućnost buduće povrede. Kao takva, privreda straha ograničava tela drugih, a to je *ograničenje čiji „uspeh” zavisi od njegovog neuspeha, jer mora da drži otvoreno samo područje straha*.

Pomeranje straha u stranu (gde imamo metonimijsku i lepljivu vezu između znakova) takođe je i pomeranje unazad: predmeti straha tokom vremena menjaju jedni druge. Ta zamena predmeta uključuje i prolazak predmeta od kojih, izgleda, bežimo. Strah stvara upravo taj efekat „onoga što nisam” time što se *beži od predmeta*, koji nam svedeno pretilo dok prolazi pored ili kad je zamenjen drugim. Tako strah ne uključuje odbranu granica koje već postoje; umesto toga, strah stvara te granice uspostavljanjem predmeta od kojih se, u strahu, beži. Ne samo da se strahom utiče na granicu između sopstva i drugog, nego se oblikuje veza između predmeta kojih se plašimo (a ne prosto veza između subjekta i njegovih predmeta) kroz istorije koje se „zalepe”, pa neki predmeti postaju strašniji od drugih.

Takav model ukazuje na to da strah nije vezan samo za gubitak predmeta straha. Strah zavisi od gubitka predmeta kao takvog. Za Frojda, strah zaista jeste deo priče o gubitku, tako što se plašimo gubitka predmeta ljubavi. Kao što sam ukazala u prethodnom poglavlju, Frojd, u svojoj analizi igre nestanka i povratka, pokazuje kako dete izvodi predstavu majčinog odlaska i povratka u pokušaju da savlada nemogućnost njene ljubavi (Frojd, 1994: 14–16). Možda onda strepnja delimično proizlazi iz ljubavi (prema majci ili drugom), kao ljubav koja može biti oduzeta, kao oduzimanje onoga što osigurava povezanost subjekta sa svetom. Strepnja je onda posledica nemogućnosti ljubavi; nemogućnosti koja se vraća smanjenjem onog što je moguće biti. Strepnja od mogućnosti gubitka prebacuje se na predmete straha, koji se, izgleda, spolja prikazuju kao opasnosti koje se mogu izbeći, i kao prepreke ispunjenju same ljubavi.

Ako se vratimo na Fanonov susret, možemo reći da beg belog dečaka od predmeta straha, predmeta koji prolazi pored njega, vodi dečaka u majčino naručje, koje označava

⁶ Svakako, u radu o „Nesvesnom”, argument o „nesvesnim emocijama” oslanja se na model o poreklu, ili „istinskoj vezi” između ideje i osećanja (Freud, 1986: 107).

zaštićen i bezbedan ograđeni prostor, ili pretvaranje sveta u dom (bitak-u-domu). Drugim rečima, okretanje od predmeta straha uključuje i *okretanje prema* predmetu ljubavi, koji postaje odbrana od smrti kojom očigledno pretili predmet straha. Na taj način, možemo videti da je strah *ono što održava fantaziju ljubavi i očuvanje života*, ali paradoksalno, samo tako što obznanijuje mogućnost smrti. Neophodnost te fantazije („Mama, crnac će me pojesti”) razjašnjava da prolaženje predmeta straha pored nas uključuje i približavanje voljenom predmetu, time što se stvara dom ili ograđeni prostor. Međutim, ako beg od straha pomera subjekt ka voljenom drugom, čije mu naručje stoji kao saliveno, onda taj ograđeni prostor otvara mogućnost gubitka. Umesto da strah stane na put ljubavi, možemo videti da strah omogućava subjektu da se približi voljenom predmetu, premda udaljenost nikad nije sasvim prevaziđena, i predmet ljubavi, kao predmet straha, i dalje može proći pored nas. Zaista, izgleda da je *strah od prolaska kao preminuća* ključan za „okretanje” koje uopšte i čini subjekt. Ako nas strah „oživljava”, to čini samo time što obznanijuje mogućnost smrti. Iako se možda plašimo onoga što ne možemo da obuzdamo, kroz strah, *možda obuzdavamo i ono što ne može biti*.

Tela koja se plaše

Kao što smo videli u mojoj analizi Fanonovog susreta, strah je otelotvoreno iskustvo; stvara sam efekat površine tela. Ali ostaje jedno očigledno pitanje: koja se tela plaše kojih tela? Naravno, možemo reći da se sva tela plaše, iako se možda plaše različitih stvari na različite načine. Ali želim da kažem da različita tela različito osećaju strah, u smislu da je odnos prema prostoru i mogućnosti kretanja zapravo posredi u diferencijalnoj organizaciji samog straha. Svakako, veliki deo rasprave o „strahu od zločina” bavi se organizacijom straha u tom prostornom smislu. Zdravorazumska pretpostavka može biti da su oni koji se najviše plaše najranjiviji; strah bi se mogao posmatrati kao „razuman odgovor” na ranjivost, dok bi se sama ranjivost doživela kao suštinsko svojstvo ili osobina nekih tela. Međutim, kako kažu Ditton (*Jason Ditton*) i Faral (*Stephen Farrall*), strepnja od zločina nije u korelaciji sa stepenom viktimizacije: „[...] oni koji su u najmanjoj opasnosti najviše se plaše” (Ditton and Farrall, 2000: xvi). Tako da strah nije prosto posledica „objektivnosti” pretnji ili opasnosti. Zato se neka tela više plaše nego druga? Kako se uobličavaju osećanja ranjivosti?

Sako (*Vincent F. Sacco*) i Glackman (*William Glackman*) opisuju ranjivost u pogledu „osećanja podložnosti i otvorenosti ka napadu koja utiču na procese kojima se definicije kriminalne opasnosti konstruišu i posmatraju kao značajni osnovi za delovanje” (Sacco and Glackman, 2000: 412). Takva definicija je korisna, jer nam pokazuje da ranjivost uključuje naročitu vrstu telesne veze sa svetom, u kojoj se sama otvorenost tumači kao mesto moguće opasnosti, koje iziskuje da se preduzmu mere za izbegavanje opasnosti. Emocije mogu uključiti *tumačenja takve otvorenosti*, kao mesta gde se tela i svetovi susreću i pretilu jedni u druge. Strah znači da se takvi otvori tumače kao opasni; otvorenost tela ka svetu uključuje osećaj opasnosti, koji se *iščekuje kao budući bol ili povreda*. U

strahu, svet se naslanja na telo; telo se sklanja od sveta u želji da izbegne predmet straha. Strah uključuje smanjivanje tela; *ograničava mogućnost kretanja tela upravo zato što izgleda da priprema telo za beg*.

Takvo smanjivanje je značajno; strah ima za cilj da ograniči neka tela kako bi zauzimala manje prostora. Na taj način, emocije usklađuju telesni prostor sa društvenim prostorom. Nije da strah počinje u telu, pa da onda ograničava kretanje tog tela. Jer kao što sam već rekla, i sam odgovor straha zavisi od određenih, već uspostavljenih narativa o tome šta je strašno i ko je strašan. Nadovezujući se na Hajdegera, rekla sam i da je strah još strašniji kada se uzme u obzir mogući gubitak predmeta koji iščekuje. Što manje znamo o onome koga se ili čega se plašimo, *to svet postaje strašniji*. Drugim rečima, ono zbog čega sve postaje strašnije jeste strukturna mogućnost da će predmet straha proći pored nas. To je bitna dimenzija u prostornoj politici straha: gubitak predmeta straha čini sam svet mestom potencijalne opasnosti, mestom koje se iščekuje kao bol ili povreda na površini tela koje se plaši. Ako se vratimo na rasistički susret o kom piše Fanon, možemo videti da očigledni strah belog deteta ne vodi ka njegovom odbijanju da postoji u svetu, već ka njegovom prihvatanju sveta kroz očigledno bezbedan ograđen prostor koji stvara voljeni drugi (bitak-u-domu). Umesto toga, u tom slučaju, crni subjekt, onaj koji se plaši straha belog deteta, biva skrhan tim strahom, tako što je zatočen u telu koje se sužava i zauzima manje prostora. Drugim rečima, *strah ima za cilj da ograniči neka tela kretanjem ili širenjem drugih*.

U feminističkim tumačenjima, pitanje straha se pokazuje kao strukturno i posredovano, a ne kao neposredni telesni odgovor na objektivnu opasnost. Umesto da strah posmatraju jednostavno kao neizbežnu posledicu ranjivosti žena, feminističke kritičarke tvrde da je strah odgovor na *pretnju* nasilja. Samu pretnju oblikuje autorizacija narativa o tome ko ili šta predstavlja pretnju, i o tome ko jesu, a ko nisu, prikladni „predmeti” straha. Kao što kaže Elizabet Stanko (*Elizabeth Stanko*) (videti: Stanko, 1990), pristup žena javnom prostoru ograničen je kruženjem narativa o ženskoj ranjivosti. Takvi narativi su poziv na delovanje: oni govore da žene uvek moraju biti na oprezu kada su van kuće. Ne samo što konstruišu „napolje” kao suštinski opasno, nego i postavljaju kuću kao bezbednost. Tako da žene, ako žele da imaju pristup ženskom ugledu, moraju ili ostati kod kuće (ženskost kao odomljavanje), ili moraju brinuti kako se kreću i izgledaju u javnosti (ženskost kao ograničeno kretanje).⁷ Bezbednost tu postaje pitanje neobitavanja u javnom prostoru ili, tačnije, odsustva samostalnog kretanja u tom prostoru. Tako da je

⁷ Reč „brinuti” je zanimljiva, jer nas podseća na vezu između brige i strepnje. „Brinuti” (čak i brinuti za druge) može značiti i „brigati”, što može stvoriti odnos prema svetu pun strepnje („zabrinutost”). Pretstavljam da svi znamo da strepimo zbog predmeta koje volimo: plašimo se da ćemo ih slomiti, pa se prema njima ophodimo sa više brige (ili te dragocene predmete odložimo i koristimo samo one predmete za koje nas nije briga). Briga je osećanje puno strepnje. Kada strepimo, često smo telesno trapaviji, pošto smo preterano svesni svega što može poći po zlu, i te „mogućnosti” postaju predmeti osećanja. Stoga strepnja i briga često dovedu upravo do onog događaja koji želimo da izbegnemo: sloma. Tu možemo primetiti da je ženskost povezana i sa brigom i sa strepnjom. Ženski odnos prema predmetima može se opisati kao vid brige, koja zapravo ograničava kretanje ženskog tela unutar kućnog prostora, kao i javnog prostora.

pitanje šta je strašno, kao i koga treba da se plašimo, povezano sa politikom kretanja, gde kretanje nekih tela uključuje, pa čak i zahteva, ograničenje kretanja drugih. Ali stvaranje „strašnog” je povezano i sa autorizacijom legitimnih prostora: na primer, u konstruisanju kuće kao bezbednog mesta, „prikadni” oblici ženskosti postaju vezani za reprodukciju domaćeg prostora.

Moj argument će nadograditi rad Elizabet Stanko o efektima proizvodnje ženskih tela kao uplašениh tako što će razmotriti telesno iskustvo straha. Strah ima za cilj da ograniči tela unutar društvenog prostora tako što sužava telo, ili formira površinu tela očekivanim povlačenjem iz sveta koji se može pokazati kao opasan. Ili, kao što kažu Hanmer (*Jalna Hanmer*) i Sonders (*Sheilla Saunders*) u svojoj knjizi *Osnovan strah* (*Well-Founded Fear*): „Ženski osećaj sigurnosti na javnim mestima u biti zavisi od naše nemogućnosti da obezbedimo neosporno pravo zauzimanja prostora. Ograničavanje kretanja nije redak odgovor na nasilne i preteće susrete u javnosti” (Hanmer and Saunders, 1984: 39). Strah od „sveta” kao scene buduće povrede funkcioniše kao oblik nasilja u sadašnjosti, koje sužava tela u stanje uplašенosti, a to sužavanje može uključivati odbijanje da se napusti zatvoreni prostor doma ili odbijanje da se obitava napolju na načine koji očekuju povredu (šetanje u samoći, šetanje noću i tako dalje). Takva osećanja ranjivosti i straha onda oblikuju ženska tela, kao i načine na koje ta tela obitavaju u prostoru. Ranjivost nije urođena osobina ženskih tela; umesto toga, ona je posledica čiji je cilj da ustoliči ženskost kao ograničenje kretanja u javnosti i preterano obitavanje u privatnom prostoru.

Na taj način, strah usklađuje telesni i društveni prostor: deluje tako da omogućava nekim telima da obitavaju i kreću se u javnom prostoru tako što ograničava kretanje drugih tela na prostore koji su zatvoreni ili ograničeni. Prostor povećava mogućnost kretanja nekih tela; njihova sloboda kretanja oblikuje površinu prostora, dok prostori izbijaju na površinu kao prostori kretanjem takvih tela. Kontrolisanje tela u prostoru nejednakom podelom straha jeste ono što omogućava prostorima da postanu teritorije, na koje neka, a ne sva tela, polažu pravo. Možemo videti taj proces na delu u heteroseksualizaciji prostora (videti: Poglavlje 7),⁸ kao i u rasnom formiranju prostora (videti ispod). Nije slučajno da se u političkoj retorici sloboda i strah sve češće međusobno suprotstavljaju: nova sloboda je postavljena kao sloboda od straha i kao sloboda kretanja.⁹ Ali kojim teli-

⁸ Poglavlje „Queer Feelings” u pomenutoj studiji. (*Prim. red.*)

⁹ To se vidi u reakcijama na 11. septembar. Na primer, Džordž Buš je u obraćanju Zajedničkoj sednici Kongresa i američkog naroda tvrdio: „Sloboda i strah su zaratili” – <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2001/09/20010920-8.html>. Pristupljeno 23. jula 2003.

Kako objašnjavam u narednom odeljku, teroristički napadi su definisani kao napadi na slobodu, koja je izričito definisana kao sloboda kretanja. Plašiti se značilo bi odreći se slobode kretanja. O vezi između slobode i straha sasvim se drugačije raspravlja u filozofiji. Kjerkegor (*Søren Kierkegaard*), na primer, povezuje slobodu sa strahom, umesto da posmatra slobodu i strah kao međusobno suprotstavljene. Strah se definiše kao „zastrašujuća mogućnost da se *može*” (Kjerkegor, 1970: 41). Kjerkegor nam pokazuje da nedostatak potpune odlučnosti stvara mogućnost za delovanje, što je samo po sebi „zastrašujuće”. Za Kjerkegora, strah nije vezan za ograničenje, već za mogućnost; osećamo strah zato što možemo da delamo.

ma se daje takva sloboda kretanja? I koja tela se tumače kao poreklo straha i kao pretnja po „našu” slobodu?

Globalne privrede straha

Kako bih odgovorila na ta pitanja, želim da detaljnije razmislimo o procesima kroz koje strah osigurava forme zajednice. Moj argument *nije* da postoji psihička privreda straha, koja potom postaje društvena i zajednička: umesto toga, kao što sam već rekla, pojedinačni subjekt nastaje samim usklađivanjem sa zajednicom. Ono što treba da istražimo jeste složenost tih usklađivanja.

U političkoj teoriji, strah se razume kao nešto ključno za stvaranje zajednica. U Makijavelijevom (*Niccolò Machiavelli*) *Vladaocu*, vladalac koristi strah kako bi dobio pristanak svojih podanika-građana da prihvate moć koju on već poseduje: „Da li je bolje da te ljudi vole ili da te se boje [...]? Odgovor je da bi najbolje bilo i jedno i drugo, ali pošto je teško te osobine sjediniti [...] sigurnije je da te se plaše nego da te vole (Makijaveli, 2003: 155). Strah se shvata kao sigurnije sredstvo moći od ljubavi, s obzirom na njegovu vezu sa kaznom: „[...] strah pothranjuje misao na kaznu koja ih neprestano progoni” (2003: 156). Zbog straha, podanici vladaoca prihvataju njegovu moć, jer je mogućnost pobune vezana za bol i mučenje. Na drugi način, Hobs (*Thomas Hobbes*) (videti: Hobs, 2011) tvrdi da strah prethodi stvaranju vlade, jer zbog straha od anarhije subjekti pristaju da neko njima vlada. Strah od anarhije vezan je za strah od prirode. Kako kaže Vilijam O’Konoli (*William O’Connolly*): „Stanje prirode je šok terapija. Pomaže subjektima da srede prioritete tako što im pokazuje kakav bi život bio da nema vlasti” (citirano u: Campbell, 1998: 57; videti i: Der Derian, 1995). U tom modelu, strah deluje kao podstrek za formiranje vlasti: strah bi bio „cena” anarhije, a obećanje građanskog društva je eliminisanje straha. Tako, subjekti pristaju na to da neko njima vlada: odriču se slobode kako bi se oslobodili straha. U oba modela, strah funkcioniše kao tehnologija vladavine: ili vladajuća sila koristi strah da primora druge da pristanu na tu silu, ili građansko društvo obećava zaštitu i eliminisanje straha, kako bi obezbedilo pristanak.

Strah se ne shvata samo kao tehnologija, nego i kao simptom modernog života. Čak se koristi da opiše „doba u kojem živimo”. Zaista, argumenti da živimo u „kulturi straha” (Furedi, 1997) ili u „dobu strepnje” (Dunant and Porter, 1996) postali su uobičajeni. Furedi (*Frank Furedi*) opisuje moderno doba kao povećanje opasnosti i rizika ne samo po pojedinca, već po sam život: „Kada se kaže da se radi o opstanku ljudske rase, tada sam život postane veliko bezbednosno pitanje” (Furedi, 1997: 3). On zaključuje da je takvo postavljanje samog života kao pitanja bezbednosti povezano sa slabljenjem društvenih institucija koje spajaju pojedinca i društvo: „Mnoge stare životne rutine i tradicije ne mogu više da se podrazumevaju” (Furedi, 1997: 67). Dunant (*Sarah Dunant*) i Porter (*Roy Porter*) kažu da:

Za mnoge ljude u zapadnom svetu, nezapamćena ekspanzija svega, od tehnologije do komunikacija do kupovine, donela je sobom ne samo povećane zahteve izbora (što je samo po sebi

nekakva strepnja), nego i sve veći potencijal za osećaj gubitka kontrole. (Dunant and Porter, 1996: xi)

Samo postojanje strahova i strepnji postaje „znak vremena”, s obzirom na to da ih karakterišu prebrze transformacije i inovacije, koje ne samo da su srozale ranije strukture i vrednosti, nego su dovele do osećaja gubitka kontrole i gubitka sigurnosti u vezi sa budućnošću.

Želim da ponudim drugačiju analizu globalne politike straha, koja ne smatra strah simptomom transformacije, ili tehnologijom koja se koristi za vladanje. Umesto da strah posmatram kao sredstvo ili simptom, želim da kažem da jezik straha uključuje pojačavanje pretnji, što onda stvara razliku između onih koji su „pod pretnjom” i onih koji prete. Strah je posledica tog procesa, a ne njegovo poreklo. Kao što kaže Dejvid Kembel (*David Campbell*): „Opasnost nije objektivno stanje. Nije nešto što postoji nezavisno od onih kojima može da postane pretnja” (Campbell, 1998: 1). Kroz generacije „pretnji”, strah ima za cilj da postavi tela uz neka druga i protiv nekih drugih. Moj argument je proširenje stava Ulriha Beka (*Ulrich Beck*) da je solidarnost zasnovana na „nesigurnosti”, a ne na „potrebi” u novom modernom dobu: zajednice postaju „sila koja povezuje” kroz percepciju zajedničkog rizika (Beck, 1992: 49).

Složenost prostorne i telesne politike straha nikad nije bila očiglednija u globalnim privredama straha nego posle 11. septembra 2001. Možemo naglasiti da je strah, naravno, imenovan u samom nazivu terorizma: teroristi se smesta identifikuju kao agenti ekstremnog straha, to jest, kao oni koji teže da zastraše druge (koji imaju manju mogućnost kretanja ili su manje slobodni da se kreću), kao i oni koji žele da izazovu smrt i uništenje. Kao što je rekao bivši australijski premijer Džon Hauard (*John Howard*), „mržnja” Osame bin Ladena prema Sjedinjenim Državama i prema „svetskom sistemu izgrađenom na slobodi pojedinca, verskoj toleranciji, demokratiji i međunarodnom slobodnom toku trgovine” znači da „on hoće da širi strah, stvara nesigurnost i promoviše nestabilnost, u nadi da će to navesti zajednice i države da se okrenu jedne protiv drugih”. Džon Hauard tumači teroristički čin kao napad ne samo na kretanje međunarodnog kapitala, već i na tela Australijanaca, na njihovo pravo „da se kreću po svetlu lako, slobodno i bez straha”.¹⁰ Mogli bismo reći da su teroristički napadi ciljali da ograniče kretanje tela Amerikanaca, Australijanaca i drugih na Zapadu kroz širenje kretanja tela terorista i tehnologija ili sredstava koje koriste (uključujući i avione i biološka sredstva poput antraksa). Međutim, htela bih da ponudim drugačije tumačenje privreda straha, tumačenje koje pravi razliku između oblika kretanja, kao i između različitih vrsta telesnih zatvaranja, ograničavanja ili pritvaranja.¹¹

¹⁰ Govor je otkao na: http://www.dfat.gov.au/icat/pm_251001_speech.html. Pristupljeno 11. novembra 2002.

¹¹ Na moju analizu mogućnosti kretanja nekih koja zavisi od ograničavanja drugih uticale su feminističke i postkolonijalne kritike idealizacije „mogućnosti kretanja” u skoroj društvenoj i kritičkoj teoriji. Za sažetak tih kritika, videti: Ahmed et al., 2003.

U prvom slučaju, možemo ispitati kako se zapravo brani sloboda kretanja tela subjekata na Zapadu, a predstavlja se kao da je pod pretnjom, uz implicitnu odbranu kretanja kapitala u globalnoj privredi (gde se kapital konstruiše kao „čist novac” i definiše naspram „prljavog novca” terorizma, koji se mora zamrznuti ili blokirati). Prvo uputstvo subjektima i građanima na Zapadu bilo je „da žive kao i obično”, „da putuju”, „da troše ili konzumiraju”, i tako dalje, kao vid odbijanja da budu žrtve terora. Zaista, u Sjedinjenim Državama, od građana se zapravo tražilo da se ne plaše, i nacija se predstavljala kao neuplašena, kao način da se pokaže da teroristički napadi nisu uspeli da unište naciju. Kako kaže Džordž Buš (*George Bush*):

*Prirodno je pitati se da li je budućnost Amerike budućnost straha. Neki pričaju o dobu terora. Znam da nam predstoje teškoće i da ćemo se suočavati sa opasnostima. Ali ova država će definisati našu eru, neće nju era definisati. Dokle god su Sjedinjene Američke Države odlučne i jake, ovo neće biti doba terora.*¹²

Ovde je jasno da se nacija konstruiše kao zemlja koja je opstala zato što je odbila da pretvori svoju ranjivost i rane (terorizam jeste povredio naciju i zaista joj predstoje opasnosti) u afektivni odgovor straha, odgovor koji je narativizovan kao „određenje terorom” umesto samoodređenja. Dakle, Buš, u činu samoodređenja, pretvara teroristički čin u ratni čin, koji će onda težiti da eliminiše izvor straha i pretvoriće svet u mesto gde kretanje nekog kapitala i nekih tela postaje znak slobode i civilizacije. Posledica terora nije ograničavanje, nego on predstavlja samu osnovu za ponovno uspostavljanje kretanja.

Treba, međutim, pažljivo da razmislimo o tom procesu, bez pretpostavke da strah prosto spaja ljude. Kao što sam već rekla, predmet straha može proći pored nas i ta strukturna mogućnost jeste deo življenog iskustva straha. Premda se događaji jesu desili i jesu predstavljali predmet (ma koliko da je taj predmet prošao pored, a taj prolazak je već bio posredi u proživljavanju sadašnjosti, s obzirom na medijatizaciju događaja u *događaj*), taj strah je brzo skliznuo u strepnju, gde u pitanju nije bilo *približavanje* predmeta, već *pristup* predmetu. Pristup događaju, u kome se on ponavlja i pretvara u predmet fetiša – uključivao je oblike usklađivanja, gde se pojedinci usklađuju sa napadnutom nacijom. To, naravno, ponavlja proces usklađivanja gde se nacija uskladila sa napadnutim pojedincima.

Sada, ono što je ovde ključno nije samo da to usklađivanje može ograničiti kretanje pojedinaca koji se sada osećaju, vrlo lično, kao mete terorizma. Zapravo, s obzirom na posredničko delovanje tog usklađivanja, doživljaji straha počinju da se žive kao patriotске izjave ljubavi, koje su omogućile da se dom mobiliše kao odbrana od terorizma. Ako subjekti ostanu kod kuće, tada se kuće pretvaraju u simbolički prostor nacije kroz raširenu upotrebu američkih zastava. To ne znači da je značenje zastava neophodno za takvo širenje – kao da zastave mogu isključivo značiti ljubav prema naciji. Umesto toga, možemo posmatrati zastavu kao *lepljivi znak*, kome lepljivost omogućava da se zalepi za druge „znake zastave”, što odaje utisak zajedništva (nacija se „drži zajedno”). Zastava kao

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

znak koji je kroz istoriju značio teritorijalno osvajanje, kao i ljubav prema naciji (patriotizam), ima efekat, a ponavljanje znaka zastave pokazuje osećaj „uz nekog” i „za nekog”. Džordž Paker (*George Packer*), u članku za *New York Times Magazine*, lepo izražava to osećanje:

Dok su se zastave bokorile kao cveće, shvatio sam da utiču na emocije podjednako brzo kao slike nestalih osoba. Za mene, te zastave nisu predstavljale mlitavu popustljivost, već spremnost, žal, odlučnost, pa čak i ljubav. Budile su zajednička osećanja u Amerikancima, jer su nas zajedno napali. (Packer, 2001: 16)

Okretanje od predmeta straha uključuje okretanje prema domu, kao „zajedničko osećanje”. To „okretanje prema” domu uključuje ponavljanje ili ponovno pokazivanje znakova „zajedništva”. To okretanje bi se čak moglo razumeti i kao obavezno: neisticanje zastave moglo bi se protumačiti kao znak nedostatka zajedništva, kao tumačenje koje nosi očigledni rizik.¹³

Želim da kažem da strah posredovan kroz ljubav kao poistovećivanje sa nacijom, koji onda ostaje tu kao posledica znakova ljubavi, ne mora nužno da sužava tela. Uistinu, strah možda čak omogućava nekim telima da zauzmu više prostora kroz poistovećivanje sa kolektivnim telom, koje predstavlja pojedinačno telo i kreće se u njegovo ime. Vidljivo ograničavanje nekih tela u Sjedinjenim Državama može da funkcioniše kao oblik mobilizacije: ostanak kod kuće omogućava mobilizaciju tela kroz simboličko poistovećivanje sa zaraćenom nacijom. U Bušovom Govoru o stanju nacije 2002. godine, jasan je efekat tog poistovećivanja: „Kao da se cela naša zemlja pogledala u ogledalo i videla svoje bolje ja.”¹⁴ Dakle, Amerika se definiše kao da je „zatečena” vlastitim odrazom u ogledalu, a ta „zatečenost” se graniči sa kolektivnom narcisoidnošću: samoljubljem koje postaje nacionalna ljubav koja opravdava odgovor na terorizam kao zaštitu voljenog drugog, koji je možda „sa mnom” zato što pokazuje znake (kao što su zastave) da je „kao ja”.

Dakle, ako događaj terora – težnje da se izazove strah – vodi ka odbrani mobilnosti kapitala i mobilizaciji nekih tela (kroz odbranu doma kao nacije i poistovećivanje s nacijom), ko je onda ograničen terorom? Čija je ranjivost posredi? Događaji od 11. septembra koriste se da se pritvore „bilo koja tela” na koja se sumnja da su teroristi. Ne samo da su smesta pritvoreni osumnjičeni u Sjedinjenim Državama i evropskim zemljama, nego su vlade na Zapadu odgovorile na teror tako što su donele nove zakone koji povećavaju pravo vlade da pritvori svakoga za koga se sumnja da je terorista. Britanski amandman Zakona o antiterorizmu, zločinu i bezbednosti iz 2001. godine (*Anti-Terrorism, Crime and Security Act 2001 [Commencement No. 4] Order 2002 [SI 1279]*) kaže da državni sekretar može izdati potvrdu ako veruje da prisustvo neke osobe u Ujedinjenom Kraljevstvu predstavlja rizik po državnu bezbednost ili ako sumnja da je neka osoba međunarodni tero-

¹³ Za Arape, muslimane i južne Azijce u Sjedinjenim Državama, širenje zastave se onda može posmatrati ne samo kao oblik poistovećivanja s nacijom nego i kao pokušaj da se „sakrije” svaki znak različitosti koji bi se mogao protumačiti kao izvor terora. Videti sjajnu analizu „zamene” zastave i vela: Ahmad, 2002: 10.

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

rista (str. 10). Tu procena rizika postaje pitanje verovanja, a sama sumnja postaje osnov za pritvor. Proširenje moći pritvora nije samo simbolično, i ne odnosi se samo na pritvaranje terorista: s obzirom na strukturnu mogućnost da bilo ko može biti terorista, ono što smo ponovo ustanovili i proširili jeste moć pritvora kao takvog.

Međutim, strukturna mogućnost da bilo ko može biti terorista ne znači da širenje moći pritvora utiče na isti način na sve. Postoje brojni dokazi da su ljudi pritvarani zbog vrlo slabih veza sa terorističkim organizacijama, koje često uključuju običnu povezanost preko imena ili posla ili prebivališta. Aristid R. Zolberg (*Aristide R. Zolberg*) smatra da je taj proces oblik rasnog profilisanja, i citira detalje koji su objavljeni u *New York Times*-u: od 1147 ljudi koji su pritvoreni u Sjedinjenim Državama između 11. septembra i novembra 2001. godine, neki su identifikovani na osnovu posrednih veza sa napadom, ali mnogi su „odabrani na osnovu dojava ili su bili ljudi poreklom sa Bliskog istoka ili Južne Azije koji su zaustavljeni zbog saobraćajnih prekršaja ili sumnjivog ponašanja” (Zolberg, 2002: 296). Kako kaže Munir Ahmad (*Muneer Ahmad*), posle 11. septembra nastupio je „neprestani, multivalentni napad na tela, psihi, i prava arapskih, muslimanskih i južno-azijskih imigranata” (Ahmad, 2002: 101). Uistinu, Leti Volp (*Leti Volpp*) tvrdi da su reakcije na 11. septembar omogućile „novu kategoriju identiteta koja grupiše osobe koje izgledaju kao da su „sa Bliskog istoka, Arapi ili muslimani”” (Volpp, 2002: 1575). Prepoznavanje takvih grupa ljudi kao „mogućih terorista” zavisi od stereotipa koji već postoje, a u isto vreme stvara jasnu kategoriju „strašnog” u sadašnjosti. Možemo se setiti stereotipa o crnom čoveku u susretu koji je opisao Franc Fanon: to ponavljanje funkcioniše tako što pretvara drugog u predmet straha, straha koji drugi onda preuzima kao svoj.

Značajno, reč „terorista” se kači za neka tela dok ponovo otvara istorije imenovanja, baš kao što se reč „terorista” onda sliva u druge reči u pričama o ratovima u Avganistanu i Iraku (kao što su fundamentalizam, islam, Arapin, represivno, primitivno, i tako dalje). Zaista, metonimijski prelaz može da funkcioniše kao implicitni argument o uzročno-posledičnim vezama između termina (kao što su islam i terorizam), ali tako da nije potrebna eksplicitna izjava. Metonimija funkcioniše tako što može da napravi nove veze – može spojiti reči „terorista” i „islam” – čak i kada se pruže argumenti za raskidanje tih veza. Izjave poput „ovo nije rat protiv islama” postoje naporedo sa opisima, kakav je i „islamski teroristi”, koji imaju za cilj da ponovo spoje te reči i da njihovo zajedničko pojavljivanje odrede kao nešto više od vremenske podudarnosti. Prelaz između znakova uključuje i „prilepljivanje” znakova na tela: tela koja su „mogući teroristi” jesu ona koja možda „izgledaju kao muslimani”. Takve asocijacije opstaju upravo zato što se opiru bukvalizaciji.

Dakle, s obzirom na to da događaj daje funkciju predmetu, što omogućava određene oblike nasilja i pritvaranje drugih u ime odbrane, kakvu ulogu igra bezbednost u afektivnoj politici straha? Značajno, bezbednost je vezana za „nije”, kako je rekao Majkl Dillon (*Michael Dillon*) – ono što nije „ja” ili nismo „mi” (Dillon, 1996: 34–35; videti i: Lipschutz, 1995; Krause, Williams, 1997; Burke, 2001). Bezbednost nije samo obezbeđivanje granice koja već postoji, niti je strah samo strah od onoga što nismo. Zaista, već sam po-

kazala kako strepnja i strah stvaraju efekat granica, i efekat onoga što nismo. Prelaženje granice je neophodno kako bi se ona uopšte obezbedila kao granica. Kako takva bezbednost uključuje obezbeđivanje onoga „što nije”, to paradoksalno zahteva nebezbednost onoga „što nije”. *Nebezbednost onoga „što nije” čini da ono bude značajnije kao projekat bezbednosti.* Zato se politika straha često iskazuje kao strepnja od granice: strah govori jezikom „poplava” i „najezdi”, invazije neprikladnih drugih od kojih nacija mora da se brani. Možemo razmatrati *ontologiju nebezbednosti* unutar stvaranja političkog: *mora se pretpostaviti da ništa nije bezbedno, samo po sebi, kako bi se opravdala nužnost obezbeđivanja.*

Tačnije, kada se objavi da postoji kriza u bezbednosti, tada novi oblici bezbednosti, održavanje granica i nadzor postaju opravdani. Dovoljno je samo da pomislimo kako se narativi krize koriste u politici da se opravda „povratak” vrednostima i tradicijama koje se doživljavaju kao ugrožene. Međutim, nije da takve krize jednostavno postoje, pa da strahovi i strepnje nastaju kao nužna posledica tog postojanja. Umesto toga, ključno je upravo stvaranje krize. Objavljivanje krize nije „stvaranje nečega ni od čega”: takve objave često funkcionišu zajedno sa stvarnim događajima, činjenicama i brojkama (kao što, na primer, možemo videti da se porast broja razvoda koristi da se objavi kriza braka i porodice). Ali objava krize *tumači* tu činjenicu/brojku/događaj i pretvara je u predmet fetiša koji onda stiće vlastiti život, drugim rečima, koji može postati osnov za objavu rata onome što se *tumači* kao izvor pretnje. Time što se nešto označi kao da je već pod pretnjom u sadašnjosti, ono se predstavlja kao nešto za šta se moramo boriti u budućnosti, a ta se borba retrospektivno *tumači* kao pitanje života i smrti. Drugim rečima, objaviti krizu znači stvoriti moralno i političko opravdanje za održavanje „onoga što jeste” (podrazumevano ili dato) u ime budućeg opstanka.

Uistinu, upravo je strah od smrti – sopstvene smrti, smrti voljenih osoba, zajednice i naroda – posledica takvih narativa kao sredstvo održavanja onoga što jeste. Dakle, mogu se plašiti za sebe, za nas, ili za druge. Zaista, u mnogim javnim izlivima straha i strepnje od terorizma u zapadnim zemljama dešava se upravo takvo „zajedništvo” kroz strah. Tela žrtava postaju simbol onoga čemu ne prete samo teroristi (oni koji oduzimaju život), nego i sve ono što predstavlja mogućnost terorizma. Takvu mogućnost su neki posmatrači povezali ne samo sa postojanjem spoljnih drugih, već i sa unutrašnjim oblicima slabosti, kao što su sekularizacija, multikulturalnost i slabljenje društvenih i porodičnih veza. Na primer, Džeri Falvel (*Jerry Falwell*) iz Sjedinjenih Država tvrdi:

Zaista verujem da pagani, i pobornici abortusa, i feministkinje, i gejevi i lezbejke koji aktivno pokušavaju da od toga naprave alternativan način života... svi su oni pokušali da sekularizuju Ameriku... Upirem prst u njih i kažem: „Vi ste omogućili da se ovo dogodi.”¹⁵

U Ujedinjenom Kraljevstvu, odgovor Britanske nacionalne partije na 11. septembar bio je da islamizaciju unutar Britanije, a ne talibane u Avganistanu, postavi kao pretnju

¹⁵ Džeri Falvel je to rekao Patu Robertsonu (*Pat Robertson*) u emisiji *Klub 700 (The 700 Club)* 13. septembra 2001. Izvinio se 14. septembra.

po moralnu budućnost same nacije: „Oni mogu da pretvore Britaniju u Islamsku republiku do 2025.”¹⁶

Naravno da se pripisivanje terorističkih zločina slabljenju religije i zajednice, kome doprinosi prisustvo raznih drugih, osuđuje u glavnoj političkoj struji, premda приметно sa manje „gađenja” nego što se iskazuje prema nekim kritičarima spoljne politike Sjedinjenih Država (videti: Poglavlje 4).¹⁷ Međutim, u isto vreme, širi skup ideja o tome šta je neophodno da se odbrane nacija i svet (jačanje volje zajednice uprkos drugima) zamenjuje i prepravlja narativnu logiku. Umesto da je postulirano da je unutrašnja slabost odgovorna za događaje 11. septembra, u umerenijim diskursima, *postulira se da je unutrašnja snaga odgovorna za oporavak, opstanak i prevazilaženje straha*. Kako je rekao Džordž Buš, „Ti činovi masovnog ubistva imali su za cilj da našu naciju uplaše i navedu na kaos i povlačenje. Ali nisu uspeali; naša država je jaka.”¹⁸ Odgovor na teror postaje način da se ojačaju veze nacije i globalne zajednice slobodnih nacija: rana terora zahteva da se „držimo zajedno” (zajedništvo) i da koristimo vrednosti zbog kojih su Sjedinjene Države i demokratija „jake”.

Zaista, naglašavanje bezbednosti u Bušovom Govoru o stanju nacije iz 2002. godine uključuje pretvaranje demokratskog građanstva u obezbeđenje: „I dok se vlada trudi da obezbedi našu domovinu, Amerika će nastaviti da zavisi od očiju i ušiju budnih građana.” Građanstvo se ovde pretvara u vid Susedske straže; građanin mora „da se čuva sumnjivih drugih”.¹⁹ Građanstvo funkcioniše kao vid čuvanja granica susedstava od drugih koji izgledaju sumnjivo, a takav se izgled već poistovećuje sa izgledom drugih („izgledaju kao da su sa Bliskog istoka, Arapi, muslimani”). Uloga građana kao policije pretvara se u nužnu ljubav, gde ljubav postaje osnova zajednice, kao i garancija budućnosti: „Našoj zemlji su potrebni i građani koji će ponovo izgraditi naše zajednice. Trebaju nam mentori koji će voleti decu.”²⁰ Definicija vrednosti koje će omogućiti Americi da opstane uprkos teroru – vrednosti koje zovemo sloboda, ljubav i saosećanje – uključuje odbranu određenih institucionalnih i društvenih formi od opasnosti koju predstavljaju drugi. Takve vrednosti ne služe da definišu samo ideale koji navodno upravljaju ratnim namerama i ciljevima, već i demokratske norme ponašanja i vladanja, te šta znače civilizovanost, građansko društvo i legitimna vlast. Kako bi ih prihvatilo međunarodno građansko društvo, to jest, da ne bi bili proglašeni „otpadničkim režimom” ili delom „osovine zla” – drugi moraju da „imitiraju” ta pravila ponašanja i oblike vlasti. Stoga, naglašavanje vrednosti, istina i normi koje će omogućiti opstanak *lako klizi u odbranu određenih društvenih normi ili institucija*.

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

¹⁷ Poglavlje „The Performativity of Disgust” u pomenutoj studiji. (Prim. red.)

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

¹⁹ Za analizu toga kako Susedska straža uključuje tehnike znanja koje služe da prepoznaju „neznance” kao „tela koja tu ne pripadaju”, videti Poglavlje 1 u: Ahmed, 2000.

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

Ako se nadovežemo na moj argument iz prethodnog odeljka, strah od izopačenosti, propadanja i raspada kao mehanizam očuvanja „onoga što jeste”, više se vezuje za jedna tela umesto za druga. Pretnja takvih drugih društvenim formama (koje su materijalizacija normi) predstavlja se kao *pretnja da ćemo se okrenuti ili da će nas neko okrenuti od vrednosti koje garantuju opstanak*. Ti razni drugi postaju otelotvorenje neuspaha normi da postanu forme; blizina takvih drugih tela jeste ono što „izaziva” strah da su se izopačile civilizacijske forme (porodica, zajednica, nacija, međunarodno građansko društvo). Ono što je bitno, dakle, jeste da narativi koji teže da očuvaju sadašnjost, tako što deluju na strepnje od smrti kao neizbežne posledice kraha tradicionalnih formi, teže i da smeste strepnju u neka tela, koja onda preuzimaju fetišističke osobine kao predmeti straha.

Takva tela takođe izazivaju još više strepnje, jer se ne mogu zaustaviti u mestu kao predmeti, pa prete da će proći pored nas. To jest, možda nećemo uspeti da vidimo one oblike koji se nisu ostvarili; uvek je moguće da nećemo moći da „uvidimo razliku”. Sadašnjost stoga opstaje tako što se zajednica brani od zamišljenih drugih, koji mogu uzeti oblik koji se ne može predvideti, nešto što „još nije”, što znači da odbrani nema kraja. Takvu odbranu stvaraju strepnja i strah za budućnost, i ona opravdava eliminisanje onoga što se nije materijalizovalo u obliku norme kao borbu za opstanak. Pošto ne znamo kakav oblik neki drugi mogu uzeti, oni koji se ne materijalizuju u obliku koji se živi kao norma, *politika stalnog nadzora novih formi održava se kao neprestani projekat opstanka*.

Ovde možemo produbiti razmišljanje o ulozi lika međunarodnog teroriste unutar privreda straha. Ključno, narativ koji opravdava širenje moći da se pritvore drugi unutar nacije i potencijalno beskrajno širenje samog rata na druge nacije oslanja se na strukturnu mogućnost da terorista „može biti” bilo ko i bilo gde. Narativ „mogućeg” teroriste, u kome je terorista onaj koji se „krije u senkama”,²¹ jeste mač sa dve oštrice. S jedne strane, lik teroriste je odvojen od određenih tela, kao obličje iz senke, nešto „neodredivo što se može dogoditi” (Massumi, 1993: 11). Ali upravo to što-bi-moglo, ta odvojenost, jeste ono što omogućava ograničavanje kretanja onih tela koja se tumače kao *povezana sa terorizmom*: islam, Arapin, azijski, istočni, i tako dalje. Strah se kači za ta tela (i za tela „odmetničkih režima”), za tog „mogućeg” teroristu, pa to „moguće” širi moć pritvora. Iako se takav strah kači, on i klizi preko takvih tela; *strukturna mogućnost da terorista može proći pored nas opravdava ekspanziju tih oblika špijuniranja, nadzora i prava pritvaranja*. Strah ima za cilj da proširi mogućnost kretanja nekih tela i ograniči je za druga tela upravo zato što ne obitava zasigurno u nekom određenom telu.

Važno je uvideti da se lik međunarodnog teroriste mobiliše u bliskoj vezi sa likom azilanta. To se svakako jasno vidi u britanskom amandmanu Zakona o terorizmu, koji stavlja pitanje azila pored pitanja terorizma (*Anti-Terrorism, Crime and Security Act 2001*). Taj amandman samo kaže da podnosilac zahteva nema pravo na zaštitu ako se sumnja da je međunarodni terorista. Implicitna pretpostavka zbog koje su azilant i terorista tu

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

zajedno jeste da je *od svih tela u naciji* (podanika, građana, migranata, pa čak i turista) azilant najverovatnije međunarodni terorista. Klizanje između ta dva lika obavlja ogroman deo posla: pretpostavlja da oni koji traže azil, koji beže od terora i progona mogu biti lažnjaci *zato što mogu biti agenti terora i progona*. Kao i teroristi, i oni se predstavljaju kao mogući provalnici (videti Poglavlje 2); kao nezakonit upad u naciju. Stoga se nova međunarodna ograničenja azila podudaraju s novim zakonima o terorizmu. Na primer, u Australiji, to što brodu *Tampa* (*Tampa*) nije dozvoljeno da uplovi u državne vode (sa tereotom od 433 azilanata, od kojih su mnogi bili iz Avganistana) kasnije je opravdano time što su ljudi na brodu „mogli biti” povezani sa Osamom bin Ladenom. Nasilno klizanje između lika azilanta i lika međunarodnog teroriste ima za cilj da one „bez doma” konstruiše kao izvor „našeg straha” i kao razlog za nove oblike obezbeđivanja granica, gde je budućnost uvek pretnja koju predstavljaju drugi koji mogu proći pored nas i ući u naše zajednice. Ograničavanje tela drugih na koje utiče ta privreda straha najnasilnije se pokazuje u bukvalnoj smrti onih koji traže azil u transportnim kontejnerima, smrti koju ne oplakuju upravo one nacije koje otelovljuju obećanje budućnosti za one koji traže azil. To je zastrašujući podsetnik na ono što je posredi u globalnim privredama straha.

IZVORI:

- 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.
- Der 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). „Nesvesno”. 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.
- Hobs, Tomas. (2011). *Levijatan ili Materija, oblik i vlast države crkvene i građanske*. (Milivoje Marković, prev.). Beograd: Pravni fakultet.

- Kjerkegor, Seren (1970). *Pojam strepnje: obično, psihološki usmereno razmatranje u pravcu dogmatičkog problema o naslednom grehu*. (Gligorije Ernjaković, prev.). Beograd: SKZ.
- 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.

(S engleskog prevela Bojana Vujin)