УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ

ФАКУЛТЕТ ПОЛИТИЧКИХ НАУКА

Тијана Н. Бајовић

ДРУШТВО РИЗИКА И ПОЛИТИКЕ КОНСТРУИСАЊА СТРАХА У САВРЕМЕНОЈ КУЛТУРИ

докторска дисертација

Београд, 2017.

UNIVERSITY OF BELGRADE

FACULTY OF POLITICAL SCIENCES

Tijana N. Bajović

RISK SOCIETY AND THE POLITICS OF CONSTRUCTING THE FEAR IN CONTEMPORARY CULTURE

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2017

Ментор:

- др Јелена Ђорђевић, редовни професор, Факултет политичких наука, Универзитет у Београду

Чланови комисије:

- др Гордана Ђерић, виши научни сарадник, Институт за Европске студије
- др Часлав Копривица, редовни професор, Факултет политичких наука, Универзитет у Београду

Датум одбране:

_____

Изрази захвалности

Овом приликом захваљујем менторки, проф. др Јелени Ђорђевић на пруженој помоћи у току израде тезе и уложеном труду. Проф. др Чаславу Копривици, захваљујем на пренетом знању током мастер и докторских студија.

Као стипендисткиња Министарства просвете, радила сам на пројектима „Просвећеност у европском, регионалном и националном контексту: историја и савременост“ и „Политике друштвеног памћења и националног идентитета: регионални и европски контекст“, које је водила др Гордана Ђерић, која ми је при изради дисертације била ментор са Института, а која је сада формално члан комисије. Њој сам захвална на корисним саветима и сугестијама. Осим тога, велику захвалност дугујем др Мирку Благојевићу са Института друштвених наука, који ми је од самог почетка докторских студија пружао несебичну помоћ и корисне савете. Коначно, захваљујем Катарини Петровић, сарадници за докторске студије Факултета политичких наука, на подршци од самог почетка мојих студија на овом факултету.

Желим да захвалим пријатељици др Мирјани Војновић, са Физичког факултета Универзитета у Београду, на великој подршци и техничкој помоћи. Најдубљу захвалност дугујем мами и сестри на непрестаном подстреку, бескрајној подршци и безрезервној вери коју имају у мене. Њима двема и посвећујем ову дисертацију.

У Београду, 22. марта 2017.

ДРУШТВО РИЗИКА И ПОЛИТИКЕ КОНСТРУИСАЊА СТРАХА У САВРЕМЕНОЈ КУЛТУРИ

Резиме:

Друштвену теорију почев од осамдесетих година прошлог века наовамо обележила је пролиферација литературе на тему моралне панике, ризика и ризичног друштва. Наука је појам ризика проблематизовала само делимично, док је појам страха готово у потпуности остао изван њеног домета, упркос томе што се све већи део друштвених дисциплина окреће изучавању питања безбедности и тероризма. Она ретка истраживања која се баве страхом пропуштају да уоче најважнију карактеристику колективног/друштвеног страха: да је такав тип страха увек конструисан, дакле, нужно политичке природе. Осим тога, друштвена теорија је деполитизовала страх тако што је уместо изучавања страха увела анализу ризика као реалне претње, за коју је практично немогуће наћи одговорне, будући да ризици постоје изван нашег поља деловања. Један од разлога ове деполитизације страха може се пронаћи у чињеници да се либерална демократија сматра неспојивом са намерним изазивањем страха, при чему наука једноставно не успева да освести како се колективни страх чак и у савременој демократији често (зло)употребљава као гарант политичког система, безбедности и легитимитета.

У истраживању смо а) проблематизовали појам страха, доводећи га у везу са већ развијеним теоријским концептима као што су морална паника и ризично друштво; затим смо б) указали на начине на које се страх конструише

и репродукује у друштву; након чега смо (в) испитали улогу структура моћи, али и медија у његовом конструисању и репродукцији.

Истраживање је кроз анализу теорија о страху и ризику, почев од старогрчких мислилаца, преко класичних политичких теоретичара (Хобс, Макијавели) и просветитељских мислилаца (Токвил, Монтескје), па све до савремених истраживача (Фуреди, Арент, Клајн, Шклар), показало да дискурс ризика и страха стоји у служби прибављања легитимитета за политичке одлуке, односно, у служби политичких и корпоративних интереса, што теорија константно превиђа, уз ретке изузетке. Коначно, рад је показао да ризик и страх, насупрот увреженом мишљењу, не могу представљати кохезивну силу у постмодерном друштву, будући да се тај вид привремене и негативне солидарности заснива на искључивању маргиналних група, које се посматрају као непријатељ заједнице и њених вредности. Коначно, медијски сензационализам и спектакл представља механизам који проводи и репродукује дискурс ризика и култура страха.

У студији смо развили теоријски апарат у оквиру критичко-културне парадигме, који је неопходан за разумевање политичког страха у савременим западним друштвима, а који је проверен на примеру два актуелна и повезана вида страха – на примеру страха од тероризма и миграната.

Кључне речи: политички страх, култура страха, ризично друштво, миграције, тероризам, глобализација, страх од Другог, друштво спектакла.

Научна област: политичке науке

Ужа научна област: теорија културе и студије културе

УДК број: 316.7:316.47(043.3)

RISK SOCIETY AND THE POLITICS OF CONSTRUCTING THE FEAR IN CONTEMPORARY CULTURE

Summary:

Since the 1980's social theory has been marked by the proliferation of literature on the subject of moral panic, risk and risk society. Science has only partially addressed the concept of risk, while the notion of fear almost completely remained beyond its scope, despite the fact that an increasing part of social disciplines is dealing with the subjects of security and terrorism. The studies of contemporary fear and risk fail to recognize the most important characteristic of collective/social fear: that it is always constructed and therefore political. In addition, social theory has depoliticized fear and risk by introducing the subject of risk as a real (not constructed) threat, which simply escapes the categories of responsibility. One of the reasons for this depoliticization of fear can be found in the fact that liberal democracy is considered incompatible with the deliberate construction of fear. Science simply fails to realize that collective fear and modern democracy are frequently being misused as a guarantee of the legitimacy of the political system.

In this research we have a) problematized the notion of fear, linking it to already developed theoretical concepts such as moral panic and risk society; then we b) pointed out the ways in which fear is constructed and reproduced in society; after which we (v) examined the role of power structures, as well as the media in the construction and reproduction of fear.

The research is based on the analysis of fear and risk theories, starting from the ancient Greek thinkers, through classical political theoreticians (Hobbes, Machiavelli) and the Enlightenment thinkers (Tocqueville, Montesquieu), to contemporary researchers such as Furedi, Arendt, Klein, Shklar. The discourse of risk and fear serves to obtain the legitimacy of political decisions and political or corporate interests. Finally, the paper has shown that risk and fear, in contrast to the widespread assumption, cannot represent a cohesive force in postmodern society, since this form of temporary and negative solidarity is based on the exclusion of marginal groups that are considered enemies of the community and its values. Finally, media sensationalism is a mechanism that implements and reproduces discourse of risk and fear.

In this study we have developed a theoretical apparatus within the critical cultural paradigm which is necessary for understanding political fear in modern Western societies. This apparatus was applied in two cases, two current and related forms of fear - fear of terrorism and migrants.

Key words: political fear, culture of fear, risk society, migration, terrorism, globalization, fear of the Other, society of the spectacle.

Scientific field: Political Science

Research Area: Theory of culture, Culture studies

UDC number: 316.7:316.47(043.3)

Садржај

1. Увод 1

1.1. Контекст истраживања 3
1.2. Истраживачки предмет, хипотезе и циљ 8
1.3. Методологија: критичко-културни приступ 12
1.4. Структура рада 16
1.5. Теоријски допринос истраживања 19

2. Од моралне панике до ризичног друштва 21

2.1. Морална паника 25
2.1.1. Критика и актуелност појма 38
2.2. Ризик: одређење и развој појма 43
2.3. Ризик: теоријске перспективе 50
2.3.1. Грех, табу и чистоћа: културна теорија ризика 54
2.3.2. Ризично друштво 64

3. Модерни страх и постмодерни ризик: (а)политична и конструисана природа страха 75

3.1. Конструкционизам или реализам ризика: лажна дилема 76
3.2. Од ризика ка страху: политички страх 84
3.3. Политички страх, друштвена мобилизација и теоријска деполитизација страха 88
3.4. Просвећеност и политичко конструисање страха 100
3.4.1. Томас Хобс и политички страх 103
3.4.2. Монтескјеов терор 106
3.4.3. Токвил и тиранија већине 109
3.4.4. Савремени страх и стрепња: флуидна модерност и ужасавајућа (пост)модерна: ка модерној концепцији страха 113

4. Култура страха и либерализам 120

4.1. Хана Арент: идеологија и тотални терор 120
4.2. Џудит Шклар и либерализам страха и анксиозности 130
4.3. Доктрина шока и екстремистички либерализам катастрофе 138
4.4. Култура страха и либерализам 144

5. Маргинализација и застрашивање: примери функционисања културе страха ... 157
5.1. Политика страха и стереотипизација ... 157
5.2. Улога медија у конструисању страха ... 161
5.3. Политичка конструкција страха и дискурс одређивања: мигранти на маргинама и терор у средишту Европе ... 168
5.3.1. Странац, искључивање, ксенофобија и мултикултурализам ... 169
5.3.2. Миграције у бројкама и миграцијски модели ... 176
5.3.3. Западни империјализам и источни тероризам: границе, политике страха, искључивања и застрашивања ... 177
5.3.4. Тероризам и „претећи“ Други ... 187
5.4. Страх као изборна тактика и васпитна метода ... 194
6. Закључак ... 203
6.1. Структура рада ... 212
6.2. Теоријски допринос рада и будућа истраживања ... 214
7. Литература ... 216
8. Биографија ... 241
Изјаве ... 245

1. Увод

Напад, страх, ужас, немоћ, катастрофа. Под ризиком сте ако… ризична понашања су… висок ниво ризика… екстремни ниво загађења… опасност од насиља… заштитите се… осигурајте свој живот и имовину. (Медији, сви, икад)

Страх као биолошка чињеница постоји пре било какве религије и било какве политике, па опет су различити политички системи и религијски покрети током целе људске повести успевали да манипулишу њиме. Различита упозорења, позивања на панику, истицања опасности свакодневног живота и важности осигурања на која наилазимо у медијима стварају утисак да нико више није сигуран. Чини се да смо постали опседнути страховима и покушајима да избегнемо опасност, или бар тако медији покушавају да нам представе. Иако се јавни дискурс превише често неосновано изједначава са медијским дискурсом, ипак се са поузданошћу може рећи да медији знатно утичу на конструисање јавног дискурса.

Чињеница да страх постаје средиште доминантног дискурса данашњице, довољна је да нам укаже на његову истакнуту политичку улогу. Опседнутост света сигурношћу, безбедносним система и стандардима (Balzacq 2011) није случајна, она је део једног ширег система вредности, идеологије модерног друштва, које своје политичке одлуке доноси у страху.

Но, упадљив је готово потпуни изостанак страха из предмета друштвених наука. Како се њиме медији баве све више, а наука све мање, ствара се утисак да је у питању некаква природна, здраворазумска појава, коју нема разлога додатно проучавати, осим у контексту фобија и анксиозности.

Наиме, страх може бити биолошко–психолошки, појединачни, што није предмет овог рада, али може бити и колективни. Колективни страх, при чему се овде мисли на колективни страх који није непосредног типа,[1] јесте предмет овог рада, а овај облик страха убојитији је од личних несигурности и фобија. Јер, иако су људи на Западу данас мање изложени патњи, болестима, те уопште дуже и здравије живе, страх је постао централни део живота, што је доказ да предмет страха није чисто објективан, већ произлази из културе (Даглас и Вилдавски). Колективни страх, у том смислу, нужно је политички страх.

Након слома биполарне слике света, поделе на комунистички Исток и капиталистички Запад, ризик је, прешавши из егзактних наука и статистике у друштвене науке, у њих пренео и своју техницистичку дефиницију. Осим тога, велика нуклеарна катастрофа у Чернобиљу 1986. године погодовала је овом техницистичком виђењу ризика. Тако је ризик у друштвеним наукама у потпуности заменио појам страха. Појам страха се данас види готово искључиво као психолошка, субјективна категорија, док се појам ризика види као нешто неутрално, безлично и објективно, што је могуће потчинити методолошким правилима науке. Управо са увођењем појма ризика, страх је деполитизован, смештен у сферу приватног. До деполитизације страха није дошло нагло, већ је у питању процес који је текао од просветитељства наовамо. У раду ће се приказати на који начин су ренесансни мислиоци и мислиоци просветитељства разумевали страх и видели његов однос са политиком, те како савремени теоретичари виде ризик и његову везу са политиком.

---

[1] У том смислу, колективни страх који се јавља приликом неке природне непогоде (нпр. торнада) не спада у предмет нашег истраживања будући да се ту ради о непосредном биолошком страху. С друге стране, уколико се у подручјима у којима постоји опасност од торнада, под изговором могуће претње, доносе нови закони, мењају постојећи, или се становништво приморава на различите видове осигурања, онда је овде реч о политичком страху, односно, о политичкој манипулацији страхом.

1.1. Контекст истраживања

Друштвену теорију почев од осамдесетих година прошлог века наовамо, обележило је велико умножавање литературе на тему моралне панике, ризика и ризичног друштва. Наука је појам ризика проблематизовала само делимично, док је појам страха готово у потпуности остао изван њеног домета, упркос томе што се све већи део друштвених дисциплина окреће изучавању питања безбедности и тероризма. Она ретка истраживања која се баве страхом, пропуштају да уоче најважнију карактеристику колективног/друштвеног страха: да је такав тип страха увек конструисан, дакле, нужно политичке природе. Осим тога, друштвена теорија је деполитизовала страх и ризик тако што је уместо изучавања страха увела анализу ризика, као реалне претње, за коју је, сматра се, практично немогуће наћи одговорне, будући да ризици постоје изван нашег поља деловања. Са ишчезавањем идеје одговорности за конкретне последице, превиђа се и удео конкретне политике и конкретних политичких актера у стварању опасности. Један од узрока ове деполитизације страха, може се пронаћи у чињеници да се либерална демократија, посве неоправдано и идеолошки, сматра неспојивом са намерним изазивањем страха, при чему наука једноставно не успева да освести како се колективни страх у савременој демократији претвара у једно од основних обележја друштва и културе.

Крајем седамдесетих година прошлог века, француски аутор Жан Франсоа Лиотар (Lyotard), објавио је манифест нове ере, коју је назвао постмодерном. Друштвена теорија је овај термин прихватила и постмодерну одредила као еру која наступа после тираније модерне, а која је стајала у знаку колонизације и терора Субјекта над Другим. Наука се од овог постмодерног обрта, окренула проучавању дисконтинуитета, флуидности, нестабилности идентитета, постиндустријализације, постфордизма, ризика и слично (Bauman 2000; Beck 2009b, 1992; Bell 1973; Castells 1996; Boltanski, Chiapello,

and Elliott 2005). Овај заокрет у науци само рефлектује промену насталу у друштвеној свести: да живимо у једном новом систему друштвене организације, са хуманијим вредностима, али и окружени све већом несигурношћу и нестабилношћу.

Искуство деколонизације и суноврат логике западног Субјекта, засноване на овладавању,[2] приморали су науку да проблематизује питање другости. Од шездесетих година можемо уочити две главне струје теоријске мисли: прву, која се бавила овладавањем Другим, и другу, у чијем средишту је био појам ризика и страха (од Другог). Шездесетих и седамдесетих бујали су теоријски правци попут деконструкције, постструктурализма, постмодер–низма, постколонијалне теорије, а све у циљу да се раскрсти са мрачном прошлошћу западног Субјекта, који је свој идентитет засновао на насилном овладавању Другим. Постколонијална теорија почела је да изучава начин на који Субјект овладава Другим тако што га, између осталог, приказује као непријатеља правде, система, друштва. Постколонијалне студије су Другог тражиле искључиво у колонијама, а не у самој Европи.

Хладни рат је довео и нову врсту страха: страха од идеолошког опонента. Од седамдесетих година, друштвене науке, а међу њима нарочито антропологија и социологија, померају фокус истраживања на блиског Другог, Другог који у нашем друштву заузима маргине, те почињу да се баве појмом страха од Другог, а не само деконструкцијом овладавања Другим, као што је

[2] Овде би требало нагласити да се теорија културе и историја идеја користе високим степеном генерализације. Тај ниво идеалтипског генерализовања присутан је и у овом раду. Тако теорија културе просветитељство и модерну види првенствено као пројекат овладавања. У остатку текста, још виши степен уопштавања примењен је у контексту ризика и страха као нововековног феномена. Дакле, иако су ово претпоставке које деле друштвене дисциплине, треба истаћи како оне нису *доказиве*, и напросто су део идеологије савремене науке (идеологије у контексту подразумеваних система вредности и уверења, за које сматрамо да су природни, иако су заправо конструисани).

то чинила постколонијална теорија. Тако је у британској друштвеној теорији развијен концепт моралне панике, који је одражавао страх од „неконтролисаног Другог“, гневног и сировог припадника са маргина друштва. Нешто шире поимање страха од „унутрашњег непријатеља“, развили су Мери Даглас (Mary Douglas) и Арон Вилдавски (Aaron Wildavsky) у оквиру појма ризика. Ову прву фазу у проучавању колективног страха обележила је централна теза да је ризик политички конструисан, у жељи да се Други означи као непријатељ Поретка.

По окончању Хладног рата, и нестанку великог идеолошког непријатељског Другог, уочава се заокрет у друштвеној теорији која се бавила ризицима и страхом: Улрих Бек (Beck) и Ентони Гиденс (Giddens) прокламовали су настанак нове ере, у којој се услед убрзаног развоја технологије, јављају нови ризици неслућених размера. Ова теза о настанку ризичног друштва, заправо је деполитизовала појам ризика и страха, будући да ризик у савременом свету види пре свега као нешто реално, иако делом и конструисано, при чему је, како се погрешно сматра, практично немогуће наћи одговорне за несреће и катастрофе које се дешавају данас. Парадигма о идеолошком хладноратовском Другом, била је исцрпљена, а на њено место су дошли страхови од онога што је ван контроле, од последица технолошког напретка и загађења животне средине. Од почетка XXI века, и ова визија ризика замењена је ризиком и страхом од тероризма, а последњих година и од имиграната (Aly and Green 2010).

Сви поменути правци који су се бавили ризиком, паником и страхом, полазили су од претпоставке како се у другој половини XX века одиграо радикални прекид са праксама модерног субјекта. У средишту њихове критике налазила се модерна.

Савремена друштвена теорија види модерну као спој два главна елемента (Bourdieu, 1990; Giddens, 1991; Heelas, Lash, & Morris, 1996; Meyer, 1987), а то су:[3]

1. губитак поретка: детрадиционализација, индивидуализација и секуларизација – еманципација индивидуе од ауторитета традиције, колектива и Бога/религије;
2. рефлексивност – свест индивидуе о себи: идентитет постаје нестабилан, „флуидан“. Индивидуа сама даје смисао свом животу и настоји да се самооствари у складу са сопственим циљевима.

Касна модерна/постмодерна ова два момента довела је до крајности. Са губитком идеје Бога као гаранта стварности, правде и поретка, као и са ишчезавањем поверења у традицију, осећај неизвесности и страха у култури све више јача. Будући да нас плаши оно што не можемо контролисати, савремено друштво путем науке и технологије настоји да се реши анксиозности – тражећи нова технолошка решења како би се елиминисали ризици у друштву. Технологија је производ жеље за контролом, а научни проналасци су начин да се изборимо са страхом. Но, свака нова технологија ствара и нове ризике (Giddens and Pierson 1998, 210). С једне стране, будући да нема старог поретка у који би се *novum* могао интегрисати, присутан је страх од новог, али се, парадоксално, човек од тог страха брани непрестаним генерисањем новог.

Преокупираност савремене науке ризицима и страхом говори о све већој несигурности у свету, али и о растућој слободи избора. С једне стране, нема ауторитета традиције, који би савременог човека усмерили, док се, с

[3] И овде би ваљало нагласити да су у питању идеалтипске конструкције, у којима се предмодерно доба види као ера у којој није било противречности. Но, у питању је виђење карактеристично за постмодерну науку, која модерну види као еру нестабилности и детрадиционализације, док предмодерну сматра хомогеном, традиционалном, стабилном.

друге стране, у готово свим сегментима живота – од економије до културе, инсистира на индивидуализму као највећем достигнућу и идеалу савременог неолибералног и демократског поретка. У процесу индивидуализације, без гаранта стабилности поретка, на живот почиње да се гледа као на врло ризичну авантуру, што нас доводи до самог предмета истраживања: **ризика** и **страха**.

Према тези о ризичном друштву, процеси индивидуализације и детрадиционализације воде све већој рефлексивности, те растућој несигурности у друштвеном свету. Истраживачи примећују да је страховање постало начин живота у модерном друштву (Tudor 2003), те да капиталистичка модерност једноставно подстиче несигурност, промену, анксиозност (Berman 1982). Но, проблем је што се појмом страха, за разлику од појма ризика, у друштвеним наукама бави јако мали број истраживача.

Ово истраживање подстакле су четири главне мањкавости у савременој теорији о ризику:

1. **Недостатак адекватне научне концептуализације страха**: чињеница је да се наука бави појмом ризика, док је појам колективног страха готово потпуно запостављен.
2. **Друштвена теорија ризик и страх посматра одвојено**. Уколико се бавимо *друштвеном концепцијом ризика*, онда је сасвим јасно да у основи ове концепције лежи колективни/групни *страх* од неке појаве. Стога се ризик и страх морају посматрати заједно.
3. **Страх и ризик се у последње три деценије у научној јавности погрешно схватају као нешто „природно“, „објективно“ и аполитично.** Насупрот овом уобичајеном уверењу, Дејвид Олтајди (David Altheide) истиче да је страх друштвено конструисан, а политички актери га користе за остваривање својих циљева (Altheide 2006, 18). Страх је кључни фактор за одржавање политичког поретка, што је још Хобс (Hobbes) тврдио, истакавши да страх може да пружи негативну моралну основу

друштва. Како Робин (Robin) додаје, сваки страх који није индивидуалног/приватног карактера, заправо је *политички страх* (Robin 2004), о чему ће бити речи касније.

4. Наука не примећује да су страх и ризик последица хегемоније неолибералног поретка и глобализације и њихових културних, друштвених, моралних последица. Политички страх је нужно повезан са економским променама и хегемонијским успостављањем одређеног поретка у коме су структуре економије, политике и културе чврсто повезане.

1.2. Истраживачки предмет, хипотезе и циљ

Предмет овог истраживања је **политичка природа страха**, односно, **култура страха**. Овде би требало напоменути да се ова студија бави искључиво страхом у западним друштвима, будући да су управо она, упркос развијености (или, можда, управо због ње?), најподложнија политичкој злоупотреби страха.

Ризик, иако је чиста потенција, могућност, калкулација, конструкција, има и своју, условно речено, реалну основу у том смислу што упозорава на могуће опасности од нежељених последица. Ризик је немогуће искусити директно (јер нема егзистенцију, већ је пука пројекција), него искључиво на основу наратива у ризику и опасностима, који усвајамо из медија, околине, научних студија итд. Што се у страх/ризик више верује, то читав политички естаблишмент делује уверљивије. Наративи о ризицима и страх који стоји у њиховој основи, служе да се друштво позиционира, односно, оцрта границе између онога чему тежи и онога што одбија/чега се плаши.

Култура страха се односи на цео друштвени и културни простор у ком опстаје, преноси се и развија дискурс ризика и страха. У савременом друштву

анксиозност представља једну врсту константног позадинског шума, а у основи дискурса ризика лежи анксиозност конкретизована у форми одређеног страха. У овом истраживању страх је смештен у поље друштвеног и политичког, чије исходиште је стварање специфичног културног амбијента у коме страх налази различите начине да се симболички представи и ефикасно употреби у функцији стварања *етоса страха* као културне доминанте. **Политике страха** односе се на политичке циљеве, одлуке и акције, које делују у симбиози са културом страха. Док политика страха креира политике засноване на страху, култура их преноси путем културних симбола, чиме тежи да прикрије како су те одлуке и акције *политичке* природе, наиме, она их приказује као природни део друштва. Култура страха осим тога представља и осећај неизвесности и стрепње који је уткан у свакодневни живот. Култура страха је у том смислу генерална *припрема* за импутацију конкретних политичких страхова, она представља ишчекивање негативног. Најзад, не и мање важно, **политичност страха** је потенцијал страха да буде употребљен идеолошки, политички или економски, док је политички страх конкретна актуализација овог потенцијала.

Рад треба да истражи како се страхови заправо отеловљују и перпетуирају у оквиру рутинизованих пракси свакодневице (Karimova 2008), технологија и институција (P. Jackson, Watson, and Piper 2013). Другим речима, циљ рада је да истражи како и на који начин ризик и страх постају средства политичке „борбе око значења“, што обухвата и анализу интеракције између производње, форме и рецепције ризика у јавној сфери. Како би се разумело зашто се неки ризици и страхови политизују и наглашавају у јавном дискурсу, а други не, мора се развити теоријска основа која би објаснила на које начине се одвија процес селекције опасности из реалног света, и конструишу ризици на основу перцепције о тој опасности.

Циљ истраживања је трострук: **(а)** да проблематизује појам страха, доводећи га у везу са већ развијеним теоријским концептима као што су морална паника и ризично друштво; (**б)** да покаже како је теорија увођењем техничког појма ризика заправо деполитизовала страх, те, коначно, **(в)** да

укаже на везу између политике и колективног страха и да испита улогу структура моћи у конструисању и репродукцији страха.

Другим речима, ово истраживање ће пружити детаљније разумевање облика настанка и перпетуације страхова и ризика у савременом друштву, и показати како појам треба концептуализовати као колективни феномен, подложан политизацији, а не као индивидуално искуство. Страхом као индивидуалним искуством већ се бави психологија, а делом и антропологија. Сам појам страха је недовољно систематски изучаван, нарочито у поређењу са појмом ризика, но, како ће се показати у раду, појам ризика се не може разумети без анализе појма страха. Страх као колективна емоција, уколико је паника била успешна, може да се отелотвори у облику институционалних промена, легислативних измена и слично, дакле, у виду конкретних последица по друштво и културу. На примерима употребе страха у политици, показаће се како се страх преноси, институционализује, обуздава или шири, те како се разликује од контекста до контекста. Предмет колективног страха се увелико разликује, односно, зависи од културног и социјалног контекста, што нам сугерише да је у питању друштвена конструкција.

Сваки дискурс ризика/страха који је заступљен у јавном говору, упућује на шири социокултурни, политички и економски систем у ком добија значење. Деконструкцијом појма ризика и страха, медијски сензационализам и спектакл и култура ризика и страха препознају се као идеолошки апарати, што нас доводи до **четири истраживачка питања**:

1. у раду се поставља питање како се ризик и страх конструишу као друштвено–политички појмови, како се преносе путем културе и како постају доминантан дискурс у савременом свету;
2. испитује се у каквом се односу налазе структуре моћи у друштву и дискурс страха; односно, како се страх може искористити као политички алат;

3. истражује се да ли и на који начин медији и нарочито медијски сензационализам утичу на стварање и/ли јачање културе страха, односно, на преношење страха и дискурса о ризицима у друштву;
4. поставља се питање какав је однос између идеологије неолибералног економског поретка и (нео)либералне демократије и ширења културе страха.

Имајући у виду изложено, најпре треба разјаснити основне претпоставке овог истраживања:

1. централни фокус је на колективном страху који се генерише и репродукује у култури, а који се оправдава дискурсом ризика (ризично друштво) као нешто објективно;
2. рад настоји да испита саму генезу и унутрашњу логику дискурса страха и ризика.

Да би се одговорило на ова питања, у раду се постављају једна главна и три помоћне хипотезе:

1. **Главна хипотеза** која ће бити потврђена или оповргнута у раду: дискурс ризика и страха у постмодерним друштвима стоји у служби прибављања легитимитета политичких одлука структура моћи, при чему је овакав вид манипулације омогућен дометом масовних и нових медија.
2. **Прва помоћна хипотеза:** теорија о ризичном друштву деполитизовала је појам страха.
3. **Друга помоћна хипотеза** истиче да у основи сваког јавног дискурса о ризицима лежи страх, који је друштвено конструисан и нужно политичког карактера. Овај политички страх стоји у служби политичких и економских интереса одређених групација,

обично владајуће елите,[4] иако, ређе, њиме могу да се служе и мањине.

4. **Према трећој помоћној хипотези**, ризик и страх у постмодерном друштву представљају кохезивну силу у друштву уместо јединственог и стабилног идентитета. Ризик је својеврсни замишљени, апстрактни непријатељ заједнице, а заједница се уједињује у борби против њега. Међутим, тај вид солидарности заснован је на искључивању маргиналних група.

У студији ће бити развијен теоријски апарат неопходан за разумевање политичког страха у савременим западним друштвима, који ће бити проверен на примеру два актуелна и повезана вида страха – страха од тероризма и другости (имиграната), и њихове употребе у изборним кампањама. Дискурс ризика и страха преноси се путем механизма медијског сензационализма, па су медијски извештаји најбољи начин да се уоче страхови и намере које стоје иза тих страхова.

1.3. Методологија: критичко-културни приступ

Ово истраживање је засновано на теоријском оквиру који укључује претпоставке четири главна приступа у оквиру студија културе, а то су:

1. ризично друштво;
2. култура страха;

[4] Политичке елите су фигуре које имају огромну моћ и контролу над највећим делом ресурса, а које утичу на политику друшва, односно, друштава. Оне највише просперирају од политичког страха (Robin 2004, 181).

3. политички страх;
4. друштвени конструкционизам.

Према становишту друштвеног конструкционизма, ми не можемо имати директно знање о свету, наиме, знање је посредно и, самим тим конструисано. У раду се полази од идеје да су ризик и страх категорије које су конструисане, и самим тим подложне манипулацији.

У оквиру савремене теорије ризика постоји подела на две главне парадигме:

1. Културно–конструкционистичка парадигма тврди да су ризици конструисани. Овај приступ, друкчије назван и социокултурни приступ студијама ризика, подразумева да ризици постоје искључиво кроз интерпретацију друштвених организација и институција, а не као некакво објективно стање, које чланови друштва напросто чисто опажају. Ризици су уткани у културно ткиво. Социокултурна анализа фокусира се на друштвене организације које одабирају, конструишу, репродукују и дистрибуирају ризике. У њој су најважнија три момента: ко ствара, бира и дистрибуира ризике и страхове, затим, који су то механизми помоћу којих се конструишу и дистрибуирају страхови и ризици, те како се бира и конструише објект ризика. Према овом приступу, данас се суочавамо са знатно мање опасности него у прошлости, али смо склони, подстакнути јавним дискурсом о ризицима, да их све више перципирамо.
2. Реалистичка парадигма тврди да су ризици реални. Овај приступ деполитизује сам појам ризика, будући да тврди како су ризици објективни, а осим тога се не могу повезати са одговорношћу. Дакле, ризик је појам који је политички неутралан. Реалисти сматрају да је са модерном или са развијеном модерном дошло до појаве нових ризика, ризика већих разорних капацитета, услед чега се јавља друштвена преокупираност ризицима.

Како би се избегле мањкавости оба приступа, у раду ће се представити трећи приступ: **критичко–културни приступ студија културе**. Будући да не можемо са сигурношћу тврдити да су ризици чисто реални или чисто конструисани, а будући да је та расправа суштински неважна за разумевање ризика, у раду се појам ризика види *и* као конструисан. Дакле, иако се може тврдити да ризик може бити реалан, објективно доживљен, за ово истраживање то је мање битно. За ово истраживање битно је да осим тога што *може* бити реалан, ризик јесте и друштвено конструисан. За критичко–културни приступ ризику битна је представа о ризику, односно, дискурс, идеологија ризика. Овај приступ полази од претпоставке да култура није независно поље у ком се конституишу највише вредности, већ да је она поље борбе различитих дискурса, интереса и вредности. То подразумева да је култура импрегнирана идеолошким и политичким значењима, одакле произлази да је култура страха увезана у различите стратегије и политике страха, које теже да страх представе као последицу реалних ризика, не указујући на то ко и зашто утиче на њихову производњу и непрекидно умножавање. Једном речју, производња страха је суштински зависна од односа економске и политичке моћи (Alvarez 2006).

Када се идентификују механизми конструкције страха, разумеће се и начин на који се ствара перцепција ризика. Ти механизми конструкције, поред тога што говоре шта се у друштву сматра под ризиком, показују и шта друштво избегава да идентификује као ризик. Са усложњавањем света и развојем технологије, расту и опасности, односно, ризици. Но, ризик, односно, перцепција ризика, сами по себи не терају на акцију, већ то чини **страх од перципираног ризика**. А политички страх је оно што конструишу и макар репродукују медији и структуре моћи. Увођењем критичко–културног приступа показало би се да се дебате о ризицима не смеју свести на сигурност и безбедност, већ да су нераздвојне од питања моћи, правде, легитимитета идеологије и глобализације. Овај приступ не прихвата деполитизацију ризика, ослањајући се на метод критичке теорије у њеним различитим варијантама. Дакле, за ово истраживање, од главног значаја је питање на који начин и

наспрам кога се страхови и ризици конструишу, а конструисање објекта ризика и страха према овом приступу у основи је дискурзивни процес, који се одвија у оквиру посебних текстова, и у оквиру јавног простора, а укључујући истовремено и борбе око значења (Lupton 2013). С једне стране, постмодерна начела воде до поштовања различитости, али и до потрошачке културе и ширења тржишта, док с друге стране демократија доводи до једнакости и поштовања људских права. Но, како је већ Токвил предвиђао, моћ у демократским друштвима се полако концентрише, прелази у власништво центара моћи, а, наиме, "исти онај културни поредак који је оспорио природност природе, изнедрио је и идеју природности глобалних процеса" (J. Đorđević 2007, 107). У том смислу глобализација је место где се преплићу модернизам и постмодернизам, један који истиче релативизам, други који тежи прогресу и унификацији, универзалном свету, „први који утемељује релативизам на ‚костима' умирућих метанарација, други који оживљава“ (J. Đorđević 2007, 107).

Претпоставка је да у савременом свету култура страха обухвата различите ризике, али да различити друштвени контексти на њих различито реагују зависно од културе и политичких интереса у датом тренутку. Као посебна тема намеће са анализа дискурса везаних за имиграцију и тероризам, тако ће се у раду на њих обратити посебна пажња. Коначно, не сме се изоставити сам објект страха једне епохе или једне културе, па нам тако анализа јавне слике „непријатеља“ указује на начин на који заједница дефинише Другог, али и на начин на који се самоидентификује насупрот њему. Тиме се Други у постмодерном друштву јавља као митски непријатељ, али и као утемељивач нашег идентитета.

Постмодерна наука је истакла да је раскрстила са праксама прописивања решења. Но, поље ризика је управо поље где се могу укрстити теоријски порив науке и *praxis*. Друштвене науке могу да помогну да се ризици умање, али и да се праведније распореде по друштвеним слојевима. Конструкција ризика је поступак производње одређених несигурности, које могу да имају штетне последице на живот. Суштина ризика се састоји у томе

да се нежељена последица може десити, а не да се дешава (Adam and van Loon 2000, 2). Ризици су нужно и конструисани у смислу да 1) немају егзистенцију, они су оно што „још“ није, а што „тек“ може да буде, и 2) да су знања која ми имамо о опасностима заправо друштвено конструисана, културно посредована. Но, будући да су незгоде и непогоде које су последица људског деловања врло реалне, ризик је јако повољно тло, које нам омогућава да превазиђемо ту границу између реализма и конструкционизма, те да повежемо теорију са емпиријском грађом (Adam and van Loon 2000, 3). С једне стране, овакав интегративни приступ надилази реализам и његово упрошћено виђење да су ризици нешто што реално јесте независно од друштвене перцепције. С друге стране, конструкционизам је превазиђен управо чињеницом да се данас одвијају процеси који нису одмах видљивих последица, као загађење ваздуха. Током целог процеса док се те последице не материјализују, постоји поље ризика, па би у том смислу потенцијалну реалну основу ризика било неразумно игнорисати.

Заснивање морала на страху може деловати безопасно на први поглед, али оно има далекосежне последице, што је показала пракса, на пример у виду „превентивних“ војних интервенција, при чему страх бива изговор за оправдавање претензија хегемона.

1.4. Структура рада

Рад је подељен на шест поглавља.

Друго поглавље, започеће анализом концепта моралне панике. Морална паника представља парадигму у оквиру социологије и криминологије која је покушала да страх посматра у контексту његовог односа са политиком. Наиме, овај концепт успео је да у корену масовне панике, која се представља као покушај да се заштите „праве вредности”, препозна

маргинализацију другости, објекта панике. Следећи одељак другог поглавља даће преглед развоја и основних поставки социокултурног приступа ризику, чија је главна представница Мери Даглас. Овај приступ представља последњи покушај савремене науке да се ризик и страх систематски прикажу као политички метод – метод окривљавања Другог, жртвеног јарца за недаће у друштву. Наредно потпоглавље пружиће преглед основа теорије ризичног друштва у концепцији Улриха Бека, где ће се обухватити одређене теме попут рефлексивне модерности и технолошких ризика и слично.

Треће поглавље започеће расправом о реалности, односно, конструисаности ризика. Решење овог проблема биће предложено у виду новог приступа који ова два пола повезује. Увођењем појма политичког страха, показаћемо да је теорија деполитизовала појам страха тако што је почела да га проучава кроз техницистички појам ризика. Након тога ће бити речи о карактеристикама политичког страха. Потом ћемо видети у каквом су односу просвећеност и политички страх, а даћемо преглед теорија најважнијих аутора који су живели у развијеној ренесанси (Хобс), или су стварали током раних фаза модерне, (Монтескје, Токвил). Ова тројица аутора одабрана су јер је свако од њих на свој начин забележио промене у колективној свести свог времена, што се очитује и у њиховом поимању страха. Видећемо на који начин су ови мислиоци повезивали страх и политику, те како су видели однос страха и морала.

Четврто поглавље бавиће се односом културе страха и (нео)либерализма. У овом делу рада, биће изложене основе приступа страху Хане Арент, Џудит Шклар, Наоми Клајн и Франка Фуредија. Док Хана Арент страх од ужаса ратова види као основ моралности, Џудит Шклар то потврђује речима да страх од (институционализоване) окрутности мора бити основно полазиште либерализма. Наоми Клајн и Франк Фуреди критикују деполитизацију страха и чињеницу да огроман број истраживача, али и политичара, страх види као основу нове моралности. Клајн говори о доктрини шока, методи капитализма да искористи неку постојећу катастрофу, најчешће природну, како би проширио тржиште на нове територије. Франк Фуреди

говори о злоупотреби страха на планетарном нивоу, све у корист владајуће елите, што за последицу има чињеницу да су људи изгубили веру у сопствену агенсност, моћ да промене судбину, након чега долази до потпуне незаинтересованости за политику, што заправо само подржава *status quo* и постојеће односе моћи. Радови ових истраживача показују како је страх деполитизован, деперсонализован, те схваћен као потенцијална основа нове моралности. Кроз радове ових научника, показаће се главне карактеристике политике и културе страха. У овом делу текста, видећемо на које све начине неолиберални поредак твори и перпетуира културу страха. Наиме, култура страха је образац који стоји у основи преношења идеолошких поставки капитализма, те самим тим на макронивоу подржава глобалистичке империјалистичке тенденције („превентивне" и „хуманитарне" војне интервенције), док на микронивоу подржава националистичке тенденције једног друштва и маргинализацију угрожених група. Култура страха је заправо идеолошки алат, који самим уграђивањем у културу и свакодневни живот, успешно скрива да је политичке природе.

Пето поглавље показаће на конкретним примерима како се култура страха ствара и преноси. Како се култура и политике страха заснивају на маргинализацији групе која се бира за жртвеног јарца у друштву, у овом поглављу показаћемо укратко како стереотипи функционишу. Како је успон културе страхе најуже везан за медије, показаћемо коју улогу имају медији у конструисању и преношењу политика страха. Након овог кратког теоријског увода у студију случаја, на примеру означавања имиграната као болесних, прљавих, дивљих и криминалних, видећемо како је култура страха неодвојива од процеса маргинализације. У делу текста који се бави тероризмом, показаће се како западни империјализам и источни тероризам у дијалектичкој игри творе нове и још убојитије облике страха. Тако се показује да култура страха кроз објект страха наставља да јача и погони саму себе. Последњи део текста овог поглавља укратко ће показати начине застрашивања бирача у предизборним кампањама у Сједињеним Државама и Србији.

У шестом поглављу кратко ћемо подсетити на резултате истраживања и теоријске доприносе овог рада.

1.5. Теоријски допринос истраживања

Ова дисертација доприноси знању тиме што се бави односом културе страха и легитимације политичких одлука, те што показује да је последњих деценија наука путем појма ризика, који је, наводно, могуће препознати „објективно", неутрално, без идеолошке подлоге, заправо деполитизовала страх. Страх се показује као ентитет за себе, при чему се запоставља улога политичких и економских интереса у његовом конструисању. Деполитизацијом страха, који је доминантни вид прибављања легитимитета политичких актера у неолибералним друштвима, прећутно се шаље порука да идеологија више не постоји. Другим речима, идеологија либералног капитализма не доживљава се као идеологија, већ као природно стање, а страх за науку више није начин управљања популацијом, већ осећање које се природно јавља у контакту са светом који је, како се истиче, испуњен све већим бројем ризика.

Ова дисертација је битна зато што деконструише дискурс присутан у друштвеним наукама од последње деценије прошлог века наовамо, који, нехотице или намерно, скрива значајну улогу интереса елита у конструисању страха.

Страх је као предмет истраживања од суштинског значаја за критичке студије културе, будући да показује како је последица именовања објекта сваког колективног страха – маргинализација, искључење, па и тотално уништење другости, јер се у страху људи строго држе свих моралних закона и

вредности, а солидарност у групи се гради наспрам друге, непријатељске групе, било да та група постоји унутар или изван датог друштва.

Стога се страх данас врло успешно користи за прибављање сагласности јавности по питању иначе проблематичних политичких одлука. Коначно, када се креира морална паника, радикални страх у медијима, великом медијском заступљеношћу дате теме ствара се привид да постоји консензус у друштву о томе како су неке појаве или групе опасне и како их треба уклонити.

Ова студија доноси критику идеологије либералног капитализма, који је створио културу страха како би лакше контролисао популацију. Будући да идеолошки парњак капитализма више не постоји, ова велика идеологија доживљава се као једина могућа истина, природно стање ствари. Како либерализам у самој дефиниције показује тежњу да друштво ослободи страха и терора, контрадикторно је што се и сам заснива на застрашивању, уместо отворене присиле или диктатуре, да би добио сагласност за своје одлуке као што су „хуманитарне" војне интервенције. Дакле, како се здраворазумски претпоставља, доба либерализма је доба слободе од страхова, и то је један од главних разлога што наука из листе предмета истраживања изоставља питање политичког страха.

2. Од моралне панике до ризичног друштва

Ништа није ризик по себи, не постоји ризик у реалности. Али, с друге стране, све може бити ризик, а све зависи од тога како неко анализира опасност и разматра догађај. (Ewald 1991, 199)

Искуство деколонизације и освешћивање ужаса почињених у име цивилизовања варвара, ширу и нарочито научну јавност натерало је да преиспита западну логику овладавања. Западни субјект показао је озбиљне тежње ка потчињавању свега што му није идентично. Осим деколонизације, бројне друге кризе које су обележиле период шездесетих и седемдесетих година – хипи покрет, револуције 1968. године, криза капитализма касних седамдесетих година прошлог века – подстакле су научна истраживања начина на које Субјект овладава Другим. У центар научне пажње дошао је Други, Други, као онај наспрам ког западни Субјект гради свој идентитет, он је оно од чега Субјект жели да се дистанцира, али не и одвоји потпуно, јер без Другог, ни он сам нема идентитет. Други је оно што Субјект не жели да буде, сенка, наличје цивилизације – варварско и назадно.

Дакле, теорија је пратила промене на друштвеном плану, па су тако од касних шездесетих година настајали правци деконструкција, постструктурализам, постмодернизам, постколонијалне студије, који су указивали на механизме овладавања и потчињавања другости (Cash 2013; J. J. Cohen 1997; Compton 2010). Постмодерна је тако објавила нову моралност. Испоставило се да је западни Субјект, ширећи своја уверења, издао своје водеће принципе, будући да је ширећи идеју слободе и људских права, одузео

те исте слободе друштвима којима их је наметао. Испоставило се да је просветитељство у својој жељи за универзалним поретком, неретко ишло уз насиље и потчињавање. Зато је постмодерна објавила крај великих прича, и прогласила контекст и мале отпоре за једини валидан начин изучавања друштва. Наука, будући да је и сама потпомагала колонизацију, више није смела да се бави великим причама, већ је могла само да указује на контекст. Упркос чињеници да је управо у том периоду глобални ток капитала драматично убрзан, за теорију моћ више није била глобална, велика, већ ограничена на одређено друштво, или чешће део друштва. Другим речима, упоредо са убрзаном глобализацијом, ширењем моћне идеологије на цео свет, наука је престала да се бави појмовима идеологије и моћи. Будући да су постколонијалне студије показале да су током колонизације у колонизованим земљама постојали обрасци пружања отпора, постмодерна теорија је сву пажњу усмерила на овај вид отпора – микроотпоре. У том смислу, она је изгубила критичку оштрицу, будући да је закључила како је свака моћ „локална“, тиме превиђајући и недовољно истражујући неке опште тенденције у друштву, попут глобализације капитала, људи, знања и културе.

У савременој теорији од 60–их година прошлог века, могу се препознати четири доминантне парадигме које се баве последицама еманципације субјекта и његовим односом према Другом:

1. постколонијалне студије, које осуђују склоност субјекта овладавању,
2. морална паника,
3. културна теорија ризика,
4. ризично друштво.

Док постколонијалне студије осуђују склоност субјекта насилном овладавању, морална паника, теорија ризика и ризично друштво, поред тога што осуђују маргинализацију другости, говоре о последицама еманципације субјекта и нестанку поретка, односно, путоказа и сигурности у животу

(пост)модерног човека. За наше истраживање, најважније су последње три парадигме и о њима ће бити речи у овом поглављу.

Расветљавајући механизме овладавања Субјекта, постколонијалне студије поставиле су темеље за изучавање страха. Показујући да је Други онај без ког не би било модерног западног Субјекта, при чему је Други истовремено предмет страха Субјекта, постколонијалне студије су заправо послужиле као основа за каснија изучавања ризика и страха. Испрва, постколонијалне студије су се бавиле спољним, ваневропским Другим. Док је Хладни рат донео великог идеолошког опонента, комунистичког Другог, теорија је упорно избегавала да анализира његову криминализацију и сатанизацију у јавном дискурсу. Истовремено, осим са спољним идеолошким опонентом, Европа је била суочена и са унутрашњим проблемима и конфликтима. Током прве половине 70–их година, у земљама Европе и Сједињених Држава, након вртоглавог послератног привредног процвата, почела је да узима маха економска рецесија. У том периоду, нарочито после револуција 1968. и појаве разних поткултура које су изазивале државни поредак и званичну политику, наука је померила своју пажњу на унутрашњег Другог, Другог који је саставни део нашег друштва, али обитава на његовим маргинама. Тако је баш у некада највећој колонијалној сили, Великој Британији, озбиљно захваћеној економском кризом, развијен **појам моралне панике**, страха од сировог, љутитог, дивљачког и криминалног припадника поткултуре са маргина друштва. Истраживања маргиналних група била су подстакнута процватом поткултура, али су настала и као резултат огорчености према конзервативној криминологији, која је одређене групе означавала као криминалце: младе, нарочито екстремно сиромашне или екстремно богате, црнце, сиромашне слојеве итд. Како ће се видети у даљем тексту, морална паника се јавља када друштво неку групу треба да идентификује као корен проблема, било реалног или умишљеног. У том смислу се, на пример, мигранти могу кривити за растућу незапосленост у друштву, или за смањење плата, јер су спремни да раде за мање новца, затим за повећане стопе криминала итд.

Нешто касније, британска научница Мери Даглас, у сарадњи са Ароном Вилдавским, развила је ту идеју о унутрашњем непријатељу, жртвеном јарцу једног друштва, преточивши то у **појам ризика**. Наиме, она је показала да је ризик у друштву нераскидиво повезан са кривицом, са оним(а) кога или које кривимо за нешто лоше у друштву. Даглас је показала да је ризик у суштини пандан греху у модерном, секуларизованом свету. Ову најранију фазу проучавања ризика, обележила је тврдња да је појам ризика (и) друштвено конструисан, односно да је наше схватање ризика нужно друштвено посредовано, како би се Други означио као претња по опстанак поретка.

У јеку Хладног рата, 1986, и нешто пре нуклеарне катастрофе у Чернобиљу, немачки социолог Улрих Бек развија тезу о **ризичном друштву**. Неколико година касније, његову теорију на свој начин допуњује британски аутор Ентони Гиденс (Giddens and Pierson 1998; Giddens 1999, 1991, 2013, 2003). Након ове популаризације појма ризичног друштва, Бекова студија се преводи на енглески 1992. године и ступа у саму жижу научног, али и ширег интересовања. Након окончања Заливског и Хладног рата, односно распада социјалистичких федерација, западни свет је био изгубио и два велика идеолошка непријатеља – далекоисточног Другог и комунистичког Другог. Управо у том периоду, теорија почиње да деперсонализује страх и ризик, и почиње да обухвата све врсте страха, а највише од природних и еколошких катастрофа, као и других катастрофа које може да изазове човеково деловање у свету. Дакле, управо је ова фаза у развоју ризика допринела деполитизацији ризика, што ће се показати у даљем раду.

Даљу анализу ћемо започети прегледом теорија о моралној паници, ризику и ризичном друштву. Све наведене теорије у наредном одељку доприносе бољем разумевању предмета овог истраживања – политичког страха и начина на које је страхом могуће манипулисати.

Преглед теорија започећемо првом од теорија које су се бавиле страхом и ризиком, теоријом која је свој предмет рада успела да популаризује и уведе у ширу културу. Реч је о појму моралне панике.

2.1. Морална паника

Иза сваке моралне панике постоји неко ко жели да своје вредности наметне неком другом. (B. Thompson and Williams 2014, 24)

У оквиру британских студија културе, седамдесетих година прошлог века, развијен је појам моралне панике, концепт којим се у оквиру друштвене теорије највише користе теорије девијације, социологија медија и социјална психологија. Теза о моралној паници, иако ограничена на епизодне и интензивне облике панике у друштву, била је последњи покушај савремене теорије да систематично анализира појам страха, али и да повеже колективни страх са политичким интересима због чега је од огромног значаја за наше истраживање.

Морална паника је пренаглашена и претерана реакција јавности, медија и институција на понашање одређених друштвених група, најчешће младих (K. Thompson 2005). Иако ми, како статистике показују, живимо у „моралнијем" друштву, у ком се одређени типови понашања који су раније сматрани нормалнима, данас кажњавају (разни облици насиља нпр.), западна друштва су склона моралним паникама, али управо зато што су најразличитији облици понашања постали предмет расправа о моралу. Често су предмети расправа јако мало значајни за друштво у целини, али се из неког разлога њихов утицај на друштво преувеличава. На пример, у западним друштвима, честе су краткотрајне моралне панике о хулиганским навијачким групама, које су у реалности јако мало утицајне и малобројне, или о погубном утицају секти и увлачењу младих у вртлоге злоупотребе наркотика и

самоубистава итд. Другим речима, очекивано је да се у друштву у ком постоји изражени плурализам, где се различите групе боре за доминантно значење, јављају најразличитије моралне расправе (сида, секс и малолетничке трудноће, претерано коришћење друштвених мрежа, дроге, алкохола међу младима итд.). Данас се епизоде моралне панике много чешће смењују и обухватају огроман број људи као мету, односно, жртвеног јарца (K. Thompson 2005).

Морална паника је настала као одговор на британску криминологију и на конзервативне социологе, који су сматрали да су девијација и друштвени проблеми нешто што је инхерентно одређеном типу личности (Hier 2011a, 4). Међутим, радикални криминолози су били намерно политични, док су традиционални криминолози били аполитични. Радикални криминолози спојили су своју перспективу са конструкционистичком и кренули да преиспитују дефиниције девијантности, и то бранећи поткултуре (Hier 2011a, 4), или бар осуђујући систем обележавања, па често и криминализације свега што је различито.

Наиме, у другој половини прошлог века, Британију је заокупљало рађање и ширење поткултура, које су изграђивале алтернативни сет вредности у односу на оно што је званични поредак промовисао. С друге стране, британска криминологија тог доба више је деловала као неко ко испуњава и прати званични политички програм, него што је пратила одређени научни метод. У склопу критике ова два приступа – приступа конзервативних социолога и британских криминолога, настале су теорије означавања (енг. *labeling theory*) и истраживања стереотипа, али је развијен и појам који је од суштинског значаја за ово истраживање – концепт моралне панике, који укључује стереотипе и обележавање група или појединаца које друштво сматра „отпадницима“.

Пре него што се позабавимо најзначајнијим дефиницијама моралне панике, требало би објаснити када морална паника настаје. Наиме, како истиче Кенет Томпсон, морална паника се јавља када се сматра да постоји

опасност по нешто што се сматра светим или фундаменталним за друштво, а сам термин показује да се не ради о нечему мунданом као што је нпр. образовни стандард, већ да је у питању претња по друштвени поредак, или неки његов део. Ту се претња види као „народни ђаво“ или жртвени јарац, те изазива осећај да треба спровести правду и спречити народног ђавола да поремети друштвени поредак. Реакција на претњу обично се испољава у облику веће друштвене регулације или контроле и враћања „традиционалним вредностима“. Друштва су, додаје Томпсон, склона моралним паникама нарочито у доба кризе (K. Thompson 2005, 8).

Морална паника се односи на јавне или политичке реакције на мањине или на групе које су маргинализоване, или за које се, пак, сматра да представљају неки вид претње по друштвене вредности (Jewkes 2004, 64), а обично су масовни медији ти који скрећу пажњу на групу или појаву која представља опасност и приказују их стереотипно (нпр. бивши затвореници, наркомани, навијачи–хулигани итд.). Они и њихове особине постају линија разграничавања од Нас. Они су неморални и опасни и морају бити под контролом. Обично моралне пресуде изричу црквени великодостојници, политичари, професори, уредници разних новина и слично. Да би морална паника била ефикасна, мора постојати неко кога друштво сматра експертом, а ко тврди да та група заиста представља опасност. Будући да се морална паника јавља у време великих и брзих друштвених промена, и заправо служи да појасни границе друштва у којима се јавља, није случајно што се као главни кривци неретко виде млади, будући да су они носиоци друштвених промена (Jewkes 2004, 67).

Једном речју, упркос различитим теоријским приступима, две су карактеристике моралне панике заједничке свим приступима: најпре да постоји висок ниво забринутости поводом понашања одређене групе људи, те да уз све то постоји и повећан ниво непријатељског става према датој групи од стране остатка друштва и јавног мњења (Goode and Ben-Yehuda 2010, 38).

У оквиру истраживања моралне панике постоје две главне теоријске школе, једна је британска, која је настала 70–их година прошлог века у контексту изучавања криминализације маргиналних група (Critcher 2008, 1127; K. Thompson 2005, 116). Друга школа је америчка и формулисали су је Гуди и Бен Јехуда, истражујући кампању о несталој деци 1980–их (Goode and Ben-Yehuda 2011; Goode 2012; Goode and Ben-Yehuda 2010). Америчка теорија више је инсистирала на психолошким факторима, и истраживала је моралну панику као групни феномен и феномен везан за колектив, док је британска струја видела моралну панику као кризу капитализма (Kenneth Thompson), повезујући је са широм кризом система вредности, али и са политиком. Будући да су британски научници који су се бавили моралном паником углавном стварали на темељима марксизма, моралну панику су проучавали у контексту ширих друштвених промена (K. Thompson 2005, 115) и видели су је као средство за остваривање политичких циљева.

Како Гуди и Бен Јехуда истичу, Кричер (Critcher) сматра да постоје два модела моралне панике: процесуални, који је развио Коен, и атрибуциони, који су развили Гуди и Бен Јехуда. Први се фокусира на динамику и развој фактора који су довели до развоја моралне панике, док други поставља питање ко нешто поставља и дефинише као претњу и зашто (Goode and Ben-Yehuda 2011, 30). Међутим, Гуди и Бен Јехуда сматрају да постоји хијерархијски или вертикални модел, према ком паника настаје тако што је ствара доминантни поредак како би очувао сам себе, док постмодерни или хоризонтални модел подразумева да постоје разни паралелни облици моралне панике (Goode and Ben-Yehuda 2011, 30).

Морална паника је концепт који је од самог почетка довођен у везу са легитимацијом неке политичке одлуке, па тако поједини аутори сматрају да се морална паника своди или на то да се код становништва изазове страх како би се спречило да се примете очигледни проблеми у друштву, те да се људи или претворе у апатичну, политички паралисану гомилу без жеље да реагује, или да усвоје став како се нешто мора учинити поводом тога (Ungar 2001, 277).

Код моралне панике, власти или имају улогу у иницирању панике, или се придружују у потери и некако извлаче корист из ње (Ungar 2001, 282).

Сам термин морална паника појавио се, према најранијим изворима које имамо, још у првој половини тридесетих година деветнаестог века (Sutton 2013). У научном смислу, како додаје Мајк Сатон, термин је први употребио Маршал Меклуан (McLuhan) 1964. године, на конференцији посвећеној девијантном понашању, при чему је он овај појам само поменуо, не разрадивши га. Џок Јанг (Young), британски социолог и криминолог, следећи је научник који је поменуо термин морална паника, истражујући појаве панике у вези са зависницима од дрога у Великој Британији (1971). Ипак, први истраживач који је термин развио и систематски користио био је Стенли Коен (Cohen) у књизи „Народни ђаволи и морална паника“ (Folk Devils and Moral Panics), у којој је описао како настаје морална паника.

Јанг је истраживао нагло ширење панике у британским медијима у контексту повећане стопе употребе дрога. У реалности, испоставило се да је био повећан број одељења у полицији која су се бавила наркотицима, те је и број ухапшених под оптужбом за злоупотребу дрога био већи. Аутор је из тога закључио да је савремено друштво периодично и релативно често подложно ширењу моралне панике, која настане тако што се одређена особа или група представе јавности као претња за вредности и интересе друштва, при чему се приказују униформисано и стереотипно у масовним медијима као зликовци. У том смислу кључну улогу у ширењу панике имају масовни медији. За Јанга, морална паника се односи на моралну узнемиреност заједнице, која је заснована на тврдњи да су њени интереси угрожени, при чему се у овом виду подругојачивања акценат ставља или на демонизацију једне групе, или пак на саосећање са угроженом групом. За моралну панику, додаје Јанг, карактеристично је то што је та колективна узнемиреност изразито несразмерна догађају или активностима о којима је реч, што доводи до масовне стигматизације и стереотипизације (Young 2009, 13).

Он сматра да је морална паника морални и политички догађај, да се иза ње неретко крију нетачне информације, које заправо указују на моралне поставке у друштву (или морална правила која владајућа елита жели да постави). У том смислу, Јанг наводи да је на пример осуда алкохолизма заправо везана за морално неодобравање идеала хедонизма модерне омладине. Он затим додаје да се пооштравањем мера принуде заправо ствара други проблем, наиме, неретко се појачава оно од чега друштво бежи (Young 2009, 14). У том смислу се маргинализацијом црнаца или миграната због предубеђења да су склони деликтима, изазива пораст криминала, будући да се овим маргиналним групама одриче право да добију посао који је добро плаћен, или да га добију уопште, што утиче на окретање дрогама, насиљу и криминалу уопште.

Када је реч о одликама моралне панике, Јанг наводи следеће (Young 2009, 13–15):

1. Морална паника није обична паника, већ паника коју прати расправа о моралу. Она пружа нетачне информације, и често се иза ње налази елита која одређује морални курс у друштву (политичари, свештеници, професори и слично).
2. Непропорционалност – моралне панике нема без прецењивања и преувеличавања проблема, а приликом званичне реакције изазване моралном паником, чини се и низ других нелегитимних радњи. У том смислу се прислушкивање грађана од стране америчке владе, види као нуспродукт рата против тероризма, како је тврдила Бушова администрација.
3. Оне су променљиве и реметилачке – кључ за то што морална паника опстаје крије се у томе што предмет панике није арбитраран, већ је са разлогом одабран. Оне ремете функционисање система, изазивају нагли покушај да се примене правила и закони, упоредо са покушајима да се правила прекрше.

На примеру зависника од дроге аутор показује суштинску логику моралне панике – да је њена улога да доведе до промена у друштву, при чему он истиче шест главних елемената (Young 2009, 6).

1. Морална паника није усмерена на дрогу, него на зависнике од дрога, као и на разлоге због којих се дроге узимају.
2. Корен моралне панике налази се у променама у вредносном систему и правилима производње и продукције у западном друштву. Наиме, дошло је до промене од друштва у ком је битна дисциплина и одгођена гратификација, до оног које наглашава непосредност и моменталну гратификацију.
3. Морална узбуна јавности и поткултуре младих које су ту узбуну изазвале имају исти корен, исто порекло.
4. Масовни медији користе наратив који узбуњује јавност, осуђује одређено понашање и предвиђа негативне последице таквог понашања или појаве.
5. Такво преувеличавање медија доводи до спирале страха, што приморава институције да реагују легислативним изменама.
6. Понекад долази до самоиспуњења стереотипа тако што се маргинализују одређене групе, које онда немају другог избора до да се баве илегалним пословима.

Како је нешто раније речено, након Јангове нешто општије анализе моралне панике, **Стенли Коен**, британски социолог, први је систематски развио овај појам и то у контексту сукоба две поткултуре. Како је Коен објаснио, сам термин морална паника настао је из теорије социјалне реакције и криминологије касних шездесетих година прошлог века, нарочито имајући у виду улогу медија у стварању стереотипа и обележавању девијантности (S. Cohen 2014, 5).

Коен је, инспирисан сензационалистичким извештавањем медија о сукобу супротстављених култура – модса и рокера – сукобу који је застрашивао британску јавност 60–их година, развио појам моралне панике,

критикујући превелику улогу који медији имају у стреотипизацији и означавању девијантности и делинквенције младих.

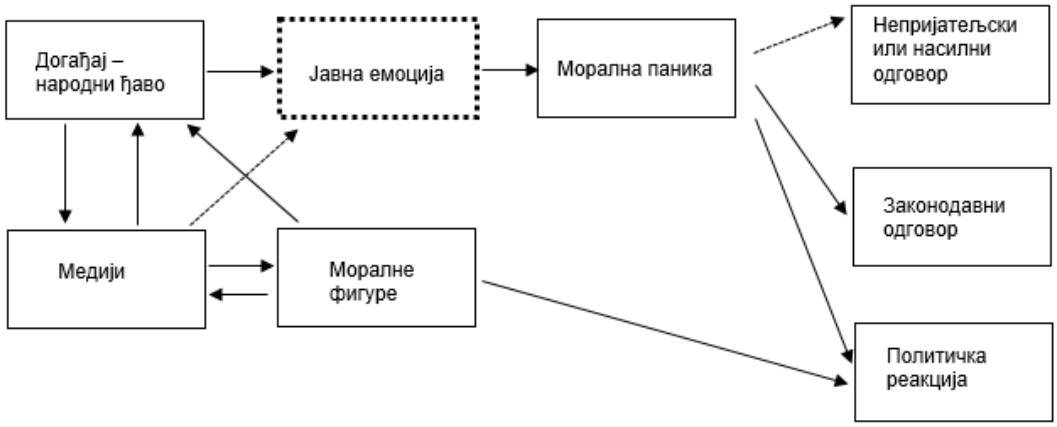
Ово дело указало је на огромну улогу медија у креирању „народних ђавола“. Свако друштво има тенденцију да одређене појединце или групе (народни ђаво, енг. folk devil) идентификује као узрок недаћа у друштву, или као опасност по општеприхваћене вредности у њему. Према Коеновом схватању медији су ти који постављају агенду и бирају ко ће бити предмет расправе (народни ђаво), потом преводе одређено нежељено понашање у симболе, након чега преносе и шире те симболе.

Аутор напомиње да су друштва свако мало подложна моралној паници, односно, да се релативно често појаве неки догађаји, особе или групе, које друштво види као претњу по сопствене вредности. Начин на који се та појава или група описује и представља заправо је стилизована и стереотипна представа, коју емитују масовни медији, док морализаторски моменат долази од стране уредника, свештеника или политичара, па и других људи које друштво виви као људе високог морала и изражених „правих” вредности. Разни експерти, додаје он, дају дијагнозе, али и решења. Да би морална паника била ефикасна, мора постојати неко кога друштво сматра експертом, а ко истиче да та група заиста представља опасност (S. Cohen 2014, 1). Коен панику назива моралном управо због тога што садржи димензију моралисања, будући да се друштвени поредак и систем сматрају светим, узорним, те да се све што одудара види као морална претња по друштвену равнотежу. Предмет панике може бити нов, али и нешто што је раније постојало, а каткад се може јавити поново после дугог периода вегетирања на ободу колективне свести. Коен истиче да се моралне панике понекад брзо забораве, док у другим случајевима могу да доведу до измена у законодавству и социјалној политици, па чак и у начину на који друштво себе перципира (S. Cohen 2014, 1).

Коен наводи три главна елемента у стварању и развоју моралне панике (S. Cohen 2014, 26):

1. Преувеличавање или дисторзија, где се проблем или утицај неке групе на реални проблем преувеличава.
2. Предикција – у овој фази се јављају експерти, научници, политичари, уредници, који јавности предочавају шта би се могло десити ако се не предузму мере против одређене групе или појаве.
3. Симболизација – претња се дефинише у симболима, на пример, став да су по друштво опасне особе у маскирним панталонама, са обријаном главом, јер су припадници поткултуре скинхедс.

Аутор дели процес креирања моралне панике на пет фаза. Најпре се појединац или група означи као непријатељ друштвених вредности, што затим илуструју медији кроз преувеличано извештавање и симболизацију „изгредника", након чега се јавља забринутост међу грађанима. Потом неко од власти или институција реагује на ту забринутост, па паника или нестане, или донесе друштвене измене. Наравно, све ове фазе присутне су и у случајевима када су појединац или група предмет моралне панике, али и у случајевима када је то некаква појава, болест и слично (свињски грип, афлатоксин у млеку, дечје вакцине итд.)



Слика 2.1. Емоција и морална паника, преузето из Walby, Kevin, and Dale Spencer. "How emotions matter to moral panics." *Moral panics and the politics of anxiety* (2011): 104-117.

Морална паника заправо нарушава рутинско функционисање друштва, и управо се у тим нарушавањима, прекидима у друштвеној организацији, друштвена структура и динамика најјасније виде (Goode and Ben-Yehuda 2011, 33).

Како Коен истиче, термин морална паника настао је из теорије социјалне реакције 60–их, и истакнуте улоге медија у стереотипизацији младих. Стереотипно мишљење и етикетирање су урођени човеку, али је далеко чешће када су у питању маргиналне групе (зависници, навијачи, Роми, мигранти итд.). При томе Коен истиче да се у медијима ради о тростепеној стереотипизацији (S. Cohen 2014, 25–41):

1. преувеличању и искривљавању реалности, говори се о групној кривици, прикази су све драматичнији,
2. предикцији – предвиђа се да ће се поновити проблематични догађај, али у још горем степену,
3. симболизацији – при чему се одређеним симболима групе даје негативан предзнак (нпр. стил облачења, накит, или можда фризуре и тетоваже одређене поткултуре).

Неколико година након Коенове студије, 1978. године, Стјуарт Хол (Hall), припадник Бирмингемске школе, са колегама додатно је политизовао појам моралне панике, примењујући га на панику изазвану уличним пљачкама. Како је Бирмингемски центар пружао једно алтернативно, тада нимало популарно виђење културе и друштва, бавећи се „обичним" стварима и „обичном", свакодневном културом, критичари њихове теорије моралне панике сматрали су да је појам моралне панике наклоњен преступницима, да је у самом корену анархистички (Waddington 1986)

У делу *Policing the crisis*, Хол је са сарадницима пружио једну од најчешће навођених дефиниција моралне панике. Наиме, Хол моралну панику види као преувеличану јавну реакцију на особу, групу или низ догађаја, када се појављују експерти, полицијски званичници, судство, политичари и уредници, и обавештавају јавност да постоји претња по друштво, када говоре о „бројкама,

дијагнозама, прогнозама и решењима“, када медији наглашавају нагле и драматичне скокове (Hall et al. 1982, 16). Он је у студији пажњу посветио криминализацији маргинализованих слојева, до које долази услед неуспеха капитализма (економске кризе, неједнакости, незапослености). С друге стране, Хол је показао да се морална паника користи у политичке сврхе, како би се скренула пажња са горућих проблема у друштву. У својој студији, показао је да је претња од црнаца уличних пљачкаша преувеличана како би се скренула пажња са инфлације и кризе економског система у држави.

У складу са марксистичким наслеђем Бирмингемског центра, Хол је на концепт моралне панике применио Грамшијев концепт хегемоније и Алтисерово виђење идеологије. Показао је да будући да систем има хегемонију (Gramši 2008; Altiser 2008), он усмерава моралну панику на уличне пљачке и на наводну склоност младих црнаца криминалу, чиме заправо ствара услове и добија пристанак јавности да се уведе виши степен присиле и кажњавања, али и превенције преступништва, без обзира какве би последице тај поступак могао да има. Дакле, хегемонија система дозвољава владајућој елити да конструише предмет моралне панике. Успешна морална паника доводи до дубинског усвајања идеологије, толико да неки суд почиње да се посматра као чињеница, као нпр. да су млади црнци углавном склони криминалу (McRobbie and Thornton 1995, 562). Идеологија тако постаје део поретка, а морална паника томе додатно доприноси.

Током 80–их година прошлог века, термин је почео да се употребљава у већој мери, а сама парадигма моралне панике доживела је субверзију, измењена је сврха због које је оригинално конструисана. Наиме, неке групе су конструисале моралну панику и представљале се као њене жртве како би добиле пажњу медија (K. Thompson 2011, viii). Тек током последње две деценије овај термин се враћа у социологију и теорију културе на велика врата, те се везује за друге појмове попут анализе дискурса, ризичног друштва итд. (K. Thompson 2011, viii).

У британској науци са измаком седамдесетих година почело је да се смањује интересовање за моралну панику, а до те маргинализације појма

моралне панике дошло је баш у тренутку када се ушло у доба моралне панике (K. Thompson 2005). С друге стране, америчка школа је овај појам развијала на један други начин, посматрано у контексту социјалне психологије, да би деведесетих година појам поново ступио у пуном сјају на научну сцену, али на нешто измењен начин. Потом је у јеку развоја марксистичких теорија које су се бавиле праксама означавања, Бен Јехуда успео да прошири аналитички фокус моралне панике тако што је објединио знања из социологије знања, девијације, симболичког интеракционизма и теорије конфликта, чиме је заправо осавременио појам моралне панике (Hier 2011a, 7).

Америчики социолог, Ерик Гуди (Erich Goode) у сарадњи са Бен Јехудом, израелским социологом (Nachman Ben–Yehuda) објавио је 1994. године студију чији је предмет истраживања био начин на који се девијантност конструише ("Moral Panics: The Social Construction of Deviance"). Ово дело није наишло на ширу рецепцију у том моменту, али је било значајно у контексту даљег развоја појма ризика и страха, односно, у контексту тога што су аутори у овом делу експлицитно тврдили да су друштвени проблеми који су предмет моралне панике заправо конструисани. Социјални конструкционисти су се тада поделили строге конструкционисте, који су сматрали да не можемо искусити свет непосредно, због чега се не смемо бавити светом о ком немамо објективно знање, и на контекстуалне конструкционисте, који су уз процесе конструкције изучавали и реалне проблеме, али ипак давајући предност конструкцији друштвених проблема, страхова и панике (Goode and Ben-Yehuda 2010, 2).

Гуди и Јехуда истичу да је морална паника страх од категорија људи које друштво криви за угрожавање његове културе, начина живота и вредности. Забринутост, страх или непријатељски став према народном ђаволу је огроман и непропорционалан (Goode and Ben-Yehuda 2010, 2). Дакле, објект моралне панике не мора бити (потпуно) измишљен, већ је кључ у томе што је страх пренаглашен и не одговара по интензитету реалној претњи.

Према Јехуди и Гудију, морална паника има неколико карактеристика (Goode and Ben-Yehuda 2010, 37–43):

1. Најпре, у друштву мора да постоји висок ниво **друштвене забринутости** поводом одређене групе или категорије и потенцијалних последица које оне могу имати по то друштво.
2. Поред забринутости, присутан је **непријатељски став** према Другом, подела на њих и нас.
3. Консензус – неопходно је да постоји неко опште слагање око тврдње да је та претња озбиљна и да озбиљно угрожава друштво.
4. Непропорционална реакција „на претњу“ – представа о тој групи изгредника је преувеличана у односу на реалност претње.
5. Променљивост – моралне панике су еруптивне, нагло избијају и трају ограничен временски период, обично краће време, иако могу постојати типови моралне панике који с времена на време из успаваног стања прелазе у активно, еруптивно стање.

За разлику од класичних америчких социолога (нпр. Jenkins 1998), Гуди и Јехуда не психологизују појам, већ говоре о политичком карактеру моралне панике. Они сматрају да постоје три модела моралне панике, с обзиром на њен извор (Goode and Ben-Yehuda 2010, 54–69):

1. Локални (grassroots) модел – паника настаје из забринутости друштва.
2. Страх може да ствара елита, да би сакрила сопствену неспособност или неспремност да реши неки проблем, због чега скреће пажњу на друге проблеме.
3. Интересне групе – страх могу да креирају интересне групе, и да га користе као средство за остварење својих циљева.

Како аутори истичу, када је морална паника успешна, долази до промена на плану институција и у виду нормативне трансформације, при чему се у друштву праве нове моралне границе (Goode and Ben-Yehuda 2010, 29).

Гуди је 2012. године (Goode 2012) истакао како је на основу претраге појма морална паника на осам различитих академских претраживача,

закључио да је популарност концепта порасла пет пута током седамдесетих и осамдесетих, те да је потом порасла још шест и по пута до деведесетих година прошлог века, а да је од 2000. до 2009. порасла 1,6 пута. У првој деценији овог миленијума објављено је 16 књига са изразом морална паника у наслову. Треба имати у виду да се то односи само на књиге и чланке у енглеским часописима. Па упркос популарности овог појма, многи тврде да више није примењив или да то никад није био.

Како Гуди даље додаје, највећи аналитички допринос овог појма односи се на проширену могућност анализе микропроблема и микропанике (Goode 2012, 6). У постмодерном друштву теже се може десити да неки проблем изазове масовни страх. Сада и други покрети и невладине организације учествују у јавној сфери, тако да у оквиру друштва постоје бројне микропанике. У том смислу паника може да се проучава и када не захвата цело друштво него само одређене друштвене групе.

2.1.1. Критика и актуелност појма

Концепт моралне панике донекле је застарео, будући да се многи видови колективног страха не могу повезати са паничним епизодама, а овај концепт се не може применити на споре и структуралне ризике и страхове (сиромаштво, незапослености итд.), иако и даље пружа одличну основу за разумевање начина на који се страх и дискурс о ризику репродукују у друштву. Осамдесетих и деведесетих година прошлог века, концепт моралне панике успела је да истисне теза о ризичном друштву.

Главни недостаци концепта моралне панике састоје се у следећем: она се односи само на ограничен број епизодних несигурности. Друго, данас људи осећају константну свест о ризику, и када дође до некакве нежељене последице, интересне групе криве „организовану неодговорност” (Béland

2005) владе и званичника. Треће, то политички актери користе да би истакли своје захтеве, па чак и да би унели законске измене. Дакле, иако је концепт моралне панике јако користан, може се применити само на одређене епизодне нападе панике, а не на неке дуготрајније и далекосежније колективне несигурности, као у случајевима када је природа опасности више структурална него епизодна, што су то незапосленост или сиромаштво.

Но, иако је појам у науци губио популарност и аналитичку вредност, његова популарна употреба заправо се повећала. Поједине групе су намерно генерисале или симулирале моралну панику да би дошле у центар пажње јавности. Тек се у последње време, од 90–их, овај термин изоштрава и повезује са другим актуелним теоријским правцима, као што су ризично друштво, анализа дискурса и морална регулација (K. Thompson 2011, 8). С друге стране, многи данас користе термин морална паника да би нешто означили као десничарксу или политички некоректну тврдњу (B. Thompson and Williams 2014, 7).

Појам моралне панике научна јавност је од самог почетка дочекала с неповерењем. Бројни теоретичари сматрали су да је концепт усмерен ка толеранцији девијантности, те да промовише и охрабрује дестабилизацију друштва. Проблем се састоји у томе што означити неки догађај као моралну панику заправо значи умањити његов реални значај, што зависи од симпатија аналитичара према датом проблему (Best 2011, 42). Стога је у научним круговима током седамдесетих и осамдесетих година прошлог века, појам изгубио прецизност (K. Thompson 2011, viii).

Осим тога, постоје још два фактора која утичу на то да студије моралне панике немају фокус. Најпре, термин је ушао у широку употребу међу новинарима и политичарима. Друго, данас се у овај проблем сврставају и друштвени феномени који немају везе са традиционалним одређењем моралне панике, па се под овај појам подводе најразличитије друштвене појаве (Hier 2011a, 2).

Кенет Томпсон сматра да се морална паника уместо у светлу ранијег модела вертикалних односа између друштва и девијантне групе, данас посматра у оквиру културних ратова, који се односе на један хоризонтални конфликт између група (K. Thompson 2011, ix). Аутор наводи примере истополних бракова или ношења хиџаба међу младим муслиманкама, и каже да су они у почетку деловали као епизоде моралне панике, али да су се касније претворили у културне ратове. Могло би се рећи да закључак није исправан, будући да аутор полази од идеалтипске поделе на друштво и културу. Наиме, нити један друштвени феномен не можемо посматрати одвојено од културе, другим речима, друштво и култура су аналитички нераздвојиви, те се и у ранијим облицима моралне панике радило о сукобу култура (или поткултура), и различитих моралних уверења. Када је реч о моралној паници, дакле, увек се ради о културним сукобима.

Најоригиналнија и најутемељенија критика овог појма долази од Ендија Вилијамса и Била Томпсона (Andy Williams, Bill Thompson), који у студији „The Myth of Moral Panics: Sex, Snuff, and Satan" истичу како заговорници теорије моралне панике претпостављају да су сви чланови друштва увек и константно у паници. Најважнији део критике, који се може применити и на теорије о ризику и култури страха, односи се на то што нико од истраживача није успео да емпиријски потврди постојање успаничене јавности. Штавише, поједини аутори су успели да емпиријски потврде како је упркос ширењу моралне панике путем медија, јавност дословце реаговала бојкотујући страх. Наиме, проблем је што се у савременом свету медијски дискурс меша са јавним дискурсом. Најбољи случај је паника поводом свињског грипа и недовољног броја вакцина (Miko and Miller 2009; Smallman 2009; Srdič 2006). Иако су епидемиолози путем медија покушали да се изборе за своју струку, која је у медицинским круговима јако мало цењена, [5]

[5] Ову тезу је студентима мастер студија „Религија у друштву, култури и европским интеграцијама", изнео професор Иван Ковачевић, у оквиру предавања под називом

непрестано дизање панике, препоручивање мера опреза и набавка велике количине вакцина – били су неуспешни, јер су људи и даље ишли у јавност без заштитних маски, а јако мали број грађана се вакцинисао, претежно су то били пензионери, који су због тога што су махом усмерени на масовне медије (ређе се служе новим медијима), а и често се помињу у дискурсима болести, подложнији утицају панике. У истраживањима се често медијска покривеност користи као замена за истраживање забринутости јавности, упркос томе што друге студије показују да јавна забринутост и медијско истраживање представљају различите системе значења. Други начин који се у истраживањима користи за мерење степена моралне панике односи се на истраживање легислативне активности и промена у закону, упркос томе што бројна истраживања показују да је веза између политичке активности и јавне забринутости заправо слаба и произвољна (Ungar 2001, 279). У том смислу, могло би се закључити да медијско представљање можда не може увек (или уопште) да изазове панику, али може да створи стереотипе, које владајућа елита може да искористи како би створила општу сагласност (или привид сагласности) за своје одлуке. Како ће бити речи у даљем раду, у медијима се превентивно стварају стереотипи како би се добила сагласност за неку потенцијалну проблематичну одлуку (враћање миграната у постојбину, ратни сукоби или дипломатски рат и слично).

Осим тога, Томпсон и Вилијамс тврде да сам концепт моралне панике није уопште рационална реакција на појаву у друштву, већ је концепт ирационалан колико и сама морална паника. Другим речима, они истичу како научници идентификују неки проблем као моралну панику, а и сами су ирационални у томе, будући да ниподаштавају циљеве успаниченог дела јавности (B. Thompson and Williams 2014) и реални проблем.

„Савремени митови и урбане легенде“, одржаном 18. октобра 2015. године у Ректорату Универзитета у Београду. Осим тога, погледати и Kovačević 2010.

Осим тога, аутори такође истичу да је парадигма моралне панике заправо политичке природе, односно, покушај да се промовише алтернативни низ вредности од оног који се заговара у хорор причама у медијима (B. Thompson and Williams 2014, 25). Као доказ за то аутори наводе да заговорници теорије говоре о потенцијалима парадигме, уместо да покажу како је она допринела разумевању друштва или утицала на друштво.

Британска научница Анђела Мекроби (McRobbie) и канадска теоретичарка Сара Торнтон (Thornton) сматрају да је данас теже произвести моралну панику, при чему наводе пример неуспеле конструкције панике око самохраних мајки у Британији и њиховог утицаја на децу (McRobbie and Thornton 1995). Ипак, овде би требало напоменути да нису сви друштвени проблеми подједнако плодно тло за настанак моралне панике. У том смислу у њиховом примеру се ради о периоду у ком феминистички захтеви јачају, док конзервативне струје у погледу рода слабе. Будући да је конзервативна струја у слабљењу та која је покушала да стави жену у оквир удате жене и мајке, јасно је зашто није дошло до појаве моралне панике у погледу самохраних мајки. У том контексту, пре се може говорити о „моралисању“ присутном у медијима у том периоду, односно, покушају успостављања једног другог низа вредности, а не о паници.

Мекроби и Торнтон додају да се данас моралне панике све брже смењују. Овде би се могло приговорити да су можда моралне панике видљивије, захваљујући новим медијима и њиховој интерактивности, услед чега нам делује да се брже смењују. Савремено друштво обухвата непрегледан број различитих интереса, који у савременим медијима постају лакше видљиви. Стога се и панике доста разликују у зависности од контекста. У том смислу важи и примедба аутора Томпсона и Вилијамса – да нико није успео да покаже колико је заиста јавност била у паници. Могуће је да је тај реални изостанак моралне панике данас само видљивији због учешћа корисника у новим медијима, за разлику од старих медија, који су били једносмерни. Коначно, Мекроби и Торнтон сматрају да данас маргинализоване групе имају већу могућност да пруже отпор него што то класична литература сматра, а

што је, између осталог, последица отворености нових медија и растуће сензибилности за проблеме угрожених група (Ungar 2001, 274).

Током осамдесетих и деведесетих година прошлог века, концепт моралне панике полако је почела да замењује теза о ризицима и ризичном друштву, која се одређеној мери заснивала на овом концепту. Осим тога, како су се јављале нове претње, попут технолошких и нуклеарних, било је тешко идентификовати народног ђавола, одговорног за проблеме у друштву. Данас је непријатеља немогуће идентификовати, он нема лице и морал (Goode and Ben-Yehuda 2011, 29). Коначно, неки аутори (Бек) додају да је данас акценат на сигурности, а не на страху. Наука је желела да новим врстама страха и опасности да ново, неутрално име, без призвука морала. То ново име наука је препознала у појму ризика.

2.2. Ризик: одређење и развој појма

Појам ризика наука је изабрала као неутралан појам за означавање забринутости јавности поводом одређеног питања. Овај појам је успео да исправи недостатке појма моралне панике, али је истовремено уклонио и једну њену важну одлику укидањем квалитета моралности – повезивање страха и моћи, односно, страха и политике.

Ризик је вишезначна реч, која нема прецизну аналитичку вредност, будући да се често користи у свакодневној комуникацији. Ризик се углавном дефинише као прорачун вероватноће да се деси нешто „лоше“. Бек, творац идеје о ризичном друштву, на пример, прича о ризицима као и дистрибуцији „лошег“, насупрот дистрибуцији „доброг” (van Loon 2000, 166).

У научном и свакодневном говору овај термин се доживљава на три начина (Zinn 2008d, 4):

1. Ризик је исто што и губитак, опасност, штета.
2. Ризик је индикација да ће се десити нешто непожељно (погледати и Zinn 2010, 110).
3. Ризик се односи на прорачун вероватноће.

Још прецизнију дефиницију ризика даје професор филозофије Свен Ове Хансон, па тако према његовом схватању ризик може бити (Hansson 2004, 32):

1. нежељени догађај који може или не мора да уследи,
2. узрок нежељеног догађаја који може или не мора да се деси,
3. вероватноћа да се нежељени догађај догоди или не догоди,
4. статистички прорачуната вредност да се деси или не деси нежељени догађај,
5. чињеница да се одлука доноси при чему се познају могуће последице (ризична одлука).

Гледано из техничке перспективе, дакле, ризик се везује за вероватноћу да ће се десити нешто непожељно. Но, у мање формалној перспективи свакодневног живота, ризик се прорачунава интуитивним и прерационалним техникама (Zinn 2008d, 4). Ризик је у том смислу „материјална или симболичка опасност или штета, или неки наводни будући догађај“ (Zinn 2008d, 173). У том смислу наука, како егзактна, тако и њене друштвене гране, покушавају да открију када и како настају ризици и како се могу спречити или умањити. Осим тога, може се рећи да је ризик начин на који се управља неизвесшноћу, или начин на који се неизвесностима рационално управља.

Горње дефиниције, које говоре о вероватноћи да ће се нешто догодити, везане су за техничке и природне науке. С друге стране, социолошка и културолошка парадигма ризика укључује и изучавање начина на који се појам ризика друштвено конструише, уместо претераног бављења техницистичком дефиницијом ризика. У остатку поглавља биће речи о теоријским приступима појму ризика у оквиру друштвених наука.

Сам појам ризика настаје са модерном. Модерна је прогласила смрт Бога и рађање човека еманципованог од Бога и ауторитета традиције (Naphy and Roberts 1997; Anne Scott and Kosso 2002). Но, у предмодерном свету управо су Бог и религија били гарант поретка.[6] Како модерни човек узима судбину у своје руке, старе идеје о греху као узроку несрећа, заменио је појам ризика (Douglas and Wildavsky 1992, 24), који се може статистички прорачунати и предвидети. Уместо греха, ту је „модерни, санитизовани дискурс ризика" (Douglas and Wildavsky 1992, 26). Доминантна идеја модерне – прогрес, уско је повезана са бригом за будућност и настојањем да се и најмањи фактори ризика предвиде. Испоставља се да је та преокупација ризицима заправо производ глобализације, јер друштва осећају рањивост будући да су део светског система и да је националним државама потребан нови вид заштите од нових типова претњи (Lupton 2013).

Већина аутора сматра да ризик као термин настаје у прелазном периоду из касног средњег века ка раној модерни. Настанак појма ризика повезује се са већим бројем авантура кроз које пролази човек ране модерне (путовања, трговина), при чему се перципира и већи број несигурности (Zinn 2008d, 9). У повесном смислу, растућа несигурност повезана је са одвајањем од слике света у коме је Бог гарант сигурности, а Провиђење сила која се не може избећи. Сматра се да су прве употребе термина ризика биле повезане са свешћу да постоје одређене предности које се могу добити само уколико се ризикује (Zinn 2008d, 9). У том смислу трговци су се ујединили како би смањили ризик да остану без једног дела робе, и тада је настао рани систем осигурања. Неки истраживачки сматрају да је настанак осигурања заправо означитељ преласка из света традиције у свет модерне (Zinn 2008d, 9). Калкулације ризика и идеја

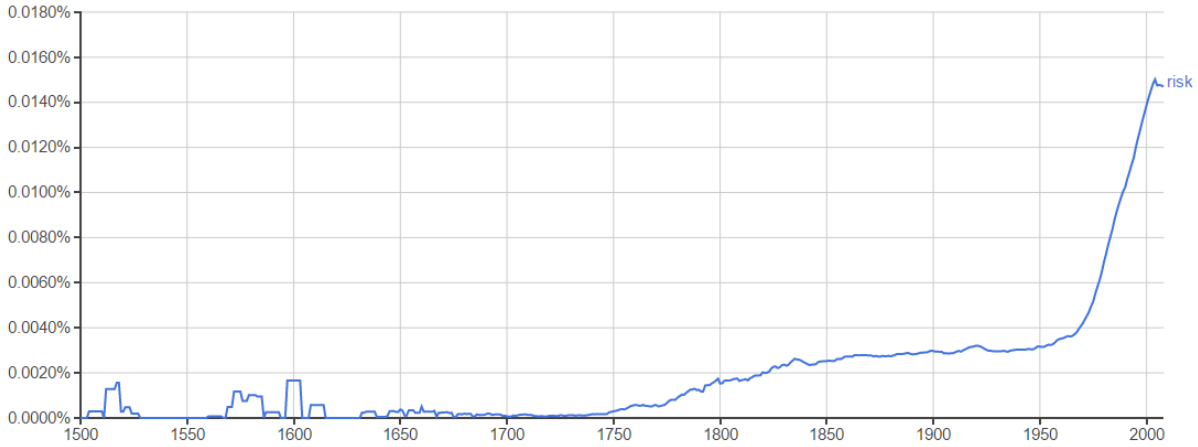
[6] Како је већ истакнуто, идеја да је предмодерни човек живео у свету у ком је све имало своје место (поредак), идеалтипска је конструкција и може се на више начина критиковати. Но, та претпоставка је прихваћена у филозофији и теорији културе, па се у том смислу користи и у овом раду.

да се ризик може преузети (активност), заправо су одраз рашчараног друштва. Како у технолошком друштву расте степен интелектуализације и рационализације, јавља се идеја да све може бити расветљено разумом.

Развој социолошких истраживања ризика током осамдесетих година имао је везе са великим отпором јавности према новим технолошким променама и ризицима. У том смислу социолошка литература полако почиње да се окреће истраживању улоге друштвених и културних фактора у стварању перцепције страха (Zinn 2008d, 12). Но, пре него што пређемо на анализу теоријских приступа појму ризика, позабавићемо се настанком и фреквентношћу речи ризик и страх.

Онлајн сервис „Google books Ngram Viewer“ који нам омогућава да видимо фреквенцију употребе задатих речи у штампаним изворима, махом на енглеском језику, у било ком периоду од 1500. до 2008. године, бележи и појаву речи ризик. Како се на доњим графиконима види, појам ризик (risk) улази у употребу око половине 18. века, што коинцидира са просветитељством и Француском револуцијом. Употреба појма од тог тренутка непрестано расте, при чему велики раст бележи 70–их година, управо у време велике финансијске кризе која је захватила Запад након послератног економског процвата.

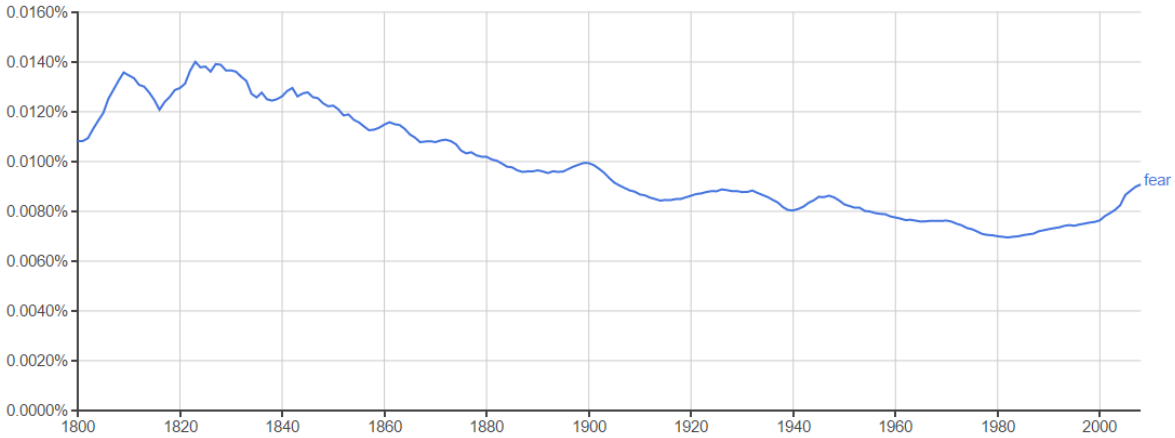
Слика 2.2. Употреба појма „ризик“ (risk) на енглеском говорном подручју у периоду од 1800-2008. године



Слика 2.3. Употреба појма „ризик“ (risk) на енглеском говорном подручју у периоду од 1500-2008. године

Слика 2.4. Употреба појма „сигурност“ (safety) на енглеском говорном подручју у периоду од 1800-2008. године

Слика 2.5. Употреба појма „демократија“ (democracy) на енглеском говорном подручју у периоду од 1800-2008. године



Слика 2.6. Употреба појма „страх“ (fear) на енглеском говорном подручју у периоду од 1800-2008. године

Истовремено, употреба других појмова, као што су демократија, безбедност и страх опада, иако треба нагласити да су то и даље речи које су јако фреквентне у јавном дискурсу. Појам *сигурност* често је употребљаван у доба Индустријске револуције, што је било повезано са сигурношћу на радном месту приликом управљања машинама. Након тога употреба појма опада, а

поново почиње да расте са ером интернета и рапидним развојем технологије, на преласку у нови миленијум. Употреба појма страха константно опада од друге половине 17. века, када је доживела врхунац. Са развојем модерне мисли и еманципације човека од поретка и ауторитета, термин страх почео је све мање да се употребљава, као ирационална и нежељена емоција. Место овог појма заузео је научни појам ризика.

Данас се сматра да ризик зависи од субјекта, било у смислу да га субјект изазива или да га може предвидети и избећи, за разлику од опасности (страха) (Bonss 2013, 16). Одговорност модерног човека за сопствену судбину и судбину човечанства у целини садржана је у појму ризика (Bonss 2013, 16). Другим речима, ризици и перцепције ризика су „ненамерне последице логике контроле која доминира модерном. Политички и социолошки гледано, модерност је пројекат друштвене и технолошке контроле од стране националне државе“ (Beck 2000, 215).

Како Лаш Свенсен, норвешки професор филозофије, аутор дела „Филозофија страха“, на примеру анализе британске дневне штампе показује, појам ризика свој процват доживљава на прелазу из другог у трећи миленијум (Svensen 2008, 18). Наиме, према његовој анализи дневне штампе, термин „ризик“ је 1994. године коришћен 2037 пута, док је фреквенција употребе термина за само шест година, 2000. године, скочила на 18 003 пута. У норвешкој штампи, појава речи страх, додаје аутор, скочила је са бројке од 3 331 понављања у 1996. години, до 5 883 понављања током 2006. године (Svensen 2008, 18).

Једноставном претрагом појма *risk* на најпознатијем интернет претраживачу (Google) уочићемо да се само на енглеском говорном подручју, ова реч појављује на 950 000 000 (914 000 000) веб страница, док реч демократија (democracy) садржи тек 233 000 000 (172 000 000) интернет страница. Уз реч развој (development) 2 290 000 000 (2 200 000 000), и сигурност (safety) 1 860 000 000 (1 840 000 000), ово је данас једна од

најфреквентнијих речи у енглеском говорном подручју.[7] Бројеви у загради означавају фреквентност употребе термина у фебруару 2017, док се број испред заграде односи на фреквентност употребе речи у јуну 2017. Од почетка овог истраживања, фреквентност је расла или опадала истом стопом, а једина реч чија је фреквентност употребе опадала била је реч сигурност, док су појмови попут ризика и страха све чешће употребљавани, што говори у прилог томе да је модерни дискурс усмерен на страх, насупрот Бековој тврдњи да је окренут безбедности и сигурности. Наравно, ове флуктуације на годишњем нивоу нису нарочито значајне, будући да је природно да интерес за одређеним темама зависи од дневнополитичких дешавања, али нам зато графикони са сервиса „Google Books Ngram Viewer" дају ширу повесну слику осећаја неизвесности код предмодерног, модерног и постмодерног човека.

2.3. Ризик: теоријске перспективе

Како је речено, пред крај Хладног рата предмет страха је са комунистичког Другог био померен на бригу о самоодржању (екологија, нуклеарне катастрофе и слично). Како је појам моралне панике био аналитички већ истрошен, теорија је почела да се окреће безличном предмету страха – ризику. Од 80–их година прошлог века наовамо, можемо разликовати четири велике теоријске перспективе: културно–антрополошки приступ Мери Даглас, ризично друштво (Гиденс и Бек), теорије управљачког менталитета и теорије система.

[7] Од почетка овог истраживања, фреквентност употребе ових речи расла је за 30–40 000 на свака четири месеца.

Заступници теорије ризичног друштва и рефлексивне модернизације сматрали су да је дошло до круцијалне промене у модерни, односно, до настанка новог типа ризика, услед чега је савремено друштво опседнуто ризицима и прорачунима ризика. Ту спадају Бауман, Гиденс и Бек (Zinn 2004, 4). Представници културне теорије, Даглас и Вилдавски, сматрали су да су ризици и друштвено конструисани, те да се иза њихове званичне интерпретације крију политички циљеви. Овај правац се даље развијао у социокултурни правац, чији су познати представници Дебора Лаптон (Lupton 1999, 2014, 2013) и Џон Толок (Lupton, Tulloch). Приступ управљачког менталитета бави се, на трагу Фукоа, начинима на које институције и организације организују моћ и управљају популацијом путем дискурса. Теорија система сматра да су ризици заправо погрешне одлуке које је друштво донело (Japp and Kusche 2008). За њу је ризик у самој суштини име које друштво даје својим погрешним одлукама.

У овом раду истраживаћемо прва два теоријска приступа, будући да су последња два приступа – теорија управљачког менталитета и теорија система доста теоријски неразвијене, без јасно изграђене методолошке основе и без значајне аналитичке вредности. Осим тога, функционализам теорије система, као и управљање популацијом путем дискурса страха, присутан је, али у далеко више разрађеном облику и код Мери Даглас, односно, у оквиру културне перспективе ризика.

Када је реч о категоризацији ризика, Дебора Лаптон, истакнута аустралијска научница која се бави појмом ризика наводи седам великих категорија дискурса ризика присутних у научној и широј јавности (Lupton 2013)

1. еколошки ризици;
2. ризици и животни стил (исхрана, вежбање);
3. медицински ризици (болести);
4. интерперсонални;
5. економски;

6. криминални;
7. политички (имигранти, тероризам).

Како и сама ауторка наводи, ова листа није исцрпна, али највећи број ризика о којима се у јавности расправља, спада у неку од ових група ризика.

Свим приступима ризицима заједничка су, како сматра ова ауторка, четири елемента (Lupton 2013):

- ризик постаје доминантни концепт људске егзистенције у постмодерним западним друштвима;
- ризик има централни аспект у људском субјективитету;
- ризик се сматра нечим чиме човек може да управља;
- ризик се повезује са појмом избора, одговорности и кривице.

Упоредо са развојем парадигме моралне панике, у оквиру културних студија, развијао се и социокултурни концепт ризика. Ризик је био појам који је науци био потребан да би се страх и опасност деполитизовали и учинили нечим реалним и објективним, насупрот моралној паници која је показивала да је страх нужно политичке природе, јер означава непожељне елементе у друштву, да би заштитио (или сврга о) актуелни поредак.

Културни заокрет је током 80–их донео промене у смислу интересовања за културу као нешто што прожима свакодневни живот. Како је култура престала да се односи на класична и безвремена дела, тако су и неке науке попут социологије или антропологије и етнографије, одбиле да верују како су поља њиховог истраживања објективна и неутрална (Zinn 2008d, 138). Савремене науке су ту стару објективност дисциплина виделе као овладавање, део колонизаторске стратегије (Zinn 2008d, 138). Након културног обрта дошло је до мешања жанрова и управо тада су се појавиле теорије ризика, искористивши тај акценат на интердисциплинарности.

Како је већ речено, након што је Хладни рат приведен крају, и идеолошки непријатељ капитализма изгубио историјску битку и примат, а

либерални капитализам почео да улази и у посткомунистичке државе, колективна свест је упила (неосновану) идеју да је са сломом опречних идеологија нестала и идеологија сама, те да су либерализам и капитализам, који се уклапа са његовим идеалима и циљевима, правац у ком се земље Запада природно развијају. Како је општи утисак био да је идеологија нестала са светске сцене, друштва су „прерасла“ идеју да се страх користи за добијање политичке и економске превласти. Морална паника је означавала *приказивање, представљање опасности*, док је појам ризика поступно укинуо медијацију, представљање, и оставио чисту опасност и самим тим искључио димензију конструисаности из појма ризика и страха.

Овај прелаз на деполитизовани појам који означава реалну опасност, учињен је постепено, а коначно је начињен у радовима Улриха Бека, који је своју најзначајнију студију, „Ризично друштво“ објавио одмах након Чернобиља, догађаја који је ужаснуо целу Европу.

Но, пре Бека, британска научница, која је стварала у Британији и Сједињеним Државама, Мери Даглас, развила је 60–их година културни приступ ризику. Њена теорија ризика била је последњи систематски покушај да се покаже да страх, ризик и опасност имају политички карактер, да нису у питању чисто реалне, објективне чињенице, већ да их култура конструише, односно, да дорађује њихову селекцију и интерпретацију. Према културној теорији ризика друштвене структуре путем културе обликују свест и перцепцију ризика појединца, како би обезбедиле свој опстанак. У том смислу, индивидуа ризик перципира у зависности од културе којој припада. Мери Даглас је ову теорију први пут изнела у делу „Природни симболи“, 1970. године. У каснијим радовима, разрадила је своју тезу („Чисто и опасно“), а нарочито у сарадњи са Ароном Вилдавским у студији „Ризик и кривица“, 1992. године (Douglas 2015b, 2015a, 2010; Douglas and Wildavsky 1992; Douglas and Calvez 1990).

Дакле, два главна приступа ризику у оквиру друштвених наука могу се свести на следеће:

1. Први приступ се бави улогом ризика у стварању и очувању идентитета у друштву. За овај приступ ризик је све оно што је забрањено, чега се треба по сваку цену чувати. Главна представница социокултурног приступа је Мери Даглас.
2. Други приступ види ризик као неодвојиви део друштва, нешто што настаје у модерни, као последица човекове еманципације и вртоглавог технолошког развоја. Представник је Улрих Бек са својом теоријом о ризичном друштву.

У наредном одељку, биће изложене основе социокултурног приступа ризику.

2.3.1. Грех, табу и чистоћа: културна теорија ризика

Ризици су увек политички. (Douglas and Wildavsky 1992)

Како је анализа ризика данас свеприсутна, дошло је до експанзије и интензивирања морализације свакодневног живота, а уз то је јачање дискурса ризика подстакло статистичко истраживање ризика, што је стимулисало различите видове осигурања. Наиме, постоји чврста узајамна веза између моралног и ризичног дискурса, у облику хибрида, чиме се ствара нови облик, замагљених граница између оног што је објективно штетно и нормативног суда. На пример, дискурс ризика кад је у питању алкохолизам мењао је форму. Најпре се сматрало да је алкохол једноставно порок, те да га не треба конзумирати, након чега се говорило како наноси штету другима (породици), а данас се говори о томе како алкохоличари штете себи и свом организму (Hunt 2011, 64).

Модерна друштва су прешла у фазу у којој будућност виде као последицу доношења квалитетних, рационалних одлука, и онда се свака несигурност претворила у нешто што је могуће израчунати. У том смислу је развој статистике дао човеку поверење да може да управља несигурном будућношћу (Bernstein 1996). У том контексту, теоретичари ризик виде као кризу касне модерне и последицу стварања нових ризика катастрофичних последица (Bek 2001), или као јачање индувидуализације и индивидуалних вредности (Kellner 2005).

Приступ Мери Даглас и Вилдавског, који повезује ризик и културу прихваћен је и настао је на тлу Америке, где су неомарксисти стварали критичке студије културе и посебну пажњу посвећивали односу културе и политике. Беков рад и теза о ризичном друштву, прихваћен је и настао у Немачкој, где је постојао покрет против нуклеарног наоружања, усмерен на заштиту животне средине, који је изнедрио Зелену странку. У Британији, теорије управљачког менталитета постале су популарне након очитовања последица конзервативног тачеризма и неолиберализма (Zinn 2008b, 3).

Припадници социокултурне парадигме тврде да култура има приоритет у разумевању ризика (Douglas and Wildavsky 1982; Douglas 1990, Lupton 1999; Lash 2000; Tulloch and Lupton 2003). Социокултурна теорија заправо анализира друштвене вредности, представе и процене које посредују између структуре и акције, између „чисте" реалности и посредоване слике коју о њој имамо (Zinn 2008d, 181).

Док су се британски социолози бавили критиком криминализације маргиналних група и моралном паником, Мери Даглас, британска професорка социјалне антропологије, проширила је теорију маргинализације и развила културну теорију ризика. Ова теорија ризика заснована је на критици два приступа присутна у то време. На првом месту, то је била теорија рационалног избора, преузета из економије, где се сматрало да људи при процени ризика вагају трошкове и добити. Друга струја, психометријски приступ, сматрала је да перцепција ризика зависи од карактера и личних неодумица. Теорију

рационалног избора ауторка је критиковала јер игнорише утицај културе на то како појединац перципира ризике, док је психометријски приступ, по њеном схватању, деполитизовао ризик, занемаривши утицаје средине на перцепцију ризика. Она је, након Бекове концептуализације ризичног друштва, критиковала и његов приступ, будући да запоставља везу ризика и политике (Douglas and Wildavsky 1992, 38).

Шездесетих година прошлог века, Даглас се бавила истраживањем доживљаја контаминираног/прљавог и чистог, бавећи се Другим, као неким/нечим што заједница сматра „прљавим", што ју је довело до питања шта се то сматра ризичном групом и до самог појма ризика. Наиме, ауторка је показала да је ризик у друштву повезан са кривицом, окривљавањем, будући да друштва увек за своје проблеме криве маргиналне групе или појединце. С друге стране, опасност је у свести изједначена са прљавштином. Прљавштина и опасност су симболи нереда, а чистоћа знак поретка и културе. Ризик је према њеном схватању увек вид ритуалног загађења и самим тим друштвена конструкција. Ризичне културе зато полазе од онога ко се криви, а не од реалног ризика, сматра она. Најпре се идентификује онај коме се не верује, па се на основу тога дефинишу ризици које он представља по друштво. За ову ауторку постоје друштвене границе које ограђују идентитет једног друштва и одређују шта је дозвољено, а шта не. Све оно изван тих граница је опасно, али и прљаво – странци, имигранти итд. Све заједнице, како примитивне, тако и модерне, имају представе о томе шта је прљаво, односно, неприхватљиво у друштву. У савременом друштву то може бити представа о мигрантима који шире болести и имају поремећену психу. Представа о нечистом показује чега се то друштво плаши. Границе постоје да упозоре чланове друштва куда не смеју ићи. Другим речима, ризик и опасност су идеје које усвајамо путем културе, а те идеје обликују притисци друштвеног живота и вредности датог друштва.

Говорећи о развоју појма ризика, Мери Даглас закључује да је у осамнаестом веку појам ризика био неутралан, будући да се користио у поморском осигурању и односио се на процену вероватноће да се стигне

безбедно до одредишта. Сам термин је, како она наводи, настао још у 17. веку, и означавао је математичку анализу вероватноће да се добије на коцки (Douglas and Wildavsky 1992, 23). Како је прорачун ризика био уграђен у темеље науке и производње, у контексту доношења одлука, не чуди што је теорија вероватноће заправо омогућила модерни начин мишљења (Douglas and Wildavsky 1992, 23). У том смислу је ризик ушао и у политику као део хомогенизујућег процеса који води до стварања глобалног света, све у циљу олакшавања комуникације и успостављања заједничког низа вредности (Douglas and Wildavsky 1992, 23).

Но, говорећи о данашњем схватању речи ризик, Мери Даглас показује везу између ризика, моралности, а самим тим и политике. Док су у предмодерном свету последице греха мобилисале моралну заједницу, данас то чини ризик, јер ма колико модерни дискурс о ризику деловао санитизовано, објективно и неутрално, логика на којој је заснован, иста је као логика функционисања греха. Она додаје да је ствар у томе што су табуи и грехови припадали дискурсу религије, а како је индустријализација подстакла отварање заједница, она је промовисала религијски скептизицам и секуларизацију као део процеса хомогенизације. У том смислу је у вокабулару модерне грех замењен ризиком (Douglas and Wildavsky 1992, 26). Она додаје да су ризик, грех и опасност нешто што се користи да би се легитимисале или дискредитовале политике, да би се индивидуе заштитиле од појединаца који нападају, или појединац од институција. Другим речима, ризик је секуларни израз за грех и табу (Douglas and Wildavsky 1992, 26). Бити под ризиком за ауторку значи бити онај против кога се греши, односно, бити рањив на нешто што други изазивају, док чинити грех значи бити извор штете. Управо се у томе види разлика између колективне и индивидуалне културе. Док грех штити заједницу од појединца, ризик као појам служи да заштити појединца од колектива (Douglas and Wildavsky 1992, 28). Другим речима, свака култура користи опасност као начин контроле, али различите културе бирају различите видове опасности и ризика (Douglas and Wildavsky 1992, 47). Многе културе, како Даглас истиче, развијају неку заједничку реч како би

морализовале и политизовале опасности, те додаје да је то у прединдустријском свету била реч грех (Douglas and Wildavsky 1992, 25). Изучавајући концепте чистоће, загађења и опасности у племенским друштвима, у књизи „Чисто и опасно“, она је показала да је сама категорија опасности и табуа, заправо јако важна за одржавање друштвеног поретка. Дакле, ослањајући се на структурализам и функционализам, она показује да табу, све оно што је опасно, има задатак да члановима друштва симболима прикаже шта није дозвољено или пожељно у том друштву, наиме, табу (ризик) чува друштвену структуру. Табу или ризик је начин да се на нешто или некога пребаци одговорност у случају незгоде. У том контексту, структурални функционализам Мери Даглас показао је да су одабир и перцепција ризика нужно политичке природе. Онај ко се криви (код табуа) или сматра одговорним (код ризика) заправо указује на то да је у питању нормална расподела одговорности за нежељене догађаје, те да се ради о стратегији која штити вредности које припадају том културном контексту (Tansey and O'Riordan 1999, 75).

Тиме што је повезала концепт ризика/опасности/греха са кривицом – ауторка је показала да свако друштво има свог жртвеног јарца, појединце или групе које криви за кризу доминантних вредности у друштву. Насупрот већини истраживача, а што је кључно за овај рад, Мери Даглас истиче да страх од опасности не уједињује, већ истиче линије разграничења у заједници (Douglas and Wildavsky 1992, 34). Док Бек говори како страх од опасности буди солидарност, Даглас исправно закључује да је то вештачки вид солидарности будући да већ маргинализоване групе у друштву додатно изолује. За ову ауторку, појам ризика је (и) друштвено конструисан, а наше схватање ризика нужно друштвено посредовано, како би се Други означио као претња по опстанак поретка.

Другим речима, према схватању Мери Даглас, људи ризик махом виде као нешто што може да наруши прихваћене вредности и норме. У том смислу свако друштво има репертоар ризика, односно нежељених понашања и нежељених последица одређеног понашања. Сама чињеница да различите

заједнице уочавају различите ризике, говори да је разумевање ризика зависно од друштвеног, историјског и културног контекста. Ризик је заправо оно што би било субверзивно за актуелни систем у друштву и за његове вредности.

То повезивање кривице и ризика са догађајима зове се форензички модел опасности и он указује на политички циљ креирања ризика (Tansey and O'Riordan 1999, 74). Тензи и О'Риордан (Tansey, O'Riordan) говоре о форензичком приступу ризику који се једноставно изгубио, а који је Мери Даглас покушала да развије (Tansey and O'Riordan 1999, 74), при чему се данас форензички квалитет буди на један нови начин, будући да наука покушава да идентификује објективне узроке штете или опасности, и тако га одваја од политике и идеологије. У том смислу и Бек говори да у друштву постоји тенденција да се за разне несреће окривљују конкретни људи, што показује аполитичност његове теорије (Tansey and O'Riordan 1999, 75). Но, исто говори и Мери Даглас, када је реч о окривљавању, и истиче како се скоро свака смрт или несрећа сматра нечијом одговорношћу (Tansey and O'Riordan 1999, 75).

Њена теорија је и конструктивистичка и реалистичка, јер с једне стране изучава како се ризик користи као дискурс, а у исто време реалистичка јер се бави различитим културним одговорима на ризик у оквиру модела матрица-група (group–grid model). Према овом схватању између субјективних перцепција и физичких наука постоји област заједничких вредности и уверења, и то је култура. Како ће неко доживети ризик и шта ће доживети као ризик зависи највише од његове припадности групи.

Ову идеју културне теорије ризика да припадници једне групе имају заједнички поглед на свет, нешто је што је Гиденс усвојио у оквиру појма онтолошке сигурности и практичне свести, потом Бурдије у појму хабитуса (Bourdieu 1990), и Бергер у концепту социјализације (Tansey and O'Riordan 1999, 73). Ради се о томе да ми заправо дајемо симболичко значење догађајима у друштвеном животу и у природи како бисмо створили причу, идеју о поретку и кохерентности насупрот реалној лиминалности и хаосу. Заправо је читава

цивилизација покушај да се унесе ред у неуређени свет – свет лиминалног, граничног (Tansey and O'Riordan 1999, 73).

Мери Даглас углавном сврставају у конструкционисте, док она додаје да је сама фраза „социјална конструкција ризика" извор нејасноћа, јер се сматра да се њом негира постојање реалних ризика, те истиче да се све наше знање заснива на конструкцији, желећи да каже како никад не можемо чисто и непосредно да приступимо ризику, или да уопште покажемо да је нешто само по себи ризик, независно од нашег појмовног апарата (Douglas 2010, 220). Мери Даглас сматра да је ризик хипотетички, метафорички, да он „није ствар, већ један наглашено артифицијелни начин размишљања" (Douglas and Wildavsky 1992, 46). Она додаје да је проблем што је јавни одговор на ризик индивидуализован, а да се јавна перцепција ризика доживљава као укупан одговор и доживљај милиона индивидуа (Alan Scott 2000, 39). Она је, попут критичара концепта моралне панике, истакла да наука не располаже алатом којим може да мери укупну перцепцију ризика и упозорава на нужну ограниченост свих теоријских разматрања ризика и страха.

Културни приступ је заснован на шеми група-мрежа, при чему група показује колика је повезаност групе, док мрежа/матрица показује у којој мери правила групе ограничавају и условљавају слободу и вредности индивидуе. Дакле, у зависности од облика друштвене организације, који су условљени односом групе и мреже, људи ће различито перципирати ризике (Zinn 2004, 9). Ова теорија се зове (социо)културном теоријом ризика јер заправо показује да од културе зависи шта ће појединац или група посматрати као ризик, а шта не. Мери Даглас заправо указује на различите облике структуралне и симболичке моћи, која варира у односу на четири типа друштвене организације (Zinn 2008d, 192):

1. колективизам (хијерахијско–бирократски тип),
2. индивидуализам (тржишни тип),
3. сектаријанизам (егалитарни тип),
4. фатализам (ропство).

Тако ће окружење слободног тржишта, где је низак степен и групе (јачина, односно, повезаност групе) и мреже (броја правила која ограничавају индивидуалну слободу, односно, већа или мања сличност припадника групе), као главни ризик видети конкуренцију, против које се бори тимским радом. У бирократској култури, где је висок степен мреже и групе, окружење се доживљава као опасно, па је посвећеност групи једини начин да се избегну ризици. У добровољној култури (сектаријанизам), где је низак степен мреже и висок степен групе, ризик долази од спољних завера, људи се држе заједно на добровољној бази (Lupton 2014, 15).

Даглас и Вилдавски тврде да у односу на предмодерна друштва данас највероватније није дошло до раста броја ризика, већ да постоји разлика у опаженим ризицима, при чему наводе три општа типа опажања ризика:

1. социо–политички ризици, који се баве страхом од нпр. криминала,
2. економски,
3. природни (екологија, здравље и слично).

Дакле, хијерахијска структура ће најчешће ризик видети у друштву и институцијама, култура тржишног индивидуализма у тржишту, а сектаријанска ће пажњу најчешће усмеравати на природне ризике (Lash 2000, 50). Дакле, у зависности од тога које су доминантне вредности у друштву, различито ће се посматрати ризик. Највише вредности у друштву истовремено су за припаднике тог друштва везане за најризичније акције, јер означавају оно што друштво не жели да изгуби.

Када је реч о дистрибуцији одговорности за ризике, односно о томе како културе бирају маргиналне групе, Даглас наводи да се у индивидуалистичком друштву, које цени такмичарски дух, за ризике сматрају одговорнима лењи и слаби. У егалитарној култури одговорни за ризике су лидери различитих струја и политичких опција. У хијерархијској култури, пак, одговорни су они који одударају од друштвене норме (Douglas and Wildavsky 1992, 228).

Другим речима, ризик је нешто конкретно што заједница жели да елиминише, односно, уклони из друштва. Чињеница да су осамдесетих година, након открића вируса ХИВ–а, хомосексуалци оптужени за његово ширење, показала је да тадашња друштва Запада нису желела да прихвате хомосексуалност. Реакција ће, наравно, бити различита у зависности од тога који је елемент истакнутији (Douglas and Calvez 1990). Ако је доминантна хијерархијска култура, она ће маргинализовати хомосексуалце приликом епидемије. Тржишна култура ће истицати плурализам и слободу појединца да сам преузима ризик. Сектаријанска култура ће створити теорије завере или предлагати некакве алтернативне лекове.

Студија коју је Мери Даглас написала са Ароном Вилдавским, имала је за циљ да испита зашто се људи данас осећају све несигурније, иако је свет реално све безбедније место. Будући да је ризика реално мање, порекло забринутости они су видели у друштву и култури. Ови аутори су желели да развију инструмент који може да се примени на разумевање ризика у било ком друштву, без обзира на време и место постојања (Oltedal et al. 2004, 5). Изучавајући представе ризика на примеру Сједињених Држава, аутори констатују да постоји подела на центар и маргину. На неки начин, у питању је вечита борба између фактора који желе да се тржиште непрестано шири, и струје која жели да се друштво заштити од екстремног капитализма. Они говоре о динамици односа између ова два фактора. Након депресије 30–их година, и током II светског рата, центар је имао превласт на Западу. Но, већ током 60–их и 70–их година прошлог века, центар губи вођство и слаби. У том смислу је граница – или може се рећи – левица – представљала широку критику друштва на различитим нивоима – критику империјализма на глобалном нивоу, али и критику капитализма на националном нивоу. Управо у то време и настаје забринутост за штетне последице неконтролисаног капитализма. Дефинишу се опасности по животну средину до којих доводи капиталистичко исцрпљивање природних ресурса. У том смислу, да би се, тврде аутори, поспешила припадност групи, дефинише се нека опасност, било да је у питању грех или опасност од загађења и слично (Tansey and O'Riordan

1999, 77). Тако је, додају аутори, природа послужила као замена за Бога, јер је природа оно нешто неконтролисано, што је у свету науке само друга реч за Бога.

Другим речима, ова подела на центар и маргину описује вечиту идеолошку борбу, између тежњи да се тржиште ослободи и развија неометано и идеје о великој и моћној влади која га контролише. Тако они замењују идеолошки набијене термине – капитализам и комунизам, што је нарочито битно будући да комунизам као идеологија има незаслужено негативан положај у науци данашњице, што је резултат повесне победе капитализма, означене крвавим распадом социјалистичких федерација, крајем прошлог века. У том смислу се борба за већу контролу државе над тржиштем доживљава као комунистичка и анахрона иницијатива.

Сваки тип културе је заснован на посебном корпусу знања. Хијерархијска култура верује у оштру поделу између (једне) истине и (многобројних) лажи, док индивидуалистичка култура сматра да истина мора стално да се брани, те претпоставља да се свет никада не може објективно спознати (Douglas and Wildavsky 1992, 32). Сваки политички систем у том смислу брани своје вредности и своју истину тако што дефинише табу, забрањено понашање, односно, ризике.

Када је реч о односу политике и ризика, практично је немогуће замислити друштво у ком дискурс о ризику није политизован, јер би то значило да друштво нема вредности. Осим тога, језик опасности сада је постао језик ризика, а тај језик се претвара да је научно поткован и објективан (Douglas and Wildavsky 1992, 13).

Теорија Мери Даглас је показала да начин на који људи одабирају и перципирају ризике јесте условљена културом и припадношћу групи. Она је указала на политички карактер, односно друштвену и политичку конструисаност ризика. Дакле, ма колико се наука трудила да ризик покаже објективно, човек нема способност директне спознаје објективног света, па у

том смислу и објективног ризика, без интерпретације. Интепретација је условљена културом. Тако, на пример, постоје групе које доказују постојање оштећења на озонском омотачу, док, с друге стране, друге интересне групе то негирају.

2.3.2. Ризично друштво

Како је већ речено, по окончању Хладног рата, и након нестанка великог иделошког непријатељског Другог (Muller 2008), уочава се заокрет у друштвеној теорији која се бавила ризицима и страхом. Дакле, како више није било идеолошких великих Других, на сцену су ступили индустријски и технолошки ризици, загађење, нуклеарне катастрофе и слично. Други (ризик) више није имао форму човека, већ непознате претње коју је немогуће у потпуности контролисати, предвидети и разумети. Ова теза о настанку **ризичног друштва** суштински је деполитизовала појам ризика и страха. Наиме, она ризик у савременом свету види као нешто реално, док истовремено тврди да за катастрофе нико није одговоран, чак и када су оне последица непромишљене политике. На место идеолошког хладноратовског Другог, дошли су страхови од онога што се не може контролисати, од последица развоја и загађења животне средине. У новом миленијуму и ове страхове почели су полако да замењују страхови од тероризма и миграната.

Иако су Арон Вилдавски и Мери Даглас објавили сјајну студију појма ризика у савременом свету још 1982. године, наука је овај појам готово потпуно занемарила све до Чернобиља. Исте године када се одиграла ова катастрофа, 1986, Улрих Бек, немачки социолог, објавио је књигу „Ризично друштво“, која је одмах изазвала реакцију на немачком говорном подручју, али је пажњу шире и научне јавности привукла тек након превода на енглески, 1992. године. Осим тога, ова студија је привукла читаоце зато што говори о наличју, мрачној страни, сенци прогреса и упозорава на могуће последице уколико се настави са безочним исцрпљивањем природних ресурса (Gardner

2009). Данас се термин ризично друштво обично везује за енглеског социолога Ентонија Гиденса и за Улриха Бека, а истраживачи под њима углавном подразумевају еру у којој постоји велика опасност од загађења, нуклеарних катастрофа и слично (Caplan 2000).

Улрих Бек је био немачки социолог, који је писао на тему глобализације, ризика и глобализације ризика. Он је у књизи „Ризично друштво“ тврдио да је модерна створила појам ризика, односно, да је ризик створен човековом руком захваљујући технолошком развоју, након чега је у касној модерни ризик изгубио првобитни карактер (Brauch 2014). Како нас сталне промене приморавају да се прилагођавамо, ризици данас, како тврди Бек, обухватају загађење, здравствене, безбедносне ризике, несигурност запослења, растућу плурализацију и распадање традиционалних ауторитета и традиционалних друштвених односа (Brauch 2014; Yates 2001; Mythen 2004; Beck 1992, 2002, 2000; Beck, Bonss, and Lau 2003; Beck 2009a, 2009b, 2003, 2005, 2006). Но, оно што је карактеристично за ризично друштво јесте то што ризици имају глобалне последице и глобални утицај. Ризици у савременом свету су резултат људске активности. Он сматра да је нова модерна родила ризично друштво. Ову „нову”, напреднију верзију модерне, одликује висок степен рефлексивности.

Бек своју перспективу види као својеврсни спој марксистичке класне анализе, Луманових функционализма и постмодерне теорије (Zinn 2008c, 19). За Бека, ризици се отеловљују помоћу односа дефиниција, што је појам аналоган Марксовим односима производње. Он сматра да су ризици квази-субјекти, хибриди које је човек направио (Zinn 2008c, 26).

Иако се служи постмодерним теоријама, он одбија идеју да живимо у постмодерном друштву, и тврди да смо део једног већег пројекта, самотрансформације модерне, при чему принципи модерне остају исти, али се институције мењају (Zinn 2008c, 19). Другим речима, принципи остају исти, али се њихова примена, с обзиром на негативна искуства модерне, разликује. Ова Бекова тврдња да живимо у касној модерни, наишла је, мада није сасвим

јасно зашто, на велики одјек међу научницима. Наиме, како је још Лиотар рекао, а други теоретичари постмодерне потврдили, постмодерно стање означава радикални прекид са *праксама* (у том смислу, и Бековим институцијама) модерне. Постмодерна, једнако као и касна модерна Улриха Бека, и даље хрли према прогресу, али са једном дозом скептицизма, поучена ужасима који су у име прогреса учињени. Дакле, разлика између његовог касног индустријског или позног модерног друштва и постмодерног друштва није квалитативна, већ само лингвистичка. Он ствара на трагу мислилаца Франкфуртске школе, који су просвећеност видели као процес, а не као историјски покрет, просветитељство.

Централна тврдња тезе о ризичном друштву односи се на огромни раст значаја ризика након Другог светског рата. Ову студију Бек је написао са циљем да покаже како постоји нови систем артикулација између капитализма, медија, науке и политике (Adam and van Loon 2000, 12). Индустрија производи опасности, економија их екстернализује, а правни систем индивидуализује, док их природне науке легитимишу, а политика чини да делују безопасно (Beck 2003, 16). Он користи појам ризичног друштва како би означио настанак нових видова ризика везаних за животну средину, који су (нежељена) последица људских активности. Ризично друштво за њега почиње тамо где се завршава природа, односно где се фокус наше забринутости креће од страха шта нам природа може учинити, до страха шта смо ми учинили природи (Beck 2003, 10). У ризичном друштву постаје јасно да је граница између природе и друштва/културе произвољна и конструисана. У том смислу се природа посматра неодвојиво од друштва, па је тако свест о утицају наших одлука на природу далеко већа.

Бек настоји да повеже реализам и конструктивизам тако што говори и о реалном ризику и о знању о ризику (Zinn 2008c, 25). Он се позива на Латура и Дону Харавеј, где Латур показује да је разлика између природе и културе артифицијелна и да ју је увела сама модерна, па је у том случају и разлика између реализма и конструкционизма заправо конструкт (Zinn 2008c, 25). Јер ако се сложимо са Латуром и Харавеј, да су сви ентитети увек на позицији

између природе и културе, онда из тога произлази да су ризици и реални и друштвено конструисани (Zinn 2008c, 25). У том смислу Бек сматра да се никада не може дати поуздан одговор на питање да ли у модерни има више ризика или се наша перцепција ризика променила. Но, иако се труди да своју теорију позиционира између реализма и конструкционизма, Бек у целом тексту, а и у својим наредним студијама у којима се бави ризиком, ризик третира искључиво као објективан. О конструкционистичком и реалистичком приступу ризицима, биће рећи у наредном одељку овог поглавља.

Ризично друштво представља низ друштвених, политичких, економских и културних услова које карактеришу произведена несигурност, што даље утиче на промене у друштвеној структури, друштвеним односима и инстутуцијама, које се усложњавају и фрагментишу. Ризично друштво представља вид организације настале као одговор на нове изазове технолошког света (Adam and van Loon 2000, 5). Ризично друштво је неизбежно структурално стање позноиндустријског друштва, где опасности нарушавају безбедност (Adam and van Loon 2000, 7). Технологија доноси напредак али и нове видове могућих последица, којима човек још не зна да управља, а о многима од њих не зна ни да постоје. Када се технологија усвоји, она почиње да генерише ризике, а неретко тек годинама касније покаже последице, које нису увек најјасније повезане с њом. Бек и Гиденс говоре о произведеној несигурности, док други аутори говоре о неизбежној неодређености (Adam and van Loon 2000, 6).

У Бековој студији кључна су два момента – највеће опасности данас резултат су човекове активности, при чему највећи проблем представља чињеница да на нас утичу колективно, а не тек индивидуално (Lyng 2008, 106). Према његовом схватању, за теорију уопште није важно да ли су модерне опасности веће и озбиљније него у ранијим фазама повести, већ је кључ у томе да рефлексивност, круцијални моменат напредне модерне, доводи до веће свести о ризицима (P. Jackson, Watson, and Piper 2013, 27). Појам рефлексивне модерности кључан је у Бековој и Гиденсовој анализи.

Ми смо сведоци слома унутар модерне, а не слома саме модерне, сада модерна добија нову форму, а то је рефлексивно, ризично друштво, напредна модерна (Bek 2001, 18). Модерна је имала традицију за главног опонента, којим је морала да овлада. Но, данас, како та њена супротност не постоји, она се бави сама собом, она постаје рефлексивна. Па се тако данас демистификује улога науке једнако као што је рана модерна демистификовала религијски поглед на свет. Радикализована, друга фаза модерности одређена је динамиком индивидуализације, глобализације и ризика, при чему подрива прву фазу која је засновала националне државе (Adam and van Loon 2000, 226). Ризично друштво не познаје националне границе.

Бек сматра да ризици касне модернизације имају нови квалитет, а те нове одлике су: 1. врло су комплексни у смислу каузалности, тешко је пронаћи њихов извор и њихову повезаност, 2. латентни су и непредвидљиви, 3. нису ограничени временом, простором или друштвеном класом, дакле, глобализовани су, 4. не могу се осетити нашим чулима, недоступни су за наша чула, 5. резултат су људске одлуке (Ungar 2001, 271).

Сама чињеница да су данас катастрофе неизвесне, утиче на раст рефлексивности, због чега се свако ново знање и откриће јавно преиспитује и критикује (Ungar 2001, 273), но, упркос томе, ризици се не могу предвидети и контролисати. Другим речима, док индустријско друштво нема свест о себи, ризично друштво га има.

Модерна је, прокламујући еманципацију од ауторитета Бога, цркве, традиције, у заносу видела ризик како нешто што је имало и позитивну и негативну конотацију. Ризик је могао означавати нешто позитивно – покушај да се ризиковањем оствари неки виши циљ. Модерна је у тој раној фази сматрала да развојем науке можемо доћи до стадијума у ком ћемо сасвим поуздано предвиђати ризике. Међутим, позна модерна у својој рефлексивности закључује да је ризике немогуће поуздано предвидети, а ризик се изједначава са губитком. Човек ране модерне је још сигуран у себе, док је циљ позне модерне да се ризици избегну јер је будућност несигурна.

Дакле, Бек сматра да су ризици део модернизације саме по себи и да је у питању незаустављив процес. Он сматра да самотрансформација модерне долази из иманентне контрадикције модернизације и контрамодернизације. Прва, индустријска модерна види се као полумодерна, јер покушава да примени модерне принципе, али у њој још опстају одреднице класе и статуса (Zinn 2008c, 22), у њој још нису развијени принципи модерне, па тако опстају неки типови неједнакости, као што су неједнакост радника и родна неравноправност.

Зато Бек сматра да су ризици у прединдустријским друштвима били везани за природне катастрофе, као што је куга. И они су се видели као непредвидиви, јер се сматрало да су дело богова. Такве опасности су биле и политички неутралне и непредвидиве. У раној модерни, акценат је на ризицима који се својевољно прихватају, као што је нпр. пушење (Zinn 2008c, 23).

Јенс Зин, немачки социолог и политиколог, прави сјајан преглед типова ризика и опасности у прединдустријском друштву, класичном индустријском друштву и индустријском ризичном друштву према Бековој анализи (Zinn 2008b, 2010, 2008d, 2004, 2008c, 2008a). У прединдустријском друштву главне су биле опасности од природних непогода, куга и слично, сматрало се да оне не зависе од људских одлука, већ да зависе од воље богова и демона, није их било могуће индивидуално избећи, није их било могуће прорачунати и предвидети, јер се сматрало да су предодређене. У класичном индустријском друштву заступљени су ризици и разне несреће. Ови ризици су, сматрало се, зависни од одлука организација, индустрије и слично. На ризике је, сматрало се, било могуће утицати индивидуално – пушење, пажљива вожња и слично, а било их је могуће прорачунати и предвидети на основу закона вероватноће. У индустријском ризичном друштву главни ризици су они које човек изазове, и они зависе од одлука и разних сигурносних услова везаних за нуклеарну, хемијску и генетску индустрију. Појединац их не може избећи, јер су у питању колективне одлуке, није их могуће потпуно предвидети, јер су у питању разне незгоде и несреће (Zinn 2008c, 24).

Ризично друштво означава друштво које је опседнуто будућношћу, опасностима и безбедношћу (Lupton 2013, 98), а означава напор да се умање опасности које су последица модернизације (Beck 1992, 21).[8]

Концепт ризика односно ризичног друштва подразумева следеће:

1. ни деструкцију, нити поверење, ни сигурност, већ реалну виртуалност,
2. претећа будућност бива параметар који утиче на садашњу акцију,
3. ризици су вредносни искази и помоћу њих се моралност математизује,
4. ризично друштво се односи на контролу и недостатак контроле,
5. оно подразумева знање или незнање,
6. глобално и локално се реконструишу у глокалности ризика,
7. ризично друштво се односи на дистинкцију између знања, латентног утицаја и симптоматичних последица,
8. ризично друштво је хибрид направљен од стране човека, који је елиминисао дуализам између природе и културе (Beck 2000, 222).

Бек сматра да за разлику од раних индустријских ризика, нови ризици а) не могу бити ограничени просторно и количински, б) не може да се утврди кривац, в) не може да се осигура од њих или да се надокнади штета за њих (Zinn 2008c, 26).

Бека често критикују што запоставља утицај класе. Он сматра да класа и даље има улогу у свету, али да се друштво креће у смеру укидања класа и да га сада воде конфликти око ризика (Zinn 2008c, 37). Свепрожимајући ризици бришу класне и друге поделе, јер „*беда је хијерархијска, смог је демократски*“ (Bek 2001, 54). Сама та чињеница да је смог исти за све, за Бека је знак да је

[8] Овај цитат је наведен из енглеског издања, будући да тај одељак недостаје у српском преводу „Ризичног друштва“.

ризик демократски основ солидарности. Док Бек сматра да у ризичном друштву полако нестаје важност класних подела, Гиденс сматра да класе имају још већи значај данас (Giddens 1991, 6). Бек доста неубедљиво истиче да ипак постоје зоне преклапања класног друштва и ризичног друштва, где додаје да богати могу да обезбеде себи слободу од ризика, али у остатку текста истиче чињеницу да су савременим ризицима изложени сви, без обзира на класу.

Осим тога, Бековој студији недостаје емпиријска потврда основних поставки. Наиме, када је реч о утицају друштвене структуре и фактора на перцепцију ризика, поставља се питање како одређени индикатори попут етницитета, рода, моћи, класе, утичу на перцепцију ризика. Тако су неки истраживачи показали да мање поседовање моћи заправо доноси склоност ризичнијем понашању (Zinn 2004, 11).

Када је реч о маргиналним групама, Бек на једном месту истиче да када је реч о ризичном друштву, оно има „једну иманентну тенденцију да постане 'друштво жртвеног јарца': одједном нису опасности те које провоцирају општи немир, него су то они који указују на њих", када социјални стереотипи и рањиве групе постају громобрани за „невидљиве опасности, које су недоступне за директну акцију" (Bek 2001, 110). У питању су „интерпретативне заобилазнице" у случајевима када нешто није могуће рационално објаснити или предвидети. Међутим, Бек у даљем тексту потпуно изоставља питање маргиналности.

Данас живимо у времену, које, како каже Бек, јесте *„крај ‚других',* крај свих наших високоразвијених способности дистанцирања, крај који је атомским загађењем постао искуствен. *Беда се може изопштити, опасности атомског доба више не могу.* У томе је њихова културна и политичка снага нове врсте. Њена сила је сила опасности, која укида све заштитне зоне и диференцијације модерне" (Bek 2001, 11). Ризици се „више не могу ограничити на одређене локалитете или групе – попут ризика у XIX и у првој половини XX века, који су се односили на предузеће и професију – већ више показују тенденцију ка глобализацији која превазилази прозводњу *и*

репродукцију исто толико колико и националне границе и у том смислу омогућава настајање *над*националних и класно *не*специфичних *глобалних опасности* са новим типом друштвене и политичке динамике (Bek 2001, 23).

Ризично друштво је друштво катастрофе, у ком ванредно стање прети да постане нормално (Bek 2001, 37). Некадашње опасности су, додаје он, за разлику од данашњих „нападале нос или очи, дакле, чулно биле опажљиве, док је за ризике цивилизације данас типично да измичу опажају и да се пре локализују у сфери физичко-хемијских формула“ (Bek 2001, 35).

Како је већ поменуто, многи критичари као главни недостатак Бекове теорије наводе то што је занемарио „старе“ ризике, везане за класу, богатство и алокацију ризика с обзиром на ове факторе. У том смислу он је занемарио способност старих ризика да утичу на политику, њихов политички утицај, иако и даље постоје растуће неједнакости у моћи на Западу (Tulloch 2008, 149).

Такође, Бек претпоставља униформност дејства ризика и униформност реакције које ризик изазива. Заборавља на културни диверзитет и друштвени капитал појединца (Zinn 2008a, 204), јер у том смислу богати људи могу себе различитим технолошким иновацијама заштитити од ризика којима су изложени обични људи (загађење, рат итд.). Као што смог није свугде исти, и као што није свако једнако осетљив на њега, тако и ризици не погађају све људе једнако.

У савременом свету, константна свест о ризику има далекосежне политичке импликације, будући да у великој мери утиче на политичаре да се баве против тих претњи. Свест о ризику је повезана са поверењем, што значи да грађани морају да верују експертима и државним званичницима, будући да немају довољно техничког знања о свету који нас окружује (Béland 2005, 9). Бек говори о томе како све постаје зависно од научне интерператације, при чему постоји пуно различитих научних теорија, између којих индивидуа може да бира (Zinn 2008c, 28).

Главни проблем са Бековом теоријом ризика састоји се у томе што је тиме што је посматрао ризик као објективну чињеницу, занемарио димензију политичности ризика. „Дискурс ризика почиње где престају поверење у нашу сигурност и вера у прогрес. Он престаје да се примењује онда када се потенцијална катастрофа заиста и деси.“ (Beck 2000, 213). Како је катастрофично друштво ризика немогуће контролисати, „у свету друштва ризика, логика контроле колабира изнутра. Дакле, ризично друштво је (латентно) политичко друштво“ (Beck 2000, 218). Људи у Бековом ризичном друштву не боре се против идеологија, него против безличних, аполитичних ризика. Основа нове солидарности је, сматра аутор, свест о ризику. Људи се удружују да би се заштитили.

Бек сматра да је забринутост поводом ризика од загађења животне средине заправо основни, централни извор солидарности у савременим друштвима. У том смислу овај вид страха служи као друштвени кохезив, одржава заједницу на окупу, уједињену у борби против одређене опасности (нуклеарне електране, загађење итд.). Но, овде се поставља питање зашто Бек мисли да је то друштвени кохезив, кад огроман број људи живи у загађеним градовима, често протестује, али не може ништа да уради поводом тога, јер политичари кроје њихов живот. Осим тога, Бек заборавља да је и у модерним и предмодерним друштвима, утицај страха на јединство био велики. Бек истиче да је данас сигурност заправо циљ друштва. Зар то није увек био случај? Но, свакако је у праву када каже да су људи свеснији ризика који настају са научно технолошким развитком.

Он сматра да се тако ствара нови политички субјект где се људи групишу према интересима. Иако истиче да је ризично друштво заправо политичко друштво, све време говори о политичким реакцијама на могуће опасности, а не на политичку удео у креирању слике опасности.

Када је реч о политичкој димензији ризика, упадљив је и изостанак критике глобализације у Бековом делу. Наиме, упркос томе што пише о глобализованим ризицима и истиче да је модерна политички и социолошки

пројекат социјалне и технолошке контроле од стране националне државе, он идеологију глобализације оставља по страни.

Човек се окреће научно технолошком развоју, али технолошки развој ствара нове ризике, а осим тога, он је нераздвојив од идеологије глобализације, како примећује професорка Јелена Ђорђевић: „проблем са калкулацијама ризика и налажењу путева за оздрављење планете и друштва лежи у томе што је технократски дискурс дубоко и нераскидиво повезан са глобалистичким хегемонијским дискурсом" (J. Đorđević 2013, 132).

Наиме, идеологија глобализације састоји се у непрестаном ширењу и освајању новог, те исцрпљивању свих могућих природних ресурса земље. Дискурс науке који наводно настоји да прорачуна ризике, неуспешан је јер је део идеологије глобализације. Оба дискурса припадају модерном начину резоновања, будући да почињу од идеје да човек може да контролише ризике и свет уопште.

Ма колико се модерна теоријски оспоравала и деконструисала, неолиберални капитализам „опстаје као *sine-qua-non* опстанка глобализацијом уједињене планете. Упркос упозорењима о деструктивној моћи инструменталног ума и његовом покретачу – развоју, он и данас представља централни мотив свих суочавања са ризицима и изналажења инвентивних решења за његово превазилажење. Избачен из старих метанарација и теолошких, еманципаторских и утопијских пројеката чврсте модерности, развој се преточио у нову метанарацију пројекта глобализације" (J. Đorđević 2013, 133). Чини се да сваки вид осуде капиталистичког система завршава у његовој потврди. Стари ризици се ликвидирају производњом нових. У том смислу капиталистичко устројство показује да је наводно способно да производњом и ширењем спречи неке ризике.

3. Модерни страх и постмодерни ризик: (а)политична и конструисана природа страха

Ризично друштво је култура страха. (Ентони Гиденс)

*Ништа није ризик по себи, нема ризика у реалности. Но, с друге стране, све може бити ризик у зависности од тога како анализирате опасност и разматрате догађај. (*Ewald 1991, 199)

У претходном поглављу упознали смо се са најзначајнијим приступима ризику. Главни проблем се састоји у томе што је добар део литературе која се бави ризицима посвећен расправи о конструкционизму и реализму, односно томе да ли су ризици конструисани или не. Штавише, већи део радова се заснива на простој методолошкој критици радова који се баве ризиком. У том смислу, јако мали део радова који се баве ризиком представљају напор да се појам ризика анализира и разуме, а већи део се тиче критике приступа неколико значајнијих дела у том пољу.

У наредном делу текста, показаћемо како се конструкционистичко и реалистичко виђење ризика могу повезати, односно, како се та идеалтипска подела може превазићи. Начин повезивања ова два опозита довешће нас коначно и до предмета рада – страха.

3.1. Конструкционизам или реализам ризика: лажна дилема

Теорије о ризику се на основу епистемолошког статуса ризика деле на континууму од чистог реализма до радикалног конструкционизма. Теорије о ризичном друштву обично, макар формално, ризик виде истовремено и као реалну опасност и као нешто што је донекле друштвено конструисано. Другим речима, ништа није ризик по себи, у реалности ризик не постоји, док, с друге стране, све може представљати ризик, а све зависи од тога како анализирамо опасност да ће се нешто догодити (Ewald 1991, 199).

Главни проблем са поделом приступа ризику на оне који сматрају да су ризици реални и оне који мисле да су друштвено конструисани, потиче од тога што је ова прва струја, која је далеко доминантнија и популарнија, из егзактних наука преузела убеђење да се ризик може свести на бројке, просек. Све ово доводи до тога да се игнорише чињеница како су ризици „интелектуални конструкти који на вештачки начин своде велике несигурности на одрживост вероватноће да се догоди одређена незгода" (Kusch 2007, 10).

Док поједини аутори сматрају да са модерном долазе и нови типови опасности, што у колективној свести ствара саму идеју ризика (Beck, Taylor-Gooby), други мисле да се мало шта променило у модерни (Zinn 2004, 7), те да је разлика само у чињеници да данас обраћамо више пажње на ризике. Ова разлика у схватању порекла опседнутости савременог друштва ризицима и страхом указују на поделу у контексту конструисаности ризика. Другим речима, теоретичари који мисле да је ризик реалан, слажу се у томе да је опседнутост ризицима последица повећаног броја озбиљних ризика, док, с друге стране, истраживачи који се баве начинима конструисања ризика, сматрају да је та обузетост ризицима последица промењене перцепције.

Наиме, према њиховом схватању, идеја да смо данас изложени ризицима више него икад раније нема утемељење, с обзиром на повећан квалитет и дужину живота у развијеним земљама. Другим речима, у оквиру теорија ризика, разликујемо две струје: **културалну/конструкционистичку**, према којој у постмодерни није дошло до реалног повећања ризика, већ до повећања *опажања ризика*; и **реалистичку**, према којој постмодерно друштво својим технолошким развојем ствара све више и више ризика. Док се реалисти баве ризицима, конструкционисти се баве праксама означавања (J. Đorđević 2016). Реалисти ризик посматрају у контексту цивилизације, а конструкционисти се баве односима моћи. Реалистички приступ обично налазимо у социолошким теоријама ризика, а конструкционистичку у хуманистичким дисциплинама (J. Đorđević 2016).

Још од радова Мери Даглас, ризик се посматра (и) као друштвена конструкција, но, треба истаћи да у оквиру конструкционизма постоје две позиције, радикални конструкционизам, који негира спољни свет и сматра да је реалност лингвистички конструисана, док умерени радикализам тврди да постоји и ризик који егзистира независно од друштвеног контекста, али да је такође и друштвено посредован (Zinn 2004, 5). Оно што је културни обрт донео у теорију ризика јесте разумевање да не можемо да приступимо „објективно“ ризику независно од социјалног и културног елемента, односно независно од интерпретације, иако, са друге стране, интерпретације ризика нису произвољне и сасвим независне од реалних догађаја. Поједини аутори сматрају да се овде ради о свести како су природа и култура неодвојиве (Zinn 2004, 5). У том смислу културна теорија истиче да се реалност ризика не може изоловати и посматрати одвојено од културних вредности.

Немачки истраживач Волфганг Бонс (Bonss) истиче једну важну чињеницу – да бисмо разумели ризик, морамо да почнемо од несигурности уместо од ризика. У том смислу се калкулације ризичности показују недовољним будући да се и даље дешавају катастрофе. Свест да постоје те границе науке о вероватноћи, води до политизације ризичног дискурса,

будући да се губи „кредибилитет“ вероватноће (Zinn 2004, 7). Тако се може закључити да су ризици конструкције зависне од контекста (Zinn 2004, 8).

Конструкционистичкој струји припадају Мери Даглас и Арон Вилдавски, који су у већ поменутој студији „Ризик и култура“ поставили тезу да је савремено друштво постало опседнуто ризицима, али да је то тог повећања опажених ризика дошло јер низ утицајних друштвених актера тврди да опасности има све више и више. Ови аутори тврде да је сам ризик метафоричког или хипотетичког карактера (Douglas and Wildavsky 1992, 46). Концепт ризика се, према њиховом схватању, односи на прелазно стање између безбедности и уништења, при чему опажање опасности ризика одређује наше понашање и реакцију. Другим речима, културна перцепција и дефиниција стварају ризик. Ризик и јавна дефиниција ризика су заправо иста ствар (Taylor-Gooby 2006). Социокултурно разумевање ризика показује да се одговорност за ризике пребацује на оне који живе на маргинама, јер културе ризика увек почињу од онога кога треба кривити. За ову теоријску струју, кључан је однос између политичке моћи и ризика, будући да моћ одређује шта ће у друштву бити окарактерисано као ризик. Праве претње се претварају у културне, симболичке ризике. „Расправа увек повезује неку реалну опасност и неко оспоравано понашање, тиме кодирајући, изражавајући опасност у контексту опасности по цењене институције (Douglas and Wildavsky 1992, 29).

Дакле, према ово двоје аутора, то да ли ће појединац перципирати више друштвено–политичке, економске или природне ризике, зависи од типа друштвене организације присутне у његовом колективу, о чему је било речи у претходном поглављу. Аутори остављају могућност да је дошло и до реалног увећања броја ризика, али истичу да је за разумевање друштва кључно то што се повећала перцепција ризика у контексту три различите културе ризика (Lash 2000, 50).

Мери Даглас покушава да измири два пола, и на једном месту говори да су опасности страховито реалне, али да се она не бави реалношћу опасности, већ начином на који се политизују (Zinn 2008a, 175). С друге стране, теорије

управљачког менталитета и теорије система, о којима није било речи у овом раду, спадају у радикално конструкционистичке позиције. Модерна теорија система, тако, ризик види као нешто што се конструише у ишчекивању негативних последица, што потом утиче на доношење политичких одлука (Luhmann 1993). Теорије управљачког менталитета виде ризик као дискурс који се конструише да би се популација држала под контролом. Док критички структурализам види моћ као репресивну, постструктурализам је види као неопходну и могуће продуктивну силу у друштву. Њих више интересују промене у друштвеним структурама и значењима које се придодају страху/ризику.

У оквиру реализма разликујемо меки и тврди реализам. Тврди реализам сматра да су ризици реална опасност којој се може приступити директно, без уплитања субјективног елемента и друштвених фактора, и обично се односи на токсикологију, епидемиологију, инжењерство (Zinn 2008b, 4). С друге стране, мека перспектива истиче да се ризицима може објективно приступити, али да се моменат субјективног и друштвеног често уплиће, због чега калкулације ризика нису прецизне.

Другу, реалистичку струју, представљају Улрих Бек и Ентони Гиденс. Улрих Бек, како је већ било речи, формулисао је појам **ризично друштво** како би описао настанак нових опасности по животну средину, који проистичу из људских активности. Он сматра да је ова забринутост за околину и опстанак основа солидарности данас. Бек истиче да постоје два главна момента која карактеришу ризично друштво: прво да постоји акутна свест о ризику данас; друго, да се политичари често окривљују за ствари које су изван моћи људске контроле. За разлику од представника културалног приступа, Бек и Гиденс истичу да су ризици истовремено друштвена конструкција, али и непорецив део реалности. Међутим, Бек, иако формално истиче да су ризици и део друштвене конструкције коју ствара научно знање (Zinn 2008a, 177), у својим радовима наставља да говори о ризичном друштву искључиво у смислу стварности која постоји иза репрезентације. А самим тим што додаје да је у ризичном друштву готово немогуће наћи конкретног одговорног, он је

директно порекао политичку одговорност за предузимање ризика у име заједнице.

Дакле, теорија ризичног друштва се бави ризиком као нечим реалним и друштвено произведеним. Како су по Бековом схватању карактеристике данашњег ризика да се а) не могу ограничити у времену и простору, б) да се не могу предвидети на основу правила каузалности и одговорности, и в) да се против њих не може осигурати – ризицима се не може управљати стратегијама вероватноће и калкулације (Zinn 2008a, 177). Утолико су ризици за Бека реални.

Поједини аутори истичу да Бек заузима прагматичну позицију тиме што каже да је природа јако комплексна ствар, а да је ризично друштво техничко друштво, при чему није могуће јасно установити јесу ли ризици конструисани или реални (Zinn 2008a, 177). Међутим, многи замерају Беку јер је тиме што се усмерио на техничке, технолошке, „реалне" ризике, заправо запоставио неке опште токове друштвеног развоја у вези са концептом ризика као специфичне историјске стратегије да би се управљало несигурностима (Zinn 2008c, 46).

Највећи проблем Бекове анализе ризика који изазива забуну око његовог стајалишта, састоји се у томе што меша две различите области – науку о управљању и контроли ризика са теоријом која покушава да разуме настанак дискурса, односно идеју шта друштво посматра као ризик. То показује његова тврдња да није битна разлика између конструисаног и реалног, већ актуализација ризика (Adam and van Loon 2000, 24). Но, треба имати у виду да перцепције ризика утичу и на управљање ризицима, макар само у виду *post hoc* рационализација, зато треба обратити пажњу на занемаривани утицај медијације, тј. масовних медија (Adam and van Loon 2000, 24).

Ово истраживање засновано је на критичко–културној перспективи, и ослања се махом на социолошке, антрополошке приступе, као и на приступ

теорије и студија културе дискурсу о ризицима и страху. У раду се истражује на који начин западна друштва дају значење ризику, како се дискурс ризика преноси у култури и како путем страха овај дискурс служи за остваривање политичких и корпоративних интереса елита.

Критичко-културна перспектива заснована је на друштвеном конструкционизму, и заправо се не бави реалношћу ризика, већ друштвеним и културним аспектима ризика и страха. Према овом становишту, поделе на природу–културу, конструкт–реалност, последица су идеалтипског мишљења, будући да се у реалности, али и аналитички, феномени не могу разграничити по овим димензијама. Дакле, подела ризика на реалне и конструисане, лажна је. Стога је јако битно не поводити се за овим поделама, будући да нису плодоносне и да одвлаче пажњу од круцијалног проблема, а то је чињеница да је појам ризика заправо укинуо политичку димензију страха.

Главни проблем се састоји у томе што је савремена, постмодерна наука, занемаривши процесе конструкције ризика, запоставила димензију политичности ризика. **Друштвена конструкција ризика** је поступак производње одређених несигурности и страхова, које могу да имају штетне последице по живот, а све у циљу постизања одређених политичких и економских циљева, или зарад одржавања, или, пак, рушења владајућег система вредности или политичког система уопште. Ризик је у самој суштини нежељени догађај које може, али и не мора да се деси (Adam and van Loon 2000, 2). Ризици су у том смислу конструисани, будући да немају егзистенцију, да говоре о потенцијалу да се нешто догоди и да су знања која имамо о свету конструисана. Но, како су незгоде реална последица људског деловања, ризик је терен који нам омогућава да укинемо разлику између реализма и конструкционизма, али и да укрстимо теорију са емпиријском грађом. Овакав приступ је суштински интегративан и надилази прости реализам и његову тврдњу да је реално независно од друштвене перцепције.

Такође, када је реч о конструисаности ризика, треба нагласити да дискурс ризика почива на снази гласина, и против њих се не може борити јер

не функционишу на нивоу логике. Управо је ово доказ да је за разумевање ризика расправа о реалности и конструисаности неважна, па би свака расправа о ризику морала да се сведе на питање епистемологије, а не онтологије (Adam and van Loon 2000, 25).

Усвајање ове критичко–прагматичне позиције омогућава нам да повежемо процесе конструкције ризика са одређеним политичким интересима. Наиме, према Бековом схватању, ризици су постали врло снажна сила политичке мобилизације, заменивши тако класне, расне, родне неједнакости. Заправо су ризици, будући засновани на интерпретацији и експертским системима, постали објект најефикаснијих дискурзивних стратегија којима се мења политичка реалност индустријализованих друштава према ономе што Беч зове субполитизацијом, јер нису више „интереси“ оно што доминира у политичкој сфери, већ наводна легитимација путем експертизе и знања. Будући да експерти морају да интерпретирају знања широкој популацији, ризици су јако подложни манипулацији и отворени за дефинисање, те су због тога масовни медији, научници, политичари и правници кључне фигуре у друштву, будући да дефинишу ко или шта представља опасност (Adam and van Loon 2000, 4). Бек јесте у праву када каже да су ризици постали централна сила политичке мобилизације, али греши када истиче да су заменили остале видове социјалних неједнакости, чиме је ефективно укинуо политичност ризика, будући да негира како политички и економски интереси владају политичком сфером. Наиме, ризик је само појам иза ког се крију различити интереси. С друге стране, тачно је да на дискурзивном тржишту постоје бројна тумачења, примера ради, то су званичне тврдње о глобалном загревању, потпомогнуте најавама медија да нас очекују најхладнија зима и најтоплије лето, док постоје и опречне, али тише теорије завере које тврде да је глобално загревање обична измишљотина. Будући да су ризици сфера у великој мери подложна различитим интерпретацијама, може се чак говорити и о њиховој готово потпуној конструкцији.

Кроз историју, друштвена теорија би узимала неку од следећих улога (Adam and van Loon 2000, 9):

- друштвени инжењеринг, где је помагала да се створи ред у друштву;
- политичка мобилизација популације, путем критичке теорије и феминизма,
- давање смисла, путем интерпретације.

Проблем је што су све ове струје креирале различите методологије и на различит начин конструисале своје знање, свој дискурс. У класичној науци, теорија је имала улогу да изгради структуре у којима знање може да се развија, уз висок степен апстракције. Но, са појавом ризичног друштва и ризичне културе, и са изазовима које су теорије хаоса поставиле пред класичну науку, постало је јасно да су традиционалне друштвене науке и превише уопштене (генерализација). Зато друштвене науке морају да буду отворене за случајност и управо ту се репозиционира ризик. Права теорија ризика мора да прошири и усаврши дефиниције ризика, али и да константно преиспитује постојеће претпоставке. Када је реч о ризичном друштву, наука мора бити политичка, и ту друштвена теорија мора да осуди и уруши деполитизацију ризика. У том смислу друштвена теорија може да „повеже науку, технологију, инжењеринг и менаџмент ризика са политиком, медијима и економијом“ (Adam and van Loon 2000, 9–23).

Но, у сваком случају је јасно да је неопходна дубинска анализа политичких стратегија које омогућавају и охрабрују конструисање несигурности и страха, како би се боље разумео савремени колективни страх.

3.2. Од ризика ка страху: политички страх

У претходном поглављу било је речи о две главне теоријске струје којима се бави савремена теорија – о појмовима моралне панике и ризичног друштва. Но, када је реч о моралној паници, главни проблем састоји се у самом термину „морална“. Јер, иако се у свакој паници у крајњој инстанци ради о вредностима, а вредности су питање морала, ту моралну димензију панике неретко је доста тешко уочити. Осим тога, овај приступ се ограничава само на нагле епизоде панике. Друштво ризика, с друге стране, нужно упада у расправу конструкционизам-реализам, што саму расправу чини неплодоносном. Другим речима, ова два појма, међутим, нису довољна за разумевање данашњег друштва, концепт моралне панике је превише застарео и неодређен, док је парадигма ризичног друштва доста апстрактна и аполитична. Ако је морална паника појам примењљив само на један јако ограничен низ епизодних паничних појава, а ризик је немогуће проучавати, а не упасти у замку реализма, односно, конструкционизма, треба видети шта је заједничко овим приступима.

Док моралну панику сачињава релативно мали низ углавном познатих проблема (нпр. криминал), теза о ризичном друштву се заснива на огромној количини релативно непознатих опасности, са потенцијално новим опасностима које непрестано вребају (Ungar 2001, 276). С друге стране, у средишту анализе моралне панике налазио се појам моћи, док је теза о ризичном друштву, у делу Бека и Гиденса, довела до деполитизације појма ризика и страха, тврдећи да су ризици објективни, те да се услед растуће комплексности света, углавном не може наћи кривац за катастрофе.

Оба приступа ризику су мањкава. Најпре се треба вратити дефиницији ризика: ризик се дефинише као вероватноћа/прорачун да ће се одиграти незгода/нежељени догађај. Према самој дефиницији, ризик јесте *вероватноћа* да ће се десити нешто, и самим тим представља математички прорачун,

предвиђање, што значи да је конструкт, а не факт. Но, с друге стране, када је у питању менаџмент ризика у индустрији, он се показао као врло ефикасан у смањивању различитих несрећа, па се у том контексту може говорити о реалности ризика. Уколико, пак, прихватимо реалистички став да су ризици засновани на реалним опасностима, тј. на њиховом опажању, долазимо до проблема када се ризик заснива на гласинама које уопште немају упориште у реалности, или када говоре о опасностима које нису реалне/могуће.

Иако се разилази у разумевању конструисане или реалне природе ризика, највећи број аутора се слаже у једном – да је савремено друштво преокупирано ризицима. У том смислу може се рећи да живимо у друштву *константне анксиозности*, а да човек касне модерне осећа константни позадински страх, као некакву основу бивствовања (Massumi 1993, 24), што нас поново доводи до појма колективног страха, предмета овог истраживања.

Уколико се има у виду већ поменута чињеница да је појам страха након исцрпљења парадигме моралне панике, неправедно запостављен у теорији ризика, а да сама теорија ризика не нуди јасно решење у погледу реалности/конструисаности страха, већ има јасну тенденцију да се развија у правцу *реалног* ризика, отворен је пут ка деполитизацији ризика, због чега сматрам да је неопходно увести појам **политичког страха**. Другим речима, како би се избегле расправе о реалности ризика, а с друге стране, превазишла се појмовна ограниченост концепта моралне панике, у овом раду централни предмет проучавања биће страх, и то не појединачни, лични страх, већ колективни, политички страх. Наиме, сваки колективни страх има потенцијал да буде искоришћен у политичке сврхе, ради остваривања одређених политичких и економских циљева. У том смислу можемо говорити о том потенцијалу као о политичности страха, док је конкретна актуализација ове његове карактеристике – политички страх.

Предмет овог истраживања није реалност ризика, већ начин на који се ризици и страхови искоришћавају зарад циљева елите, ради мобилизације и легитимације одређених политичких и економских одлука и циљева. У том

смислу, у раду се тврди да се ризицима мора вратити политичност. Сама чињеница да се ризици и страхови налазе у константном процесу редефинисања, па и периода хибернације и наглог оживљавања, довољна је да нам укаже на различите методе манипулације представама о ризицима. За страх се може много лакше доказати да је политички конструисан, будући да већина људи нема конкретно и директно искуство са „претњом“, али има представе о претњи до којих је дошла махом посредством медија.

Чини се да је 21. век – век страха. Доминантни дискурс у данашњем свету усмерен је на избегавање страхова и ризика. Медијски простор махом је посвећен упутствима како избећи страхове и ризике. Упутства обично дају експерти из области медицине или психологије, па се тако људи плаше будућности везе, статуса на послу, школовања, сопствене смрти итд. Истраживања која се баве анализом одлука људи при избору дестинације за путовања, показала су да огроман број људи страхује од тероризма, насиља и криминала у другим земљама, али и у сопственој земљи када бирају дестинације за одмор (Glaser 2015). Истраживање није репрезентативно, урађено је с обзиром на одабир туристичке дестинације за одмор, али недвосмислено показује како страх утиче на наше изборе и свакодневне одлуке (Kokinov and Raeva 2006). Истраживања у којима испитаници произвољно процењују колико се плаше, доста су нејасна, јер се не види колико страх утиче на њихово понашање, док се из оваквог вида емпиријских истраживања најјасније види да су људи данас окупирани осећајем личне сигурности и безбедности, те колико заиста страх утиче на њихов свакодневни живот.

Када је реч о страху, постоје две врсте страха с обзиром на објект страха. Један је биолошки, непосредни страх, биолошка чињеница својствена свим живим бићима (чак и биљкама, како су показале бројне студије), и јавља се у стању непосредне опасности. Но, једино је за човека карактеристичан и посредни страх, страх пред нечим што нам у том тренутку уопште није близу (старост, смрт), или чак не мора никад ни да се деси (ванземаљци). Овај други тип страха повезан је са разумом и покушајем да се антиципирају догађаји. Он

се конструише путем знања која имамо о свету, а, наравно, та знања могу бити исправна, али и неисправна. Управо зато што страх зависи од нашег познавања чињеница, њиме је лако манипулисати, јер је наше знање нужно ограничено, а страх се увлачи у те просторе који су неистражени и недовољно познати. Нпр. врло оскудно знање наше науке о свемиру, рађа страх од комета, астероида, или ванземаљских инвазија итд. Дакле, како не можемо у потпуности да предвидимо последице сваког свог поступка, у том непознатом простору јављају се страх и неизвесност.

Посредни страх може имати два вида испољавања: а) у савременој науци, ирационални страх који има конкретни предмет, макар и имагинарни назива се фобијом, док се б) готово константни посредни страх ниског интензитета, без постојања јасног објекта страха назива стрепња или анксиозност. Дакле, анксиозност одликује непостојање јасног објекта страха, при чему се ради о општем осећају стрепње пред будућношћу. Бауман у том смислу говори о страху који није ни суочен директно са претећим објектом, нити је у вези са објектом којем је човек раније био изложен. И да је то пре страх који се манифестује као осећај неизвесности, осећај да ће се десити нешто лоше.

Зигмунт Бауман дели страх на три типа, а то су (Bauman 2010):

1. конкретни, физички страх, који позива на одбрану,
2. Страхови који изазивају друштвени поредак, уређење у ком појединац живи, а из њих „произлази карактеристично постмодерни блеф да се битка против страхова пренесе на индивидуални план, са 'велике' на индивидуалну политику, са државе на 'политику живота'“ (J. Đorđević 2013, 124).
3. Једна врста феноменолошког страха, онај чије се порекло ни објект не може разазнати, он доводи у питање целокупни идентитет индивидуе, будући да изазива и руши њен осећај сигурности.

Прва два типа страха се односе на неко конкретно незадовољство животним условима, па се могу подвести под категорију конкретног страха, док је страх од неименованог заправо анксиозност или стрепња.

3.3. Политички страх, друштвена мобилизација и теоријска деполитизација страха

Највећи део онога што сматрамо културом, уметничким делима и цивилизацијским тековинама, направљено је управо због страха од смрти и пролазности, како би нешто остало иза нас. Захваљујући том страху, ми имамо представу о некој давној прошлости, па је култура у том смислу негација смрти или начин да се човек избори са највећим од свих страхова (De Cauter 2004).

Од 20–их година прошлог века, страх је постао саставни део образаца социјализације, различити приручници о васпитању деце наводили су методе застрашивања као веома ефикасне (Stearns 2008, 21). У том периоду страх још није био доживљаван као осећање од ког треба по сваку цену побећи. Међутим, убрзо је светом завладао императив да се страх мора искоренити. Почетком XX века, у маркетингу је владало правило да се страх не сме користити у рекламама како не би застрашио купце. Ситуација се променила од 70–их година када се показало да је употреба страха у маркетингу заправо повећала продају (Stearns 2008, 22).

Предмет овог рада није непосредни страх, а није ни општи осећај стрепње, него ментални конструкт који иде уз објект колективног страха. Дакле, страх као ментални конструкт је настао и током целог живота се развија, додатно конструише, самим тим, пошто је конструисан, на њега се може утицати, и њиме манипулисати. За нас је битан колективни страх, а не личне фобије, али искључиво колективни страх као ментални конструкт, посредни страх.

Колективни страх је социјална и политичка конструкција. Људи стварају смисао од спољних импулса који их окружују. У том смислу колективни страх настаје кроз трансформацију личних проблема или проблема окружења у друштвене и политичке проблеме, и он је „производ процеса у којима се групе и индивидуе уче да преузму или створе интерпретације ризика“ (Béland 2005, 4). Када добију пажњу довољног дела популације, страхови могу да уђу у политичку агенду. Само они типови страхова који су дефинисани као колективни проблеми, могу да дају легитимитет власти да их заштити. Но, страхови морају да буду у вези са конкретном природом претње. Наиме, свака претња има посебну инфраструктуру, и у зависности од ње, страх (не)ће бити успешан у ширењу панике међу становништвом. У том смислу, тероризам има развијенију инфраструктуру, а постоји и читав низ институција које се баве хитним одговором на овај тип опасности, због чега ће тероризам лакше довести до таласа панике него проблем незапослености, на пример (Béland 2005, 4). Када је страх довољно распрострањен, држава предузима мере заштите, односно интервенише да би се умањила колективна несигурност (Béland 2005, 5).

Колективни страх је „историјска констелација”, која је најчешће или подсвесна или потиснута, а која дефинише свест група и целих друштава. Овај страх „у знатној мери дефинишу чињенице, гласине, расположења, културни изражаји, религијска правила или праксе, обичаји, друштвени ритуали и, наравно, политичке манипулације” (De Cauter 2004).

Политички страх се односи на а) страх који људи осећају када мисле да постоји нека претња за њихово колективно благостање, страх од тероризма, од криминала, пада морала и слично, или на б) застрашивање коју спроводе влада или неке друштвене групе. Он произлази из социјалних, политичких и економских хијерархија које деле друштво, а његова функција је унутрашње застрашивање како би се спречило да маргиналне групе преузму моћ од елите. Овај тип страха доприноси одржању неједнакости. Оба ова вида страха су политичка будући да проистичу из друштва или имају последице по друштво у целини (Robin 2004, 2). Политички страх расте из конфликта у друштву и

између друштава и може да има далекосежне последице, па тако може да смењује групе које су на владајућим позицијама и слично (Robin 2004, 2). Политички страх се увек ствара око неке реалне претње, коју даље преувеличава и злоупотребљава, а „страх се конструише у покушају да би се заштитило од њега" (Glassner 1999a, 301). Другим речима, многи страхови се конструишу да би се заштитило од других страхова.

Колективни страх, за разлику од ризика, увек је нужно друштвена и политичка конструкција. Страх је начин на који доживљавамо нешто као претњу. Колективна несигурност представља низ процеса кроз који групе и појединци уче да стварају разумевање ризика (Kasperson et al. 2003, 13). Пошто се дефинишу, страхови улазе у политичку агенду. Сваки наратив о новом ризику и страху укључује елементе доминантне политике, али и страхове популације и неповерење у ауторитете. Страх се у виду ризика фетишизира, постаје симбол ширег система друштвених, политичких и економских односа (Taussig 2010).

Главни проблем са политичким страхом састоји се у чињеници да што је већи страх, то смо склонији да доносимо ирационалне одлуке, будући да је организам у стању страха сведен на основне биолошке функције, а разум је практично суспендован. Застрашена популација склона је да прихвати различите облике диктатуре уколико је уверена да је такав вид одрицања штити од неке озбиљније опасности. Рутинизација и институционализација стрепњи представљају друштвену силу (P. Jackson, Watson, and Piper 2013, 30). Осим тога, неосновани страхови који се пласирају „заправо могу бити покушај да се игноришу други страхови који су озбиљни" (Glassner 1999a, 302).

Политички страх има далекосежне последице: он може да диктира јавну политику, да одређеним групама у друштву додели моћ, другима је ускрати, да доноси и руши законе. Кључно је истаћи да политички страх није увек, заправо најчешће није, доживљен као политички, већ се готово по правилу види као приватни. Тако, на пример, страх жене од агресивног мужа није искључиво приватни страх, већ последица лишености жене моћи и

повлашћеног положаја мушкарца у друштву, законодавства које штити насилнике, али и проблема у извршној власти и процесирању преступника (Robin 2004, 2–4).

Дакле, будући да је колективни страх увек политички страх, може се говорити о **политикама страха**, односно стратегијама које успевају да изазову и усмере страх у друштву, зарад остваривања политичке и економске добити (Azmanova 2011). Истовремено, читав низ симболичких елемената, окружење у ком се развија и шири политика страха, а одликује га константна свест о ризицима, односно, анксиозност, називамо **културом страха**.

Када је реч о типовима политичког страха, Лифен де Каутер (Lieven de Cauter), теоретичар филозофије културе, сматра да колективни страх у савременом друштву има шест типова (De Cauter 2004):

1. На првом месту налази се **демографски или еколошки страх** – страх да људска раса броји превише људи, да ће та бројност утицати негативно на економију или на животну средину, или је пак посреди страх по питању беле куге у некој земљи. Најчешће се страхује од тога да ће превелика насељеност довести до агресивности и борби око основних ресурса, али и до масовног загађења. Овај вид страха спада у свакодневне страхове. Понекад нас преплави када смо у саобраћајној гужви, или када чекамо у реду. Дакле, неретко се такав страх испољава кроз банални, скривени осећај непријатности. У том смислу данас је у Европи јако изражен страх од имиграната – да са собом носе конфликте, болести, да ће преплавити Европу, будући да је за њих карактеристична висока стопа наталитета, да ће преузети послове староседеоцима и слично.
2. **Дромофобија** је страх од брзине промена, страх да ће човек бити изостављен, да ће испасти из игре и да неће моћи да испрати све промене и прилагоди се у информатичком друштву. Овај страх је настао као последица треће индустријске информационо-технолошке револуције. То је страх од убрзања, страх од

технолошких промена. Из тог разлога, додаје овај аутор, тежимо да будемо у току са светом. Технофилично друштво, наиме, заправо обожава технологију из страха да ће заостати негде.

3. **Економски страх** се односи на страх да ће човек постати некомпетентан на тржишту. Највећи проблем према овом аутору састоји се у томе што је неолиберални капитализам довео до поделе на губитнике и добитнике. Ништа више није сигурно – посао, пензије итд. Економски страх је страх од губитка финансијске сигурности.
4. **Ксенофобија** је страх од аутсајдера и Других, страх од странаца. Проблем је, додаје аутор, што данас западна друштва, односно, градови, примају огромне количине странаца и имиграната, при чему нису у стању да се суоче с њима, што изазива енормни страх. Осим тога, проблем је што се и сами имигранти плаше, због чега неретко и друга и трећа генерација није добро социјализована, услед чега често прави проблеме у друштву, што доводи до следећег вида страха.
5. **Агорафобија** је страх од нереда, дезинтеграције сфере политике, од глобализације до нецивилизованог понашања у јавном простору. То су на макронивоу дезинтеграција државе, глобализација економије, транснационалне компаније, а на микронивоу то су вандализам, насиље, хаотична структура друштва, што доводи до последњег типа страха.
6. **Страх од тероризма** је с једне стране продукт незадовољства западном политиком према Истоку, док је с друге стране ова опасност преувеличана, будући да се једна од највећих грана америчке индустрије – Државна безбедност – заснива на идеји о јаком непријатељу. Како ће бити речи у наредном поглављу, америчка индустрија је у последњих двадесет година знатно профитирала од ратова. А страх од тероризма је страх који се гаји код становништва да би оно лакше пристало на војне интервенције на далеке земље.

Према критичко-културној теорији ризика, научне расправе о страху не могу се свести само на забринутост и реалност опасности, већ треба разумети како се везују за моћ, правду и легитимитет. Културна теорија критикује деполитизацију ризика, што је заправо процес којим се умањује значај везе између препознавања опасности и нормативних избора који за тим следе. У том смислу би културна теорија требало да објасни зашто се неки страхови политизују и у каквој су вези са односима моћи (Tansey and O'Riordan 1999, 72).

Страх тежи да конзервира, да одржи постојеће стање тако што ће промену означити као опасну (Svensen 2008, 78). Франк Фуреди ову појаву зове конзервативизмом страха. Страх је у том смислу изговор да се очува *status quo*.

Робин тврди да постоје два типа политичког страха (Robin 2004, 18–19). Први страх је онај који стварају и шире елите у друштву, како би покренуле дискусију или мобилизацију. Претња је готово увек реална, али елита одређује који ће проблем бити истакнут у јавној расправи (Robin 2004, 16). Но, постоји и други вид политичког страха, који се рађа из друштвених, политичких и економских хијерархија које деле људе. Овим страхом такође управљају вође, али је његова функција да спречи унутрашње покушаје промене односа моћи, те тако неку групу ограничи у пољу деловања. Он настаје из вертикалног типа конфликта. Он додаје да је ствар у томе што сама либерална демократија не захтева принуду или присилу, већ може и претњом санкцијама тј. изазивањем страха од санкција да доведе до резултата (Robin 2004, 19), а тај вид страха је у либералној демократији врло изражен. Тај *неспектакуларни* страх је амерички стил репресије (Robin 2004, 20).

Но, не плаше се само они на дну друштвене хијерархије, богати се плаше тероризма, криминала сиромашних итд. Робин чак додаје да су те свакодневне форме страха, од сиромашних нпр. најопасније, јер нису очигледне, а константно подржавају репресивни друштвени поредак и стварају и одржавају систем друштвених неједнакости. У том смислу страх од тероризма

јесте акција манипулације у циљу реорганизације структуре моћи (Robin 2004, 20–25).

Неопходно је, сматра Робин, непрестано говорити о томе како политички страх има историју, јер ћемо онда схватити да, будући да је страх променљив појам, наше одлуке донете у стању застрашености нису увек добре и основане. Главни проблем састоји се у томе што савремена схватања страха подразумевају исто што и њихови претходници, занемарују политичку димензију страха и „његове репресивне функције и неегалитарне последице", сматрајући да страх може да буде основ политичког препорода (Robin 2004, 28–30), истовремено пропуштајући да уоче како је сам либерализам заснован на непрестаном генерисању политика страха.

Но, у реалности, култивација страха има репресивну функцију, чини да друштво делује безбедно, али по цену живота у хроничном страху и по цену ограничавања индивидуалне слободе (Svensen 2008, 119). Управо овај моменат представља основ савремене обузетости ризицима, и политичке злоупотребе страха. Наиме, људи су спремни да се одрекну личних слобода уколико процене да ће такав вид одрицања сачувати њихов живот.

Наши колективни страхови не говоре о ономе чега се плашимо, већ говоре о нама (Svensen 2008, 132). Саме политике страха део су ауторитарне моралности, која дели људе на повлашћене и на оне који то нису. Политички страхови се драстично разликују с обзиром на место у хијерархији које човек заузима. Радничка класа ће се више бојати сиромаштва, док ће се богати плашити пљачки од стране сиромашних (Pain and Smith 2008, 10). Емпиријске студије су показале да свест о смртности подстиче национализам и групну идентификацију уопште, дакле, он има интегративан учинак за групу, али може произвести и анимозитет према другим групама (Svensen 2008, 119).

Најважније је истаћи да постоји јака веза између маргиналности и страха (Pain and Smith 2008, 4). Странац није неко ко нам је потпуно непознат, он је од самог почетка конструисан као различит (Askins 2008, 241). Сусрет са

непознатим рађа инстинктивни страх, на који се неретко додају други, конструисани страхови од губитка посла, личне безбедности, здравља (Bordoni 2017, 42). У том смислу та подела, различитост, ствара поделу на Нас и Њих, а страх је увек двосмеран, они се плаше нас, ми њих. Но, ту је увек посреди неједнака структура моћи, где једни имају већу моћ, па могу да реагују ако се плаше, док друга страна остаје маргинализована (Askins 2008, 241).

Да бисмо видели какве последице политички страх може да има, најпре ћемо страх поделити на страх као контекст и на страх као метод утицаја (Palu 2014, 24–25). Када је реч о страху као контексту, позитивне последице које он може да има укључују следеће: нову перспективу која уједињује грађане на нивоу друштва, док појединца мотивише и чини га опрезним. Од негативних последица, у друштву се могу јавити конфликти и надметање, а индивидуу овај вид страха може потпуно да онеспособи. Када је реч о страху као начину да се изврши некакав политички утицај, он може имати позитивне последице, као што је осећај националног идентитета, док се код појединца ствара осећај сигурности, а долази и до контроле објекта страха. Негативне последице страха као метода утицаја на плану друштва укључују висок степен несигурности, непријатељство међу групама, подстицање нетолеранције, те доводе до непрепознавања реалних проблема. Појединац изложен оваквом типу страха доноси погрешне одлуке, његова права и слободе су угрожени, при чему може да буде изложен реалним опасностима које страх скрива.

Главни проблем са страхом састоји се у томе што када достигне шире размере, он заправо почиње да погони сам себе и неретко се надаље сам развија и јача, и то ван намера оних који су га конструисали. Дакле, није страх сам по себи толико опасан, колико оно у шта он може да се претвори тако што ће се интегрисати у свакодневни живот. У том смислу, најопаснија последица страха очитује се када људи почињу да живе у кућама окруженим високим зидовима, обезбеђењем, возе блиндиране аутомобиле, носе оружје са собом. Но, многе од тих активности заправо доприносе осећају нереда (нпр. људи који носе пиштоље са собом), што потом погони нови талас страха и нове видове заштите од могуће штете (Bauman 2010, 155; Altheide 2003).

Када је реч о истраживањима страха, оно што запањује јесте недостатак теоријског разјашњења политичке улоге страха, односно начина на који се страхови користе ради остварења политичких циљева. Управо ту се „открива велика неравнотежа између важности страха за политичка друштва и стања политичке теорије“ (Podunavac 2011b, 10).

Страх се у теорији обично тумачи:

1. као основ моралности или,
2. (ређе) као нешто чиме се манипулише да би се остварили политички циљеви.

У савременој литератури је углавном опстала идеја да страх може бити основ нове моралности, уједињења и друштвеног препорода, док је готово у потпуности страх деполитизован тако што је у анализи потпуно одвојен од односа моћи, класа, финансијског капитала и слично. У наредном потпоглављу, видећемо на који начин је започета деполитизација страха, која је радикализована у савременој литератури.

Деведесетих година прошлог века у јавни дискурс Запада ушао је израз политичка коректност. Појава овог термина била је заправо освешћивање вишедеценијског подривања идеје велике Истине у науци и јавном дискурсу. Још је Херберт Маркузе давне 1965. године најављивао доба репресивне толеранције, која је у знатној мери слична идеологији политичке коректности. Са окончањем Хладног рата и биполарне поделе света на комунистичку и капиталистичку зону, термин политичка коректност ушао је у ширу употребу. Ово никако није случајно, наиме, нестанком идеолошког опонента капитализма, капиталистичка идеологија је постигла оно што ниједној идеологији није успело пре ње – да се успостави као доминантно устројство, које нема алтернативу. То је у крајњој инстанци и суштина сваке идеологије – да дати систем вредности представи као природни, и једини могућ. Економски капитализам се декларисао као неодвојив од либерализма. Либерализам је номинално требало да представи једнакост, равноправност,

толеранцију. Како би указао на своју толеранцију, либерални капитализам уводи појам политичке коректности, што подразумева да свако може да има своју истину, да нити једна истина није искључиво исправна. Но, политичка коректност је заправо довела до деполитизације јавне сфере, будући да дозвољава да се у њој изрекну искључиво ствари чија природа није антагонистичка по актуелни систем. Без антагонизма не може да буде и политике, јер свака идеологија мора да има и могућност субверзије, а антагонистичке струје су битку против капитализма изгубиле с падом комунизма.

Са нестанком комунистичког Другог, нестао је и последњи идеолошки велики Други, а у том периоду су настале различите теорије о крају идеологије и крају повести. Увођење начела политичке коректности и начела толеранције, подразумевало се да је са праксом дискриминације окончано, односно, да је дискриминација сведена на појединачне случајеве. Морална паника се бавила односом страха и моћи, односно, окривљавањем маргиналних група, окривљавањем Другог. На самом крају прошлог миленијума, међутим, Други је престао да постоји у научној свести као засебна категорија, а проучавање микроотпора увело је уместо ове опште категорије – конкретне угрожене групације, чиме је појам микроотпора изгубио аналитички капацитет, будући да онемогућава сваки вид уопштавања. Микроотпор је урушио и значење активизма, активизам више није значио покушај свргавања идеологије, већ само свргавања локалне власти која не поштује права мањина. Тако је критички потенцијал теорије, а нарочито појма другости и страха, остао у прошлом веку, ери пре политичке коректности.

Како је критичка оштрица теорије онемоћала, а другост се изгубила из теорије, страх је престао да има лице. Уместо објекта страха који је представљао конкретног Другог (наркомане, алкохоличаре, младе, религијске секте итд.), уведен је безличан појам ризика. Ризик је почео да се посматра „објективно", неутрално, јер, идеологија је наводно мртва, а самим тим и пристрасност. *Ризик је деполитизовани страх*.

Како је страх деполитизован, ризик је постао синоним за моћну силу политичке мобилизације. Иза оправдања спречавања ризика од нуклеарних бомби, тероризма, етничког чишћења, скривају се агресије на маргиналног Другог (Каua 2009). Ризик је номинално укинуо позивање на родне, расне, класне, етничке неједнакости. Будући да се заснива и на интерпретацији и експертским системима, ризик је „једна од најефикаснијих дискурзивних стратегија за мењање политичког хоризонта модерног индустријског друштва“ (Adam and van Loon 2000, 4), на боље или на горе. Самим тим што се морају интерпретирати, што нису доступни у „чистом“ стању, ризици су отворени за друштвено дефинисање и конструкцију, а степен медијације и конструкције је огроман (Adam and van Loon 2000, 4).

Страх је вероватно најбољи катализатор намера политичке елите управо зато што представља општељудску категорију. Стога је страх емоција на коју се рачуна када треба изазвати силовита осећања код популације. Данас ниједна посебна идеологија у западним друштвима нема толику моћ да контролише и привуче људе као што то може страх.

Централни проблем настаје када политика страха постане трајно стање, када почиње да прожима све аспекте јавног и приватног живота и када се све претвара у перманентно ратно стање (R. Jackson 2004, 10). Све ванредне ситуације дозвољавају разноразно кршење људских права. Неретко се систематске повреде људских права нормализују и виде као део борбе против тероризма (R. Jackson 2004, 11), при чему се Женевски споразум уопште не поштује, будући да се сматра како је потенцијална штета коју затвореници могу да начине већа од штете мучења затвореника. Политика страха може да учини људе неосетљивима на повреду људских права, па се због тога граде бодљикаве жице да би се избеглице држале даље од територије државе, осумњичени се муче, полиција има дозволу да пуца чак и када само сумња да је пред њом терориста итд.

На тај начин се потенцијалне опасности представљају као реалне опасности, а свет је пун потенцијалних опасности које се можда никад неће

актуализовати (Svensen 2008, 22). У том смислу „логика масовних медија је један од најважнијих извора ширења култура страха, али је у исто време јасно да је ова култура могла да се развије само зато што смо подложни том облику логике“ (Svensen 2008, 25) Коначно, људи су по дефиницији крхка и незаштићена бића, а наш страх је заправо производ комодитета, будући да „ми живимо животе које су тако заштићени, да можемо да усмеримо своју пажњу на низ потенцијалних опасности, које се, по свој прилици, никад неће десити у нашим животима. Наш страх је нуспроизвод луксуза. Али га то не чини ништа мање реалним“ (Svensen 2008, 26).

Политика страха има далекосежне последице, она озбиљно подрива демократске процесе и владавину права у друштву, као и цивилно друштво (R. Jackson 2004, 10), јер одузима легитимацију сваком мишљењу које је антагонистично, контролише јавни дискурс и онемогућава алтернативним дискурсима да ступе у јавни простор. Напослетку, принудна моћ страха преовладава у друштвеном свету, у институцијама и као средство да се појединац заузда.

Многи теоретичари друштва сматрају да страх доводи до јачања солидарности међу људима. Но, тачно је да страх може да удружи људе, да их мобилише за остваривање неких политичких циљева, али се та ситуациона солидарност гради на рачун непријатељства према некој групи, било екстерној било унутрашњој маргинализованој групи. Без осећаја кризе и претње, бирачи ће се тешко анимирати. Наравно, насилне и еруптивне претње, као што је тероризам, пре ће стимулисати легислативну реакцију него структурални, дуготрајнији проблем, као што је то незапосленост.

Страх као субјективно искуство ствара се релационо, дакле, из односа са другим људима, материјалним стварима, институцијама, простором, или дискурсима или репрезентацијама које се пласирају путем медија. Сама чињеница да разни друштвени ентитети учествују у артикулацији страха, показују да је стрепња заправо релациони производ у индивидуалном субјекту (P. Jackson, Watson, and Piper 2013, 28). Страх као претпоставка

друштвености није нова идеја. Још су Хобс и Макијавели истицали ту идеју. Како ће бити речи у наредном делу текста, предмодерни мислиоци сматрали су да је страх је нагнао појединца да тражи решење у удруживању. Другим речима, према њиховом схватању, страх је претпоставка стварања друштвене заједнице. Појединац се одриче својих слобода, али добија сигурност коју му гарантује држава.

Заједничко ствараоцима предмодерног доба била је идеја да је страх нужно политички. Иза страха, сматрали су они, крије се моралност, а иза моралности политика, а то је димензија која се у позној модерни потпуно изгубила (Robin 2004, 7).

3.4. Просвећеност и политичко конструисање страха

Стари Грци су познавали два типа страха: један је *фобос* (Φόβος), несвесни, неконтролисани страх, оно инстинктивно у нама, док је *димос* (Δεῖμος) страх који долази од рационалне свести о опасности (Bordoni 2017, 2). Од првог термина, савремени индоевропски језици сковали су реч *фобија*.

Дим и Фоб били су представљени у грчкој митологији као близанци, синови бога рата, Ареса. Они су пратили свог оца и из Аресових кочија сејали су страх и ужас. Но, као синови Афродите, богиње љубави, они су представљали и страх од губитка вољених. Дим је уносио терор и ужас, док је Фоб доносио панику и нагон за бежањем.

Хесиод у „Теогонији“ Фоба зове оним који ломи штитове ратника док са братом Димом искушава њихову храброст. Док описује Хераклов штит, Хесиод каже да је на њему централно место заузимао Фоб, са преврнутим очима и

ватром у њима, док Есхил у Седморици против Тебе, Фоба описује као демона који ужива у крви. Но, Фоб је постепено губио свој примат, уступивши место Диму. Наиме, Фоб је био заостатак из ранијих фаза развоја човечанства (Bordoni 2017, 2). Може се рећи да је у том смислу изгон фобоса био производ просвећености, тачније, просвећивања,[9] вере да страх не сме бити неутемељен и неконтролисан, него искључиво производ разума, како би се могао разумом и превазићи.

Како се фобос односио на општи и неодређени страх који се не може контролисати, савремена наука га је преузела у контексту анксиозности и фобија, па тако савремена психоанализа сматра да је данашња анксиозност производ потиснутог Фобоса. Наиме, просвећеност је потпуно потиснула неидентификовани, инстинктивни страх као ирационалан, услед чега се он јавља као позадински страх, анксиозност. Осим тога, фобија се данас односи на трајни, пренаглашен и најчешће неоправдан страх. Другим речима, неименовани општи, ирационални страх потпуно је истиснут из културе, а Фоб је задржао име само у контексту поремећаја, фобије и анксиозности (Bordoni 2017, 3–4).

Једнако као што је религија у предмодерном свету истицала да се та врста неименованог страха може победити вером, модерна наука је истицала да у свету разума нема места ирационалном страху. Међутим, упркос настојањима религије и науке да искорене овај вид страха, и дан данас постоји читав низ веровања, митова, ритуала и различитих предмета, амајлија, који служе да га умање или потпуно истисну (Bordoni 2017, 5).

Но, осим митолошке представе о два типа страха, старе Грке су плашили и неки посве конкретни проблеми. Наиме, у предсократовској Грчкој, у делима Талеса, Анаксимандера, Хераклита и Парменида, открива се јак страх, страх од диверзитета, при чему неки аутори повезују овај страх од

[9] Просвећеност, а не просветитељство.

диверзитета са рађањем политичке мисли (Saxonhouse 1992). Наиме, страх од Другог је старим Грцима послужио као основ за стварање политичке мисли.

Тукидид је разлог за отпочињање Пелопонеског рата видео у чињеници да је успон код Атињана постао јако важан у оном моменту у ком је страх код Спартанаца достигао врхунац, јер, како он истиче, страх све уједињује, а припреме из страха (Димос) су најсигурније, јер када рат већ почне и Фоб нападне, онда се разум губи и ратнику више нема спаса. За старе Грке, што се види из Тукидидових описа, фобос, кердос (лични интерес) и докса (слава) три су елемента која одређују људско понашање. Тукидид кроз Периклову беседу објашњава да је страх главни савезник, он чува државу, ред и поредак и истиче три типа страха: „страх од неписаног закона за који сви људи признају да га је срамотно прекршити, страх од богова и страх од непријатеља која сва политичка друштва, демократију посебно, чува од несагласја, спорова и међусобних омраза политичких супарника" (Podunavac 2011b, 10).

Док је у Илијади фобос означавао тип страха који тера на бег, који је јачи и од разума и од било какве храбрости, страх који активира инстинкт самоодржања, већ од доба Сократа, јавља се идеја да је овај вид страха могуће превладати уверењима и вредностима, односно, да је тај вид страха питање морала. Просвећеност која је полако настајала није остављала места за инстинкте, па ни инстинкт самоодржања, наиме, сваки инстинкт је морао бити побеђен разумом. Платон истиче да је фобос стање ума, ишчекивање страха, због чега је јако болан, али да се управо умом и образовањем може и превладати (Howes 2012, 28). Аристотел и Августин су сматрали да је страх настао из заједничког моралног етоса једног друштва (Erickson 2010).

Док је за старе Грке дијалектичка игра страха и храбрости била главни показатељ личног морала (Munteanu 2012; Wood 1995), за мислиоце који су стварали у периоду од позне ренесансе па преко просветитељства, страх је био изучаван као оружје у борби за превласт у друштву.

У тексту који следи, даће се кратак преглед теорија политичког страха који су нам оставили Томас Хобс, Шарл Луј Монтескје, Алексис де Токвил и Хана Арент. Ови мислиоци одабрани су зато што су њихове теорије заправо представљале прекретнице у разумевању страха, а период у ком су живели био је обележен великим политичким и друштвеним кризама. Хобс је забележио расположење које је владало у доба рађања модерне државе, Монтескје је био заокупљен освитом идеологије либерализма, Токвил је стварао у време појаве егалитарне демократије, а Арент је живела и писала у време развоја тоталитаризма и нацизма (Robin 2004, 28).

3.4.1. Томас Хобс и политички страх

Николо Макијавели, ренесансни мислилац, историчар и дипломата, један је од зачетника теорије која је у страху видела потенцијал за друштвену контролу. Макијавелијево чувено дело „Владалац“ прво је дело које спада оквире политичке филозофије, а истовремено представља и прво дело у ком је укинут концепт моралности у контексту политичке моћи. Макијавели је стварао у време Италијанских ратова, у доба религијских и социјалних нереда, што је оставило трага на његову теорију. Наиме, Макијавели је сматрао да је насиље неопходно за успостављање реда у друштву, али је истицао да насиље може бити добро и лоше, као што може постојати добар и лош страх. Насиље и страх су лоши ако су прекомерни, а добри су уколико су примењени тачно у оној мери колико је потребно да би се поданици држали послушнима. Другим речима, потребно је уложити насиље и страх да би се обезбедио друштвени ред и мир, јер будући да је човек по природи себично и самовољно биће, владар мора да на неки начин заузда становништво да не дође до насиља и рата или побуне. На питање да ли је боље да људи владара воле или да га се

плаше, Макијавели истиче да и владар и друштво имају више користи од тога да га се људи плаше (Makijaveli 2003, 155): „Сада се намеће питање: да ли је боље да те људи воле или да те се боје и обрнуто? Одговор је да би најбоље било и једно и друго, али пошто је тешко те особине сјединити, то се треба одрећи једног или другог, сигурније је да те се плаше него да те воле. Људи су мање склони да увреде онога коме је стало да буде вољен него онога који жели да га се боје, љубав је веза коју људи, по природи зли, кидају чим извуку личну корист, док страх потхрањује мисао на казну која их непрестано прогони. Владалац мора да заузме такав став да га поданици из страха бар не мрзе, ако већ не могу да га воле."

Овим својим делом, Макијавели је инспирисао **Томаса Хобса** (Hobbes), који ће у делу „Левијатан" идеју страха као основе политичког система систематски разрадити. Док су Тукидид и Макијавели видели страх као политичку мотивацију, Хобс иде корак даље и истиче да се велика и трајна друштва заснивају на страху који људи имају једни од других (Robin 2004, 31). За њега је страх рационална, морална емоција, којој су подучавани људи у црквама и на универзитетима (Blits 1989). Страх није примитивна емоција, он је морао да буде створен и преношен образовањем (Robin 2004, 34–36). Хобс је изабрао питање страха како би решио политички конфликт присутан у тадашњој јавности по питању тога шта може бити основа заједничког морала. Он је тврдио да је живот највеће добро, јер омогућава да се дође до других добрих ствари у животу, па је тако његова основа заправо инструментална, из чега је извео закључак да се људи из страха за сопствени живот одлучују на удруживање, стварање друштва. Строга владавина је, потврђује Хобс Макијавелијеву тврдњу, неопходна за функционисање друштва.

Док су Хобсови претходници и савременици махом мислили да осећај за добро потиче из објективних моралних уверења њиховог друштва, Хобс је сматрао да су сва морална уверења индивидуална, што је теза коју је вековима касније поново успоставила постмодерна теорија. Како су сва уверења индивидуална, Хобс је морао наћи нешто што је заједничко свим људима и што им може послужити као мотивација за узорно понашање, а то је био страх.

Страх је био заједнички свим људима и зато је могао да постане основ морала. Наравно, ова идеја није нова, Хобс ју је преузео од Макијавелија и Вика, разрадивши је на свој начин. Ђамбатист Вико је у делу „Нова наука“ изнео тезу да се људи плаше спољних услова и окрутне природе, због чега се удружују и тако успевају да изађу на крај са ћудима природе. Но, код Макијавелија и Хобса, људи се највише плаше других људи и насилне смрти, а не природе, па је у том смислу најмоћнији онај ко у друштву контролише страх јер тиме контролише цело друштво (Svensen 2008, 111).

Ова тврдња заправо је главни моменат у политизацији страха – Макијавели, а нарочито Хобс, истичу да се страхом мора управљати како би се дошло до одређених циљева који су добри за друштво у целини. Но, за њих управљање страхом није начин да се прибави лична корист, већ метод којим се одржава мир у друштву. За њих је политички страх зависио од илузије, преувеличавања опасности коју је држава наметала становништву (Robin 2004, 33). Док је Макијавели мислио да владар има неограничену способност да управља страхом будући да има моћ да врши насиље над поданицима, Хобс је истицао да владар мора да има и пристанак поданика. У том смислу политички страх није нешто што се на поданике „спушта” са врха хијерархије, већ је пре у питању колективни процес који укључује и грађане који на то пристају, али и институције (Svensen 2008, 116). Штавише, Хобс сматра да казна за кршење реда и закона мора бити дефинисана, а никако произвољна, јер је произвољност казне иста као произвољни страх у природи (Robin 2004, 46), због чега људи не би имали користи да се удружују, будући да их иста таква произвољност чека и у природном стању.

Како је Хобс стварао у време грађанског рата у Енглеској, он је, подстакнут хаосом и насиљем ком је сведочио, истицао да би људи требало да буду што мање одважни, те да се клоне опасности и различитих друштвених експеримената. Но, с друге стране, сматрао је да је страх неопходан како би се обезбедили ред и стабилност у друштву, које је, у његовом времену, рат урушио (Furedi 2008, 173). Без обзира на то што је страх природна емоција, он се мора људима наметнути, тачније људи се морају истренирати да се плаше

одређених ствари на одређени начин, а све у циљу одржања друштвеног система у равнотежи. Људи, застрашени окрутним правилима живота у природном стању, где им свако може наудити, решавају да се удруже. Они владару дају сва права, одричу се своје слободе и моћи, а све да би сачували живот и били слободни од живота у страху од тога да ће им неко наудити. Иако нам Хобсова идеја да држава мора да присилом и одређеном дозом насиља контролише становништво, изгледа доста застарело и антилиберално, чињеница је да и дан данас политичка теорија сувереност земље изједначава с њеним монополом над средствима присиле.

Хобс је све време о страху од смрти и нагону за самоодржањем размишљао не као о простом опису тренутног стања и људског понашања, већ је страх видео као „пројекат политичке и културне реконструкције", чиме је допринео стварању новог етоса и новог човека, човека просветитељства.

3.4.2. Монтескјеов терор

Шарл Луј Монтескје био је француски адвокат и политички филозоф просветитељства. Његове радове обележило је заговарање сепарације власти, што је данас усвојила већина западних земаља у својим уставима. У политичкој теорији остаће упамћен као мислилац који се борио против деспотизма и који је заговарао предности републиканског државног уређења.

За разлику од Хобса, Монтескје је истицао да терор (страх) уништава институције, али да образовањем нестаје (Robin 2004, 29). Влада ни у ком случају не сме неосновано користити насиље, сматрао је Монтескје. Иако може деловати да је мир осигуран захваљујући насиљу деспота, људи се убрзо навикавају на насиље, па тај вид казне више не постиже жељени циљ.

Монтескје је сматрао да власт мора бити ограничена поделом на три гране, али и да мора бити одговорна одређеним институцијама. Врлина републике стајала је у оштрој супротности са страхом деспотије.

Но, док је Хобс сматрао да је држава заснована на страху од опасности коју људи представљају један по другог у природном, преддруштвеном стању, за Монтескјеа је страх од насиља деспотског владара био основ за либерализацију државе и стварање републике. Он терор посматра као аполитични фактор, као произвољну вољу вође, поремећај његове психе. Монтескје је сматрао да је либерална држава неспојива са терором, а то је предрасуда коју деле како савремене политичке теорије тако и здраворазумско виђење либерализма. Како је деспотизам повезивао са слабим карактером или психичким проблемима деспота, Монтескје је пропустио да уочи нужну повезаност политичке моћи и (макар минималне дозе неопходног) насиља и страха.

Монтескје је направио радикалну ревизију страха. Док је Хобс политички страх видео као страст која је повезана са разумом, која није напросто инстинктивна, Монтескје је страх дефинисао као ирационални деспотски терор (Robin 2004, 52). Ова ревизија страха била је последица повесних догађаја којима су сведочила ова два аутора. Хобс је стварао у доба **револуције** и хаоса, што га је нагнало да закључи како се страх мора политички употребити за одржавање мира. С друге стране, Монтескје је стварао у периоду између две револуције, када су људи с једне стране били засићени догмом, а истовремено и јако уплашени од апсолутизма (Robin 2004, 53).

У том смислу либерализам је рођен у опозицији страху – у исто време се придружујући његовој претећој сенци (Robin 2004, 54). Либерализам је настао у сенци страха, будући да је просветитељство морало да препозна сенку, да би је расветлило светлом разума (Robin 2004, 72). Другим речима, терор деспота је изазивао толико дубок страх, да је настала либерална држава, која је грађане

ослободила страха, сматрао је Монтескје. Страх од деспотизма служио је да оправда и легитимише његов концепт либералне државе (Robin 2004, 53).

Будући да је сматрао да страх од још горег насиља присиљава индивидуу да прихвати либералну државу, испоставља се да упркос критици деспотије и њеног утемељења у страху, ни сам Монтескје није пронашао позитиван концепт људских циљева и тежњи, који би могао да примени на све људе. Монтескје је говорио о три типа државног уређења и то су: **монархије**, засноване на части, у којима се власт наслеђивала; **деспотије**, које су држали диктатори и засноване су на страху, те **републике**, којима владају вође које је народ изабрао, а оне су засноване на врлини. Но, иако је за њега република заснована на слободи од страха, он је дефинише наспрам страха. У крајњој инстанци, Монтескје је био скептични либерал (Robin 2004, 53–54).

Међутим, како Кори Робин истиче, Монтескјеов приступ питању страха и деспотизма разликује се у његове две књиге – „Духу закона“ и „Персијским писмима“. У „Персијским писмима“, Монтескје показује да страх није у супротности са разумом, већ је заснован на анализи трошкова и добити (Robin 2004, 59). Штавише, страх потиче од особина које су урођене свим људима, према томе они који се плаше нису лишени врлине, већ су уплашени управо зато што поседују врлину. Осим тога, страх не извире само из насиља, понекад насиље настаје и из добронамерности (Robin 2004, 59). Затим, деспотска моћ не мора бити арбитрарна, она се чак може заснивати на законским или моралним ограничењима. Коначно, у деспотском друштву постоје карактеристике сфера плурализма, присутна је хијерархија елита, другим речима, тај свет није хомоген и једноличан.

Но, у духу закона он је изнео друго виђење, да се терору потчињавају људи који немају јако сопство, морални интегритет или разум. Дакле, извор терора нису биле елите жељне моћи, већ обични људи, индивидуализовани, усамљени, заглављени у ништавилу. Они су у деспотији толико несрећни да се више плаше смрти него што се радују животу (Robin 2004, 62–63). Из жеље да тог ништавила нема настао је либерализам. У том смислу, Монтескје је

размишљао сасвим у просветитељском маниру. Наиме, сопство, индивидуа, самосвесни субјект је онај који може да се одупре терору. На темељу ове идеје створен је либерализам, који је инсистирао на индивидуалности, ослобођености појединца окова колективизма. Тада је постепено и започела деполитизација страха. Страх се везивао за недовољну развијеност разума и недостатак еманципације.

Иако је Монтескје страх видео као мотив људи да се приклоне либерализму, он, за разлику од Хобса, није сматрао да терор има неку политичку сврху, јер у основи не пружа оно што би требало – благостање и сигурност (Robin 2004, 64).

3.4.3. Токвил и тиранија већине

Алексис де Токвил био је француски дипломата, историчар и политиколог. Познат је по чувеном двотомном издању „О демократији у Америци“ и студији „Стари режим и револуција“. Токвил се бавио развојем демократије, са циљем да одгонетне како се могу избећи њени деспотски варијетети. Он је сматрао да је америчка демократија идеални облик демократије. За Токвила, међутим, постоје два типа демократије: либерална и нелиберална демократија, будући да демократија не иде нужно са слободом.

Прикривени деспотизам у држави расте упоредо са јачањем моћи државе у сфери политике и економије. Токвил тиранију већине посматра из два угла: кроз политичку и друштвену страну. У тренутку када власт почне да злоупотребљава народно поверење, односно, када свој положај користи да би остварила сопствене циљеве, демократија постаје тиранија већине над мањином у политичком контексту. Другим речима, овај демократски

деспотизам настаје из централизоване бирократске државе, јер, будући да су демократски грађани изоловани, они сву моћ преносе у руке државе. Коначно, успоставивши правило једнакости, ми смо се одрекли слободе. Тиранију већине може да спречи само подела власти (Koštunica 2002, 22). Демократски деспотизам је теже открити од класичног деспотизма, будући да је његов приступ мекши, он пре „деградира човека него што га мучи" (de Tocqueville 2000, 327). Тиранија већине из угла друштва односила би се на већинско становништво које је повлашћено, а те повластице користи тако да чини штету (намерно или нехотице) мањинама.

Токвила су, према томе највише плашиле две ствари: чињеница да се демократија може развити у деспотију и могућност да тиранија масе гурне у запећак вредне индивидуе и вредне елементе у друштву. Тиранија већине за њега доводи до тога да јача индивидуализам. Тада, парадоксално, човек има осећај важности, иако заправо његов глас у мору других гласова за политички живот практично ништа не вреди. Коначно, тада човека мучи стрепња да те предности може да изгуби.

Монтескјеа и Токвила раздваја само 50 година. Но, тих пола вела обележиле су велике кризе и промене у Европи. То је био настанак модерности у трансатлантском свету. Настајале су националне државе, доба демократске револуције „сведочило је мењању граница, ослобођеним колонијама и креирању нација" (Robin 2004, 73). Осим тога, у том периоду се променио доживљај времена и простора. Монтескје је живео током дуге и мучне шездесетогодишње владавине Луја XIV, а та дуга владавина створила је утисак међу становништвом да се политика јако споро мења, да време практично стоји. Но, експлозивно доба демократске револуције нагло је убрзало политички живот. Јакобинци су чак најавили и нови календар, прогласивши 1792. као прву годину новог доба (Robin 2004, 73). У исто време политика је измењена, у њену сферу почели су да улазе аматери и она је престала да буде ствар једног владара или породице, политика је сада припадала народу, како је то истицао Томас Пејн (Robin 2004, 74). Токвил је присуствовао слому старог режима и хаосу, заговарао је парламентарну демократију, али је истовремено

био доста скептичан према њој, а сматрао је да тај страх који је настао услед губитка поретка и структуре мора бити основа за проналажење нове слободе (Robin 2004, 9).

Због свих тих важних дешавања, променио се начин на који су Токвилови савременици почели да посматрају свет. Видевши нагли успон масе, они су веровали да је маса, а не индивидуа, онај фактор који одређује ток историје. Токвил је стога уместо Хобсовог страха и Монтескјеовог терора свуда око себе видео стрепњу масе (Robin 2004, 74). Док су се Монтескјеови савременици јако бојали конкретних претњи – казне, затвора и насиља, Токвилови савременици почели су да упознају нови тип страха – страха јер нису знали где им је место, њихов свет није имао јасне контуре, поретка више није било. У том смислу се испоставило да је ослобођена маса сама изискивала чврсту руку ауторитета. Први пут у историји страхове масе није изазивала страшна моћ или насилност владара и тај страх није био одговор на државну репресију, први пут је страх масе призивао и изискивао репресију државе (Robin 2004, 75).

Како је масовна анксиозност расла, а маса била без икаквог путоказа, то је подстакло политичку репресију. За њега страх више није био алат у рукама моћника, он је постао трајно психичко стање масе. Страх и моћ више нису имале никакву везу. Токвил је на тај начин дефинисао нову врсту страха, страх је прерастао у анксиозност (Robin 2004, 75). Но, та нова анксиозност за њега је била и политички проблем, који се може решити само политичким путем, како би се тиранска већина смирила, а моћ децентрализовала (Robin 2004, 76). Страх, каже он, мора стајати у служби слободе. Демократског човека више није било потребно плашити да би се покорио, он је био довољно уплашен своје изненадне слободе, са којом није могао да се носи (Robin 2004, 77). Када је масовна анксиозност родила политичку репресију, када су доњи слојеви почели да притискају горње слојеве друштва, Токвил је скроз трансформисао политичко значење страха и његову функцију, он је страх видео као перманентно психичко стање масе.

Та анксиозност није имала конкретан објект, већ је била производ човекове раскорењености, распада поретка и губитка човековог места у њему. Осим тога, људи су осећали велики страх од вртоглавих промена. Оно што је јуче важило, данас није било битно. У том смислу су људи једино могли да се утопе у масу, да би тамо пронашли колективни идентитет, или су могли да се предају репресивној власти, која би им дала осећај да их води чврста рука ауторитета, која би им понудила сврху (Robin 2004, 75). Та масовна анксиозност изискивала је репресивну државу.

Док је Хобс сматрао да је људима потребан вођа да би их ујединио, Токвил је сматрао да су се људи окупили у масу баш зато што нису имали вођу (Robin 2004, 79). Насупрот Хобсу, а попут Монтескјеа, Токвил је страх видео више као општу несигурност него конкретну свест о могућој опасности, чиме је допринео да се страх види одвојено од било које моралне компоненте (Robin 2004, 86), а страх је постепено психологизован и везан за културу, а не за моћ и политику.

Токвил је за разлику од Хобса и Монтескјеа сматрао да су људи склони да се потчине репресивној власти. Док је Хобс сматрао да за потчињавање становништва институције морају да креирају страх, а Монтескје да власти то чине насиљем, за Токвила ту није било места политици, будући да сопство у маси по природи осећа стрепњу без обзира на политику (Robin 2004, 86).

Токвил је својом психологизацијом страха начинио један корак даље ка потпуној теоријској деполитизацији страха, и припремио терен за развој модерних теорија страха. Наиме, све савремене теорије страха у расправама једноставно запостављају политичку димензију страха, те изостављају или ублажавају његове репресивне функције и неегалитарне последице, или истичу идеју да страх треба да буде основ политичког обнављања (Robin 2004, 30). О свему томе биће више речи у наредном поглављу.

Монтескје и Токвил, два мислиоца просвећености, покренули су радикалну промену начина на који ће генерације (пост)модерних мислилаца

тумачити страх. У последњем делу овог поглавља, говорићемо о савременом страху и стрепњи.

3.4.4. Савремени страх и стрепња: флуидна модерност и ужасавајућа (пост)модерна: ка модерној концепцији страха

Није моћ та која чини корумпиранима, већ страх. Страх од губљења моћи чини корумпиранима оне који је поседују.
(Aung San Suu Kyi)

Како смо видели Француска револуција преокренула је виђење страха од идеје да се он намеће са врха ка нижим слојевима, до идеје да су масе те које намећу своју вољу врху, чиме је заправо започет процес деполитизације страха. Но, истовремено, тај заокрет је од изузетне важности, будући да бележи настанак масовне анксиозности, позадинске стрепње без конкретног предмета страха и везује је за период просветитељства.

Док неки истраживачи сматрају да су растући страх и анксиозност последица глобализације, раскорењивања човека, рушења поретка и изградње новог, конзумерског поретка, у ком човек не може да пронађе себе, други сматрају да се ради о неповратном процесу започетом са рађањем

субјекта, еманципацијом индивидуе од ауторитета започетом у време освита просветитељства (Bauman 2014, 66).

Постоје два главна момента одношења према будућности, како примећује професор Часлав Копривица – страх и нада. Он додаје да пре новог века будућност човеку није доносила ништа суштински ново, те да је будућност као „специфично препознатљива временска димензија" (Копривица 2011, 11), тек феномен новог века.

Наиме, антика је била доба судбине, док је средњи век судбини дао име Провиђења, тачно утврђеног следа догађаја који је имао смисао, и који је био резултат Божје мудрости. Но, „Нови вијек је или ‚укротио' судбину и Провиђење, или се имунизовао на њих“ (Копривица 2011, 13). Тако у предмодерном поретку није било места за *novum*, сваки догађај имао је своје место у поретку. Но, насупрот томе, нови век доноси *novum* у правом значењу речи. Хоризонт се отвара, човек постаје окренут непознатом, оно што не може предвидети: „нововјековно новō постаје заиста суштински унапријед несазнатљиво и непредвидљиво. Промјена коју оно доноси не може бити антиципирана, она не доноси нешто што је у својој форми и садржини већ унапријед познато – она није природна, већ је повијесна” (Копривица 2011, 15).

Када се друштво „еманциповало" од космичког поретка, одвојило од идеје задатости, додаје Копривица, време је постало устројено у виду отвореног хоризонта. Но, главни разлог за стрепњу нису били конкретни страхови, „већ отвореност хоризонта неодређено-неугодног бивања-у-свијету“ (Копривица 2011, 19). Другим речима, „секуларизовање свијета је водило секуларизовању времена, а тиме, коначно, и открићу будућности" (Копривица 2011, 17). Просвећени човек је отворио хоризонт новога да би могао науком да га савлада. Укротити природу, спознати природни свет био је његов циљ, циљ из кога је црпео свест о властитој величини и важности разума за свет. Тада, уместо Провиђења, на сцену ступа људско предвиђање, покушај да се свет разумом спозна и тиме се заузда (Копривица 2011, 19–20).

Но, тај отворени хоризонт будућности, подложан мењању тока историје људском акцијом, родио је стрепњу пред будућношћу, стрепњу пред оним што нас чека. Та стрепња пред будућношћу нововековни је феномен (Копривица 2011, 21).

Секуларизовање света и времена, припремило је простор за рађање неодређеног страха, али и нови вид наде, која је овог пута усмерена на овострано, а не на оностранo. Другим речима, оно што у нововековном свету плаши, али и рађа нови тип наде као контратежу страху, јесте сам свет (Копривица 2011, 22–23).

Како је већ у уводу истакнуто, два главна момента која карактеришу модерну односе се на:

1. губитак поретка, који укључује детрадиционализацију, индивидуализацију и секуларизацију, односно, еманципацију индивидуе од ауторитета Бога и религије, традиције и колектива;
2. рефлексивност, односно, свест коју индивидуа има о себи, што за последицу има нестабилност, флуидност идентитета у покушају самоостварења.

Касна модерна је ове елементе само појачала, иако њу прати свест о дезинтеграцији субјекта. Како је идеја Бога као гаранта стварности нестала, како је нестало поверење у традицију, осећај неизвесности и стрепње у култури бива све већи. Постмодерно друштво путем науке, технологије и статистике која прати наводне прорачуне ризика, настоји да човека ослободи стрепње – тако што ће елиминисати ризике. Но, свако ново технолошко откриће заправо ствара нове ризике и нове видове страха. Поредак који је раније примао сваки вид новума, више не постоји, па се модерни човек суочава са преобиљем новога, које не може да нађе своје место у свету и непрестано

генерише и појачава осећа анксиозности.[10] Слобода избора коју човек има у преобиљу новума носи са собом одговорност и несигурност да ће изабрати погрешно. Поредак и традиција више не постоје, а човек је своју слободу платио одузимањем сваког вида путоказа у животу, а тада живот престаје да буде извор уживања, са сврхом развоја, већ постаје ризична авантура.

Како је модерна постајала свесна цене слободе, теорија се окренула тражењу објашњења неуспеха. Теорија, ужаснута тиранијом модерне, ужаснута страхом надвијеним над људима упркос чињеници да Запад никад није био моћнији и сигурнији, почиње да ствара критику модерне. Но, тада је већ било касно. Критика је, наиме, и сама производ модерне, а једном када је разум ослобођен ограда које му је наметао ауторитет, више се не може зауздати. Постмодерна је критиковала модерни Субјект, а тај исти Субјект јесте стварао управо ту критику. Просветитељство је фаза у историји човечанства, али просвећивање, просвећеност јесте тенденција човечанства, тенденција која је постојала, иако веома притајена, од самих почетака цивилизације, са паљењем ватре, са прављењем оруђа, са настанком точка. Просвећеност је управо то – покушај да се свет разуме како би се њиме овладало.

Постмодерна наука, обузета неуспесима модерне, почела је да се бави дисконтинуитетом, флуидношћу, нестабилношћу, дезинтеграцијом идентитета. Постмодерна наука је тиме покушала да покаже да она представља мишљење након прекида са праксама и теоријама модерне, но, истина је да једнако као што је и име преузела од модерне, додајући јој префикс *пост*, једнако тако је преузела и њен метод, јер напослетку, од процеса модернизације се не може побећи, постмодерна је само једна њена фаза.

---

[10] О историји страха у Европи, видети сјајне студије Ж. Делимоа (Delimo 2003, 1986).

Слично томе, и постмодерна стрепња јачег је интензитета него модерна, будући да је напредна технологија са собом донела и мноштво нових опасности, а тај постмодерни страх, „страх без јасно оцртаног објекта стоји у директној вези са увећавањем могућности избора у савременом свету и са проблемом односа поретка и слободе као од античких времена, основним проблемом демократије“ (J. Đorđević 2007, 99).

Постмодерна је укинула бинарне опозиције, при чему је заборавила да је то једини вид мишљења који нам доступан, бар засад. Јер, "у основи сазнања света лежи напор да се строго раздвоје домени (...) ми-они итд. Међу овим опозитивима лежи аморфни, лиминални свет". Постмодерно брисање граница и бинарних опозиција вратило нас је у област лиминалног, у свет без идентитета, извориште страха. Другим речима, та постмодерна лиминалност с једне стране се показује као „подстицај «ширењу свести», али и као основно обележје неспокојства огромне популације савременог света.” Хибридност је име које постмодернизам и постструктурализам дају лиминалности, и она означава срж културе савременог света (J. Đorđević 2007, 103–4).

Зигмунт Бауман у студији „Флуидна модерна“, истиче да је модерни пројекат еманципације субјекта заправо неуспео. Ми се сада не налазимо у модерном друштву, већ у флуидној модерни. Он тако зове оно што други аутори зову постмодерна нестабилност, недефинисаност, непостојање чврсти форми, поретка. Флуидни страх нема извор, он је позадински страх, општа несигурност и рањивост, па чак и у случајевима кад нема реалне претње, тај страх може довести до реакције као да је претња стварна. Највећи проблем културе страха је што нас тера да поступамо импулсивно, не узимајући у вид будућност и могуће последице.

За Баумана, извор нестабилности идентитета крије се у томе што смо изгубили контакт са колективним, друштвеним, због чега више немамо идеју ко смо. Он такође примећује да је страх проблем обичног народа. Док је елита у могућности да бира и да се заштити од опасности, народ је осуђен на несигурност и ризике. Како тврди Бауман, сва друштва која су заснована на

чврстим везама, заснована су на страху и жељи да се он ограничи (Bordoni 2017, 1). Отвореност хоризонта, отвореност света, отвореност секуларизованог времена (више нема сврхе времена, нема циља) заправо су елементи који плаше. Но, истовремено, овај страх ојачава друштвене везе и држи на окупу. Пошто више нема великих идеја, страх је постао везивно ткиво које спаја људе, на негативној основи.

Међутим, данас, у флуидним друштвима, како тврди Бауман, положај страха је упитан. Догађа се трансформација у свет који је према страху равнодушан. Наиме, људи постају индиферентни, будући да нас све више окружује стрепња (Bordoni 2017, 1). Читав друштвени свет, чак и конзумеризам, створен је да изазове стрепњу – коцкање, коришћење кредитних картица и слично.

У том смислу, додаје Бауман, култура страха многе реалне проблеме једноставно превиђа, у својим настојањима да излечи последице. Тако, говорећи о миграцијама, аутор истиче да корен страха не представљају мигранти, већ чињеница да нам институције и сама држава не нуде сигурност у доба глобалног протока капитала. За Баумана је, дакле, стрепња политичка категорија.

Будући да експерти морају да интерпретирају знања широкој популацији, ризици су јако подложни манипулацији и „отворени за социјалну дефиницију и конструкцију" (Adam and van Loon 2000, 4). Због тога су масовни медији, научници, политичари и правници кључне фигуре које дефинишу чега или кога се треба плашити (Boswell 2009). Будући да су ризици сфера толико подложна различитим интерпретацијама и на дискурзивном тржишту постоје бројна тумачења, може се говорити о могућности њихове намерне политичке злоупотребе (Daase and Kessler 2007).

Највећи проблем савремене науке о страху, састоји се у томе што је цела историја научне анализе страха заправо историја покушаја да се прикаже како страх није везан за моћ, политику и морал. Уосталом, како истраживачи

посматрају страх, морал и политичку моћ одвојено, они погрешно закључују да он може бити извор морала и политике (Robin 2004, 9). У наредном поглављу видећемо на који начин је страх у савременој теорији потпуно деполитизован, упркос напорима неколицине аутора да укажу на тесну повезаност политике и страха.

4. Култура страха и либерализам

Уколико су деструктивност и страх главни емоционални извори фашизма, ерос махом припада демократији. Теодор Адорно

Како смо видели у претходном поглављу, почев од Макијавелија и Хобса, ренесансни и даље просветитељски мислиоци, сматрали су да би страх могао бити основа нове политичке моралности. У следећем потпоглављу, бавићемо се Ханом Арент, научницом која је страх од тоталног терора видела као инспирацију и основ нове политичке моралности. Дело Хане Арент од изузетног је значаја за ову студију, будући да је она међу првим савременим истраживачима који су страх (терор) разумели као безличну силу или психолошку слабост, чиме су деполитизовали страх, пропустивши да уоче везу између конкретне политике и страха који она конструише.

4.1. Хана Арент: идеологија и тотални терор

Око стотину година након Токвилових студија односа страха и демократије, Хана Арент, научница јеврејског порекла, испитивала је моралну пустош која је остала за II светским ратом (Robin 2004, 9). Аушвиц и Гулаг су избрисали поделу на левицу и десницу, идеје универзалног прогреса биле су неупотребљиве, остао је само страх. Но, Арент је управо у страху видела

потенцијални основ нове моралне и политичке свести (Robin 2004, 10). Заправо, она не говори о „обичном" страху, она говори о екстремном облику страха, радикализованом страху – терору.

Као Јеврејка, Хана Арент је била принуђена на бег из Немачке, а потом и из Француске, која је пала под окупацијом. По доласку у Сједињене Државе започела је са истраживањем тоталитаризма којим се бавила све до краја живота. Гледајући свет који је био уништен ратом, тоталитаристичком идеологијом, стварањем нуклеарног оружја, Арент се запитала да ли након тоталитаризма политика уопште има икаквог смисла. Тоталитаризам, који је читаво друштво, читаву културу потчинио себи и тиме је политизовао, показао је да политика и слобода не могу да егзистирају заједно (Ribarević 2004, 104). Тоталитаризам је за Хану Арент везан за пасивну масу – настао је из масе, а коначни циљ му је тотални терор и тотално уништење (Robin 2004, 105). Тоталитаризам, као тотална политизација друштва, довео је у питање спојивост политике и биолошке егзистенције човека. Но, ипак, и у таквим условима види се да је смисао политике управо слобода (Ribarević 2004, 104). Хана Арент показује да тоталитаризам не представља тотално овладавање политичке сфере осталим сферама живота. Напротив, терор је тај који обухвата све сфере живота. Политика је за њу простор у коме се отеловљује људска слобода. У том смислу, терор и тоталитаризам представљају негацију политике и слободе (Ribarević 2004, 104). Терор, заправо, уништава моћ. Моћ, наиме, захтева макар минималну дозу поверења и предвидљивости, што терор ни у ком случају не поседује.

Хана Арент показује да су тоталитарни пореци, при чему се она бави конкретно нацизмом и стаљинизмом, један посебан спој идеологије и терора. Тоталитарна идеологија служи као основ за изградњу једног потпуно фиктивног света. Но, идеологија обезбеђује да тај свет буде конзистентан, да у њему нема противречности. Како би се елиминисали изазови пред којима тај свет може да се нађе, неопходно је уклонити човекову слободну вољу и слободно делање, будући да је непредвидљиво. Зато су тоталитарне

идеологије морале да човека сведу на биолошки, предвидљив ниво, на обичан скуп реакција (Ribarević 2004, 105).

То свођење човека на скуп реакција јесте оно што је тоталитаризам одвојило од осталих видова насиља.[11] Он је имао за циљ да конструише човека према слици свог света – савршеног човека који би се уклапао у свет и подупирао га (Ribarević 2004, 105). То брисање човечности из човека одвија се на психичком нивоу – идеологијом, и на физичком нивоу – насиљем. Том комбинацијом физичког насиља и идеолошког терора, тоталитаризам је преузео тоталну контролу над индивидуом, при чему се сви понашају као да њиховим животима управљају какви непромењиви природни закони (Ribarević 2004, 105).

Тако је тоталитарни свет постао уточиште истој оној маси о којој је још Токвил говорио, маси која је остала без поретка, без оријентира, лишена друштвених веза, лишена било какве подршке, препуштена самој себи. Маси је био потребан ред, савршено логичан свет за који не постоје противречја или изазови. Нацизам и стаљинизам представљали су један вид чистог стања заснованог на потпуном уклањању непријатеља, политичку дистопију. Као што је већ раније истакнуто, политички страх је најопаснији због тога што су престрашени људи склони да се одрекну своје слободе. Тако су и нацисти, али и њихове жртве патили од исте „болести" – анксиозности масе, а уништење је било потврда њихове улоге у овом свету. Ма колико то страшно звучало, сматра Хана Арент, идеологија тоталитаризма дала је њиховом животу смисао.

Човек из доба нацизма јесте човек позне модерне, лишен припадности, разложеног идентитета, због чега се осећа несигурно и уплашено. Идеологија нацизма је истицала да, како би се та стрепња уклонила, свет треба да се врати у старо, чисто, златно доба, стање пре загађења расе (Bordoni 2017, 22).

[11] О видовима политичког насиља погледати Gregory and Pred 2007.

Нацизам је могао да дефинише златно доба у контексту уклањања неког другог елемента, али је изабрао баш Јевреје за жртвеног јарца. Наиме, политички страх увек неку групу криви за недаће у друштву, и покушава да је маргинализује. Маргинализација је у нацизму достигла екстрем, па Јевреји нису маргинализовани, већ убијани. Но, Јевреји нису произвољно одабрани за улогу великог жртвеног јарца. Не, страх је морао бити познат од раније, а антисемитизам је у Немачкој био присутан дуго пре појаве нацизма. Уосталом, да би се завео тоталитаризам, неопходно је да постоји идеолошка припрема. Терор има посебну идеологију, која мора бити прихваћена међу већином у тренутку завођења тоталитаризма. Дакле, идеологија не може произвољно да бира групу која ће јој бити мета. Јевреји су, пре него што су постали жртве, били у центру нацистичке идеологије, а да би се завео тоталитарни режим „терор мора да се представи као инструмент који ће носити посебну идеологију; а та идеологија мора да придобије наклоност многих, чак и већине, пре него што се терор учврсти“ (Arent 1998, 7).

Као што је већ истакнуто, како је модерна еманципација изнедрила индивидуу, личне слободе и људска права, изгубљен је осећај идентитетске припадности групи и ауторитета. Човек више није био део поретка, и тако раскорењен, постао је савршена мета екстремистичких покрета. Хана Арент је сматрала да су масе ишле у смрт јер су тотално уништење и смрт виделе као доказ онога што су осећале – као доказ сопствене безвредности. Тај осећај сопствене безвредности није био везан за индивидуу, појединца, већ за сопство, за безвредност сопства уопште. Уколико сопство џелата не вреди, онда не вреди ни сопство жртве. Ако живот не вреди, онда није неморално прекинути га. Радикално зло се „појавило заједно са системом у ком су сви људи постали подједнако сувишни. Манипулатори овог система верују у сопствену сувишност колико и у сувишност свих других, а тоталитарни џелати су тим опаснији што не хају за то да ли су и сами живи или мртви, да ли су икада живели или можда никада нису рођени” (Arent 1998, 467). Нацисти су све радили за покрет, оно безлично или надлично Ми, које је поништило

индивидуалност. Шта год је рађено, рађено је јер је то било добро за покрет (Arent 1998, 419).

Но, овде се може приговорити Хани Арент. Главни проблем се састоји у томе што наука већ по навици бројне последице погубне политике Запада тумачи као слабост субјекта у модерни, те разлагање субјекта у постмодерни. Субјект је рођен из колективитета предмодерне, али се убрзо показало да не може да носи терет одговорности за сопствену судбину, што је касније и постмодерна дефинисала кроз појам смрти субјекта. Субјект није ни сазрео, а нашао се пред великим искушењима, због чега он сам упада у екстремне фазе сопственог негирања. У предмодерном периоду, то што субјект није постојао није трагично, трагично је што је субјект покушао да сам себе укине. Тотални терор је био његов покушај да укине своју агенсност, и то тако што би друге Субјекте уништио, и тиме поништио модерне принципе прогреса, али је самим тим чином заправо потврдио своју суштину, да конструише и спроводи пројекте, да сам ствара повест. Да, и геноцид је био пројекат, негативни пројекат, који је само потврдио вољу Субјекта да своју способност за конструисање друштва употреби за добро или за лоше.

Пошто је тоталитаризам негирао сопство и идентитет, он је враћао човека на природу, на чисто, дивље стање, у ком не постоји закон (осим природног), или било какав морал (Robin 2004, 105). Према Хани Арент, законитост је суштина нетиранске власти, безакоње суштина тираније, док је терор суштина тоталитарне доминације (Arent 1998, 472). Терор поништава и добро и зло, и подршку и противљење процесу одстрањивања „објективног непријатеља", објективни непријатељ мора по законитостима природе бити уклоњен. Међутим, ауторка овде пропушта да уочи како је суштина сваке идеологије да неки систем вредности или учење – који самим тим што су у неком тренутку настали и нису универзални, тиме су и променљиви – прикаже као природни систем вредности. Свака идеологија, не само нацизам или стаљинизам, уништава или потчињава своје непријатеље или маргиналне групе на неки начин. Што је идеологија екстремнија у контексту ксенофобије, страха од свега страног, то ће природно и њени алати бити екстремнији. Мека

десница може донети законе који мањинама онемогућавају нормалан живот и рад, док ће екстремно десничарске идеологије настојати да мањину скроз искорене кроз конструисање „објективног и реалног непријатеља", „природних закона" и слично.

Хана Арент је разумела шта је био проблем код Хобса, Монтескјеа, Токвила и Буркеа, наиме, кад страх постане познат, онда он престаје да плаши (Robin 2004, 110). У том контексту, она је закључила да основ моралности не сме бити „обичан" страх од насиља, већ да то мора бити тотални терор – потпуна негација људског идентитета и слободе. Тотални терор је требало да буде оно на чему би се изградио морал једне политичке заједнице – да се такав терор више никад не понови. Она додаје да је битно схватити како са смрћу тоталитаристичких вођа или са сломом појединачних тоталитаризама, не нестаје и опасност од тоталног терора. Она је схватила да чудовишта којима се друштва плаше морају да буду увек гора од оног претходног. Како је рат донео неслућене ужасе, једино што је могла јесте да закључи како су жртве и агресори само део поретка и како улоге могу бити замењене, како су они сами замењиви. Тај безлични свет, који чува поредак, а људе не штеди, претња је коју она изриче у форми „радикалног зла", из ког треба да настане нова политика моралности.

Левица и десница су категорије које је тотални терор поразио и превазишао. Најважнији аршин за пресуђивање догађаја мора укључивати питање да ли су у служби тоталитаризма или не. Другим речима, „страх од концентрационих логора и, као његова последица, увид у природу тоталне доминације могу да обеснаже све политичке диференцијације на десницу и левицу и да мимо њих уведу политички најважнији аршин за просуђивање догађаја нашег времена: да ли су у служби тоталитаризма или не" (Arent 1998, 449)

Будући да је Хобс мислио да се људи највише плаше смрти и да то мора бити основ моралности, он не би могао да одговори на питање зашто су људи учествовали у нацистичким злочинима, који су били обележени тешким

условима и казнама, па чак и смрћу и за саме чланове. За Хану Арент страх није јачао већ слабио сопство и утапао га у колектив (Robin 2004, 110). Она је идеју да страх умањује сопство, а не увећава га, преузела од Монтескјеа (Robin 2004, 100), који је био изазвао у то време доминантну идеју да страх јача сопство. У том смислу је и Токвил видео демократско застрашено сопство као слабашно, и зато тако склоно потчињавању ауторитету. Ова тврдња се данас сматра здраворазумском, али у Монтескјеово време представљала је изазов доминантном ставу. Тако је и Хана Арент закључила да су ужаси нацизма били толико страшни јер је модерно сопство јако подложно извршавању наређења ауторитета. Терор је заправо индивидуу ослобађао одговорности, терета који јој је наметнуло просветитељство. У том смислу, докле год је тоталитарни режим ослобађао човека из масе сопства, утолико је он лакше пристајао на све.

Хана Арент је у студији „Извори тоталитаризма“ истакла да је циљ тоталног терора да поништи слободу, индивидуалност, и да људима да место у поретку, како би осећали да су део веће целине и да њихов живот има сврху. Његов циљ је, дакле, било поништавање сопства, укидање Субјекта. С друге стране, нешто касније, у делу „Ајхман у Јерусалиму“, тврдила је да је тотални терор један од алата геноцида, а да никако није циљ по себи (Arent 1998, 122).

Она подсећа да су нацисти на власт дошли тиме што су вештачки створили стање слично грађанском рату, те додаје да је главни успех нацизма што је држао поклонике унутар фиктивних зидина, при чему је тајна била у томе да се члан више боји да напусти покрет него што се боји да чини злодела за њега. Осећај сигурности, истиче Арент, заправо је резултат организованог насиља које спречава продор реалног света у зидине света покрета, а то је неопходно да би се одржао интегритет фиктивног света. У том смислу она показује да лаж има историјски много већи значај од истине уколико се у ту лаж верује (Arent 1998, 381).

У „Изворима тоталитаризма“, Хана Арент се ослањала на Монтескјеа и Токвила и њихову идеју да из страха извире нови политички поредак. Међутим, временом је почела да заступа супротно становиште, па је тако у

„Ајхману“ тврдила да страх служи политичким циљевима интелектуалаца (Robin 2004, 99), при чему страх не уједињује и не може бити основ морала и политике, будући да су и у условима тоталног терора неки људи сагласни са поретком који влада страхом, али други људи нису. У „Ајхману“ она покушава да разуме психу и жртава и нациста, при чему показује да су они остали доследни својим схватањима, да су чак имали исте вредности и преокупације као и други људи. Она истиче да су заправо различите институције и хијерархије биле основ на ком су се развијали режими страха. Иако су генерације политиколога тврдиле да терор изискује да цивилно друштво буде уђуткано, она је показала да су заправо те организације, као и институције, биле преносиоци терора (Robin 2004, 124). Штавише, чак су и неке институције и организације које су окупљале Јевреје биле на услузи нацистичким властима (Arendt 1963, 33). Она додаје да током ратних година није постојала нити једна организација или јавна институција која није била укључена у криминалне акције и трансакције (Arendt 1963, 76).

У „Ајхману“, Арент је истакла да је страх лажна основа политике, будући да је изазивао осећај опасности, али је истовремено скривао политичку реалност терора. У овој студији, она сопство види на потпуно други начин. Ајхман није особа без сопства, идентитета, он је бескомпромисни каријериста. Док је у „Изворима тоталитаризма“ истицала да идеологија подвлачи безвредност индивидуе, она у „Ајхману“ тврди да идеологија помаже стварању осећаја личне грандиозности. За њу тотални терор није више био само израз једног безличног или надличног покрета, он је имао политички циљ – геноцид (Robin 2004, 110–11).

Теоретичари су пре Хане Арент ретко повезивали каријеризам и владавину страха, многи су жељу за напретком везивали за слободу, и видели је као опозит владавини страха или тиранији (Robin 2004, 111). Каријериста је обично човек скромних способности, који би у нормалним условима и развијеној правној држави заузимао место на дну друштвене хијерархије, но, у условима када влада страх, он је склон бескрупулозности, и беспоговорном извршавању наређења. У таквим условима, он је веран систему који терорише,

јер му он гарантује успех. Систем страха окупља овакве појединце, будући да су они одани докле год их систем подржава у каријери. Из тога је Хана Арент закључила да терор заправо подстиче осећај личне грандиозности.

Иако она у две различите студије износи две наизглед опречне тврдње о сопству, психологија је показала да грандиозност и осећај безвредности иду заједно. Дакле, осећај безвредности покушава се надоместити осећајем лажне величине. Обе појаве су лице и наличје инфлације сопства, негација интегритета, а психологија овај поремећај, када је екстреман, везује за нарцисоидни поремећај личности, који комбинује осећај личне безвредности са потребом да се у очима других индивидуа покаже као беспрекорна (Horvath and Morf 2010). Док у „Изворима тоталитаризма“ Хана Арент истиче да је идеологија ту да послужи као замена за реални свет, који више не постоји, те да пружи утеху и уточиште усамљеном члану масе, у „Ајхману“ истиче да свет постоји, и да идеологија покушава да индивидуу прилагоди тој грозној реалности. Нацисти су, како она тврди, махом гајили одвратност према злочину, па је идеологија масовно убиство претворила у позитивну моралну обавезу (Robin 2004, 121).

Главни проблем у приступу Хане Арент састоји се у томе што је она тиме што је психологизовала страх и што је изузела политичке и економске циљеве из анализе идеологија нацизма и стаљинизма, заправо ове две идеологије претворила у „спектакуларан тријумф антиполитичког страха” (Robin 2004, 100). Другим речима, страх и терор је деполитизовала тиме што је страдање Јевреја превела у потирање сопства ради ослобађања од личне одговорности.

Хана Арент сматра да је чињеница да постоје тоталитарни покрети у нетоталитарном свету показатељ кризе моралности и слома модерних вредности (Robin 2004, 107). Она додаје да је битно схватити како са смрћу тоталитарних вођа или са сломом појединачних тоталитаризама, не нестаје и опасност од појаве тоталног терора. Тај безлични свет тоталног терора, који чува поредак, а људе не штеди, претња је коју она изриче у форми „радикалног зла”, из ког треба настати нова политика моралности (Villa 1999).

Хобс, Монтескје и Токвил сматрали су да стари политички аргументи више не могу да буду основ политичког живота, због чега су гарант уједињења и стварања заједничких вредности видели у страху. За Хобса је то било страшно и окрутно природно стање, за Монтескјеа деспотија, а за Токвила плуралистичка република и дивља маса. За Хану Арент, страх је такође био основ нове моралности, и то страх од тога да се не понове ужаси нацизма. За разлику од Хобсове претње хипотетичке будућности, или за разлику од Монтескјеове географски удаљене претње,[12] тотални терор Хане Арент је као и код Токвила нешто што је већ присутно. Арент је нацизам и стаљинизам видела као тријумф антиполитичког страха, који је назвала тоталним терором, а који постоји изван политичких категорија (Robin 2004, 100). Тотални терор је био вид радикалног зла, а његов циљ је био да се изађе из психолошких тегоба сопства, слободе, одговорности. Коначни циљ било је уништење људског стања (Robin 2004, 101). При томе уопште није битно шта је идеологија тврдила, било је битно да је пружала осећај заједништва и да је ослобађала масу анксиозности. Било је битно да постоји било каква идеологија којој се може припадати, није битно какав је њен садржај, битно је само да она даје смисао животу (Robin 2004, 104). У питању је била „ужасавајућа негативна солидарност“ људи без корена или афилијација, јер је масовни човек изолован, без нормалних друштвених односа. Тоталитарни покрети су их ослобађали осећаја изолације (Robin 2004, 101).

Педесет година након Хане Арент, теоретичари су поново почели да тумаче страх, односно подсећање на раније ужасе, као негативну основу либералних норми. А данас изгледа да идеју људске универзалности чини страх од људске способности да чини зло, уместо оне да чини добро (Robin 2004, 10).

[12] Монтескје је везивао деспотију за далеке источне земље.

4.2. Џудит Шклар и либерализам страха и анксиозности

Од друге половине шездесетих година прошлог века, све више интелектуалаца је нагињало либерализму заснованом на стрепњи, а након што су се одвојили од либералног активизма права и једнакости, те пригрлили и либерализам заснован на терору, активизам су преусмерили на Балкан и исламске земље, а „са званичним језиком слободног тржишта који се користи код куће – антиполитичким језиком који не оставља простора за крсташке походе који су давно анимирали Запад – интелектуалци левице и десницe гледају на остатак света као на позорницу за социјалне експерименте и политичке реформе" (Robin 2004, 134).

Наиме, страх у оквиру неолиберале идеологије има озбиљне практичне импликације, или је пак осмишљен да би оправдао одређену политику. Робин додаје да један од најважнијих разлога због којих се Запад окреће либерализму страха јесте чињеница да тако лакше спроводи своје политичке и економске циљеве. Другим речима, либерализам страха и терора у неолибералном поретку јесте прикривени радикализам (Robin 2004, 135).

Робин прави разлику између две фазе употребе страха у оквиру либералне идеологије, а то су: либерализам заснован на стрепњи и либерализам заснован на терору. Док је први вид либерализма окренут ка ламентирању због политичких неуспеха 60–их година прошлог века, други вид либерализма јача услед успеха 80–их и 90–их, нашавши нове начине да овлада светом (Robin 2004, 142).

Након завршетка Хладног рата, либерализам није имао непријатеља, па је своју идеологију засновао на терору уопште, неидентификованом и неодређеном терору, што је имало за последицу да је у двадесетом веку идеја

људске универзалности постала све мање заснована на нади и оптимизму, а све више на страху и песимизму (Robin 2004, 140).

Либерализам заснован на анксиозности био је резултат разочараности у ослобођени људски потенцијал, што се најјасније видело у Другом светском рату. Либерализам заснован на анксиозности заправо је свестан слабости сопства, његове ограничености услед неограничених могућности које му се пружају. Дакле, сопство се види као нешто чему фали спољна структура, поредак. Према либерализму заснованом на страху, важна је слобода субјекта, али је важно очувати и структуру, због чега се сматра како је од изузетне важности да се неке традиционалне структуре као што су црква и породица ојачају, како би и само сопство ојачало и несметано функционисало (Robin 2004, 139). Либерализам заснован на анксиозности настао је на темељу разочараности Француском револуцијом.

Док је страх модерног сопства укључивао неку спољну препреку, нешто што треба победити да би страх нестао, либерализам заснован на анксиозности донео је идеју да је извор страха само сопство и његова дезинтеграција. Један од најзначајнијих симптома преласка са страха на анксиозност показује расправа присутна у науци током последње три-четири деценије о проблему идентитета, што укључује проблем политичке коректности, расправе о национализму, етницитету. Међутим, у тим дебатама се не покрећу питања дистрибуције ресурса или иницијативе за једнакост, већ се наука и политика баве питањима припадности и граница. У том смислу је дошло до деполитизације науке уопште, а сви конкретни друштвени и политички проблеми преведени су на питања идентитета и микроотпора. Једнако као што савремена наука остаје нема на питања социјалне неједнакости и класне поделе, она превиђа и питање политичке употребе страха. Колективни страх је нужно политичке природе, али највећи део научника се оглушује о ту чињеницу и наставља да испитује објективну или техничку природу ризика, па тако социолози расправљају о ризицима од нуклеарне катастрофе, еколошким ризицима итд. У том смислу Робин наводи Хантингтонову тезу да су у постхладноратовском свету најважније културне

разлике између људи, које су дошле на место идеолошких, политичких и економских разлика (Robin 2004, 139–40)

Иако се повремено у теорији страх види као политички алат, као начин да се становништво потчини власти, савремена теорија посматра друштво хоризонтално, убеђена да више не постоје класе, због чега се највише баве стрепњом, идентитетом и ризиком. За њих не постоје више врх и дно лествице, већ центар и маргине (Robin 2004, 140).

Либерализам заснован на анксиозности као једну од највећих врлина види креативност и експресивност сопства. Зато цени институције цивилног друштва које су аполитичне и које су везане за културу и друштво, али нису идеолошке или партијске природе (Robin 2004, 141). Занимљиво је да је иста свест створила и интернет – платформу која би служила да се људи слободно изразе, али без политичког уплитања. Наиме, на многим друштвеним платформама и форумима који нису специјално предвиђени за расправе, изричито је забрањено помињање политичких тема.

Либерализам заснован на анксиозности био је резултат разочараности револуцијама 60–их и зато је покушавао на све могуће начине да избегне идеологију и политику. Након њега на светску сцену ступа либерализам заснован на терору, који је био свестан да његов претходник не може да пружи одлучност и политичку основу која је свету неопходна, те уводи милитантну, офанзивну политику (Robin 2004, 142).

Осамдесетих година прошлог века, Џудит Шклар (Shklar), професорка политичке теорије на Харварду, теоријски је уобличила идеју либерализма страха (*liberalism of fear*)[13]. Џудит Шклар је често цитирана ауторка, али се њени радови махом проучавају у америчкој науци. Код нас је постала позната

[13] Израз „либерализам страха“ није у складу са српским језиком, али се у овом случају користи како би се раздвојила теза Џудит Шклар од општих тврдњи да је либерализам заснован на страху.

захваљујући радовима Милана Подунавца на тему либерализма заснованог на страху (Podunavac 2010, 2011b, 2011a; Podunavac, Keane, i Sparks 2008; Podunavac 2009). Политичка филозофија Џудит Шклар је негативна и антиутопистичка (Benhabib 1994). Она сматра да је људе лакше ујединити путем страха него путем наде и емпатије. Шклар у свом чувеном есеју „Либерализам страха“ (1989) износи основе своје тезе да је окрутност највеће зло и да на основи избегавања окрутности мора бити изграђена моралност либерализма, либерализма страха. Тријумф слободног тржишта оставио је трага на њено писање, при чему је она разумела да либерализму фали морална основа, коју је пронашла у страху. Шклар је била велики заговорник конституционе демократије, а за њу су права грађана представљала могућности које грађани имају на располагању како би се заштитили од насиља, нарочито оног државног.

Она критикује филозофију и политичку теорију што као основ моралности обраћа пажњу на правду и врлине, уместо да се позабави и неправдом и манама, а сама се бави неправдом у делу „Лица неправде“, где је показала да је осећај за неправду универзалан, те да је неправедно запостављен у политичкој теорији.

Џудит Шклар истиче да се људи могу ујединити на основу онога што сви желимо да избегнемо, а то је окрутност. Наравно, ово није никаква новина, како смо видели, о томе су говорили и Хобс и Хана Арент, али је ово и основа будистичког учења, према ком човек треба да има саосећања за патњу других, и да нам је свима заједничко што осећамо патњу, због чега треба да настојимо да не наносимо бол другима.

Џудит Шклар говори да је либерализам рођен у доба велике неизвесности и страха у погледу будућности света, нарочито у време када је стари поредак буквално преко ноћи престао да постоји, а заменио га је нови, постреволуцијски свест. Ауторка истиче да је данас либерализам заборавио своје порекло, да је заборавио како је настао окружен терором, односно у настојању да се човек ослободи страха. Шклар истиче да је заправо та идеја да

су страх и окрутност највеће зло од кога се треба бранити, основа политичког либерализма, те да ће друштво увек бити неправедно, а задатак либерализма је да заштити људе од насиља и окрутности у што је већој мери (Hoffmann 1996).

Шклар либерализам види више у контексту услова које власт мора да обезбеди грађанима, или како она каже – либерализам има један циљ, „да обезбеди политичке услове неопходне за упражњавање личних слобода" (Shklar 1998, 21), при чему „свака индивидуа треба да буде у могућности да доноси одлуке без страха, уколико тиме не угрожава друге" (Shklar 1998, 21).

За њу је један од основних постулата либерализма толеранција, која је производ згрожености страхотама окрутности. Либерализам страха за основу своје моралности поставља окрутност, тачније страх од окрутности, и он је онај универзални основ из кога проистичу све остале слободе. Либерална демократија је у том смислу заштита људи од зла и окрутности (негативна слобода). Демократија природно иде уз либерализам, јер једнакост подразумева да нико нема право да науди и нанесе окрутност другоме, „либерализам је у оданом, моногамном и трајном браку са демократијом, али је у питању брак из користи" (Shklar 1998, 37).

Окрутност је за њу намерно наношење физичког и емоционалног бола слабијој особи или групи од стране јачих, како би се добило нешто, остварио неки циљ. То није садизам, иако садисти имају тежњу да заузму оваква места моћи, која им омогућавају да задовоље своје потребе. Јавна окрутност није некаква повремена лична склоност. Њу омогућавају разлике у јавној моћи, и она је увек уграђена у принудни систем на ком се све владе заснивају како би испуниле своје основне функције (Shklar 1998, 29). Међутим, ова дефиниција, иако наизглед здраворазумска, јако је битна, будући да указује на систематску и институционализовану природу окрутности, за разлику од појединачне или насумичне окрутности. Окрутност је институционализовано насиље, начињено са позиције моћи. Она сматра да либерализам мора да полази од поделе на слабе и моћне, односно, његов циљ мора бити да заштити слабе од

окрутности моћних (Shklar 1998, 27). Она додаје да у сваком законском систему постоји минимални ниво страха. А либерализам страха по њој не гаји илузије да ће окончати принуду владе. Страх који стоји у основи либерализма страха постоји да би спречио нежељену, произвољну и непотребну силу од стране војске, паравојних формација и полиције у режимима (Shklar 1998, 29).

Шклар либералну политику види као рецепт за опстанак, а не за усавршавање људске врсте, либерализам терора има предност, а не либерализам права или једнакости (Robin 2004, 143). Либерализам „изискује могућност да зло, окрутности и страх буду основне норме његових политичких пракси и прописа (Shklar 1998, 30). У том смислу, терор је био одговор на критичаре либерализма који су тврдили да либерализам нема морално оправдање, основу и вредности. Зато је Џудит Шклар пронашла једну ствар која је заједничка свим људима, а то је страх од окрутности. Страх је тиме постао основ моралности либерализма (Robin 2004, 144).

Но, овде треба истаћи да либерализам страха није песимистичан, те да се он заснива на либерализму наде, те да у његовој основи лежи оно највредније, јер се људи плаше да ће изгубити оно што највише цене. Он заправо упућује на дијалектичку природу слободе и страха и показује да се позитивна и негативна слобода у суштини своде на исто – одбрану система вредности који се сматра добрим, или оног за кога се сматра да доноси најмање зла, што се на концу своди на исто (Svensen 2008, 131).

Либерализам страха заправо се бави важном људском потребом – слободом од страха. Зато се либерализам страха концентрише на контролу штете (Shklar 1998, 27). Либерализам страха се фокусира на наше слабости, не паралише нас, него нас мотивише (Brooks 2011, 57). Права су „неопходна заштита од претње моћи" (Brooks 2011, 57), а либерализам страха се заснива на антагонистичком моделу између сопства и државе, држава је ту некакав ентитет за себе, који намеће своје интересе индивидуи. Либерализам у Америци је био друкчији од оног у Европи. Америка је била поучена европским крвавим искуством и желела је да избегне мучења и непотребна страдања,

због чега је и настала Повеља о људским правима, која дефинише која права има грађанин у односу на државу, након чега се Повеља развијала у сасвим другом правцу, све се више удаљавајући од негативне политике (Hess 2016, 159).

Либерализам за Џудит Шклар подразумева следеће предуслове које треба да обезбеди влада (Hess 2016, 158):

1. сепарацију јавног и приватног живота,
2. политички плурализам,
3. приступ политичким институцијама,
4. елиминацију екстремне друштвене неједнакости.

Када су испуњени ови предуслови, настаје либерализам страха који има следеће карактеристике (Ramel 2007, 29):

1. Он је заснован на забрани наношења зла и нема неку позитивну доктрину на којој се заснива, већ се заснива на неугрожавању других.
2. Корени либерализма могу се пронаћи у религијским ратовима у 16. веку, које је пратила окрутност почињена у име вере, што је либералну школу подстакло да охрабрује толеранцију.
3. Постоји разлика између позитивног и негативног либерализма, али је могуће раздвојити негативну слободу од услова, као нпр. политичке организације, која омогућава такву слободу. Сви ти услови своде се на концу на избегавање окрутности.
4. Либерализам се заснива на емоцији, страху, а не на разуму. То је инстинктивни, а не рационални либерализам.

Либерализам не зависи од религијских или филозофских система, све док они прихватају начело толеранције (Shklar 1998, 24). Како Шклар истиче, ниједно друштво које се дели на оне који се моле, боре и раде, не може бити либерално (Shklar 1998, 26).

Она сама каже да њен концепт либерализма страха подсећа на Берлинову негативну слободу, али да постоји и једна круцијална разлика. Наиме, Берлинова идеја о неприсиљавању одвојена је од друштвених и политичких институција које чине слободу могућом, а те институције су неопходне да би се негативна слобода разликовала од онога што зове позитивном слободом (Shklar 1998, 28).

Шклар истиче да је систематски страх нешто што чини слободу немогућом, а он се рађа из очекивања институционализоване окрутности. Зато, додаје, њен принцип да је на првом месту окрутност, није довољан основ за политички либерализам, он је само први принцип будући да је универзалан (Shklar 1998, 29).

Једини изузетак када је окрутност дозвољена, јесте у случајевима када треба спречити још већу окрутност. То је једини разлог због ког влада мора да користи претњу казном, како би се очували ред, закон и правда. Управо зато Шклар додаје да никад не треба безусловно веровати владама јер имају огромну моћ да убијају и започну ратове (Shklar 1998, 30).

Тај страх који лежи у основи либерализма страха служи да човека ослободи осталих страхова. Избегавањем најгорег, заправо тежимо најбољем, слободи да креирамо свој живот, без страха. Шклар с једне стране гаји либерализам без илузија, негативни либерализам, док с друге стране показује да је политички страх изазвао много штете током историје.

Разочараност искуствима 20. века превела се у доживљај либерализма као „рецепта за преживљавање" (Robin 2004, 144). Но, на крају 20. века дошло је до промене у разлогу сукоба. За разлику од идеалистичког утопизма 20. века, нови облик конфликта изазивали су симболички разлози – жеља за уједињењем по религијској или етничкој основи (Robin 2004, 150). Разочарани неуспесима домаћег либерализма, либерални активисти покушали су да ураде другде оно што нису успели код куће (рат у Босни, бомбардовање Србије и Црне Горе 1999, ратови у Ираку, Либији, Сирији...) (Robin 2004, 154).

Либерализам страха донео је у реалности крваве ратове и масовне миграције. Да би либерализам страха био успешан, он мора да припреми културну подлогу за конструисање и ширење страхова, о чему ће бити речи у остатку овог поглавља.

4.3. Доктрина шока и екстремистички либерализам катастрофе

Дана 24. марта 1988. отворен је први Мек Доналдс у СФРЈ, у центру Београда, на Славији. Годину дана касније отпочео је распад Федерације. Увођење тржишног капитализма, сматрале су присталице капитализма, унеће и либерализацију свих сегмената живота. Међутим, Југославији, као и многим другим земљама, капитализам је донео само ратове и тотално уништење економских ресурса. Новонастале државе нису добиле слободу, већ су и даље у великим дуговима; неке, већ чланице ЕУ, остављене су на маргинама Уније и служе за искоришћавање јефтине радне снаге, или су у својству држава вечитих кандидата за прикључење. Једнопартијски систем замењен је вишестраначким, а у већини земаља бивше СФРЈ ситуација је иста – апсолутистичка власт, која је политизовала све сегменте живота и разгранала непотизам као никада раније, при чему финансијска и политичка елита у овим државама стоји изнад закона. Вишестраначки систем није донео плурализам, већ је урушио правну државу под кринком демократије.

У земљама бивше Југославије, „политички плурализам се свео на капитало–парламентарну циркулацију, персоналну ротацију унутар једне политичке класе која, све отвореније и без идеолошких мистификација о либералној демократији, служи интересима капитала“, док су се обећања суверености народа претворила у зависност од спољних центара моћи

("Kolektiv Autora" 2012, 4). Но, након слома СФРЈ, један лидер, Слободан Милошевић, председник Србије, био је последњи представник онога што је Запад видео као отпор капитализму на територији земаља бивше Југославије. Под изговором заштите људских права Албанаца са Косова и Метохије, 1999. бомбардована је Савезна Република Југославија. Економија и инфраструктура државе биле су урушене, а становништво бомбардовано гранатама са осиромашеним уранијумом. Након пада Милошевићевог режима, са доласком нове, демократске опције, отпочео је период вртоглавих економских и легислативних промена. Нови закон о приватизацији из 2001. започео је велики талас приватизације – продаје јавних предузећа страним инвеститорима под веома сумњивим условима и углавном на штету Републике Србије и њених грађана.

Демократска власт је рупе у буџету попуњавала новцем који је пристизао од приватизација. Но, поново се показало да приватизација није решење, јер су бројне приватизоване компаније пропале, што због нестручног вођења, што због различитих малверзација од стране руководства. Упркос томе што је приватизација тог првог таласа 2003. године убедљиво била „најуспешнија" у томе што је преко 800 предузећа приватизовано, опет је пад индустријске производње у 2003. износио 3%, а незапосленост достигла ниво од 32%. За само три године од почетка процеса приватизације, без посла је остало 400 000 људи, при чему ту није урачунато оних 200 000 људи који су формално запослени, али не примају накнаду за свој рад (M. Đorđević 2009).

Неколико година након бомбардовања, 2005. године, објављена је књига некадашњег члана Клинтонове администрације. Једна реченица из те књиге бацила је сасвим ново светло на бомбардовање: „Док су нације из региона настојале да реформишу своје економије, ублаже етничке тензије и прошире цивилно друштво, Београд као да је уживао у томе да иде у потпуно другом правцу. Зато не чуди што су НАТО и Југославија ушли у сукоб. Отпор Југославије да усвоји шире трендове политичке и економске реформе – а не ситуација са косовским Албанцима – најбоље објашњава напад НАТО пакта" (Norris 2005, xxii).

Наиме, бомбардовање је створило услове за брзу приватизацију државе, а то је био циљ који је претходио рату. Економија можда није била једини разлог напада, али је колективни шок свакако искоришћен да би се применила економска шок терапија, објашњава Наоми Клајн, канадска научница, ауторка сјајне и веома утицајне студије *Доктрина шока* (Klein 2008, 10).

Наоми Клајн доктрину шока види као систематске нападе на јавну сферу, привреду и политички систем након катастрофе, било природне, било изазване. У случају СФРЈ то је најпре био распад који су пратили ратови, а на отпор упоришта социјализма, која су још постојала у СРЈ, одговорено је бомбардовањем. Након шока бомбардовања, уведене су вртоглаве економске промене, почео је да се развија агресивни тржишни капитализам чак и у некада најтврђим комунистичким језгрима.

Како Клајн показује у својој књизи, идеологију слободног тржишта погони жеља за чистим друштвом, што се види у психолошким методама застрашивања – да се избрише колективни идентитет и прошлост (Klein 2008, 26). Исти циљ имао је и нацизам – да друштво врати у чисто стање.

Страх, како показује Наоми Клајн, заправо стоји у служби економских, па онда последично томе и политичких интереса. Страх служи да се прода осигурање, и то у најбенигнијем случају, а у оним најстрашнијим, користи се да се сруши привреда једног друштва, како би се у тој нултој тачки позиционирао екстремистички капитализам катастрофе. Капитализам у том смислу користи катастрофе, било режиране, било природне, јер човек престрашен до шока, није свестан своје околине а ни себе, па пристаје на сваки вид наметнутих одлука, борећи се за голи живот.

Сви велики теоретичари страха – Гласнер, Чомски, Фуреди, Брежински – сматрају да је страх политичка конструкција која служи елитама да лакше управљају масом. Но, Наоми Клајн иде даље и концепт политичког страха повезује са глобализацијом и хегемонијским тенденцијама. Наиме, она

показује да се екстремни и доста чест пример радикалне злоупотребе политичности страха очитује у употреби страха да би се становништво шокирало и припремило на неправедне и нежељене политичке промене, које стоје у служби развоја екстремистичког вида капитализма, капитализма шока и катастрофе.

Она почетак идеје да се шоковима може програмирати човечанство види у мучењу електрошоковима, још средином 50–их година. Тада је ЦИА користила Камеронов метод за мучење и регресију у детињству. Циљ је био да се човек врати у стање где би био обична табула раса, на коју би друштво могло да упише нову, бољу личност. ЦИА је тврдила како Руси користе испирање мозга и језиве технике како би извукли информације из америчких војника, због чега је ЦИА истраживање започела наводно како би разумела те методе и заштитила своје војнике од испирања мозга. У реалности, ЦИА је добила одобрење да на људима са мањим психичким поремећајима или проблемима, спроводи страшне терапије електрошоковима, сензорном депривацијом и коктелима дрога (Klein 2008, 33).

Слично терапији електрошоковима, капитализам катастрофе нема способност да разликује деструкцију од стварања, ни наношење бола од излечења (Klein 2008, 47). У питању је иста она тенденција западног субјекта ка овладавању, која је позната још од колонизације и крсташких ратова. Злочини су почињени под изговором просвећивања и „лечења" заосталих култура.

Капитализам катастрофе функционише према религијској слици света, према којој се све мора избрисати да би настала утопија, рај. Према Библији, Адам и Ева су најпре били у том идеалном, празном стању, пре спознаје, а након кушања јабуке са Дрвета познања, почели су да осећају страх. Свака прича о страху, свако застрашивање у основи има представу о чистом стању, рају пре конзумирања јабуке, белој раси пре мешања и слично. ЦИА је, слично томе намеравала да људе, након што их врати у чисто стање, репрограмира у боље особе. Идеологије страха имају потајну жељу да поседују божанске моћи,

зато их толико привлаче ужаси и катастрофе, јер неапокалиптична реалност није плодно тло за њихов раст (Klein 2008, 20).

Наоми Клајн истиче да економска слобода и политички терор постоје паралелно, дакле, економска моћ не подразумева нужно слободе и поштовање људских права (Klein 2008, 99). Како је већ истицано у овом раду, главни проблем се састоји у томе што се у капитализму слобода тржишта види као слобода уопште. Нарочито политички страх креиран ради измене правила тржишне економије не може донети слободу. Где год постоји политички креиран страх, постоје и апсолутизам и диктатура, макар у неким сегментима.

Идеју да се капитализам најбоље прихвата када се наметне након неког великог шока, Клајн проналази код Милтона Фридмана. Фридман је био амерички економиста, добитник Нобелове награде, а најпознатији је по својој теорији којом повезује капитализам и слободу. Фридман тврди да само криза, било да је реална или опажена, може да доведе до реалне промене, при чему у стању шока до изражаја долазе људска креативност и идеје. Клајн овај приступ зове доктрином шока. Доктрина шока преписује брзу реакцију и наметање капитализма, најкасније 6 до 9 месеци након кризе, јер је тада друштво најрањивије (Klein 2008, 6).

Клајн показује како је економски пад Чилеа, који је пратио насиље од стране хунте, био производ Фридманове политике. Током 60–их година, Чиле је био најразвијенија земља на континенту, имао је квалитетну здравствену заштиту, стопа незапослености је била ниска. Међутим, Клајн показује да је до слома дошло након што су генерације чилеанских економиста студирале, захваљујући стипендијама Сједињених Држава у Америци, где су добијале инструкције из доктрине шока (познати су под називом *Chicago boys*, чикашки момци). План је био да се, након што се врате у Чиле, запосле на тамошњим универзитетима и преносе доктрину шока и идеологију либералног капитализма на младе генерације.

Након смрти Аљендеа, председника за чије владавине је Чиле био на врхунцу, и након Пиночеовог купа, који је дошао на власт захваљујући америчким тајним службама, чикашки момци су покушали да радикално измене економију Чилеа, што је довело до тога да је незапосленост порасла десет пута, а сиромаштво достигло светске рекорде. Фридман је био Пиночеов саветник, иако је то касније негирао. Његов план је био да треба спровести шок терапију како би дошло до промена у сфери економије (Klein 2008, 7). Чилеанци су већ били измучени тортуром хунте, а потом и хиперинфлацијом, чиме је припремљено тло за спровођење реформи. Све је спроведено према Фридмановој замисли – након шока крвавог пуча, спроведене су економске реформе, али је изостао резултат који је Фридман предвиђао. Фридман је касније, у једном од најсрамотнијих медијских спинова рекао да је Чиле по свему судећи најбоља прича економског успеха у Латинској Америци.

Слично је било са Ираком, како показује Наоми Клајн у детаљној анализи. План за Ирак је укључивао војну агресију, чиме би се ослабили воља и морал међу становништвом, након чега би се применила радикална шок терапија у виду приватизације, слободне трговине, смањеног пореза, драматично смањеног државног апарата. Међутим, ствари поново нису ишле према Фридмановој замисли. Економија је уништена, стотине хиљада људи погинуле су у рату, читава инфраструктура Ирака је урушена. Но, америчка индустрија је од овог рата профитирала. Корпоративни циљеви „користе тренутке колективне трауме да би прибегли радикалном друштвеном и економском инжењерингу". Клајн све ово илуструје речима бившег ЦИА оперативца који је признао да су за њих страх и нереди отворили пут за успех. Тако су за савремени капитализам страх и неред катализатор за сваки нови корак у освајању профита. „Суперпрофит” и „меганесреће” његове су идеје водиље, а фундаменталистичком облику капитализма увек су биле потребне несреће да би напредовао (Klein 2008, 7–9).

У том смислу је „рат против терора” започео да би се ојачала нова грана индустрије – државна безбедност, при чему наводе ова ауторка илуструје бројкама. Наиме, рат су водиле приватне компаније, при чему је трошен новац

из буџета, све под изговором одбране САД од тероризма. Некада су ратови, додаје ауторка, били прилика за профитирање одређених делова индустрије, нпр. произвођача ратне опреме или авиона. Улога рата је да отвори тржиште, те да се тако створи послератни процват економије. Но, сада су ратови приватизовани, они практично представљају ново тржиште (Klein 2008, 12–13).

Ово брисање разлика између велике владе и великог бизниса, засновано на паралисању становништва, није ни либерално, ни конзервативно, ни капиталистичко, већ корпоративно и карактерише га пребацивање јавног богатства у руке приватних компанија (Klein 2008, 15).

Власт за радикални капитализам уопште није битна, политички лидери се бирају, а економија несметано функционише по сопственим правилима. Управо у томе се састоји главни проблем – без обзира на то која политичка опција се изабере, политика је детерминисана логиком капитала. Историја савременог тржишта, или боље речено, успона капитализма, додаје Клајн, писана је шоковима (Klein 2008, 17–18).

4.4. Култура страха и либерализам

Херман Геринг, нацистички челник, на суђењу у Нирнбергу рекао је да људе свакако, без обзира на то да ли имају право гласа или не, увек можете натерати да раде оно што вође желе, и то тако што им кажете да су нападнути и да њихов пацифизам заправо излаже земљу опасности. Бжежински истиче да култура страха замагљује расуђивање, појачава емоције и олакшава политичарима да мобилишу јавност у контексту сопствених политичких циљева (Brzezinski 2007).

Политика страха је пројекат манипулације чија је сврха да неутралише несугласице у јавности (Furedi 2008, 162). Културе страха често се чак не односе на неки појединачни објекат, културу страха прожима осећај опште беспомоћности, који људе претвара у пасивне субјекте. Данашња политика је интернализовала културу страха (Furedi 2008, 171).

Култура страха, сматра Франк Фуреди, настаје када људи очекују да ће се десити нешто лоше и када делом дефинишу свакодневни живот кроз те ризике, то јест, у односу на њих (Furedi 2011, 2007b, 2008, 2007a, 2009). Култура страха описује стање културе или друштва где политичком агендом доминирају страх и стрепња. Не страхују сви припадници једног друштва од исте ствари, већ култура страха говори да се ради о општој забринутости за добробит друштва (Palu 2014, 6). Култура страха функционише по следећем принципу: страх од неког објекта учи друштво да цени оно супротно, и у томе се крије њена морална компонента.

Страх прераста у културу страха када се он, као појединачна емоција, преведе у заједничко, опште искуство (Palu 2014, 7). Култура страха може бити изазвана неким догађајем (нпр. поплаве, пожари), а различити актери их искоришћавају или стварају културу страха тако што шире страх.

Фуреди сматра да до појаве политике и културе страха долази јер је човечанство изгубило веру у сопствену моћ да буде ауторитет и најважнија карика на планети. Дакле, он сматра да је човечанство у свом песимизму заборавило просветитељске идеале. У његовој антропоцентричној визији просветитељство нигде није заказало, али јесте људска вера у просветитељска начела саморазвоја и напретка. Без обзира на евидентне мањкавости обе његове централне студије („Политика страха“ и „Култура страха“), Фуреди нуди једно доста прецизно одређење културе страха, и уочава њене главне одлике.

Он истиче да је човек изгубивши веру у своју моћ да кроји судбину, изгубио и поверење у моћ политике. Човек је постао аполитичан, а једино што

може да му привуче пажњу јесу катастрофе, односно, дискурс о катастрофама (Furedi 2008, 51). Политика страха је симптом осећаја исцрпљености, а то дистанцирање утиче на јавни живот, па тако и човеку и политици прети опасност да изгубе свој смисао и сврху (Furedi 2008, 7). Раније су људи покушавали сами да промене систем уколико нису били задовољни политичарима, а данас људи реагују тако што се удаље и одмакну из јавног живота (Furedi 2008, 8).

Тиме што политику доживљава као бесмислену, човек се нехотице сам искључио из система који му је гарантовао сигурност. Он, иако није свестан разлога својих страхова, страхује сваки дан. Политика је, наиме, омогућила еманципацију модерног човека, издвајање из поретка, освајање слободе и контроле над својим животом. Страх у том смислу има улогу да одржи *status quo*, да избрише отпор, укине критику и онемогући акцију, те се претвара у потпуно препуштање судбини (Furedi 2008, 8).

У свом прилично некритичком техноутопизму, Фуреди критикује неповерење у просветитељске идеале, а нарочито критикује онај страх често присутан у медијима који говори о томе како су људи свакодневно суочени са могућим крајем културе, цивилизације, престанком опстанка, те уверење да смо створили технологију чије штетно деловање не можемо да контролишемо. Он верује да смо престрашени јер смо постали мизантропи. У том смислу, како људи верују да се ништа не може променити те да је човечанство унапред осуђено, људи западају у вид нововековног фатализма, при чему немају никакву потребу да делују, што се најјасније очитује у политичкој обамрлости и незаинтересованости за политику.

С друге стране Гласнер сматра да ми стварамо страх да бисмо се заштитили од њега, дакле неке страхове стварамо да бисмо се заштитили од неких других и тако упадамо у машинерију која сама погони нове страхове, што је метод којим се често служи у савременој политици (Glassner 1999b). У том смислу једни страхови се потискују како јавност не би постала свесна претње, а с друге стране се неки који иду у корист политичким одлукама

елита, подстичу и непрестано вештачки убацују у жижу јавности. Тако се под лажном кринком толеранције различитих мишљења све оно што доводи у питање *status quo*, смешта у виду репресивне толеранције у домен теорија завере и алтернативних виђења реалности. Такве, реалне опасности тиме се смештају у домен маште, чиме се потпуно онеспособљује њихов антагонистички карактер. Дакле, савременост критику тиме што је пушта да постоји, иако на сасвим безопасном нивоу, ефективно своди на естетику или „алтернативу", чиме показује како наводно нема шта да крије, већ је реч само о томе да су ти страхови о којима она не жели да говори, безначајни. Међутим, важно је истаћи да они који конструишу страх често немају монопол над политиком страха, јер када се страх објективизује и нормализује, он служи као културни ресурс (Furedi 2011, 99), а даље га је јако тешко, односно, немогуће потпуно контролисати.

Како је са модерном дошло до краја метафизике, а са постмодерном до смрти субјекта и историје, човечанство се налази у парадоксалној ситуацији да нема ко да реши проблеме, будући да се у људску агенсност више не верује, нити у Бога ни у било какву велику истину, ни у историју, као ни у развој. Са нестанком вере у прогрес, нестаје и способност критике, па се тако *status quo* одржава без било каквог отпора.

Фуреди сматра да страх има три одреднице:

1. Промена моралне реакције на опасност и штету – свака штета или несрећа види се као резултат неодговорног људског понашања (Furedi 2007a, 10).
2. Сигурност и безбедност су саме по себи циљ, па често и у одсуству објекта страха.
3. Мења се наратив штете и претње, па медији третирају опстанак људске врсте као свакодневни проблем, са којим се човечанство мора непрестано суочавати.

Будућност нестаје из политике, препуштена холивудској дистопијској идеологији, те техницизму и инструментализму техничких и природних наука (Maskalan 2014, 101).

Овај аутор говори о конзервативизму страха, који подстиче скептицизам, релативизам и цинизам (Furedi 2008, 200). Конзервативизам страха се разликује од обичног конзервативизма по томе што га покреће дубока мизантропија, а деле га и левичари и десничари подједнако. Тај покрет покреће „страх од будућности и од посљедица које промјена може донијети". Он каже да се оцрњивање човечанства и одрицање од модерних начела и вредности скрива иза губитка савремене политичке имагинације и да се тиме ствара простор унутар ког се појављује политика страха (Furedi 2008, 33).

Фуреди тврди како се плашимо да смо као људска врста у целини неспособни да решимо проблеме, те да зато цунамије или земљотресе видимо као свој проблем уместо као природну непогоду. Он додаје да смо се тако вратили у доба празноверја будући да дајемо значење природним силама, док су некад људи разарајуће силе природе видели као божји бес, ми их данас тумачимо као последицу загађења и лошег утицаја човека на средину.

Данашњи страх паралише, не дозвољава људима да експериментишу и да ризикују сигурност како би напредовали (Furedi 2011, 92). Политика страха је заправо једна културна клима која људе спречава да ризикују. Дискурс страха је доминантан у савременој култури, а страх постаје културни идиом кроз који интерпретирамо живот (Hier 2011b, 87). Међутим, институционализација страха у медијима није доказ да је све више страха, већ да страх служи као историјски специфична метафора да се од света направи смисао и да се разуме низ искустава. Страх постаје културна метафора за изражавање забринутости, вредности, моралне осуде (Furedi 2011, 90).

Страх је постао приватизован – реакција, одговор на медијатизовани страх јесте индивидуалног, приватног карактера. Дискурси страха су дијалектични, они дефинишу индивидуалну реакцију на ризик, његове

стратегије у односу на колективне димензије могуће штете. Како је страх приватизован, мреже колективног страха, тј. његовог доживљавања су слабе, па се тако страховање раздваја од „граматике“ моралности. Када се страх одвоји од језика моралности, он поприма објективни карактер. Но, упркос овој тенденцији да се формално приватизује, страх се ефективно преноси и регулише путем моралних норми. Модерни процес индивидуализације довео је до тога да се страх доживљава као приватна ствар, а не колективни феномен, страх се интернализује, као изоловани облик. Објективизација страха се спроводи кроз дискурс ризика и односи на претпоставку да страх има реални објекат, и да је страх реална представа о објекту страха, чиме се одбацује могућност да страхови могу бити конструисани. Страх је, дакле, за савремену науку и јавно мњење нешто што је приватно и објективно, никако конструисано (Furedi 2011, 90–95).

Политика страха представља аутономизацију страха и углавном се не односи ни на један одређени предмет. У савременим западним друштвима, култура је заправо отуђена од граматике моралности, што значи да се претње и опасности ретко изражавају у експлицитној моралној форми. Но, морална регулација се често „индиректно провлачи кроз језик здравља, науке и ризика“ (Furedi 2011, 95–96).

Страх се често појављује као одговор на објективне императиве који су научно, а не морално потврђени. С друге стране, морални страхови се често посматрају и изражавају кроз језик ризика, и зато је тешко уочити моралну димензију панике и страха (Furedi 2011, 96). У том смислу Фуреди наводи Унгаров закључак, о чему је било речи у другом поглављу, да се морална паника састоји од релативно малог низа познатих претњи, а ризично друштво од огромног броја релативно непознатих претњи које вребају (Furedi 2011, 96). Он наводи да истраживачи често превиђају која је улога морала, иако су страховање и паника наглашено моралне активности, будући да су повезане са вредностима за које страхујемо да ће их неко угрозити, при чему додаје да врло често интензитет страха који осећамо није пропорционалан физичком утицају одређене претње.

На пример, проблеми са заштитом животне средине се не материјализују сами, они морају да се конструишу у одређени дискурс, на пример, дискурс загађења, који ће онда показати како се одређене промене у природи одражавају на живи свет на планети. Природа једноставно јесте, њени процеси теку, а човек је тај који конструише смисао из природних процеса. Та тенденција да се објективизују претње ризичног друштва заправо охрабрује нормализацију страхова, при чему многи теоретичари сматрају да је понекад потребно застрашити људе да би се избегли неки већи ризици. У том смислу, када експерти упозоравају на ризике, у питању је промоција моралне регулације (Furedi 2011, 98). Но, сваки дискурс говори о вредностима друштва, па ту ни дискурс ризика и страха није изузетак.

Задатак политичког страха јесте да нас научи одређеним политичким вредностима, па тако страх од тоталитаризма крије у себи чињеницу да је либерална демократија за западна друштва међу највишим вредностима, док је страх од фундаментализма инсистирање на вредностима толеранције и плурализма (Robin 2004, 4).

Да бисмо осетили политички страх, тај „објект страха мора припадати сфери политике, али у исто време, у свести оних који се плаше, мора да стоји одвојен од ње" (Robin 2004, 4). Дакле, политички страх је нужно повезан са политиком, али он ту чињеницу мора прикрити и мора се приказати као објективни страх.

За већину предмодерних аутора, о чему је било речи у претходном поглављу, страх је био производ моралних уверења, а та уверења су била производ политичког образовања, институција, закона. Они су сматрали да објект страха по природи мора имати политички карактер, јер страх зависи од разумевања добра и зла. Тако су предмодерни мислиоци сматрали да треба свесно култивисати страх, страх који утиче на људе да буду морални. Култивација страха је заправо настала у сложеној мрежи односа између индивидуе, друштва и државе, те није реч само о нечему што је насилно наметнуто од стране државног врха (Robin 2004, 7–8).

Међутим, чињеница да се данас сматра како је природа објекта политичког страха неполитичка, повезана је са императивима политичког либерализма. Страх делује неспојиво са идеалима либерализма. Ипак, политички страхови се појављују паралелно са либералним политичким институцијама, а то браниоци либерализма објашњавају тако што извор политичког страха у либерализму смештају изван политичке сфере, у културним и психичким стрепњама популације (Robin 2004, 14). Страх је политичка алатка, инструмент помоћу кога елита или опозиција жели нешто да добије, или да прибави консензус за своје политичке одлуке. Политика страха служи да прикрије да је либерализам део проблема, а не решење (Robin 2004, 14–16).

Реч која се највише злоупотребљава, демократија, данас је постала друга реч која означава отварање граница за несметани ток капитала. У јавном дискурсу, често се истиче да се треба суочити са страхом, при чему се замагљују политички конфликти који су страх изнедрили. Многи мисле да је либерализам решење које ће нас ослободити страхова, при чему не разумеју да је либерализам део проблема (Robin 2004, 16).

Постоје две употребе појма идеологије у литератури која се бави ризицима, страхом и моралном паником. Прву нуди Стјуарт Хол, за кога морална паника има идеолошку функцију, да изазове и легитимише реакцију јавности и принудну акцију државе (Meades 2011, 137). Но, прави проблем јесте хегемонија, а не идеологија, односно хегемонијска функција моралне панике. Хола занима како морална паника конструише изненадне и значајне тренутке који добију пристанак јавности за мере принуде. У том смислу, Хол закључује како идеолошки аспекти моралне панике служе да се одврати пажња од структуралних проблема које носи капитализам дубоко у својој контрадикторној логици, као што су инфлација, незапосленост, сиромаштво. Идеологија на тај начин мистификује реалне друштвене односе, па тако док полиција идентификује уличне пљачкаше као озбиљан проблем, у исто време се пооштравају казне за ситне преступе, или се издваја више новца за полицију (Meades 2011, 137).

Другу анализу употребе идеологије можемо пронаћи код Шона Хира. Хир више истиче субјективне, него структуралне одлике идеологије (Meades 2011, 137). Он покушава да концептуализује идеологију која осликава сложене односе између медијских порука и медијске публике, настојећи да избегне виђење публике као пасивног понављача медијских порука. У том смислу је битно да се на првом месту препозна разлика између оног што људи мисле и оног што раде, а на другом месту да се уочи разлика између онога што се појави у медијима и оно што људи признају као факт. Другим речима, истраживачи превише често погрешно мисле да доминантна идеологија присутна у медијима верно осликава убеђења публике. Утицај идеологије се често разликује од онога што она жели да пренесе.

У претходном тексту видели смо како теоретичари деполитизују ризик и страх, анализирајући их као да постоје независно од елита, идеологије, класе, закона и институција. На тај начин се, мање или више свесно замагљује чињеница да колективни страх има политичке корене и да се користи за остваривање политичких циљева. Теорија страха је превидела многе чињенице: како свака конструкција страха подразумева бирање жртвеног јарца и тако додатно маргинализује већ маргинализоване мањине, како омогућава превласт једне групе у друштву, како диктира законе и усмерава јавно мњење.

Многима се чини како страх може бити извор давно изгубљеног јединства и тако жељене солидарности. Ако страх и успе да изазове оваква осећања, она ће бити заснована на негативној основи, и трајаће само док има страха. Оправдавање страха као средства друштвене кохезије заборавља ужасе свих ратова које су западне *либералне* демократије изазвале, да би „браниле" и шириле либералну демократију, или, тачније, либерални капитализам. Либерална идеологија и страх у контексту либерализма тако постају гаранти моћи сила Запада, док су остале, неразвијене земље њен објект страха, који жели да преобрати силом. Насилно ширење либералног капитализма одраз је истог импулса који је водио крсташе у крваве походе образложене религијом, оне исте идеје која је колонизовала неразвијене

земље, и засновала своје велике империје, како то често у својим предавањима оправдано истиче професор Слободан Марковић, на одсеченим стопалима афричке деце. Слобода богатих западних друштва, заснована је на насиљу.

Откако је Монтескје страх везао за деспотију, постало је саморазумљиво да се парламентарне демократије заснивају на потпуном уклањању страха. То је до дан данас остало једно од основних начела либерализма. Један од највећих проблема представља чињеница да се либерално тржиште погрешно схвата као феномен који са собом доноси либералну демократију. Идеологија капитализма полази од идеје да слобода јача када држава престане да злоупотребљава моћ, при чему се заборавља да потом на сцену ступају компаније које злоупотребљавају моћ, а док је држава гарант сигурности, компаније то нису. Заправо, највећи повесни успех капитализма састоји се у томе што је успео да се прикаже као једина праведна тржишна идеологија и као верни пратилац либералне демократије. У том смислу се може говорити о „дијагнози успона тржишног популизма“, где се тржиште види као врхунски израз и средство демократије (Bauman 2010, 157).

Данашње друштво, будући да је изгубило путоказе и моралне принципе, живи у осећају хитног случаја. Осећај ратног стања никад не престаје, будући да његов непријатељ нема лице, то може бити имигрант, терориста, земљотрес, финансијска криза (Bordoni 2017, 23). Велике приче о успеху, приче о прогресу, уступиле су место причама о кризама модерне и постмодерне. Последња велика прича о успеху Запада везује се за слом СССР–а. Тада је још постојао велики идеолошки непријатељ, наспрам кога је изграђен западни савремени модел либерализма. Либерализам је био тај који је рушио зидове, дословце, омогућио је људима да слободно путују, да слободно раде, да говоре шта год пожеле. Но, са падом Берлинског зида и распадом социјалистичких федерација, последњи покушај да се друштву да структура у виду система, угашен је. Либерализам је морао да нађе нове Друге против којих би се борио, своје нове жртве. Сада либерализам бира маргиналне појаве и застрашивањем популације представља их као страховиту претњу по западне вредности и слободе. Маргиналне појаве,

бројчано и у смислу домета деструктивности, попут Ал Каиде, Исламске Државе и слично, одабране су за мету. Различити медијски спинови служили су да се оправдају агресије на суверене земље под изговором да оданде терористи вребају. При свему томе, заборавља се да је управо Запад кумовао настанку тих организација, које је финансирао, будући да су му њихове сепаратистичке и екстремистичке тежње у једном моменту ишле у корист, те да је рат против терора повећао трговину наоружањем, уместо да је смањи (Bauman 2010, 176). Но, једнако као што их је тада искористио, користи их и сада као изговор за агресију на суверене земље, и за узурпирање њене економије и искоришћавање њених ресурса. Страх је, у суштини, „основни и најмасовнији производ рата против терориста, окривљених да сеју страх" (Bauman 2010, 176). *Криза се перпетуира јер се либерални капитализам храни њоме, подручје кризе и страха његово је ново тржиште.*

Данас се конструишу разни, најјезивији страхови и светска доминација заснована је на доминацији страха, а сва та конструкција страхова и стрепњи служи да се сакрије чињеница да у њиховом основу лежи идеологија либералног капитализма, первертирана просветитељска идеја о овладавању разумом, тежња да се тржиште и свет освоје по сваку цену.

Савремени аутори претпостављају да је владавина страха везана за јаку државу, а пропуштају да уоче страх који изазива разуздани капитал, без икаквог обзира за човека. Но, овакво учење оповргнула је историја. Без обзира на Устав који ограничава јаку, централизовану владу, Сједињене Државе су свакако доживеле низ епизода цветања политичког страха. Међутим, поново, истраживачи извор политике страха траже у психичкој несигурности масе, у неразвијеној култури (Robin 2004, 14), иако је прави извор политичког страха уграђен у темеље политичке сфере либерализма.

Либерализам у савременој форми, у пратњи капитализма, изазива страх тиме што човека препушта законима тржишта, односно, законима интереса великих тржишних играча. Социјална држава полако изумире, „смањује се испод нивоа потребног да се потврди и одржи вера у сигурност,

или се нико више не нада, а камоли верује, да ће преживети следећи круг смањења издатака" (Bauman 2010, 157). Недостатак јаке државе која регулише и контролише пословање компанија, ствара изразити страх код радника да ће бити замењени ако се побуне. Тако се у Србији, земљи која привлачи стране инвеститоре због пореских олакшица, али и због јефтине радне снаге ради по сменама по 15 и више сати дневно, носе се пелене на послу како радник не би ишао у тоалет и тиме негативно утицао на обим производње, а све то за новац који је дупло мањи од републичког просека, и од ког човек не може да преживи. Капитализам је, на шта је Маркс упозоравао, свео човека (радника) на пуки биолошки опстанак. Заузет свакодневним преживљавањем, он нема времена да мисли о политици, он се само плаши. Тако се систем заснива на страху, стварајући један вид мазохизма код потчињених, који мисле да не заслужују више, чим тако мизерно мало од система добијају. Док расте моћ супракласе (overclass), становништво се све више држи у страху. За супракласу не постоје закони, ова наткласа доноси све економске одлуке потпуно независно од било каквих закона и воље гласача (Bauman 2010, 170). Политика постаје поље симулација заснованих на некаквим отпорима и борбама, поље чији је основни покретач страх, али главне одлуке се не доносе на нивоу политике, оне се доносе на нивоу незамисливе економске моћи. У том смислу политику страха погони крупан капитал.

Интелектуалци космополите учествују у симулакруму, они учествују на разним конференцијама, чија је намера да слави ову глобалну наткласу, да се диви њиховим успесима, уместо да се позабави штетом и жртвама које је њена политика изазвала. „Они се обично зову", додаје Бауман „генеричким именом ‚неолиберали'", а њихова идеологија, неолиберализам, жели да постане једина, универзална идеологија целе планете (Bauman 2010, 176–80).

Док је социјална држава, држава благостања, заснована на обезбеђивању основних средстава свим грађанима и на уливању сигурности, држава личне безбедности која све више замењује државу благостања, није демократски настројена, а заснована је на страху и неизвесности (Bauman 2010, 180), које користи за ширење тржишта и извлачење материјалне

користи. „Стрепња и страх потчињених је ‚конститутивни моменат' моћи у модерној демократској владавини, исто као што је био у свим забележеним тоталитарним државама", иако се представља да жели да искорени страх. Наиме, држава више није морала да се служи насиљем, био је довољан аутентичан страх „који је избијао из животних услова већине чланова демократске владавине" (Bauman 2010, 181–82).

Маестрални повесни успех либералне демократије састоји се у томе што је под звучним именом владавине права и учешћа грађана у власти, прикрила владавину терора и културу страха, на којима почива. Култура страха довољан је показатељ опште несигурности које еманирају из либералних демократија. Култура страха је цела усмерена на потрагу за сигурношћу, при чему кривицу за актуелно стање она пројектује на друге. Глобализација је стога сјајна основа за раст и развијање културе страха. Током већег дела 20. века, свет је био поларизован, а данас стране више не постоје, једна идеологија – неолиберална – постала је основ живота. Стране више не постоје, све је мање граница, које су подложне променама, што оставља простор за све већу несигурност и страх. Док су земље Запада махом повезане економски, културно и политички, њихове зоне интервенција се померају на земље које су на маргинама Запада (Балкан), или су изван њега (земље са муслиманским становништвом). Тако се муслимански Други конструише кроз међународне концепте тероризма, а балкански Други кроз дивљаштво и криминал (Palu 2014, 10).

Главни проблем идеологије либерализма састоји се у томе што с једне стране он треба да ослободи људе страха, док, са друге стране, и шира и научна јавност мисле да у страху лежи моћ да уједини људе и покрене политичке акције.

Теорија је страх успела да деполитизује на изузетно суптилан начин. У тренутку кад је престао да постоји идеолошки Други, наука је, помисливши неоправдано да крај борби идеологије значи и крај Идеологије, страх почела да смешта у сферу објективног света, свет непредвиђених и незаустављивих

катастрофа. Услед тога је и дошло до промене парадигме, од поимања моралне панике и социокултурног разумевања ризика прешло се на деполитизован приступ објективном, реалном ризику. Раније парадигме су сматрале да се кривци за проблеме у друштву могу наћи, док савремена схватања ризика истичу да кривац не постоји.

Сензибилитет савремености, поучен језивим догађајима: холокаустом, ратовима, еколошким катастрофама, организованим криминалом, трговином органима, неоколонијалним робовласништвом – изабрао је либералну демократију као једини облик праведног политичком удруживања. За савременост сви ти ужаси потичу из недемократских друштава, при чему она превиђа најстрашнију чињеницу – да „демократија често фигурира као катализатор ових процеса и као заштитни знак тоталног поремећаја који се догодио.", те да „тај страх (...) произлази из позитивних процеса и промена који се често сматрају и најзначајнијим достигнућем модерног и постмодерног демократског света" (J. Đorđević 2007, 100–101) Из тог разлога, следеће поглавље биће посвећено анализи конкретних случајева политичке (зло)употребе језика.

5. Маргинализација и застрашивање: примери функционисања културе страха

Ништа не обузима пажњу као терор и гламур глобалне деструкције. (Oldring 2014, 8)

5.1. Политика страха и стереотипизација

Без стереотипа нема мишљења, али без циљано конструисаних стереотипа нема политике страха. Стереотипи су поједностављене представе о свету, „језички клишеи којима се мистификује како представа о некој групи тако и општа друштвена ситуација" (Đerić 2005, 43). Мишљење у категоријама практично је немогуће без стереотипа, прихватљиве дозе уопштавања. Непознато изазива страх и подстиче стварање стереотипа. Како истиче Гордана Ђерић, култури и комуникацији потребни су стереотипи. Политици су неопходни идеолошки и етнички стереотипи, које она производи, развија и користи у „контексту политичког или идеолошког усмеравања". Стереотипи нису само негативна уопштавања о својствима датог колективитета, али се из науке у ширу употребу пренело виђење стереотипа као нечег негативног (Đerić 2005, 42–43).

Стереотип може да служи за успостављање новог поретка вредности, или за испољавање различитих интереса, што га чини подложним за политичку злоупотребу (Đerić 2005, 44). Будући да стереотип сам себе погони, односно, понављањем се усавршава и учвршћује, проблем настаје у томе што се у научном дискурсу институционализује и поистињује таква злоупотреба (Đerić 2005, 44). У том смислу стереотипи о неком непријатељском народу, на пример, почињу да улазе и у научни дискурс, где се позиционирају као аксиом („Албанци су дивљи", „Хрвати су подмукли", „Срби су народ најстарији, Божји народ" итд.), нарочито у разним антрополошким и историјским студијама. При томе је овакав вид институционализације изузетно опасан и уверљив најпре из разлога што научници представљају „експерте за истину" у друштву, а потом што се овакви приступи користе стручном терминологијом, чиме још више уверавају јавност у оправданост стереотипа.

Ђерић примећује да је од садржаја који стереотипи преносе, далеко опаснија могућност њихове политичке инструментализације (Đerić 2005, 44). Будући да су стереотипи трајни и стално потенцијално присутни, то отвара простор за манипулацију стереотипима и њихову ескалацију током кризних

периода (Đerić 2006, 7). Криза као нестално стање буди дубок страх, људи су тада у стању приправности, окренути су самоодржању, па у други план падају емпатија и солидарност, при чему негативни стереотипи о непријатељу служе да с моралне стране оправдају злочин према њему.

Стереотип којим се служи политика обично функционише на нивоу страха и обично за свој објект узима и иначе рањиве групе у друштву. У том смислу сваки морални сукоб садржи симболизацију, преношење неког проблема у друштву у симболе (K. Thompson 2005, 12), који се потом придодају одређеној групи која се препознаје као кривац за друштвене проблеме.

Рут Водак истиче да све десничарске популистичке партије инструментализују неку политичку мањину како би приказале како постоји опасност по „нашу" націју, а то је управо суштина политике страха (Wodak 2015, 2). Десничари, додаје она, налазе решење за све друштвене страхове и проблеме тако што конструишу друге, непријатеље заједнице, при чему се користе традиционални колективни стереотипи (Wodak 2015, 4). Жртвени јарац може бити било која група, у зависности од контекста, која је различита од већине по националној припадности, роду, примањима, идеологији итд. Свако у неком контексту за неку групу може бити политички конструисан као опасан Други, који потом постаје објекат специфичних стратегија и манипулација (Wodak 2015, 4).

Водак додаје да је од изузетне важности разумети како десничари користе стереотипе да би конструисали страхове, а што им је помогло да остваре огроман успех у Европи и Сједињеним Државама. Наиме, усред кризе, како економске, тако и мигрантске, лакше је искористити страх за своје политичке циљеве, будући да су људи заокупљени преживљавањем, али и уплашени бројем имиграната, који потичу из другачијих култура (Wodak 2015, 4).

Како је већ речено, политике страха се односе на коришћење представа о ризицима, опасностима и страху да би се остварила нека корист (Altheide

2006, 15), а политиком страха управљају елите које имају моћ. Моћ представља способност да се дефинише нека ситуација и за себе, али и за друге људе (Altheide 2006, 15). Када се друштвене промене изазване употребом моћи институционализују, оне се уграђују у само ткиво друштвеног живота. У оној мери у којој се друштвена контрола шири, утолико јачају политике страха. Овде је важно напоменути да политике страха могу да буду, парадоксално, потпуно независне од реалног нивоа страха међу становништвом (Altheide 2006, 29). Политикама страха се прибегава најчешће током кризе и конфликта, а оне се акумулирају и мењају законе, уграђују се у свакодневни живот (Altheide 2006, 208). Криза може бити нагла, али политика страха настаје постепено, када се нагомилава јавни доживљај кризе, који доводи до промена у власти, законима или доживљају колективног идентитета (Altheide 2006, 17).

У политикама страха, пропаганда је јако битна, будући да покреће емоције и стереотипе публике, при чему она константно добија нетачне или непотпуне информације о догађајима (Altheide 2006, 17). „Сила може да убије, али страх може да порази", страх подстиче силу, а што је већи страх, то је и сила већа (Altheide 2006, 22).

За разумевање функционисања легитимације као циља политике страха на основу коришћења стереотипа, може се применити теоријски оквир који су 1999. године разрадили Ван Луен и Рут Водак (Van Leeuwen, Ruth Wodak). Овај оквир анализира дискурс легитимације по четири основне категорије (Wodak 2015, 6):

1. ауторизација је начин легитимације позивањем на ауторитет, Бога, особу, обичај и слично.
2. Морална евалуација се односи на легитимацију позивањем на вредносни систем.
3. Рационализација је легитимација на основу знања или аргумената.
4. Митопоеза подразумева легитимацију која се постиже наративима, причама о прошлости и будућности.

Важно је приметити да политика страха функционише тако што људима обећава да ће спречити да нешто *изгубе*, радије него што ће учинити да нешто *добију*, што је вероватно најјаснији показатељ да је у питању управо политика страха.

Култура и политике страха, незамисливе су без масовних медија, о чему ће бити речи у следећем потпоглављу.

5.2. Улога медија у конструисању страха

Страх је најважнија роба коју масовни медији продају (Nacos, Bloch-Elkon, and Shapiro 2011), и они доприносе стварању страха који је непропорционалан у односу на реални предмет тог страха. Можда би се могло рећи да опасност или катастрофа постају „стварни“ тек када их медији покрију, па су у том смислу, истраживања показала да су људи који редовно прате информативне програме, неповерљивији према суседима, и чешће верују да је криминал у порасту, и да су изложени опасности (Svensen 2008, 25).

Механизам политике страха ослања се на масовне медије, који преносе вести које промовишу страх. Што су лажи једноставније, приказане у маниру поделе добро-лоше, црно-бело, и што се чешће понављају, то је у њих лакше поверовати (Altheide 2006, 47). Политике страха су засноване на дискурсу страха, оне представљају концептуални оквир који повезује моћ, пропаганду, вести, популарну културу са низом застрашујућих симбола, као што су криминал или тероризам (Altheide 2006, 47). Но, кључ је у томе да медији

немају примат над политиком страха, већ политике страха настају у спрези моћи и медија.

Политике страха се не заснивају на конкретној претњи, већ леже у јавном дискурсу који означава живот као опасан. Такав симболички поредак свакодневног живота укључује и разне методе безбедности, већу полицијску заштиту и превентивне интервенције. Дакле, овде је најважније како се страх одређује и реализује у свакодневној интеракцији, а у том процесу медији имају велику улогу (Altheide 2006, 117).

Улога медија у утицању на јавно мњење јесте трострука (Palu 2014, 16). Медији могу бити медијатор, промотер и субјект. У својству медијатора, они су обично повезнице између субјеката и објеката, те имају важну улогу у одржавању моћи, а у сарадњи са елитама, они стварају и преносе културу страха. Медији у функцији промоције имају улогу промовисања страха, при чему често нису ни свесни утицаја на јавност. Они стално извештавају о кризама и промовишу кризе и опасност, те тиме конструишу слику да је опасност свуда око нас. Медији могу бити и субјект, и у том својству имају моћ да обликују преференције и мишљење јавности али и моћника, тако што бирају шта ће објавити. Они тиме одређују ко има моћ и кога/чега се треба плашити. Медијација ризика материјализује се као ризик. Са појавом електронских медија настају виртуелни ризици. Виртуелни ризици су ризици који се никад нису обистинили у виду катастрофе, али увек укључују могућност да се десе (van Loon 2000).

Медији имају тенденцију да превише драматизују догађања и сензационализују ризик, предвиђајући све могуће нежељене исходе тих догађаја, од реалних претњи, па до претњи које су потпуно конструисане (Bordoni 2017, 39). Политике страха су доминантан мотив у медијима и популарној култури, а вести које извештавају о криминалу и тероризму повезане су у суштини са наративима виктимизације, што онда чини да страх постане део свакодневице, будући да се људима шаље порука да су потенцијалне жртве. Олтајди чак тврди да је извештавање о тероризму и

његово повезивање са дискурсом страха, заправо допринело појави модерне политике страха (Altheide 2006, 114).

Велико истраживање медија у Сједињеним Државама у периоду од септембра до децембра 2001. показало је да је 74 посто вести које су се бавиле нападом на Светски трговински центар било у корист америчке спољне политике, док је тек 7% чланака критиковало спољну политику. Накнадно су уредници признавали како су избегавали да критикују спољну политику САД, не из страха од државне казне и присиле, већ су се плашили да ће им пасти гледаност, односно, читаност (Robin 2017).

Популарна култура публици пружа искуства и преноси значења о страху, друштвеној контроли и начину на који нас држава може заштитити (Butler 2015). Политике страха увек укључују медијске формате за промоцију представа и слогана о страху, тероризму, злочину, и на тај начин медији спајају забаву са страхом (Altheide 2006, 47).

Репрезентација ризика и страха у медијима непрестано се мења, у том смислу постоје опречне тврдње поводом тог проблема, што многи аутори истичу у настојању да укажу на демократичност јавне сфере (Stallings 1990, 82). Но, главни проблем се не састоји толико у дефинисању страха или ризика, већ у самој чињеници да се дати проблем (макар био и имагинаран) јавља у јавној сфери, чиме се шаље порука публици да је проблем заиста важан.

Ипак, неки страхови успеју да изазову панику, док на неке јавност уопште не реагује. Да би паника успела, медији морају да испуне два услова: 1. морају да пронађу макар један пример, изузетно драматичан, који ће представити као део обрасца, који укључује и друге сличне догађаје, а осим тога, 2. медији морају да пруже каузално објашњење обрасца, у који се могу уклопити сви досадашњи познати случајеви (Stallings 1990, 88).

Но, главни предуслов за креирање панике подразумева да опасност буде позната од раније, да је већ раније изазвала тешку штету и велики број жртава. Нпр. присетимо се већ поменуте тзв. пандемије свињског грипа из

2009. године. У медијима је вођена озбиљна кампања која је ширила страх међу грађанима, људима је понављано да морају да носе маске, избегавају окупљања, и да је вакцинација неопходна. Међутим, људи нису носили маске, понашали су се нормално и јако мали проценат њих се вакцинисао, махом пензионера, упркос томе што је Србија набавила велики број вакцина. На крају сезоне грипа, испоставило се да је овај вирус однео просечан број жртава као и сви варијетети вируса грипа током зимске сезоне. Паника није настала упркос агресивној кампањи, будући да људи у свом искуству нису имали неку јако озбиљну епидемију грипа. Разлог за промовисање панике и изазивање страха могао је бити економски – једна фармацеутска компанија је направила вакцине које су се дистрибуирале широм Европе и озбиљно је профитирала из целог случаја, јер су, упркос томе што се становништво није уплашило, државе откупиле огромне количине вакцина, које су остале неискоришћене. Осим тога, један од разлога за конструисање панике, по уверењу професора Ивана Ковачевића, јесте то што је епидемиологија ефективно непризната грана медицине, а епидемиологе други доктори сматрају обичним статистичарима. У том периоду, Предраг Кон, епидемиолог Завода за заштиту здравља свакодневно се по више пута обраћао јавности и учествовао у покушају конструисања панике. Циљ је био да се повећа видљивост епидемиологије као гране медицине, и да се она легитимише тако што би се показало да је успела да заштити човечанство од страшне заразне болести.

Осим правила да догађај мора бити присутан у искуству одраније да би се паника „примила“, важи и правило да нагле, спектакуларне, насилне епизодне претње, као што је тероризам или као што су поплаве брже доводе до панике, али и законских измена, него нпр. незапосленост или загађење. У том смислу многе претње које не добијају толики медијски простор, могу имати далеко опасније последице по становништво од оних тема које су више заступљене у медијима.

Приказана разарања и окрутност продају различите медијске садржаје. Спектакл разарања је нешто што привлачи гледаоце, једнако као и сцене насиља, јер апелује на ерос и танатос, два принципа на којима је заснована

цивилизација. Уништавања, несреће, незгоде, приказују се све спектакуларније са развојем технологије, па тако гледалац има осећај као да је у средишту радње док гледа филмове о различитим ратовима, борбама, насиљу и несрећама.

Појам друштва спектакла развио је касних шездесетих година прошлог века француски марксиста Ги Дебор (Debord). У јеку развоја масовних медија, Дебор закључује да је у савременом свету друштвени живот замењен репрезентацијом друштвеног живота. Суштина ишчезава, а њено место заузимају спектакл и појава/форма, захваљујући томе што роба успева да колонизује друштвени живот у целости. Спектакл служи као мост између конзумеризма и друштвених односа, као један од механизама алијенације (Kinkle 2010). Спектакл реално, проживљено искуство замењује представама живота. Касније је Бодријар развио ову идеју у надалеко навођеном појму симулакрума.

Како Даглас Келнер примећује, у савременом свету страх и спектакл иду заједно, успевајући да овладају масама и припреме их за примање нових политичких идеологија, на пристанак на хегемонију (Kellner 2005). Како је Мартин Џеј (Jay) приметио, окуларцентризам је логика западне мисли одувек, при чему је у модерни и постмодерни достигла свој врхунац (Jay 2009). Масовни медији и масовна култура искористили су ову доминацију чула вида код човека, па тако савремено друштво путем медијског спектакла повезује конзумеризам и друштвене односе. У оно што се види очима, не сумња се. Према Ги Дебору, путем спектакла се управља масом и помаже се организација друштва. Но, према другој струји коју предводи Анри Жиру (Giroux), друштвом се данас управља путем ауторитета страха, а не више спектакла (Giroux 2014, 2007, 2006a, 2006b).

Катастрофична имагинација којом је постмодерни човек заокупљен, подразумева да се потенцијалне претње пројектују у садашњости (McCulloch and Wilson 2016, 43). Начин на који се будуће претње актуализују у садашњости, приказао је Андерсон. Он је идентификовао три начина

антиципаторне праксе, који омогућавају да се будуће претње и ризици искусе у садашњости: калкулација, имагинација и перформанс (Anderson 2010, 786–87). Медијски спектакл је главни посредник ова три процеса и зато је погодан за истраживања страха.

Како Хансен примећује, иако су се од Деборове књиге медији много развили, друштво спектакла остаје одлична критичка алатка за разумевање ефеката медијске конзумације на појединца и друштвене структуре. Један од кључних момената јесте веза између Марксовог фетишизма робе и доминације појаве у спектаклу, при чему оба момента прикривају путем приказа обиља, заправо обиље алијенације и празнине (Hansen 2007, 1). Ауторитет спектакла, заправо се може повезати са Бековим концептом ризичног друштва, у томе што се бави начином на који медији манипулишу јавношћу тако што стварају наративе о ризицима и генеришу страх. Но, спектакл је нужно интерактиван и не постоји независно од посматрача. Управо је поглед оно што ствара значење, па ствари добијају значење тако што се у њих гледа (Jay 2009). Опстанак спектакла зависи од његове непрекинуте конзумације (Hansen 2007, 24).

Од рушења две зграде Светског трговинског центра 11. септембра 2001, родила се нова веза моћи слике и глобалне политике (Abrahamsen 2005; Altheide 2006). Оно што је раније Дебор назвао спектаклом фашизма и конзумеризма као концентрисани и интегрисани спектакл, сада више не важи. За Жируа, страх и терор постали су од поменутог догађаја нужни део спектакла. Друштво више не укључује само државу, економију и медије, већ и политички фундаментализам (Elliott 2010, 162–63). Жиру сматра да спектакл тероризма афирмише политику (рата, живота, жртве и смрти) изнад естетике комодификације, и то тако што истиче реално насупрот симулакрума (Giroux 2006a, 49). Код Жируа је кључно да се контрола више не упражњава кроз концепт доброг живота и обиља, већ путем страха од тероризма, Другог, муслимана, имиграната, сиромашних, маргинализованих, чиме се легитимише рат против терора. Владе користе спектакл тероризма да би донеле нове законе, повећале контролу и надгледање (Lyon 2003). Спектакл

терора рађа рат против лоше дефинисаног непријатеља, и можда, против демократије и грађанских слобода (Elliott 2010, 163).

Технологија и наука начин су на који се савремени човек бори против ризика. С једне стране постоји страх од новог, а с друге стране, страх од новог може бити „излечен“ само даљом технолошком и научном иновацијом, што доноси нове ризике, нове страхове и даљу дестабилизацију идентитета. Страх од новог је суштински импулс који цивилизацију тера у напредак, а начин на који се овим страховима, мање или више свесно, на нивоу друштва и културе управља јесте путем ширења дискурса ризика и страха преко медијског спектакла. Келнер (Kellner 2005) тврди да савремени спектакл својом драматичношћу управо нуди сјајну базу за стварање наратива о миту о глобалном уништењу, те да ништа не може да привуче пажњу као спектакл. Данас спектакл генерише и потпомаже пролиферацију страхова, док је грех раније служио да друштво држи покорним у сталном страху од божанске правде. Испоставља се да страх и спектакл јесу два механизма која потенцијално стоје у служби корпоративних и политичких циљева, подржавајући капиталистичку производњу, даљи научни и технолошки раст, али и обезбеђујући сагласност јавности за одређене проблематичне политичке одлуке. Модерни спектакл заправо култивише човека путем драматизованих контроверзи и видова решења конфликта, тако да је спектакл савршени домаћин за митове, нарочито оне о глобалној деструкцији или тероризму (Oldring 2014, 11).

Спектакл ризика опстаје, да парафразирамо Барта, као признато мало зло, које служи миту да сакрије пуно веће зло (Barthes 2009). Филмска индустрија, на пример, подстиче идеологију прогреса путем дихотомије грех-спасење, односно у случају ризика претња-сигурност, па кроз приказани реализам заправо преносе скривени митос, шаљући јавности сумњиве вредносне системе (Oldring 2014, 13). У том смислу се људи са „Истока” (Арапи, Руси, Срби, Босанци…) приказују као насилници, док су америчке војне јединице спасиоци недужних цивила. Страх се може видети као идеолошки алат који користе друштвене институције, које га конзумирају и перпетуирају (Oldring 2014, 8).

Увек се у садржајима западне филмске индустрије који изазивају страх, могу уочити хегемонијске вредности, иако приказане кроз метафоре (Forsyth 2004).

Пошто смо изнели основе принципа по ком функционишу стереотипизација и преношење дискурса ризика и страха у медијима, у остатку текста бавићемо се медијско-политичким конструисањем страха од имиграната и од тероризма.

5.3. Политичка конструкција страха и дискурс одељивања: мигранти на маргинама и терор у средишту Европе

Исток, то је место где Сунце тек излази, још незрела, варварска култура, а Запад, Запад је златно доба дана, зрело Сунце, напредни ступањ културе и цивилизације. Други, то је онај који није као Ми, онај различит од Нас. Други, то је претња, зато га морамо искључити или потчинити. Поред Другог, Ми морамо непрестано бити на опрезу.

На овладавању Другим засноване су читаве цивилизације, а потчињавање је унутрашња логика сваког ширења културе. Но, са модерном покушаји да се Други потчини, почињу да доживљавају свој врхунац. Просветитељство је прокламовало начело универзалности и људских права, али је такође, направивши поделу на културне народе и варваре, заправо дало себи за право да неретко и насилно шири своја начела, чиме је поништило тај прокламовани концепт људских права. Наша мисао и дух времена и даље су засновани на просветитељским начелима и идеји о супериорности европског Запада.

Данас, у време када је огроман број избеглица пристигао и даље пристиже у Европу, од кључног је значаја како ће се Европа са проблемом миграција носити (Bourbeau 2011). Запад је створио глобализацију, па се сада поставља питање како ће се носити са глобализацијом ратних сукоба, тероризма и миграција (Kuška 2011).

5.3.1. Странац, искључивање, ксенофобија и мултикултурализам

У фебруару 2016. године, пољски недељник „вСјеци“ на насловној страни објавио је слику на којој белу жену, обучену у заставу Европске уније нападају црне мушке руке. Слику је пратио наслов „Исламско силовање Европе". Ова насловница јако је подсећала на италијанске фашистичке пропагандне постере из времена Другог светског рата, који су позивали на одбрану белих жена од тамнопутих напасника. Уредништво магазина изјавило је да они само пишу о ономе о чему Европска унија не жели да прича. Један од текстова истом магазину, под насловом „Пакао у Европи“, говори о проблемима са којима се Европска унија суочила због избеглица. Немачки недељник „Фокус“ је исте године објавио насловницу сличне тематике, упитавши се да ли нереаговањем на силовање жена наводно од стране имиграната, Европа остаје толерантна или слепа. Повод за објављивање оваквих насловница, највероватније су били напади на жене у Келну, Штутгарту и другим градовима Немачке током новогодишње ноћи. У ситуацијама у којима је припадник маргинализоване групе починио неко кривично дело, медији хрле да преступника идентификују као члана одређене етничке и религијске заједнице, тиме се позивајући на стереотипе који већ постоје у тој заједници. На тај начин се нетрпељивост већине према мањини

појачава, и још једном се подвлаче линије разграничења на нас, домаће, и њих, странце.

Осим ових насловница, након неколико поменутих групних напада на жене у новогодишњој ноћи, осванули су различити извештаји у медијима који су застрашивали грађане причама о насилним имигрантима. Једна од најинтересантнијих вести укључивала је извештај о наводној „шеријатској патроли", која у Бечу напада жене које нису „прописно" обучене, а таблоиди су извештавали о томе како је један човек нападнут јер је покушавао да заштити жену и ћерку од њихових претњи. Новински чланци су тад писали о „ескалацији сукоба" између чеченских и авганистанских заједница у Бечу. Ови текстови пружали су једну ужасавајућу имагинацију – да ће Европа бити „преплављена" Њима, док ће они злоупотребљавати Нашу помоћ и нападати Наше жене. Немачка је отишла и корак даље па је објавила упутство за мигранте како да упражњавају секс, који се сводио на то да треба да буду нежни и да одустану од својих намера ако жена каже не. Алузије на поремећену сексуалност (имигранти се доживљавају као силоватељи), један су од најефикаснијих начина да се укаже на психичке поремећаје миграната, који су последица њихове „болесне" и диктаторске културе, јер су за наводно либералну Европу они она нелиберална, заостала страна.

Подела на домаће и странце постајала је одувек, а још у Римском царству, становници су се делили на перегрине и грађане, док су у средњем веку странци морали владарима новцем да плаћају за своју сигурност (Milardović 2014, 8). Са Француском револуцијом и успоном либералне демократије и људских права, почела је да се мења ситуација за странце, али је подела на држављане и странце и даље опстала. Дакле, свако друштво има своје Друге. Како ће се друштво, односно, већина односити према њему, зависи од империјалне историје друштва, као и његове политичке и економске моћи. Странац је једна од категорија другости, странац је конкретизована другост, Други према коме имамо став, али и праксу, деловање, одношење.

Најчешћа реакција популације на страх од Другог односи се на тенденцију да се странац доместификује, да би прихватио обичаје доминантног друштва (Askins 2008, 242). Нешто ређе, у случајевима када се сматра да странац потиче из иначе мирољубиве културе, код већине у друштву јавља се осећај самопоштовања, што се очитује у организацији различитих фестивала стране културе. Док космополитске струје у друштву истичу да људскост претходи културним разликама, популистичка политика се бави страхом од инвазија и културне хомогенизације (Calcutt, Woodward, and Skrbis 2009, 142).

Културе страха су засноване на граничним режимима, разним процесима искључивања, који често укључују употребу војне силе (Linke and Taana Smith 2009, 9). Границе и зидови који се постављају, служе да раздвоје странце, све што је изван зидина остаје напољу као мрачна негативност (Correa-Cabrera, Garrett, and Keck 2014). Границе раздвајају цивилизацију од варварства, а све иза граница је опасност. Отворени простори као што су пустиње и океани стоје у симболици непостојања и смрти, док се сигурност може гарантовати само у оквиру граница и зидова (Bordoni 2017, 44).

Један он најчешћих типова страха јесте страх од маргинализације, економске или социјалне, односно, реално одузимање сваке моћи и утицаја које се спроводи путем институција (Bordoni 2017, 52). На тај начин су хомосексуалци искључени из легислације одређених земаља, Јевреји су то били у нацистичког Немачкој и слично.

Страх од Другог у самој суштини јесте страх од разлике који се конструише социјално, економски и политички услед осећаја несигурности које постоји код доминантне групе, а тим страхом се врло често манипулише (Palu 2014, 17). Када постоји страх од Другог који је заснован на идеји да је Други опасан без неке конкретне претње, у питању је интерни узрок страха. Но, када се ради о томе да су те различитости заиста опасне по суштину културе, онда је разлог екстерни. У случајевима када дође до социјалне, економске или политичке кризе, увек постоји тенденција да се Други окриви

за њу, а страх од Другог као мањине користи се да би се учврстиле тренутне позиције моћи (Palu 2014, 18). Европу нарочито плаши муслимански Други, будући да Запад себе сматра секуларним, прогресивним и либералним, а ислам види као традиционалну, статичну и назадну традицију (Allen 2010). Овај страх се нарочито активира када постоји нагли прилив великог броја имиграната муслиманске вероисповести. Другим речима, у модерним друштвима Запада присутна је геополитика страха која муслимана види као опасног Другог, што се потом преноси и на све људе азијског изгледа, након чега се стереотип коначно шири на све који немају белу боју коже (Askins 2008, 239).

Свака политичка идеологија носи једну дозу ксенофобије, страха или чак мржње према страном, будући да се заснива на оном, изгледа нужном, повлачењу граница између Нас и Њих. У табели 5.1. дат је приказ степена и врсте ксенофобичности седам великих савремених идеологија (либерализам, конзервативизам, социјалдемократија, неолиберализам, фашизам, националсоцијализам, нова десница) на основу одређених параметара (општи страх, стереотип, предрасуда, расизам, агресија, мржња, дистанца, дискриминација и слично…), према Анђелку Милардовићу, хрватском политикологу и социологу (Milardović 2013, 172). Милардовић сматра да највиши степен ксенофобије показују националсоцијализам, фашизам, нова десница, по свим наведеним параметрима; конзервативизам је нешто умеренији у контексту ксенофобије, док је идеологија која има најмање ксенофобије – социјалдемократија, а за њом следи либерализам. Основна димензија по којој се социјалдемократија и либерализам разликују, јесте то што социјалдемократија не прави социјалну дистанцу, док је либерализам прави. За разумевање савремених либералних демократија, појам социјалне дистанце је круцијалан, јер је дистанца неодвојива од граница које конструишемо између Нас и Другог.

Табела 5.1. Маркери одређивања ксенофобије у савременим политичким идеологијама према Анђелку Милардовићу (Milardović 2013, 172).

Маркери	**Либерализам**	**конзервативизам**	**социјалдемократија**	**национализам**	**фашизам**	**националсоцијализам**	**нова десница**
Страх/фобија	–	+	–	+	+	+	+
Стереотип	+	+	+	+	+	+	+
Предрасуде	–	+	–	+	+	+	+
Непријатељство	–	+	–	+	+	+	+
Мржња	–	–	–	+	+	+	+
Етноцентризам	–	+	–	+	+	+	+
Расизам	–	–	–	+	+	+	+
Агресија	–	–	–	+	+	+	+
Социјална дискриминација	–	+	–	+	+	+	+
Социјална дистанца	+	+	–	+	+	+	+

У табели 5.2, која приказује степен дистанце, односно толеранције или искључивања странца, видимо да је за либерализам карактеристична социјална дистанца и толеранција на дистанцу, што опет говори о јако тешкој интеграцији сваког вида другости чак и у неолибералним друштвима, иако идеологија неолиберализма тврди супротно.

Табела 5.2. Слика странца у контексту савремених политичких идеологија (политиколошки аспект): читање идеологија (Milardović 2013, 173)

Идеологије	**Слика странца и однос спрам странца као Другог**
Либерализам/неолиберализам	Толеранција на дистанцу
Социјалдемократија и комунизам/стаљинизам	Између толеранције и искључивања
Конзервативизам	Скептицизам
Национализам	Изолација и искључивање: „није наш“
Фашизам и националсоцијализам	Радикално искључивање: физичко искључивање
Нова десница	Софистицирано (метаполитичко) искључивање
Популистичка радикална десница	Тврдо, популистичко искључивање

Дискурс који уважава стереотипе засноване на етничким или религијским стереотипима изузетно је опасан када намеће своју реалност, „прибегавајући механизмима типизације када, наизглед, бољих објашњења нема.” Другим речима, „специфични менталитети“ или „национални карактери“ бивају изговор у тумачењу појава чији су прави узроци економски, геостратешки, историјски, идеолошки. Наративи засновани на „доминацији неког стереотипа, постају рационални изговори увек када се то учини политички сврсисходним” (Đerić 2005, 86–87).

Како је истакнуто, свака идеологија твори појам другости, страности, и самим тим увек укључује, у већој или мањој мери, и дозу репресије и искључивања различитости. Мултикултурални модел, као водеће начело организације Европске уније још од седамдесетих година прошлог века,

одавно је истрошен. Проблем се састоји у томе што већина идеологија мисли да може да потпуно укине дискриминацију различитости, што је заправо чини недовољно самокритичном и недовољно способном да унапреди положај странаца у свом друштву.

Као неолиберално друштво недовољно свесно својих рестриктивних политика у погледу интеграције другости, ЕУ се полагано претвара у тврђаву, за шта је доказ документ „Солидарност и управљање миграцијским токовима (2007–2013)“, у ком је на првом месту одбрана спољних граница, па повратак имиграната, а тек на последњем месту интеграција, при чему се наглашава како су нерегуларне миграције сигурносни, економски, политички, друштвени и културни проблем који треба да се држи даље од европских граница (Milardović 2014).

Како хрватски политиколог Жарко Паић показује, самопроглашени крај мултикултурализма у европским политикама интеграције није заправо крај мултикултурализма као неуспеле политике културних разлика, него представља крај саме суштине идеологије либералног мултикултурализма – идеологије политичке интеграције (Paić 2014, 21). Аутор додаје да је мултикултурализам парадоксално могућ једино у већ развијеном либерално–демократском моделу друштва (Paić 2014). Како он истиче, зар није парадоксално „да се дискурс о мултикултурализму увијек креће око празног средишта моћи, а да га се готово у правилу никад не спомиње? Забрана говора о бити мултикултурализма произлази отуда што његова бит уопће није ствар културе, неовисно из којега концепта одредили њезино значење и дјелотворност, него упућује на политизацију културе као средства/сврхе друштвеног развитка“ (Paić 2014).

5.3.2. Миграције у бројкама и миграцијски модели

Број миграната је растао са 173 милиона у 2000. години, преко 222 милиона у 2010. до 244 милиона у 2015. години. Готово две трећине миграната живе у Европи (76 милиона) и Азији (75), затим у Северној Америци (54), у Африци 21, Латинској Америци 9 и Океанији 8. У 2015. години 43% миграната рођено је у Азији, а 25% у Европи, што значи да је четвртина миграната рођена у Европи, иако се у последње време у јавном дискурсу сама реч мигрант изједначава са блискоисточним избеглицама. Ако се пореде 2000. и 2015. година, мигранти већином емигрирају на исте континенте: Европу, затим Азију и Северну Америку.[14]

Глобалне миграције се крећу у четири смера: у смеру глобализације, односно социопросторног ширења; затим диверсификације категорија имиграната; потом повећаног удела жена у миграцијама; те убрзаног трансграничног кретања и сељења људског мноштва (Milardović 2014). Милардовић говори о четири модела миграција у савременим западним друштвима: (Milardović 2014)

1. класични модел: Канада, САД и Аустралија;
2. колонијални модел: Француска и Велика Британија, које предност при усељавању дају странцима из својих бивших колонија;
3. модел гостујућих радника, радних дозвола, као у случају Немачке, Швајцарске, Аустрије, Белгије и Шведске;
4. илегалне миграције.

---

[14] UN International Migration Report 2015: http://www.un.org/en/development/desa/population/migration/publications/migrationreport/docs/MigrationReport2015_Highlights.pdf

Милардовић такође издваја три модела односа према имигрантима у ЕУ – први је модел **интеграција** или активно укључивање странаца у друштво, други је **асимилација**, где странац губи стари идентитет и усваја нови културни идентитет, а трећи је **гетоизација**, где се странци групишу у посебне четврти и егзистирају као засебне заједнице са сопственом културом и идентитетом (Milardović 2013, 40).

5.3.3. Западни империјализам и источни тероризам: границе, политике страха, искључивања и застрашивања

Запад и Исток нису нужно географске, већ идеолошке одреднице, сви смо ми Исток неком, а Запад неком другом. Свака култура, сваки идентитет твори Другог и настоји да га потчини, макар у културном, симболичком или дискурзивном контексту (вицеви, исмевање у медијима и слично). Границе увек представљају двоструки проблем, јер симболички, а неретко и практично, подругојачују и дехуманизују људе и с ове и с оне стране границе (D'Appollonia 2015).

С једне стране, окцидентализам презире оно што карактерише Запад: материјализам, либерализам, капитализам, хуманизам, рационализам, социјализам, декаденцију колонизатора (Carrier 2003; Buruma and Margalit 2014). Но, чињеница да се Исток служи технологијом развијеном на Западу, иако презире материјализам који је ту технологију створио, чини Исток још нејаснијим у очима Запада, па се Исток види као модеран у комуникацијском

и донекле технолошком смислу, али заостао у погледу културе и цивилизованости (Machart and Gao 2016; Venn 2000). Осим тога, Запад презире колективизам и зато феномен бомбаша самоубица и оданости великим диктаторима остаје посве нејасан западном уму. Екстремни и безочни материјализам Запада има своју контратежу у саможртвовању бомбаша самоубице, и ова два екстрема пружају праву слику свог опонента: у мери у којој је колонизаторски, империјалистички импулс Запада јак, јача и рушилачка снага тероризма рођеног на Истоку.

Зато, сматра Паић у оквиру идеологије повратка коренима на Истоку у контексту окцидентализма, постоје два вида реакције: агресивне и дистанциране идеологије. Првом типу идеологије припадају религијски фундаментализми који употребљавају тероризам као вид културе отпора. У други тип спадају хибридне политике новог идентитета, које се прилагођавају Западу тако што опонашају његове симболе моћи, као што су Катар, Сингапур, Малезија (Paić 2004, 176). Због тога аутор сматра да је унутрашња критика окцидентализма једино могућа као критика закаснеле модерне реакције на хегемонију Запада, јер се у име идентитета брани нешто што је повесно већ превладано као илузија, и „тиме се не превладава Запад средствима неког ‚узвишенога' духовнога препорода, него се потврђује негативна слобода идеологијски затвореног свијета, који унутар својих културалних граница јест битно деспотски, патријархалан, непријатељски спрам Других" (Paić 2004).

Граница се различито поима с обе стране. Стереотипизација је двосмерна (Đerić 2005, 149), а њени главни моменти односе се на уопштавање на два нивоа: саморазумевање и колективно памћење, које се у случају имиграната односи на њихово саморазумевање, и на онај ниво који у доминантној култури генерише стереотип о заосталости имигранта, његовој конзервативности, необразованости, прљавштини и слично.

Како Де Ђенова (Де Генова) наводи, гранична полиција и примена имиграционих закона производе заједно спектакл који твори сцену

искључивања, ексклузије (De Genova 2013) и на тај начин чини да јавности буде јасно да су мигранти илегални, да је само њихово присуство пред границама или у земљи илегално. Он додаје да се мигранти прихватају једино у случају како би се овладало њиховим радом, како би се искористили. Он то зове парадоксалним процесом инклузије кроз искључивање. Приказују се категоричке различитости између грађана и миграната и тиме се оправдава постојање грађанских неједнакости (De Genova 2013). Овде треба напоменути да су поједине земље, попут Немачке, из ових година радо прихватале мигранте, већином из Турске, због јефтине радне снаге. Тако је и њихова „инклузија“ заправо посвећена овладавању њиховим радом, па тако сама инклузија постаје облик потчињавања – инклузија кроз искључивање (De Genova 2013). Управо Други као радник подложан је искоришћавању, јер нема право на синдикате, доживљава се као нижи степен развоја људскости и зато се сматра да је нормално да се искоришћава.

> Де Ђенова истиче да гранични спектакл представља начин на који закон прорачунато производи илегалност миграната, при чему мисли на хегемонију низа имиграционих закона који произвољно одређују шта је легално а шта илегално имигрирање. Током врхунца кризе прошле године, у медијима је нарочито био видљив гранични спектакл – слике граничне полиције, људи на границама у лошим хигијенским условима, прљавих, уплаканих – слика која може да изазове код гледаоца емпатију, али и гађење. Често приказивање граница има за улогу да у главама нације прикаже границе Европе, које су у реалности произвољне и виртуалне, као нешто природно и неопходно. Ове граничне зоне су зоне хаоса, обележене силовањима, насиљем, нестанцима, и другим траумама, у јавности приказане као „предели смрти“ (De Genova 2013).

Међутим, границе су истовремено и простор сусрета, интеракције, размене упркос законским забранама, услед чега често постају неконтролисане зоне моћи. Ђенова употребљава Лефеврову (Lefebvres 1991) дистинкцију између бине и паравана, те истиче да све оно што се мора десити,

а не сме се десити на сцени, све оно опскурно и илегално, одиграва се у бекстејџу, иза паравана, у зонама граница: насиље, непоштовање људских права и слично (De Genova 2013). Бина се гради насупрот бекстејџу, те зато јавни и медијски дискурс приказују зоне границе као нешто прљаво, сметлиште варвара, тиме показујући јавности колико је европска „сцена“ чиста, напредна и колико је вредна чувања граница.

Гранични спектакл опстаје тако што приказује да су мигранти илегални управо због неке своје урођене мане, дефекта, нечег што са њима није у реду, због чега немају довољне квалификације да уђу у неку од европских земаља (De Genova 2013). Свако питање осигурања граница и миграција уопште заправо је засновано на расијализацији (racialization), конструисању идеје о раси, о групи људи која се по нечему разликује од друге групе/расе. Будући да је колонизација заснована на примату беле расе, и увек је превазилазила границе Европе, тврди аутор, данас је на делу нешто слично – национализам и антиимигрантски закони и ставови, при чему показује да ови нови облици расизма постају све нераздвојнији од производње различитости миграната у односу на „нас“ (De Genova 2013). Нови расизам има друкчији облик, више се не говори о расној супериорности беле расе, већ о томе да првенство има нација домаћин, те да су битне култура и културна различитост и да свако треба да остане у култури којој по рођењу припада.

Други може бити перципиран као беспомоћан (црнци, Индијанци), и у том случају се неретко приказује као животиња, неморалан; или као моћни Други (нпр. хладноратовски Други, тренутно Русија и слично). Други може бити и варварин (Исток за Запад), али може бити и технолошко напредан, културан и богат, али духовно обогаљен (Запад за Исток). Мигранти се третирају као беспомоћни Други, али Други који су потенцијално склони искоришћавању, па се виде пре свега као групе које живе на рачун пореских обвезника, али и којима је лако манипулисати, и који могу да учествују у терористичким нападима и тако злоупотребе гостопримство земље домаћина. Будући да су мигранти већином муслимани, најчешће тамнопути, често и необразовани, неретко се доживљавају као агресори који продиру у

белу, богату, развијену, хришћанску Европу, на шта указује и медијски и политички дискурс, који непрестано говори о надирању, продирању, упадима „таласа“ миграната, сугеришући да је у питању нежељена непогода.

Да би се идентификовао начин на који неко друштво третира имигранте, треба разумети његове политике (мал)третмана миграната, где спадају гранична политика и имиграциони закони. Након Хладног рата, фокус у међународном праву померао се са права државе на право појединца, па се у том смислу данас суверенитет државе види као нешто зависно од тога колико држава поштује људска права (Polović 2014, 56). У случају масовног кршења људских права, друге земље задржавају право да интервенишу. Тако Јадранка Половић наводи Клауса Офеа (Offe), који примећује да су Америци потребне непријатељске државе које би оправдале непријатељски извоз америчких вредности, јер без злих непријатеља који су крајње негативни, не би било могуће обезбедити добровољну солидарност пријатеља за свој универзалистички пројекат, империјални *Pax Americana* (Polović 2014). Таква пракса довела је до разбуктавања сукоба у Босни и Херцеговини, на Косову, у Ираку, Авганистану, Сирији, Либији, и довело до нестабилности и потпуног урушавања привреда, што је коначно произвело и даље производи стотине хиљада миграната.

Европска унија је 2005. године основала Frontex, агенцију задужену за спровођење надзора над спољним границама ЕУ, надзирање миграција и шенгенских граница. Жупарић–Иљић наводи податак да је буџет Фонда за избеглице ЕУ и Фонда за интеграцију држављана трећих земаља ЕУ од 2007. до 2013. био три пута мањи него Фонда за управљање спољним границама, што показује да је за ЕУ сузбијање нелегалних миграција много већи приоритет од интеграције пристиглих миграната (Župarić-Iljić 2014, 95). Овај аутор то зове политикама искључивања, а то су политике које прописују надзор и начине управљања и одношења према популацији нерегуларних имиграната којима се они искључују из приступа територији Европске уније (Župarić-Iljić 2014). Уз политике искључивања, када је у питању однос према имигрантима, аутор идентификује још и политике страха и политике

хуманитаризма. Он ове политике третмана азиланата види као транспарентне политичке агенде по питању нерегуларних миграција на простору Европе, „које се очитују у дискурзивној пракси службеника и актера који доносе и проводе миграцијске и азилне политике. Изван државничке политичке домене ове политике своје рефлексије имају, примјерице, у сфери јавног мнијења и медијских приказа проблематике миграција и азила“ (Župarić-Iljić 2014).

Дакле, политике искључивања су политике које прописују начин на који ће се управљати популацијом нерегуларних мигранта и како ће се они надзирати, чиме се ови мигранти искључују из приступа територији ЕУ. Осим тога, нерегуларним миграцијама примарно се приступа као сигурносном, политичком, друштвеном, културном и економском проблему који треба држати што даље од граница Европе (Župarić-Iljić 2014). Политике искључивања се најјасније очитују у праксама задржавања, притварања и депортације нерегуларних мигранта (Župarić-Iljić 2014)

Политике страха од мигранта најлакше можемо уочити у дискурсу криминализације мигранта и стигматизације нерегуларних мигранта, иако постоји тенденција да се тај дискурс мења, макар у виду измене званичног вокабулара. Занимљиво је да се у Фронтексовом извештају за 2015. мења дискурс у односу на претходне године. Пре 2015. се говорило о *илегалном прелажењу граница* (illegal border-crossing), [15] а у 2016. се користи израз *недопуштен, скривен, нерегуларни улаз* (clandestine entry).[16]

У оној мери у којој политике искључивања подразумевају искључивање из правног статуса, а политике страха потпомажу рестриктивне имиграционе

[15] http://frontex.europa.eu/assets/Publications/Risk_Analysis/Annual_Risk_Analysis_2015.pdf

[16] http://frontex.europa.eu/assets/Publications/Risk_Analysis/Annual_Risk_Analysis_2016.pdf

политике ЕУ, утолико се хуманитарним интервенцијама настоји ублажити критика да је ЕУ затворена за избеглице (Župarić-Iljić 2014).

Аутор додаје како одређени истраживачи сматрају да је кријумчарење последица, а не узрок криминализације миграција. Закони који настоје да спрече нежељене миграције за последицу могу имати повећање нерегуларности миграција, што онда држава види као неуспех имиграционе политике (Župarić-Iljić 2014). У том смислу се имиграционе политике сматрају неуспешним, будући да не успевају да регулишу миграционе токове и да обезбеде сигурност у друштву, а истовремено ни да пруже адекватну заштиту мигрантима. Жупарић–Иљић потом истиче да један од главних проблема лежи у дефинисању типова азиланата и додаје да се ретко кад може јасно разграничити ко је политички избеглица од класичног, економског мигранта, јер су обично у питању комбинације оба фактора (Župarić-Iljić 2014).

Аутор је потом, анализирајући резултате истраживања ставова становништва према нерегуларним мигрантима и миграцији, идентификовао неколико уверења која доминирају јавним мњењем, политичким и медијским дискурсом у вези са миграцијама, које он сврстава у политике страха: (1) да ће у будућности расти број нерегуларних миграната у ЕУ; (2) да ЕУ мора још чвршће да затвори своје границе; (3) да нерегуларна миграција значи долазак људи с Истока који су скривени у камионима или који илегално прелазе путем мора; (4) да су нерегуларне миграције пре свега добровољан и добро организован чин, односно, криминална радња; (5) да већина миграната напушта своје земље у жељи да се домогне Европе; (6) да оне који нерегуларно долазе на границе ЕУ треба сматрати неверодостојним избеглицама; и коначно (7) да су нерегуларни мигранти људи који искоришћавају бенефиције у европским државама благостања (Župarić-Iljić 2014).

Ова анализа ставова указује на дехуманизацију и криминализацију миграната у јавном мњењу: будући да се сматрају добровољним избеглицама које су у дослуху са кријумчарима, мигранти се виде као неко ко је починио кривично дело и кога треба или удаљити из Европе, или притворити, или

барем посебно надзирати (Gadarian and Albertson 2014). Овакав вид криминализације и стигматизације води у повреду хуманитарног права.

У тренутку када се у Европи води оштра борба између левице и деснице у погледу (не)прихватања имиграната, десница постаје синоним за песимизам а левица за мултикултурални оптимизам. Уколико се сложимо са десницом, тврдимо да не може бити дијалога између култура и религија. Но, опет, цела европска култура је настала на темељу мешања најразличитијих културних утицаја. С друге стране, уколико се сложимо са левицом, питање је колико је тај оптимизам утемељен. Тачно је да у Европи коегзистирају бројне религије, но, суштинска разлика, која твори највећи део проблема у идентитетским сукобима, јесте чињеница да су западна друштва секуларна. Проблем није у религији, већ у њеној политичкој примени и злоупотреби, односно у различитом утицају на Западу и Истоку који она има на друштво у целини.

Исток, будући сиромашан, нема шта да изгуби, док се Запад јако плаши губитка својих бенефиција, развијене културе и либералног идентитета. Зато у медијском и јавном дискурсу о мигрантима преовлађује вокабулар који се иначе користи за временске непогоде (поплава, преплављено, талас…), нешто што се не може контролисати, а наноси велику штету (Cunningham-Parmeter 2011, 1560; Župarić-Iljić 2014). Јер, Запад је култура, а Исток некултивисана Природа. Осим тога, Запад се ужасава чињенице да су терористи ту међу „Нама“ и никад се не зна када и кога ће напасти. Када се у јавном простору у одређеном периоду јако инсистира на опасности од терориста који су ушли у Европу са избеглицама, увек треба имати у виду да је у питању припрема страхом за могућу мобилизацију становништва и легитимацију терора над Другим, а не тек реални сигурносни проблем.[17]

---

[17] Овде треба поменути да се у земљама Азије и Африке терористички напади дешавају свакодневно, чак по више пута на дан, а број мртвих и рањених је далеко већи него број погинулих и рањених у периодичним терористичким нападима у Европи, али се о њима далеко мање говори у европским медијима.

Мигранти се из страха и ради политичких циљева дехуманизују, посматрају као хомогена, безлична, насилна руља, као најезда. Бику Парек, индијски теоретичар колонијализма и миграција, сматра да постоје четири главне погрешне претпоставке када се говори о миграцијама. Прво, често се мисли да су друштва била културно хомогена пре имиграција, и да се могу поново учинити таквима ако се учини крај миграцијама. Друго, често се претпоставља да међу имигрантима не постоје разлике и да представљају хомогену групу. Треће, погрешно се претпоставља да диверзитет који доносе имигранти јесте знатно дубљи или већи од оног које већ постоји у земљи домаћину. Наиме, неретко имигранти имају ставове по бројним друштвеним питањима који одговарају ставовима конзервативне већине у земљи у коју долазе. Четврто, миграције данас се разликују од миграција од пре неколико деценија. Почетком XX века, мигранти су бежали у земље Запада и осећали су захвалност према новој домовини. Често су долазили са породицама и били су ради да се асимилују, будући да нису имали развијене везе са домовином и културом у којој су рођени (Parekh 2008).

Јако је битно нагласити чињеницу да друштвена наука конструисање другости и страх види као два одвојена процеса, иако су они суштински јако блиско повезани, будући да је несигурност конститутивни део другости и подругојачења неке друштвене групе (Lianos 2013, 1). Тек се у том контексту може разумети како је страх који је уследио након 11. септембра, дозволио агресивне мере и утицао на садашњу политичку ситуацију. У том смислу су савремене културе страха последица социоекономских и политичких тенденција, а исто се може нарочито рећи за случај страха од миграната, уплива стране културе, религије и терориста међу мигрантима.

Жупарић–Иљић наводи да емпиријска истраживања ставова опште популације показују да када је реч о мигрантима, добар део становништва има страхове од губитка идентитета, националне културе, стабилности, мира, од заразе, криминала и тероризма, при чему треба имати у виду да се овакав вид предрасуда политички злоупотребљава како би се оправдале различите радње попут присилног притварања, депортације и слично (Župarić-Iljić 2014).

Овај рад је покушао да укаже на политичку природу конструисања страха од миграната и тероризма. Дубља и озбиљнија анализа морала би да укључи и источни одговор на агресивне методе империјалних сила, и то у облику терористичких напада на мете у Европи и САД.

Западни империјализам, користећи се застрашивањем да би мобилисао своје становништво да ратује на далеким дестинацијама (Ирак, Сирија…) ствара ратна попришта и чак генерише терористичке нападе као одговор на свом простору. Заузврат, терористички напади на тлу Европе и САД, појачавају страх међу становништвом, што поново распирује мржњу и подозривост према свему што долази са Истока као према нечему заосталом и насилном, иако је иницијално насиље проузроковано мешањем западних сила у унутрашње послове исламских земаља.

Сви смо ми нечији Исток и некоме Други. Исто тако смо за неког толико жељени Запад. Зато се чини да је једини правилан пут толеранција на различитост, докле год та различитост не угрожава људска права и не промовише насиље. Европа неће успети да затвори своје границе, јер је толико пространство немогуће беспрекорно надзирати. У том смислу би ваљало преиспитати токове у савременој геополитици (Pain and Smith 2008; Pain 2009), где се путем различитих војних акција производе стотине хиљада избеглица. Уместо посвећивања грозничавој контроли оних који су већ дошли до Европе, ваљало би размислити о окончању војних интервенција и потпомагању земаља у конфликту да опораве разрушене привреде. Једино се на тај начин може донекле контролисати ток миграција. Но, то, наравно, првенствено значи одустајање од империјалних тежњи САД и водећих земаља ЕУ, а потом и слабљење и нестанак културе и политика страха према мигрантима и муслиманима уопште. Јер, докле год хришћанска Европа буде симболички креирала Друге (православне, муслиманске, црне Друге), дотле ће продубљивати јаз између Истока и Запада, и свако њено искључивање генерисаће нове терористичке актове, као одговор на политике искључивања.

5.3.4. Тероризам и „претећи“ Други

Страх од тероризма на Западу један је од највише предимензионираних страхова које конструишу политичке елите. Иако су терористички напади у Азији готово свакодневни, а број жртава у једном нападу често премаши број жртава у нападима на европске градове током годину дана, Европа тероризам види као свакодневну претњу, и само свој проблем. Данас се може рећи да је страх од тероризма већи проблем од самог тероризма (Furedi 2011, 95), но, глобализовани страх је метанаратив који жели да створи свеприсутни и повезани страх (Pain 2009, 467).

Датум 11. септембар 2001. и напад на Светски трговински центар, један је од најчешће помињаних догађаја у радовима који се баве ризиком, страхом, али и политиком уопште (Thrall and Cramer 2009; Tollefsen 2011; Mueller 2007). Иако су последице и број жртава тог немилог догађаја биле сразмерно мале, он се у колективној меморији Американаца, али и Европе уопште доживљава као изузетно трагичан догађај, симбол напада на суштину устројства модерних западних држава – либерални капитализам. Тај догађај јесте био значајан у контексту тога што је покренуо бројне легислативне промене, највише у САД, али је означио и заокрет у спољној политици Америке. Тиме је отпочео низ напада на различите земље са већинским муслиманским становништвом, све под изговором борбе против тероризма.

У земљама у којима је висок проценат незапослености младих или незапослености уопште, дивљају таласи ксенофобије и шовинизма, а то све, додаје Водак, подсећа на економски кризу 1930-их, и радикализам нацизма који је уследио (Wodak 2015, 6). Странци, нарочито уколико се ради о особама које су различите вероисповести, доживљавају се најчешће као претња по физички интегритет или културни идентитет, јер се сматра да са собом носе другу културу, обично варварску, те да неће успети да се уклопе у западну

културу. Коначно, пошто је западна култура либерална, а они наводно дивљи и насилни, они ће је потчинити. Овај вид страха изазван стереотипима о муслиманима као заосталима, нарочито је изражен након терористичких напада. Други део се односи на имигранте као на економски проблем, јер се виде као лењи, чести корисници социјалне помоћи, или ако су у питању мирољубивији народи према стереотипима (нпр. Индијци), као неко ко ће узимати посао домаћем становништву.

Но, док се с једне стране страхује од имиграната из земаља у развоју, или земаља које се сматрају дијаметрално различитим по религији и култури, с друге стране се земље које се приближе по економском развоју земљама Запада (а то су обично земље са залихама нафте и гаса), нападају ради присвајања ресурса, или им се изричу санкције. У том смислу се страх непрестано реконструише. Недавно су изречене санкције Катару, најбогатијој земљи света, где су здравствено осигурање, вода, струја и образовање бесплатни, а послови, као и становање гарантовани. Катар је и средиште Ал Џезире, станице која је позната по томе што брани обичан народ. Катар је под санкцијама због оптужбе да помаже терористе. На сличан начин су, што због тероризма, што под изговором кршења људских права, нападнуте Сирија, Либија, Ирак, Пакистан, Авганистан, али и некадашња СРЈ.

Нападају се земље које се сматрају неподобнима, све у маниру „превентивног" рата. Док је у позадини напада економски интерес, избеглица има све више, и оне покушавају да нађу пут до Европе, јер је практично цео исламски Исток у рату. Коначно, миграције поново потпирују страх од „преплављености дивљим муслиманима", што заузврат ствара реакцију локалног муслиманског становништва. Муслимани су у Европи махом маргинализовани, и у таквом стању неки од њих постају лаке мете за различите екстремистичке идеологије. Но, сваки нови напад поново подстиче талас исламофобије (Saeed 2016) и маргинализације.

Превентивни рат још један је парадокс савремених политичких система, а на њему је заснован мир на амерички империјални начин – *Pax*

Americana (Banks 2004, 2). Превентивни рат је заснован на нападу пре него што будемо нападнути, при чему су овакви ратови, како је досадашње искуство показало, вођени искључиво из економских побуда, али су, како би добили пристанак јавности били засновани на страховитим кампањама страха. Бушова доктрина је уследила након активације исламског тероризма, па је онда она почела да подразумева превентивну војну акцију, наводну промоцију демократије и промену диктаторског режима (Kagan 2007, 1). Неоконзервативизам Џорџа Буша, који не верује у суживот култура, већ силом намеће хегемонију и тако одржава стање мира, може се поредити са Хитлеровим националсоцијализмом (Mulholland 2012). Хитлеров систем је дестабилизовао версајски поредак, а неоконзервативци су дестабилизовали постмодерни систем, при чему су оба система била кантовска, заступала су глобални мир (Mölder 2011, 260).

Сама политизација страха због тероризма није нова. Спекулације о оружју за масовно уништење и о тероризму потичу из 90–их година, када је Америка креирала стратегије за заштиту од тероризма. Но, страху је потребно времена да нарасте, а 11. септембар био је сјајан изговор за напад. Овде би требало поменути да су се током Хладног рата исламисти сматрали природним пријатељем Запада јер су се борили против ширења комунизма и атеизма, но, након Хладног рата, почео је радикални разлаз између исламиста и либералних демократија Запада (Mölder 2011, 255).

Политика страха због тероризма данас се повезује са надзирањем и великим наративима који говоре о моралном и друштвеном нереду. Како је већ истакнуто, политику страха је лако препознати по томе што прети хаосом, уместо да се (макар) у дискурсу бави креирањем боље будућности. Усмереност на страх и претње нередом указују на то да власти нису способне да учине нешто конструктивно, али да покушавају да манипулишу јавним мњењем тиме што конструишу митске слике непријатеља (Schultz 1999) и великих опасности које вребају, тиме мобилишући становништво да прихвати различите легислативне или друге промене које се обично односе на

ограничавање слободе. У стању кризе и застрашености, људи су склонији да прихвате ограничавање слободе, да би заузврат били сигурни.

Тако је након 11.9.2001. Буш увео низ контроверзних измена закона који су дозволили његовој администрацији да потпуно „заобиђе“ сва грађанска права на заштиту информација и приватност, да грађане у потпуности контролише и надгледа, а све под изговором ефикасније борбе против тероризма. Осим тога, објављене су информације да бројне компаније које се баве интернет комуникацијама, као што су Самсунг, међу осталима, користе своје платформе за шпијунирање корисника за ФБИ.

Када се ритуали контроле институционализују, као што се то дешава у америчком случају, они се лакше прихватају. Тада се органи реда, војска и милиција посматрају као заштитници (Altheide 2006, 131). Симптоматично је у том смислу што амерички држављани америчке војнике зову заштитницима нације, иако они у походе у удаљене земље иду искључиво због економских интереса државе, будући да те земље не угрожавају директно САД. То је један од примера како су законодавни систем и институције, у овом случају нагло развијена институција Државне безбедности, гарант сигурности, коме се грађани окрећу у случају кризе, иако је он ту кризу најчешће и конструисао како би могао и даље да игра улогу гаранта поверења (Cahir 2013). Коначно, ако држава непрестано доноси антитерористичке законе и актове, уколико отвара разне агенције за борбу против тероризма, онда становништво почиње да верује да је претња реална.

Камере, надгледање, праћење интернет активности, безбедносни системи, све је то део контроле која је у основи политике страха, а тероризам је, чини се, један од највећих страхова којим су елите успеле да манипулишу. Па тако Олтајди сматра да је медијско ширење страха од тероризма заправо дало кључни допринос развоју политика страха (Altheide 2006, 114). У контексту кампање која се водила у америчкој јавности о националној безбедности и тероризму, у доминантном дискурсу истицало се да само Буш и републиканци могу да заштите Америку, будући да терористи желе да разоре

америчку демократију и америчке слободе. Потом је социолог Боб Вилер (Willer) објавио чланак који је показао да је заправо страх од тероризма допринео растућој популарности Џорџа Буша. Његова студија поставила је кључно питање: каква је улога политичких актера у социјалној конструкцији колективне несигурности (Béland 2005, 2).

Што је већа фрагментираност моћи или децентрализација, теже је увести радикалне законске промене, па се зато у тим случајевима најчешће прибегава стварању осећаја кризе да би се увеле такве промене (Béland 2005, 14). Рат против терора створио је културу страха у Америци и довео је до порасти популарности Џорџа Буша (Brzezinski 2007). Сама чињеница да се тероризам толико пуно помиње уграђује страх у свест грађана, а она је од почетка Бушовог мандата наовамо коришћена да се оправдају најгрубља кршења људских права. Јер, страх замагљује расуђивање, појачава негативне емоције, а тада је лакше мобилисати јавност. Други мандат Буш је освојио делом захваљујући томе што се у медијима понављало да је нација у рату, и да се усред рата не може мењати главни командант. Преувеличавање фактора опасности Ал Каиде, креирање наратива који пореди Ирак са Совјетским Савезом или нацистичком Немачком и инсистирање на томе да Америка води ратове да би саму себе заштитила, централни је део културе страха од тероризма (Brzezinski 2007). Но, ствар је у томе да све што се постигне у борби против тероризма само јача страх, а ниједна политичка стратегија се не бави тиме како да страх умањи (Mythen and Walklate 2005, 390).

После терористичких напада 9. септембра новинар „Њујорк тајмса" приметио је да је Америка након напада свеснија, мобилисанија и живахнија више него икад раније. Други су се придружили романтизацији последица терористичког напада, па су писали како је тај догађај донео љубав и емпатију (Robin 2004, 52). Јавност је била убеђена да је терор зближио људе. Након напада, у покушају да се објасне разлози напада, дошло је до психологизације и деполитизације претње. Није се говорило да су нападачи мрзели Америку због серије напада на муслиманске земље и због финансирања репресивних режима на Блиском истоку, већ се истицало како су нападачи имали

психичких сметњи, због чега су мрзели Америку због свега доброг чега је она оличење, зато што је либерална, толерантна, демократска, секуларна (Robin 2004, 158). Слично томе, последњих месеци, у западни дискурс ушла је нова тема – Исламска Држава, периферна терористичка организација. Но, она је учињена извором нове политике страха. Сенатори су се утркивали у застрашујућим изјавама, тврдећи да ће Исламска Држава отворити врата пакла уз напомене да председник мора да реагује пре него што ова терористичка организација уништи Америку.

Политика се усмерава на стално прављење разних упутства на тему „како се заштитити од...” Тако је француска влада објавила у фебруару 2016, у оквиру кампање која је покренута након терористичких напада на Париз у новембру 2015, видео упутство како се понашати у случају напада, иако, разумљиво ни једна од тих метода није ефикасна и све су здраворазумске – „склонити се на сигурно”, „позвати полицију” и слично. Циљ оваквих кампања и није да на неки начин обезбеди сигурност грађана, већ, да се они застраше и тиме учине опрезнима. Међутим, људе не плаше само терористи, већ јавне информације о томе колико је тероризам опасан и где све терористи могу напасти, након чега се те информације користе да се оправдају репресивне мере које би наводно обезбедиле сигурност: „политички страх не настаје у некаквом вакууму, он се ствара и одржава. Његова функција је да унапреди различите интересе политичке праксе“ (Svensen 2008, 120).

Унутрашња контрола Министарства правде САД, показала је да су многи злочини попут брачног насиља, кријумчарења дроге и илегалних имиграција класификовани као наводно повезани са тероризмом , при чему се такви извештаји користе да би се дошло до средстава из буџета (Svensen 2008, 120–21). А Буш је у обраћању 2003. говорио „у овом веку, идеологија моћи и доминације поново се појавила, и настоји да добије оружје за коначно уништење. Поновићу, ова нација и сви наши пријатељи једино су што стоји

између света у миру, и света хаоса и константне узбуне“.[18] Тероризам се у оваквим апокалиптичним изјавама описује као активност која угрожава идеју цивилизованог друштва (Svensen 2008, 123), чиме се оправдава све што се наводно уради против тероризма и тероризам се представља као борба слободе и терора страха. Сједињене Државе тако себе доживљавају као главног чувара цивилизованог света, што им даје право да интервенишу кад год сматрају да нека земља угрожава либералне идеале (Svensen 2008, 124). Овде се можемо сложити са Шмитом у тврдњи да сваки религијски, морални, економски или други конфликт заправо постаје политички када је довољно моћан да људе дели на пријатеље и противнике (Schmitt 2010).

Велики број америчких грађана изјавио је у анкети да сматра како су нарушавања грађанских права легитимна, јер су они тероризам посматрали као реалну и озбиљну претњу. Буш је једном приликом када су га питали за илегално прислушкивање телефона грађана, одговорио да сама чињеница што они сад расправљају о том програму, заправо помаже непријатељу, чиме је критицизам представљен као непатриотски став (Svensen 2008, 126). Када је реч о тероризму, људе највише плаши то што он оставља тешке последице са врло ограниченим алатом, при чему напада изненадно и насумице, па се људи масовно осећају као покретна мета (Svensen 2008, 128). Борба против узрока страха може и сама да се претвори у застрашивање, јер онда власти преувеличавају реалне догађаје и плаше грађане како би оправдале своје акције. И онда обе стране, и терористи и држава производе исто – популацију која живи у страху. При чему се заборавља да је најважнији део политичке слободе способност да живимо без превише страха (Svensen 2008, 128–30).

Дискурс ризика и страха стоје у служби прибављања легитимитета за политичке одлуке, односно, у служби политичких и корпоративних интереса (Padro i Miquel 2007; Weldes et al. 1999). Ризик и страх представљају кохезивну

[18] http://www.thisnation.com/library/sotu/2003gwb.html

силу у постмодерном друштву уместо јединственог и стабилног идентитета. Ризик и страх су својеврсни замишљени, апстрактни непријатељи заједнице, која се уједињује у борби против њих, а медијски сензационализам је механизам који проводи и репродукује дискурс ризика и страха. Страх и дискурс о ризику не можемо посматрати одвојено од културног контекста у ком су настали, и који је омогућио његово ширење. Да би се разумео појам ризика и страха, неопходно је расветлити контекст његовог настанка и перпетуације, али и видети које групације у друштву од тог дискурса страха и ризика имају користи.

За ово истраживање кључна је чињеница да се страх, често неприметно, може искористити од стране различитих групација у друштву како би се добио легитимитет за иначе често проблематичне политичке одлуке. Способност групе да генерише страх управо је сразмерна њеној друштвеној, политичкој и економској моћи. Капитализам је прешао пут од културе спектакла до културе страха.

5.4. Страх као изборна тактика и васпитна метода

Многи Американци не знају пуно о политици, али уплашени грађани су боље информисани. Џорџ Маркус

Истраживање „Асошијејтед преса” током избора за амерички Конгрес 2014. године показало је да док су осећај беса и економске несигурности код америчких бирача у паду, истовремено расте број оних који су уплашени. Чак

53% Американаца страховало је да ће се одиграти још један терористички напад у земљи, док је у другом истраживању чак 41% испитаника изјавило да не верује да актуелна влада САД може да спречи епидемију еболе у земљи (Peters 2014). Након завршене кампање, која је обећавала борбу против овог вируса, испоставило се да је од еболе у Америци умрла једна особа од 4 забележена заражена случаја. Поређења ради, последњих година вирус грипа у Америци односио је од 12 000 до 56 000 живота годишње.[19] Кандидати су се током кампање обилато служили методама политике страха, па су тако рекламни спотови садржали драматизоване сцене насиља које су спроводили припадници Исламске државе, а један рекламни спот је садржао чак и сцену погубљења америчког новинара (Peters 2014),[20]

Савет за изучавање породице у јеку изборне кампање организовао је у Вашингтону скуп на ком је присуствовало на хиљаде присталица, а једна од главних тема био је илегални прелазак терориста преко границе. Тада су тексашке власти изнеле потпуно апсурдну тврдњу да су целом дужином границе са Мексиком нађени молитвени теписи, а иста тврдња је коришћена и током претходних кампања усмерених против имиграната (Peters 2014).

Доналд Трамп и Хилари Клинтон, два председничка кандидата, током изборне кампање 2016. користили су се најпрљавијим методама политике страха (Gore 2017). Најпре је Трамп у контроверзном говору о имиграцијама изјавио да су небројени Американци изгубили живот зато што власти нису затвориле границу са Мексиком. Потом је, позивајући се на нападе на америчку полицију и фиктивни тероризам у америчким градовима, изјавио да неко ко не разуме опасност од насиља на улицама и хаоса у друштву, не може да води друштво (Ball 2016). Трамп је чак на бину изводио родитеље младих

---

[19] https://www.cdc.gov/flu/about/disease/us_flu–related_deaths.htm

[20] Рекламни спот се може погледати на адреси: https://www.youtube.com/watch?v=TCL–p3Iual8

које су убили илегални имигранти. Америка је сада, истицао је Трамп, у кризи, коју једино он може да реши. Екстремна драматичност, театрално преувеличавање опасности од имиграната и терориста, знатно су допринели Трамповој победи на изборима.

Слична, али далеко блажа кампања, у знаку страха од миграната, вођена је и у Француској током председничких избора 2017. године. Први пут у историји Француске, у други круг избора ушла је екстремна десничарска странка Национални фронт, која је раније била на маргинама француске политике. Без обзира на то што је победу однела либерална опција на челу са Макроном, Национални фронт на челу са Ле Пен, највероватније је најавио фазу заокрета у француској политици по питању имиграционе политике и чланства у ЕУ. У Британији је за време кампање уочи референдума о напуштању ЕУ, такође вођена жестока кампања, која је чак и названа „Пројекат страха". Током 2015. године Британија је примила 330 000 избеглица, од чега је Лондон прихватио 133 000. Кампања струје која се залагала за то да Британија напусти Европску унију била је заснована на страху од имиграната, а гласачи су застрашивани паролама да Турци долазе (приступају ЕУ), те да ће преплавити Британију и узроковати талас оружаних сукоба, убистава и киднаповања (Toynbee 2016).

Како су се избори у Европи и Америци одигравали у време када су у Европу пристизали имигранти, десница је то искористила и захваљујући успешној злоупотреби страха постигла завидне резултате. Док су мигранти пристизали, Трамп је америчке грађане плашио терористима са Истока, и питао их да ли се сећају како је Брисел био дивно место, те да ли разумеју у шта га је либерална политика претворила – у обичну терористичку мету. Тако је Трамп у својој кампањи упозоравао – ако изаберете било кога другог, завршићете као Европа, претрпана имигрантима.

Што се тиче председничких избора у Србији у априлу 2017. године, њих је обележила до сада незапамћена кампања страха у историји Србије. Услед

свеопште медијске цензуре, предизборни пропагандни програм укључивао је представљање само једног кандидата – Александра Вучића.

Целу кампању обележило је застрашивање бирача, по већ испробаном западном моделу. Домаћи политичари у кампањама, за разлику од својих колега са Запада, нису користили страх од миграната, из једноставног разлога што Србија за мигранте није жељена дестинација и што се у њој не може тако лако изазвати масовни страх од миграната из различитих разлога. Наиме, осим тога што мигранти не желе да остану у Србији, Србија се може сматрати или пријатељем или неутралном страном у ратовима који су вођени и воде се на територији исламских и арапских земаља, због чега наша јавност не повезује мигранте са тероризмом, као што је то случај у ЕУ. Осим тога, многи грађани Србије носе трауматично искуство из ратова протеклих деценија, али и искуство избеглиштва, због чега су склонији емпатичном ставу према избеглицама. Треба поменути и да су извештаји у нашим медијима у великој већини о мигрантима говорили у позитивном контексту. Предмет страха који је конструисала српска политика страха током недавних избора, била је заснована на потенцирању осећаја економске и политичке несигурности.[21]

Другопласирани кандидат на изборима, Саша Јанковић, био је кандидован од стране грађана под називом За Србију без страха, што заправо указује на ниво застрашивања којим се користи Српска напредна странка. Након њега, у предизборну игру ушао је и Љубиша Прелетачевић Бели, митски јунак, који је, по сопственом признању, дошао да опљачка народ. Он представља парадигму корумпираног балканског политичара, политичара

[21] Овде треба напоменути да то који ће се страх користити у политичке сврхе зависи од конкретног контекста, али и општег политичког и друштвеног искуства земље. Како је већ на примеру миграната речено, јавност у Србији мигранте не види као непријатеље, јер она није њихово коначно одредиште. Слично томе, јавност у Србији не страхује од тероризма јер перципира да терористи имају мете на Западу који је и узроковао миграције својом спољном политиком.

који је распродао јавна предузећа, ко подржава организовани криминал, прима мито и користи своју функцију да би се обогатио.

Бранислав Ристивојевић (Ристивојевић 2017) говорећи о Белом, маестрално је описао културу страха која је владала Србијом непосредно пред изборе. Опис је веома живописан, па га преносимо у целости: „Од страха за сопствену егзистенцију опустели штандови на којима опозициони кандидати скупљају потписе, сада су се претворили у редове који врве од људи који чекају да дају подршку Белом. Народ га прати и поздравља на улицама када пролази, док су се пре само пар дана са Јеремићевих предизборних скупова склањали као од куге. Док су се јуче бојали да Јанковића и поздраве на улици, данас стају да се сликају са Белим као да је звезда ријалити програма. Људи који до јуче од страха нису смели ни да сурфују по ДСС-овом сајту, данас каче на друштвене мреже селфије са Белим. Страх на наше очи нестаје, копни и ослобођени духови се преображавају у оличења храбрости. Нешто што скоро нисмо видели на лицима напаћеног и измученог народа. И што је још важније, он је још једини који може да на политичкој сцени разреши најчувенији Гордијев чвор, активирање окорелих апстинената. То су људи који су у све разочарани. Толико пута их је неко израдио да више ником не верују. Е сада се појавио и њихов месија."

Свеопшта разочараност у политику, екстремно сиромаштво, *масовна* незапосленост, све већи јавни дуг, створили су осећај радикалног страха за сопствени опстанак, а тај страх је опаснији од било ког застрашивања физичком присилом. Разочарани политичарима који су деценијама водили државу у још веће сиромаштво, и који су је непрестано увлачили у сукобе са суседним земљама, грађани Србије су престали да верују политичарима. Та општа аполитичност резултирала је масовном апстиненцијом, коју избори у Србији бележе још од свргавања Милошевића. „Сви су они исти" и „ко год да дође на власт, биће нам исто, гледаће да украде за себе, а ти народе цркни", флоскуле су које се из дана у дан понављају. Неизлажењем на изборе, повлачењем пред политичким темама, апстиненти заправо одржавају *status quo*, како то примећује Фуреди, и својим *нереаговањем* на неодговарајућу

политику подржавају гарнитуру на власти која се није променила још од Милошевића.

Како Ристивојевић додаје, тајна успеха Белог јесте у томе што је ослободио људе страха, што је систем окренуо наопако и сада га исмева. Бели, кандидат који се до пре годину дана није уопште бавио политиком, на изборима је, сасвим неочекивано, однео треће место, и тиме оставио иза себе кандидате који су годинама били у политици, а многи од њих и у саставу власти. Иако се то не може доказати, претпоставке су да је он несвакидашњим приступом успео да анимира део младих апстинената да изађу на изборе.

Пре него што је предизборна кампања формално почела, актуелна власт је радила на стварању осећаја несигурности код грађана у више одвојених случајева. Српске власти су већ месецима уназад креирале атмосферу конфликта-који-само-што-није, те етничке нетрпељивости, а провокацијама су се придружиле суседне земље. На Косово и Метохију, део територије који *de facto* и *de iure* више не припада територији Србије, алудирајући на архетип страдалништва за своју веру и народ, који се у колективној свести Срба везује за мит о Косовском боју, српска влада послала је као провокацију воз осликан православним иконама и српским манастирима, при чему је грубо злоупотребила религијске симболе у политичке сврхе, а уз то и подрила Устав Србије као секуларне државе. Након слања воза, исценирана је криза. Наиме, огроман број полицајаца и војника послат је на границу са Косовом да чува воз, јер се спекулисало о терористичком нападу као одговору на провокацију. На крају, воз није ни ушао на територију Косова и Метохије, али је спектакл одрадио свој задатак. Одмах по завршетку конструисане кризе, саопштено је да је заказана хитна седница Савета за националну безбедност, због угрожене безбедности Републике Србије. Осим овог упечатљивог примера функционисања политика страха, власт је у протеклом периоду повремено распиривала мржњу према суседним земљама, нарочито Хрватској, док су медији подсећали на ужасе ратова деведесетих.

Осим на плану спољне политике, власт је користила политике страха и у контексту економије. Током кампање, сви пензионери у Србији добили су писмо у коме се тадашњи премијер, а сада председник Србије, обраћа пензионерима упозорењем да ће, ако било ко други победи на изборима, њихове пензије бити угрожене. Зато је овде важно поновити да политика страха функционише тако што обећава људима да ће спречити да нешто *изгубе*, радије него што ће учинити да нешто *добију*, што је најјаснији показатељ да је у питању политика страха. Дакле, држава неће обећавати повећање пензија, већ обећава да ће заштитити од губитка пензија, или да ће спречити друге да пензионерима одузму пензије.

Све ванредне ситуације омогућавају разноразно кршење људских права. Методе актуелне власти – често сазивање ванредних седница, хитна саопштења јавности, држе популацију у страху, неизвесности и ишчекивању да ће се нешто лоше догодити, чиме се становништво уверава да су једино актуелни политичари ти који могу земљу да заштите. Једном приликом, министар полиције, Небојша Стефановић, одржао је конференцију за новинаре док су иза њега били припадници полиције у маскирним униформама, са сакривеним лицима, што је такође био један од покушаја да се јавност застраши. Рушење објеката у Савамалој такође су извршила лица са маскама на глави. Управо тај спој драматизације, укључивања елемената присутних у индустрији популарне културе и свакодневног, реалног живота, оличен у надреалној сцени где су радници на багерима маскирани, јесте мотив који на врло специфичан начин плаши. Управо због те своје надреалности, он је застрашујућ.

Осим тога, режимски таблоиди, на челу са дневним таблоидом „Информер“, свакодневно већ на насловној страни прете кризама и државним ударима. Сама предизборна кампања била је запажена по бројним теоријама завере против власти, о којима су нарочито „Телеграф“ и „Информер“ извештавали, чиме се припремало тло за рекламни спот који је представљао врхунац политике страха у овој кампањи. Спот је начињен по узору на америчке предизборне кампање. Наиме, у рекламном споту приказани су

грађани Србије у авиону. У једном тренутку, зачује се расправа између капетана и „другог капетана”, након чега почињу страховите турбуленције, ужас и паника међу грађанима. Утом се као спасилац појављује насмејани тадашњи премијер Србије и обраћа гледаоцима речима: „Ово би могла да буде најгора ноћна мора.” и истиче да Србија има два човека која воде земљу, премијера и председника владе, и да би за њу било погубно да та два човека предлажу различите путеве развоја, јер би то земљу одвело у хаос, што је пропраћено снимком забијања авиона у зграде Светског трговинског центра.

Осим тога, током предизборне кампање, грађанима Србије, што у обраћању тадашњег премијера, а садашњег председника, што у медијима говорило се о томе да ће уколико било ко други буде изабран, Србија ће доживети „македонски” или „украјински” сценарио, иако није најјасније шта је циљ овакве кампање био, будући да су оба „сценарија” била усмерена на свргавање корумпиране политичке елите. Но, у то време у српским медијима извештавано је о хаосу на улицама Македоније, па је највероватније председнички кандидат желео да људима сугерише како ће настати безакоње ако победи било ко други осим њега. С друге стране, лист „Информер“ говорио је како опозиција спрема нереде у случају да премијер победи на изборима. Како овај пример показује, суштина политике страха није логична и конзистентна, њен циљ је да бираче застраши, да их тим страхом спречи да гласају за неку другу опцију.

Јелена Ђорђевић је у анализи доминантног културног обрасца коју нуди савремени режим закључила да је он заснован на „форсирању вредности базичног преживљавања” (J. Đorđević 2017), уз које иде радикални антиинтелектуализам. При свему томе, додаје она, јавни дискурс је потпуно осиромашен, лишен било каквог осећаја за вредности културе, морала, знања. Негујући „презир према свему што се издиже изнад свакодневног голог живота”, „овај културни образац не нуди никакав могући хоризонт очекивања”. Главна опасност састоји се у томе што он не садржи никакав вредносни поредак који би могао да представља изазов идеји о непријатељу, плаћеницима, издајницима, који доминира јавним дискурсом, закључује

Јелена Ђорђевић. Политички страх је управо то – свођење човека на биолошки ниво.

Сензационализација политике у контексту страха помаже да се харизматичне вође конструишу као моћни, свезнајући, самопоуздани представници власти, што доводи до тога да гласачи почињу да имају више поверења у њихове способности. Сензационализацији више нагињу популистички десничари (Wodak 2015, 11). Овај процес Рут Водак назива фикционализацијом политике, под чиме подразумева замагљивање граница између реалног и фикционалног, информативног и забавног, при чему се ствара привид да је све у најбољем реду, односно, да је све под контролом и да је све страхове и проблеме лако решити докле год је у том тренутку актуелне власти (Wodak 2015, 12).

Говорећи о атмосфери страха, Јелена Ђорђевић истиче да свака власт подржава одређени културни модел, како оним што јасно каже, тако и оним што ради. Поручујући грађанима какве дискусије су у јавном простору прихватљиве а какве не, власт ствара атмосферу страха и цензуре (J. Đorđević 2017). Управо овај вид ућуткивања, спречавања опозиционих гласова да се чују, погодује политикама страха, будући да у јавном простору нема никог ко би могао упозорити да је страх конструисан ради остваривања циљева власти.

Ако закључујемо по развоју предизборне кампање страха у Америци, а имајући у виду да све већи број земаља, што укључује и политичаре у Србији, ангажује америчке стручњаке за политички маркетинг и креира кампању према узору на успешне америчке кампање, може се претпоставити да ће се кампање у будућности заснивати на све већем и већем страху. Чини се да није битно ко је кандидат, већ да једном када политике страха преузму примат, сваки наредни кандидат мора да осмисли нешто још језивије, како би анимирао бирачко тело. Данас су политике страха постале стандард у политици, и чини се да тај процес ниједна опција, ма колико либерална или антилиберална била, не може да заустави.

6. Закључак

Модерна наука, уверена у моћ разума, изгнала је натприродно, неприродно и необјашњиво, надајући се да ће успети да укине сваки вид страха. Упркос томе свет никад до сада није сведочио оволиком броју алтернативних религијских учења и теорија завере. Страх уводи у зачарани круг страха, он нас ограничава, ограничава нашу способност закључивања, чини нас слабима да се суочимо са проблемима, што елите користе за остваривање сопствених циљева. Политике страха се у суштини заснивају на застрашивању грађана неком појавом или групом, најчешће маргиналном, при чему се тврди да већи степен контроле може донети већу сигурност. Но, контрола ствара све већу несигурност, при чему већ маргинализоване групе додатно маргинализује. Политике страха су засноване на претњи већим страхом ако се не реагује одмах на „мањи" страх. Под претњом да ће бити изложенији терористичким нападима ако не буду пристали на прислушкивање, амерички грађани су пристали на угрожавање приватности. Под претњом да ће држава банкротирати и да ће сви остати без примања, грађани Србије су прихватили смањење пензија и плата, јер једино што је страшније од већ драматично ниских примања, јесте потпуни губитак примања.

Ризик можемо посматрати као мит, причу која је осмишљена да би дала име страху, а која се користи терминима науке како би била што уверљивија. У мит се мора веровати да би он имао моћ, а док се они који поседују реалну, политичку и економску моћ мењају, мит постаје бесмртан, спреман да у већ развијен и разрађен систем дискурса ступи нова политичка и економска елита.

Масовни медији главни су катализатор страха, а страх се преноси у терминима ризика и културе. Док је култура страха алат политике, медији су

алат културе страха. Масовни човек је отуђен, а пред собом има читав свет о ком му приповедају масовни медији. Из дана у дан се повећава притисак на нас да будемо обавештени, да пратимо дешавања из културе, политике, економије, екологије. Медији нам намећу осећај хитности, морамо знати све о свету који нас окружује. Како су нам медији једини прозор у тај велики свет, а они нам шаљу једну веома мрачну слику друштва: пуну криминала, немаштине, саможивости, временом почињемо да верујемо да је свет једно јако лоше место за живот. Зато не чуди што свако мало пажњу јавности заокупе апокалиптичне приче, о мајанској најави смака света, о астеродима, људима-гуштерима и ванземаљцима. Ствар је у томе што се та свакодневна стрепња више не може издржати, а медији нам свакако свет приказују као стање хаоса, безакоња и порока, који, као у свим есхатологијама, чека да буде прочишћен. Док је то у хришћанству други Христов долазак, за Маје почетак нове ере, култура страха нас наводи да верујемо да ће нам већа контрола политике над свакодневним животом донети то олакшање. Тако апокалиптичне катарзе постају нешто што се периодично јавља, прети нестанком ако се људи не поправе, те брзо падну у заборав, да би их замениле неке друге апокалиптичне визије будућности. Ова сатанизација друштва коју нам медији одашиљу, има дубоко морализаторски тон. Они нам јасно поручују: страх је почетак света, а потрошња принцип на ком је свет заснован и који нас доводи до коначног циља: слободе и среће.

Оно што покреће савремени западни свет јесте конзумеризам. Конзумеризам погони производњу, а производња ширење капитала. Ширење је нешто што је записано у људској генетици – да се врста размножава, а освојени, припитомљени, безбедни простор што више шири. Но, бесомучно ширење показало се небројено пута као неуспешно, јер осим што поробљава, колонизује, изазива ратове, оно такође није успело да умањи страх, напротив, и код оних најповлашћенијих ширење је увећало страх. Са ширењем иде неизвесност, то су нове територије, неиспробане, које носе бројне опасности.

Од свепроживамајућег осећаја неаутентичне, анестезиране среће, музике која се пушта у тржним центрима, преко куповине хране у

супермаркету, до *all inclusive* услуге у хотелу, бомбардовани смо чистим, светлим линајама ентеријера, шареним детаљима, веселом музиком, пријатним мирисом. Сама суштина конзумеризма, идеја да све људске активности увек и нужно морају бити атрактивне, и да морају да задовољавају човека (Bordoni 2017, 14), изопштила је страх из свакодневног начина живота, нарочито онај анксиозног, неодређеног типа.

Медији нам поручују да треба да се клонимо страха и ризика, а тим потискивањем страха, односно, истицањем страха од страха, страх се враћа на мала врата, чинећи несигурност езгистенције неподношљивом. Шизофренија либерализма с једне стране нас подстиче да избегавамо све што доноси ризике и продубљује страх, док с друге стране исти тај систем страхове непрестано производи. У тој шизофреној реалности, овај страх није модерни страх, овај страх је хипермодерни страх, у ком капитализам од страха профитира, што политички, што директно, свакодневно, економски. Страхови нам се непрестано убацују у подсвест, док се тржиште „селф-хелп" литературе и различитих „лајф коач" система шири. Психологија је чак неспособност да се страх осети везала за најтежи психички поремећај – психопатију. Ако се одупиремо страху, с нама нешто није у реду. Различити домени терапије конструисани су да нам помогну да се суочимо са својим страховима, све време остављајући прави узрок страха нетакнутим. Освешћивање корена страха учинило би да сви ти страхови престану да плаше. Но, чини се да је немогуће изаћи из окова либералног капитализма, осим ако нешто више од човека натера човечанство да ову идеологију преиспита. Наиме, либерални капитализам делује *природно* баш зато што отеловљује наше поменуте тежње – за слободом и ширењем. Човечанству навикнутом на материјално богатство и духовно сиромаштво, тешко је пристати на ограничење потрошње. Иако се зна да већина робе на Западу долази из фабрика у којима се радници страховито злоупотребљавају, ни та свест да нашу потрошњу плаћа туђа крв не мења чињеницу да волимо да трошимо. Но, цену потрошње плаћа и Запад, али не материјалну, него у форми или радикалног страха који може да убије (страх од тероризма), или континуираног страха ниског интензитета, осећаја

стрепње који незадрживо прати све наше активности. *Memento mori*, ни у једном тренутку немој заборавити претњу смрти, плаши се, јер једино тако ћеш бити сигуран. Плаши се смрти, јер је то једини начин да заборавиш колико ти је живот ужасан, испуњен сталним застрашивањима и окрутним политикама експлоатације и контроле – то је заповест савременог друштва коју нам култура страха одашиље.

Иако ни на који начин не можемо проценити колико је „јавност" уплашена, будући да је јавност конструкција, можемо закључити једну ствар: све док верујемо да *други* људи јесу уплашени, и ми ћемо се плашити, јер верујемо да људи имају право чим се толико боје. Медији шаљу управо ту слику – да су *људи* уплашени, што за последицу има да и ми почињемо да осећамо страх.

Сваки страх је записан у моралном дискурсу, он прети да ће да преокрене тренутне вредности и да уведе неке нове, погубне за друштво. Страх може привремено да уједини, али и да трајно направи раздор у друштву или међу друштвима. Чак и кад уједињује, он потцртава линије поделе у друштву, па се то уједињење спроводи на рачун даље маргинализације мањина. Јединство постигнуто страхом политички је пројекат, спој идеологије, вођства и колективне акције (Robin 2011).

Када год размишљамо о неком колективном страху, треба да се запитамо зашто смо оспеднути баш тим страхом и коме иде у корист да се тога плашимо. Уплашене људе је изузетно лако политички обликовати, јер у заносу колективног стокхолмског синдрома, људи пристају на губитак слободе, само да би им неко олакшао страх и преузео одговорност. Против културе страха се мора борити, јер, како нам је искуство показало, она је изговор за спровођење политике „хуманитарног" интервенционизма, који ствара избеглице уместо да помогне да се њихов број смањи.

У трећем поглављу показали смо како је расправа о томе да ли су ризици конструисани или реални неплодна. Ризик има и своју реалну основу,

у смислу могућности да се деси нежељена последица, али је увек и конструисан, будући да ризике доживљавамо само посредно, на основу наратива, дискурса о ризику, који усвајамо посредством медија, књига и слично. Дискурс ризика служи да се оцртају границе између вредности које су прихваћене у друштву и оних које друштво не жели да прихвати. Након расправе о реалности, односно, конструисаности ризика, показали смо да ако желимо да разумемо појам ризика, морамо најпре разумети појам страха. Политички страх стоји између онога чему друштво тежи и онога што одбија/чега се плаши. **Култура страха** се односи на друштвени и културни простор у ком опстаје, преноси се и развија дискурс ризика и страха. Како је истакнуто више пута, у савременом друштву анксиозност је облик константног позадинског шума, док у основи ризика лежи анксиозност конкретизована у форми одређеног страха. Страх смо у истраживању сместили у поље друштвеног и политичког, где се ствара амбијент у коме страх може да се несметано симболички представи и ефикасно употреби како би се створио етос страха као културна доминанта. Како бисмо разумели зашто се неки ризици и страхови политизују, а неки не, развили смо теоријску основу која је објаснила на који начин се одвија процес селекције опасности које ће се констурисати у ризике.

У раду смо испунили троструки циљ:

1. Проблематизован је појам страха, доведен је у везу са два кључна концепта: моралном паником и ризичним друштвом, при чему смо показали да ризик не може да се посматра одвојено од појма страха, будући да је (колективни, политички) страх увек конструисан, што не значи да не одговара реалности, већ да никада не можемо знати да ли га доживљавамо „исправно", будући да га појмимо посредно.

2. Показали смо да је теорија тиме што је увела „неутралан", технички појам ризика заправо деполитизовала страх.

3. Указали смо на везу између политике и колективног страха и показали да је колективни страх нужно политичке природе. На

примеру употребе политичког страха указали смо на улогу структура моћи у конструисању и репродукцији страха.

Страх се кроз литературу обично види на два начина:

1. као основ моралности
2. Као нешто чиме се манипулише да би се остварили политички циљеви

Савремена литература колективни страх махом доживљава као основ моралности, при чему потпуно игнорише чињеницу да је страх нужно повезан са односима моћи. Теорија је тако, намерно или не, деполитизовала појам страха, што смо у раду показали анализом разумевања страха од предмодерног мислиоца Хобса, преко двојице стваралаца из доба просветитељства, Монтескјеа и Токвила, који су започели процес деполитизације страха. Наука је страх коначно деполитизовала у савременој теорији, што смо илустровали на примеру становишта Хане Арент и Џудит Батлер. С друге стране, јако су ретки примери покушаја да се страх проблематизује као политички појам, што је на сјајан начин показала Наоми Клајн, и на нешто мање уверљив, али свакако оригиналан начин Франк Фуреди, о којима је било речи.

Тиме што смо представили генезу појма ризика, деконструисавши га на тај начин, дали смо одговор на четири истраживачка питања постављена у уводу:

1. показали смо да се страх конструише као друштвено-политички појам, али да успева да прикрије своју политичност, кријући се у култури, под наводно неутралним појмом ризика. Тиме што се страх на овај начин „увлачи" у свакодневну културу, он постаје главни културни образац наше свакодневице, на првом месту као позадински

страх или стрепња, те као конкретни политички страх од неке појаве или групе.

2. Показали смо какав је однос дискурса страха и структура моћи, односно, како се страх користи као политички алат.

3. Демонстрирали смо да медијски спектал има највећи утицај на стварање и готово потпуни утицај на репродукцију културе страха, нарочито путем дискурса о ризичности свакодневног живота.

4. Доказали смо да се култура страха развија са неолибералним поретком, користећи све предности масовних и нових медија. Елита у неолибералном поретку користи културу страха тиме што одређене проблеме у јавности етикетира као опасне по либерални систем. Након што добије одобравање застрашене јавности, елита доноси законе и предузима акције које јој помажу да дође до испуњења циља.

Имајући у виду изложено, потврдили смо на једну главну и три помоћне хипотезе.

1. Потврдили смо главну хипотезу да дискурс ризика у постмодерним друштвима служи за прибављање легитимације за проблематичне одлуке елите, што је омогућено дометом масовних и нових медија.

2. Потврдили смо прву помоћну хипотезу да је теорија о ризику потпуно деполитизовала појам страха.

3. Потврдили смо другу помоћну хипотезу да у основи јавног дискурса о ризицима такође лежи страх који је конструисан и нужно политичког карактера, а који стоји у служби структура моћи (најчешће, иако у ретким случајевима може да иде у корист мањине)

4. Показали смо да ризик и страх у постмодерним друштвима служе као кохезивна сила, сила која уједињује чланове уместо

идентитета, но, да се тај вид солидарности заснива на искључивању маргиналних група.

Либерализам је највећу повесну победу однео тиме што је прогласивши себе за носиоца слободе и равноправности успео да убеди човека да ће га ослободити страха. За ум савременог човека, незамисливо је повезивати либерализам и страх, либерализам је за њега одсуство, негација страха. Сваки страх који савремени западни човек осећа, он додељује неком интерном или екстерном непријатељу: конзервативним струјама у друштву, терористима и слично. Либерализам јесте настао у броби против репресије и терора, због чега он носи ту клицу у себи, бојазан да ће се друштво вратити у апсолутизам и тиранију ако се не застрашује и то је недостатак поверења (пост)модерног човека у себе.

С друге стране либерализам је постао савршено поље за различите политичке, и на концу, економске махинације. Под изговором слободе и борбе против страха, људима се одузимају различита права. Коначно, страх се користи за продужавање услова есктремне неједнакости, где финансијска елита, коју чини 1% људи, располаже са 50% богатства, што је, дакле, једнако богатству осталих 99% становништва. Поразом идеологије комунизма, борба за боље услове радника постала је узалудна, запараво, свака борба против неолибералног капитализма била би сулуда. Будући да је на светској сцени остала присутна само једна велика идеологија – капитализам, ствара се утисак да је давно дошао крај идеологијама, те да капитализам није идеологија, него природно устројство света.

У време када су се распале велике социјалистичке федерације, настао је израз политичка коректност. Наиме, како је са политичке сцене нестао велики идеолошки опонент капиталистичког Запада, оличен у виду Совјетског Савеза, деловало је као да је дошао крај идеологијама. На тај начин једина преостала велика идеологија, либерални капитализам, почела је да се доживљава као *истина*, која нема алтернативу, што је циљ сваке идеологије.

Тако је економски капитализам себе приказао као нераздвојног од либерализма. Сасвим у складу са постмодерним теоријама, политичка коректност је означила могућност да у јавности егзистирају различите истине, при чему ниједна не сме да претендује на Истину. Тиме је критика ефективно избачена из сфере политике, па тако неолиберализам дозвољава сваки вид критике осим оног који се односи на саму идеологију капитализма. На тај начин сваки покушај субверзије, сасечен је у корену, јер се елиминише под ознаком *политички некоректан.* Са тупљењем оштрице критике, страх је престао да има лице. Објект страха више није представљао конкретног Другог, већ је уведен безлични појам ризика, који је, наводно, требало да питања страха посматра реално и објективно. На тај начин, превођењем у ризике, страх је деполитизован, а ризик је сада постао друго име за моћну силу политичке мобилизације. Термин ризик можда није укључивао старе поделе на класу, расу и слично, али је и наставио да као „ризичне групе" види мањине.

У неолибералним друштвима, политике страха бивају уткане у друштвено ткиво и путем културе страха репродукују се у свакодневном животу, што доводи до свођења страха на ниво личног или културног, чиме се страх деполитизује. Људи не виде алтернативу која би учинила свакодневни живот подношљивим, без уплитања свакодневне анксиозности, што доводи до поновног појављивања *фатума,* од ког је модерни човек просветитељства желео да побегне, отварајући хоризонт за своју акцију, а који га је током даљег пута сустигао у виду мирења са *statusom quo*, односно, у виду одржавања актуелног односа власти. Желевши да преузме ствар у своје руке, уместо божанског поретка и судбине, дочекао га је политички поредак који он није способан да измени.

Култура страха се тако показује као образац који путем специфичног споја културе и застрашивања преноси идеолошке поставке либералног капитализма и на тај начин подржава савремени империјализам на макронивоу, док на микронивоу подржава национализам и маргинализацију. Култура страха је алат који се додатно одузима моћ од нижих класа и нагомилава се у рукама елите. Култура страха је толико успешна јер путем

културе успева да се угради у свакодневни живот и тако сакрије да је политичке природе.

Тачно је да осим политичких и економских интереса постоје и страхови које осећамо зато што смо остали без путоказа и поретка. Но, до истог тог губљења поретка допринела је политика, која је моралност отргла од религије, и кодификовала га у виду закона који важи за све, као што политика исти тај страх искоришћава за постизање својих циљева.

6.1. Структура рада

Рад је подељен на шест поглавља.

У првом поглављу представљен је методолошки апарат, а истраживање је позиционирано у оквир критичко-културне парадигме, која позајмљује закључке из теорија друштвеног конструкционизма, критичке теорије и социокултурног приступа појму ризика и страха.

У другом поглављу анализирали смо концепт моралне панике. Морална паника односи се на парадигму која је успела да анализом етикетирања као метода који се користио у социологији и криминологији, покаже како свака масовна паника има везе са политиком, јер је у нечијем интересу да се друштво плаши баш те групе. Друштва су као опасне означавали појединце и групе који не деле доминантне вредности у том друштву, при чему је претња коју те групе представаљају у јавности пренаглашена. Повезујући вредности и страх, теоретичари који су се бавили моралном паником, показали су да је колективни страх увек политички. Након анализе парадигме моралне панике, дали смо преглед развоја социолуктурне теорије ризика на челу са Мери Даглас, која је повезивала

појам ризика и страха са маргинализацијом рањивих група у друштву. Код ње, страх је још био политички појам. Но, са концептом ризичног друштва Улриха Бека страх је потпуно деполитизован и сведен на сферу објективног и аполитичног.

Треће поглавље започело је расправом о реалности/констурисаности страхова, што нас је довело до централног појма истраживања – страха. Након што су изложене карактеристике политичног страха, дат је кратак преглед развоја појма страха од старих Грка, преко Хобса, Макијавелија, Монтескјеа, па све до Токвила. Ту смо показали да је деполитизација страха започела још у просветитељству. Наиме, Монтескје и Токвил, како је показано, психологизовали су страх и тиме га свели на сферу приватног, неполитичког.

У четвртом поглављу показали смо какав је однос страха и неолиберализма. Овде су изнесене основе приступа који су обележили овај период изучавања страха, а то су приступи Хане Арент, Џудит Шклар, Наоми Клајн и Франка Фуредија. У овом поглављу смо показали да је савремена теорија потпуно деполитизовала страх, уз изузетак Наоми Клајн, Франка Фуредија и Зигмунта Баумана. Овај део истраживања од централне је важности будући да је показао на које је све начине савремена наука успела да страх одвоји од морала и политике.

Пето поглавље показало на примерима како се рађа и репродукује култура страха. Пошто култура страха започиње нечијом маргинализацијом, овде смо се позабавили дефинисањем стереотипа. Након тога, укратко је обрађена улога коју медији имају у конструкцији и преношењу културе страха. На примеру страха од миграната и од тероризма видели смо како култура страха нужно иде у маргинализацију мањина. Коначно, показали смо како дијалектички однос тероризма и империјализма непрестано ствара нове страхове, чиме култура страха заправо погони саму себе. У последњем делу текста, на примеру Сједињених Држава и Србије показано је како култура страха функционише у предизборној кампањи.

6.2. Теоријски допринос рада и будућа истраживања

Ово истраживање је пружило детаљно разумевање настанка и перпетуације страхова и ризика у савременом друштву и показало како се појмови страха и ризика морају разумети као колективни политички феномен. Појам страха је запостављен у теорији, а последњих деценија заменио га је и деполитизвао технички појам ризика. Рад је показао да се страх не може посматрати одвојено од односа моћи. Осим тога у раду смо показали да је расправа у теорији у контексту конструисаности или реалности ризика беспредметна, те да само одвлачи пажњу са правог проблема – чињенице да либерализам генерише страх. Рад је преиспитао уврежено мишљење да либерализам подразумева ослобађање људи од страха и показао да либерализам констурише страхове, а све у корист политичких циљева елита.

Недостаци рада састоје се у његовој евроцентричности. Потпуније разумевање страха морало би да укључи и „источну" перспективу страха. Наредна истраживања морала би да обухвате и емпиријске студије које би испитале реални утицај страха на живот људи, нарочито при доношењу одлука.

Бескрајне су теме у области истраживања страха, јер савремено друштво страховима обилује. Страх од старости, страх од тога да ћемо бити запостављени на друштвеним мрежама, страх од тога да наше тело није довољно добро, услед чега прибегавамо естетској хирургији, страх од криминала, страх да се не хранимо добро, страх од болести, па чак и страх од емоционалног везивања, који осим тога што је психолошки, истовремено је и означитељ времена у коме живимо. И даље постоје ретка уточишта од страха, утопије у науци и литератури, са сликом киборга, који спаја биолошко и технолошко, који технолошким надомешћује недостатке биолошког, а

биолошким даје душу оном технолошком, те тако киборг стоји у знаку могуће праведнијег света: „Са утопијом киборга као сликом могуће и праведне будућности лишене искључивања и маргинализације, парадоксално, започиње нова ера непознатог и другачијег људског бића и друштва чије особине ће еугенички моделовати наука и технологија у новом поретку света постхумно друштво је видику“ (J. Đorđević 2016).

Страх је доминантни културни образац, од ког се, засад, не може побећи. Он је друго име за доминацију – док једни владају, други се држе покорнима у страху. Страх је вешто оруђе господарења, управо зато што је наш, интиман, зато и не доводимо у питање чињеницу да је могуће да нам га је неко наметнуо. Једино решење јесте да се у сваком тренутку када нам наслови у новинама оставе горак укус у устима, или када се нечега плашимо иако нас директно не угрожава, једноставно запитамо – *ко жели да се овога плашим* – и у томе је сва суштина расветљавања културе страха.

7.Литература

Abrahamsen, Rita. 2005. “Blair’s Africa: The Politics of Securitization and Fear.” *Alternatives: Global, Local, Political* 30 (1): 55–80.

Adam, Barbara, Ulrich Beck, and Joostvan Loon, eds. 2000. *The Risk Society and beyond: Critical Issues for Social Theory*. London; Thousand Oaks, CA: SAGE.

Adam, Barbara, and Joost van Loon. 2000. “Repositioning Risk; the Challenge for Social Theory.” In *The Risk Society and beyond: Critical Issues for Social Theory*, edited by Barbara Adam, Joost van Loon, and Ulrich Beck, 1–31. London; Thousand Oaks, CA: SAGE.

Allen, Chris. 2010. “Fear and Loathing: The Political Discourse in Relation to Muslims and Islam in the British Contemporary Setting.” *Politics and Religion* 4 (2): 221–36.

Altheide, David. 2003. “Mass Media, Crime, and the Discourse of Fear.” *Hedgehog Review* 5 (3): 9–25.

Altheide, David. 2006. *Terrorism and the Politics of Fear*. Lanham, MD: AltaMira Press.

Altheide, David. 2009. “The Columbine Shootings and the Discourse of Fear.” *American Behavioral Scientist* 52 (10): 1354–70.

Altheide, David, and Sam Michalowski. 2014. “Fear In The News : A Discourse of Control.” *The Sociological Quarterly* 40 (3): 475–503.

Altiser, Luj. 2008. “Ideologija i državni ideološki aparati.” U *Studije kulture: zbornik*, prir. Jelena Đorđević, 143–48. Beograd: Službeni glasnik.

Alvarez, Josefina Echavarria. 2006. "Re-Thinking (In)security Discourses from a Critical Perspective." *Asteriskos* 2 (1): 61–82. http://www.echavarria.wissweb.at/fileadmin/echavarria/Rethinking_insecurity_Asteriskos_01.pdf.

Aly, Anne, and Lelia Green. 2010. "Fear, Anxiety and the State of Terror." *Studies in Conflict & Terrorism* 33 (3): 268–81.

Anderson, Ben. 2010. "Preemption, Precaution, Preparedness: Anticipatory Action and Future Geographies." *Progress in Human Geography* 34 (6). Sage Publications: 777–98.

Angermuller, Johannes, Dominique Maingueneau, and Ruth Wodak, eds. 2014. *The Discourse Studies Reader: Main Currents in Theory and Analysis*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.

Arendt, Hannah. 1963. *Eichmann in Jerusalem*. New York, NY: Viking Press. https://platypus1917.org/wp-content/uploads/2014/01/arendt_eichmanninjerusalem.pdf.

Arent, Hana. 1998. *Izvori totalitarizma*. Beograd: Feministička izdavačka kuća.

Askins, Kye. 2008. "(Re)negotiations: Towards a Transformative Geopolitics of Fear and Otherness." In *Fear: Critical Geopolitics and Everyday Life*, edited by Rachel Pain and Susan Smith, 235–48. Aldershot: UK: Ashgate.

Azmanova, Albena. 2011. "Against the Politics of Fear: On Deliberation, Inclusion, and the Political Economy of Trust." *Philosophy and Social Criticism* 37 (4): 401–12.

Ball, Molly. 2016. "Donald Trump and the Politics of Fear." *The Atlantic*, September 2. https://www.theatlantic.com/politics/archive/2016/09/donald-trump-and-the-politics-of-fear/498116/.

Balzacq, Thierry, ed. 2011. *Securitization Theory: How Security Problems Emerge and Dissolve*. New York: NY: Routledge.

Banks, Terrence. 2004. "The White House's Burden: Benjamin R. Barber, Fear's Empire." *Logos* 3 (21–13).

Barthes, Roland. 2009. *Mitologije*. Zagreb: Naklada Pelago.

Bauman, Zygmunt. 2000. *Liquid Modernity*. Cambridge, UK; Malden, MA: Polity Press ; Blackwell.

Bauman, Zygmunt. 2010. *Fluidni strah*. Novi Sad: Mediterran.

Bauman, Zygmunt. 2014. *Wasted Lives : Modernity and Its Outcasts*. Cambridge: Polity.

Beck, Matthias, and Beth Kewell. 2014. *Risk: A Study of Its Origins, History and Politics*. Singapore: World Scientific.

Beck, Ulrich. 1992. *Risk Society: Towards a New Modernity*. London; Newbury Park; New Delhi: SAGE.

Beck, Ulrich. 2000. "Risk Society Revisited: Theory, Politics and Research Programmes." In *The Risk Society and beyond: Critical Issues for Social Theory*, edited by Barbara Adam, Ulrich Beck, and Joost van Loon, 211–29. London; Thousand Oaks, CA: sage.

Beck, Ulrich. 2002. "The Terrorist Threat: World Risk Society Revisited." *Theory, Culture & Society* 19 (4): 39–55.

Beck, Ulrich, Wolfgang Bonss, and Christoph Lau. 2003. "The Theory of Reflexive Modernization." *Theory, Culture & Society* 20 (2): 1–33.

Beck, Ulrich. 2003. "Politics of Risk Society." In *The Politics of Risk Society*, edited by Jane Franklin, 9–22. Cambridge: Polity Press.

Beck, Ulrich. 2005. "The Silence of Words and the Political Dynamics in the World Risk." In *Planetary Politics: Human Rights, Terror, and Global Society*, edited by Stephen Eric Bonner. Lanham, UK: Rowman and Littlefield.

Beck, Ulrich. 2006. "Living in the World Risk Society." *Economy and Society* 35 (3): 329–45.

Beck, Ulrich. 2009a. "Imagined Communities of Global Risk." In *Lecture for the Risk Conference*, 1–18. Shanghai. http://www.worldeconomyandfinance.org/PDFs/ulrich_beck_global_risk.pdf.

Beck, Ulrich. 2009b. *World at Risk*. Cambridge, UK ; Malden, MA: Polity Press.

Bek, Ulrih. 2001. *Rizično društvo: u susret novoj moderni*. Beograd: Filip Višnjić.

Béland, Daniel. 2005. "The Political Construction of Collective Insecurity: From Moral Panic to Blame Avoindance and Organized Irresponsibility." *Center for European Studies* 126: 1–20.

Bell, Daniel. 1973. *The Coming of Post-Industrial Society; a Venture in Social Forecasting*. New York: Basic Books.

Benhabib, Seyla. 1994. "Judith Shklar's Dystopic Liberalism." *Social Research* 61 (2): 477–88.

Berman, Marshall. 1982. *All That Is Solid Melts into Air : The Experience of Modernity*. New York: Simon and Schuster.

Bernstein, Peter L, and Peter L Bernstein. 1996. *Against the Gods: The Remarkable Story of Risk*. New York: Wiley.

Best, Joel. 2011. "Locating Moral Panics within the Sociology of Social Problems." In *Moral Panic and the Politics of Anxiety*, edited by Sean Hier, 37–52. New York, NY: Routledge.

Blits, Jan H. 1989. “Hobbesian Fear.” *Political Theory* 17 (3): 417–31.

Boltanski, Luc., Eve Chiapello, and Gregory Elliott. 2005. *The new spirit of capitalism*. London; New York: Verso.

Bonss, Wolfgang. 2013. “Risk. Dealing with Uncertainty in Modern Times.” *Social Change Review* 11 (1): 5–36.

Bordoni, Carlo. 2017. *State of Fear in a Liquid World*. New York, NY: Routledge.

Boswell, Christina. 2009. *The Political Uses of Expert Knowledge: Immigration Policy and Social Research*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Bourbeau, Philippe. 2011. *The Securitization of Migration: A Study of Movement and Order*. New York: NY: Routledge.

Bourdieu, Pierre. 1990. *In Other Words: Essays Toward a Reflexive Sociology*. Cambridge: Polity.

Brauch, Hans Gunter, ed. 2014. *Ulrich Beck: Pioneer in Cosmopolitan Sociology and Risk Society*. Cham; New York: Springer.

Brooks, Thom. 2011. “Bernard Williams, Republicanism, and the Liberalism of Fear.” *Theoretical and Applied Ethics* 1 (3): 57–60.

Brzezinski, Zbigniew. 2007. “Terrorized by ‘War on Terror.’” *Washington Post*, March 27.

Buruma, Ian, and Avishai Margalit. 2014. *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies*. New York, NY: Penguin Books.

Butler, Taryn. 2015. “The Media Construction of Terrorism Pre and Post-9/11.” *Scholars*, no. 24: 1–26.

Cahir, Jayde. 2013. “Balancing Trust and Anxiety in a Culture of Fear: Text Messaging and Riots.” *SAGE Open* 3 (2): 1–12.

Calcutt, Lyn, Ian Woodward, and Zlatko Skrbis. 2009. "Conceptualizing Otherness: An Exploration of the Cosmopolitan Schema." *Journal of Sociology* 45 (2): 169–86.

Caplan, Patricia. 2000. *Risk Revisited*. London; Sterling: Pluto Press.

Carrier, James G., ed. 2003. *Occidentalism: Images of the West*. Oxford, UK: Oxford University Press.

Cash, John. 2013. "In Security and the Instituted Imaginary." In *Dangerous Others, Insecure Societies: Fear and Social Division*, edited by Michalis Lianos, 111–28. Oxon: Ashgate.

Castells, Manuel. 1996. *The Rise of the Network Society*. Malden, Mass.: Blackwell Publishers.

Cauter, Lieven De. 2004. "A Short Archaeology of the New Fear." https://www.onlineopen.org/a-short-archaeology-of-the-new-fear.

Cohen, Jeffrey Jerome. 1997. *Monster Theory : Reading Culture*. Minnesota: University of Minnesota Press.

Cohen, Stanley. 2014. *Folk Devils and Moral Panics : The Creation of the Mods and Rockers*.

Compton, James. 2010. "Fear and Spectacle on the Planet of Slums." *Topia* 23 (23–24): 345–62.

Correa-Cabrera, Guadalupe, Terence Garrett, and Michelle Keck. 2014. "Administrative Surveillance and Fear: Implications for US-Mexico Border Relations and Governance." *European Review of Latin America and Caribbean Studies* 96: 35–53.

Critcher, Chas. 2008. "Moral Panic Analysis: Past, Present and Future." *Sociology Compass* 2 (4): 1127–44.

Critcher, Chas. 2011. *Critical Readings : Moral Panics and the Media*. Maidenhead England; New York: Open University Press.

Cunningham-Parmeter, Keith. 2011. "Alien Language : Immigration Metaphors and the Jurisprudence of Otherness." *Fordham Law Review* 79 (4): 1545–98.

Daase, Christopher, and Oliver Kessler. 2007. "Knowns and Unknowns in the `War on Terror': Uncertainty and the Political Construction of Danger." *Security Dialogue* 38 (4): 411–34.

D'Appollonia, Ariane Chebel. 2015. *Migrant Mobilization and Securitization in the US and Europe: How Does It Feel to Be a Threat*. New York: NY: Palgrave.

Debord, Guy. 1999. *Društvo spektakla i komentari Društvu spektakla*. Zagreb: Arkzin.

Delimo, Žan. 1986. *Greh i strah: stvaranje osećaja krivice na Zapadu od XIV do XVIII veka*. Novi Sad: Dnevnik, Književna zajednica Novog Sada.

Delimo, Žan. 2003. *Strah na Zapadu od XIV do XVIII veka*. Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

Douglas, Mary, and Marcel Calvez. 1990. "The Self as Risk Taker: A Cultural Theory of Contagion in Relation to AIDS." *SORE The Sociological Review* 38 (3): 445–64.

Douglas, Mary, and Aaron Wildavsky. 1992. *Risk and Blame : Essays in Cultural Theory*. London; New York: Routledge.

Douglas, Mary. 2010. *Implicit Meanings : Selected Essays in Anthropology*. London; New York: Taylor and Francis.

Douglas, Mary. 2015a. *Natural Symbols : Explorations in Cosmology.* New York, NY: Routledge.

Douglas, Mary. 2015b. *Purity and Danger : An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo.* New York, NY: Routledge.

Đerić, Gordana. 2005. *Pr(a)vo lice množine: kolektivno samopoimanje i predstavljanje: mitovi, karakteri, mentalne mape i stereotipi*. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju; Filip Višnjić.

Đerić, Gordana. 2006. "Razvoj stereotipa - multidisciplinarni pristup." Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju; Fondacija Konrad Adenauer. http://www.kas.de/upload/auslandshomepages/serbien/Djeric_pred.pdf

Ђерић, Гордана. 2016. Сувишне речи. О интелектуалцима и знању. Београд: Златно руно.

Đorđević, Jelena. 2007. "Iskušenja demokratije: strah i neizvesnost." *Godišnjak FPN*, 99–110.

Đorđević, Jelena, prir. 2012. *Studije kulture: zbornik*. Beograd: Službeni glasnik.

Ђорђевић, Јелена. 2013. "Култура страха." *Култура*, бр. 140: 122–39.

Đorđević, Jelena. 2016. "Kultura straha." Radio Beograd 3. http://www.rts.rs/page/radio/sr/story/1466/radio-beograd-3/2542352/jelena-djordjevic-kultura-straha.html.

Đorđević, Jelena. 2017. "Radikalna laž, nasilje i banalnost." *Vreme*, 4. мај.

Đorđević, Milijana. 2009. "Proces privatizacije u Srbiji u periodu od 2000. do 2008. godine." *Škola Biznisa* 2: 29–34.

Elliott, Anthony, ed. 2010. *The Routledge Companion to Social Theory*. London; New York: NY: Routledge.

Elliott, Anthony, ed. 2011. *Routledge Handbook of Identity Studies*. London; New York: NY: Routledge.

Erickson, Chris. 2010. *The Poetics of Fear: A Human Response to Human Security*. London: UK; New York: NY: Continuum.

Ewald, Francois. 1991. "Insurance and Risks." In *The Foucault Effect : Studies in Governmentality : With Two Lectures by and an Interview with Michel Foucault*, edited by Michel Foucault, Graham. Burchell, Colin Gordon, and Peter Miller. Chicago: University of Chicago Press.

Forsyth, Scott. 2004. "Hollywood Reloaded: The Film as Imperial Commodity." In *The Socialist Register 2005: The Empire Reloaded*, edited by Leo Panitch and Colin Leys, 108–23. London: Merlin Press.

Franklin, Jane, ed. 2003. *The Politics of Risk Society*. Cambridge: Polity Press.

Furedi, Frank. 2007a. *Culture of Fear Revisited: Risk-Taking and the Morality of Low Expectation*. London; New York: NY: Continuum.

Furedi, Frank. 2007b. "The Only Thing We Have to Fear Is the Culture of Feat Itself." *Spiked*, 1–10.

Furedi, Frank. 2008. *Politika straha*. Zagreb: Antibarbarus.

Furedi, Frank. 2009. "Precautionary Culture and the Rise of Possibilistic Risk Assessment." *Erasmus Law Review* 2 (2): 197–220.

Furedi, Frank. 2011. "The Objectification of Fear and the Grammar of Morality." In *Moral Panic and the Politics of Anxiety*, edited by Sean Hier, 90–103. New York, NY: Routledge.

Gadarian, Shana Kushner, and Bethany Albertson. 2014. "Anxiety, Immigration, and the Search for Information." *Political Psychology* 35 (2): 133–64.

Gardner, Dan. 2009. *Risk*. London: Virgin.

Genova, Nicholas De. 2013. “Spectacles of Migrant ‘illegality’: The Scene of Exclusion, the Obscene of Inclusion.” *Ethnic and Racial Studies* 36 (7): 1180–98.

Giddens, Anthony. 1991. *Modernity and Self-Identity : Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Giddens, Anthony, and Christopher Pierson. 1998. *Conversations with Anthony Giddens : Making Sense of Modernity*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Giddens, Anthony. 1999. “Risk and Responsibility.” *Modernlawreview The Modern Law Review* 62 (1): 1–10.

Giddens, Anthony. 2003. *Runaway World : How Globalization Is Reshaping Our Lives*. New York: Routledge.

Giddens, Anthony. 2013. *The consequences of modernity*. New York, NY: John Wiley & Sons.

Giroux, Henry. 2006a. “Rethinking Politics in the Society of the Image.” In *Beyond the Spectacle of Terrorism: Global Uncertainty and the Challenge of the New Media*, edited by Henry Giroux, 17–52. Colorado: Paradigm.

Giroux, Henry. 2006b. *The Abandoned Generation : Democracy beyond the Culture of Fear*. New York; Houndmills, Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Giroux, Henry. 2007. “Beyond the Spectacle of Terrorism: Rethinking Politics in the Society of the Image.” *Situations: Project of the Radical Imagination* 2 (1): 17–52.

Giroux, Henry. 2014. “ISIS and the Spectacle of Terrorism : Resisting Mainstream Workstations of Fear.” *Truthout*, 1–14.

Glaser, Karin, ed. 2015. *Terrorism and the Economy : Impacts on the Capital Market and the Global Tourism Industry*. Hague: Eleven International Publishing.

Glassner, Barry. 1999a. “The Construction of Fear.” *Qualitative Sociology* 22 (4): 301–9.

Glassner, Barry. 1999b. *The Culture of Fear: Why Americans Are Afraid of the Wrong Things*. New York: NY: Basic Books.

Goode, Erich, and Nachman Ben-Yehuda. 2010. “Moral Panics : The Social Construction of Deviance.” Hoboken: Wiley.

Goode, Erich, and Nachman Ben-Yehuda. 2011. “Grounding and Defending the Sociology of Moral Panic.” In *Moral Panic and the Politics of Anxiety*, edited by Sean Hier, 20–36. New York, NY: Routledge.

Goode, Erich. 2012. “The Moral Panic: Dear or Alive?” Edinburgh. https://moralpanicseminars.files.wordpress.com/2013/02/erich-goode.pdf.

Gore, Albert Arnold. 2017. *The Assault on Reason : Our Information Ecosystem, from the Age of Print to the Age of Trump*. London: Bloomsbury.

Gramši, Antonio. 2008. “Hegemonija, intelektualci i država.” U *Studije kulture: zbornik*, prir. Jelena Đorđević, 148–55. Beograd: Službeni glasnik.

Gregory, Derek, and Allan Pred, eds. 2007. *Violent Geographies: Fear, Terror, and Political Violence*. New York, NY: Routledge.

Hall, Stuart, Chas Critcher, Tony Jefferson, John Clarke, and Brian Roberts. 1982. *Policing the Crisis : Mugging, the State and Law and Order*. London: Palgrave Macmillan.

Hansen, Signe. 2007. “From Chef to Superstar: Food Media from World War 2 to the World Wide Web.” University of Cape Town.

Hansson, Sven Ove. 2004. “Philosophical Perspectives on Risk.” *Techné: Research in Philosophy and Technology* 1 (8): 10–35.

Heelas, Paul, Scott Lash, and Paul Morris. 1996. *Detraditionalization*. Cambridge, Mass.: Wiley-Blackwell.

Hess, Andreas. 2016. *Political Theory of Judith N. Shklar : Exile from Exile*. New York, NY: Palgrave Macmillan.

Hier, Sean. 2011a. "Bringing Moral Panic Studies into Focus." In *Moral Panic and the Politics of Anxiety*, edited by Sean Hier, 1–16. New York, NY: Routledge.

Hier, Sean, ed. 2011b. *Moral Panic and the Politics of Anxiety*. New York: NY: Routledge.

Hoffmann, Stanley. 1996. "Judith Shklar as a Political Thinker." In *Liberalism Without Illusions: Essays on Liberal Theory and the Political Vision of Judith N. Shklar*, edited by Bernard Yack, 82–93. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Horvath, Stephan, and Carolyn Morf. 2010. "To Be Grandiose or Not to Be Worthless: Different Routes to Self-Enhancement for Narcissism and Self-Esteem." *Journal of Research in Personality* 44 (5). Elsevier: 585–92.

Howes, Dustin Ells. 2012. "Terror in and out of Power." *European Journal of Political Theory* 11 (1). Sage Publications Sage UK: London, England: 25–58.

Hunt, Alan. 2011. "Fractious Rivals? Moral Panics and Moral Regulation." In *Moral Panic and the Politics of Anxiety*, edited by Sean Hier, 53–70. New York, NY: Routledge.

Jackson, Peter, Matthew Watson, and Nicholas Piper. 2013. "Locating Anxiety in the Social: The Cultural Mediation of Food Fears." *European Journal of Cultural Studies* 16 (1): 24–42.

Jackson, Richard. 2004. "The Politics of Threat and Danger: Writing the War on Terrorism." In *Trabalho Apresentado Na Conferência Annual Da British International Studies Association (BISA), Universidade de Warwick*, 1–17.

Japp, Klaus, and Isabel Kusche. 2008. "Systems Theory and Risk." In *Social Theories of Risk and Uncertainty: An Introduction*, edited by Jens O. Zinn, 76–105. Malden, Mass.: Blackwell Publishers.

Jay, Martin. 2009. *Downcast Eyes : The Denigration of Vision in Twentieth Century French Thought*. Berkeley, CA: Univ. of California Press.

Jenkins, Philip. 1998. *Moral Panic : Changing Conceptions of the Child Molester in Modern America*. New Haven, CT; London: Yale University Press.

Jewkes, Yvonne. 2004. *Media and Crime*. London: SAGE.

Kagan, Robert. 2007. "End of Dreams, Return of History." *Policy Review*, no. 144. Hoover Institute: 1–13.

Karimova, Gulnara. 2008. "Interpretive Methodology from Literary Criticism : Carnivalesque Analysis of Popular Culture : Jackass , South Park , and ' Everyday ' Culture." *Studies in Popular Culture*, 37–52.

Kasperson, Jeanne, Roger Kasperson, Nick Pidgeon, and Paul Slovic. 2003. "The Social Amplification of Risk: Assessing Fifteen Years of Research and Theory." *The Social Amplification of Risk* 1: 13–46.

Kaya, Ayhan. 2009. *Islam, Migration and Integration: The Age of Securitization*. Basingstoke: UK: Palgrave.

Kellner, Douglas. 2003. *Media Spectacle*. London; New York: NY: Routledge.

Kellner, Douglas. 2005. *Media Spectacle and the Crisis of Democracy : Terrorism, War, and Election Battles*. Boulder, Colo.; London: Paradigm.

Kinkle, Jeffrey. 2010. "Spectacular Developments Guy Debord's Parapolitical Turn." University of London.

Klein, Naomi. 2008. *Doktrina šoka: uspon kapitalizma katastrofe*. Zagreb: V.B.Z.

Kokinov, Boicho, and Daniela Raeva. 2006. “A Cognitive Approach to Context Effects on Individual Decision Making Under Risk.” *Contributions to Economic Analysis* 280: 99–116.

“Kolektiv Autora.” 2012. Aktiv 3 (5–6).

Копривица, Часлав Д. 2011. *Будућност страха и наде: један философски оглед о долазећем времену*. Бања Лука: Art Print.

Koštunica, Vojislav. 2002. *Ugrožena sloboda*. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju.

Kovačević, Ivan. 2010. “Simbolički interakcionizam, masovne panike i urbane legende.” *Anthroserbia* 2 (5): 99–117.

Kovačević, Ivan. 2015. “Savremeni mitovi i urbane legende.” Predavanje održano u Rektoratu Univerziteta u Beogradu, 18. oktobra 2015.

Kusch, Martin. 2007. “Towards a Political Philosophy of Risk: Experts and Publics in Deliberative Democracy.” Edited by Tim Lewens. London; New York: NY: Routledge.

Kuška, Martin. 2011. “New Sources of Fear in a Late Modern Society : The Globalization of Risk.” In *Re-Constructing Emotional Spaces: From Experience to Regulation*, edited by Radek Trnka, 105–19. Prague: Prague College of Psychosocial Studies Press.

Lash, Scott. 2000. “Risk Culture.” In *The Risk Society and beyond: Critical Issues for Social Theory*, edited by Barbara Adam, Ulrich Beck, and Joost van Loon, 47–62. London; Thousand Oaks, CA: SAGE.

Lefebvres, Henri. 1991. *The Production of Space*. *Urban Studies*. Oxford, UK; Cambridge, Ma: Blackwell Publishers.

Lianos, Michalis. 2013. “Hegemonic Insecurity, Defence and Otherness.” In *Dangerous Others, Insecure Societies: Fear and Social Division*, edited by Michalis Lianos, 1–12. Oxon: Ashgate.

Linke, Uli, and Danielle Taana Smith, eds. 2009. *Cultures of Fear: A Critical Reader*. New York: NY: Pluto Press.

Luhmann, Niklas. 1993. *Risk: A Sociological Theory*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.

Lupton, Deborah. 1999. *Risk and Sociocultural Theory*. New York: NY: Cambridge University Press.

Lupton, Deborah. 2013. *Risk: Key Ideas*. New York: NY: Routledge.

Lupton, Deborah. 2014. *Risk and Sociocultural Theory: New Directions and Perspectives*. Cambridge University Press.

Lyng, Stephen. 2008. “Edgework, Risk, and Uncertainty.” In *Social Theories of Risk and Uncertainty: An Introduction*, edited by Jens O. Zinn, 106–37. Malden, Mass.: Blackwell Publishers.

Lyon, David. 2003. “Fear, Surveillance and Consumption.” *Hedgehog Review* 5 (3): 81–95.

Machart, Regis, and Minghui Gao, eds. 2016. *Intercultural Masquerade: New Orientalism, New Occidentalism, Old Exoticism*. Berlin: Springer.

Makijaveli, Nikolo. 2003. *Vladalac*. Beograd: Neven.

Maskalan, Ana. 2014. “O strahu: od apokaliptične budućnosti do utopijske sadašnjosti.” U *Identitet i kultura*, prir. Mladen Labus, Lino Veljak, Ana Maskalan i Mirjana Adamović, 77–106. Zagreb: Institut za društvena istraživanja u Zagrebu.

Massumi, Brian. 1993. *The Politics of Everyday Fear*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

McCulloch, Jude, and Dean Wilson. 2016. *Pre-Crime : Pre-Emption, Precaution and the Future*. London: Routledge.

McRobbie, Angela, and Sarah L. Thornton. 1995. "Rethinking'moral Panic'for Multi-Mediated Social Worlds." *British Journal of Sociology*. JSTOR, 559–74.

Meades, James. 2011. "The Duality of the Devil: Realism, Relationalism and Representation." In *Moral Panic and the Politics of Anxiety*, edited by Sean Hier, 134–52. New York, NY: Routledge.

Meyer, John W. 1987. "Institutionalization and Its Effects." In *Institutional Structure : Constituting State, Society, and the Individual*, edited by George M. Thomas, John W. Meyer, Francisco O. Ramirez, and John Boli, 242–60. Newbury Park, CA: Sage Publications.

Miko, Anita, and Monica K Miller. 2009. "Mandatory Influenza Vaccinations : An Example of Health Promotion Theater." *Global Health Governance* 4 (1): 1–15.

Milardović, Anđelko. 2013. *Stranac i društvo: fenomenologija stranca i ksenofobije*. Zagreb: Pan liber.

Milardović, Anđelko, prir. 2014. *Stranci pred vratima Europe*. Zagreb: Pan liber.

Milardović, Anđelko. 2014. "Uvod." U *Stranci pred vratima Europe*, prir. Anđelko Milardović, 7–20. Zagreb: Panliber.

Milardović, Anđelko, i Luka Žeravica. 2015. "Postdemokratsko stanje." *Europske studije* 1 (1): 159–80.

Mölder, Holger. 2011. "The Culture of Fear in International Politics: A Western-Dominated International System and Its Extremist Challenges." In *Estonian*

National Defence College (ENDC) Proceedings, 14:241–63. www.ksk.edu.ee/en/research/endc-proceedings-nr-14.

Mueller, John. 2007. "Reacting to Terrorism: Probabilities, Consequences, and the Persistence of Fear." *National Convention of the International Studies Association*, 1–13.

Mulholland, Marc. 2012. *Bourgeois Liberty and the Politics of Fear : From Absolutism to Neo-Conservatism*. Oxford, UK: Oxford University Press.

Muller, Jan-Werner. 2008. "Fear and Freedom: On 'Cold War Liberalism.'" *European Journal of Political Theory* 7 (1): 45–64.

Munteanu, Dana LaCourse. 2012. *Tragic Pathos: Pity and Fear in Greek Philosophy and Tragedy*. New York: NY: Cambridge University Press.

Mythen, Gabe, and Sandra Walklate. 2005. "Criminology and Terrorism: Which Thesis? Risk Society or Governmentality?" *British Journal of Criminology* 46 (3). Oxford University Press: 379–98.

Nacos, Brigitte L., Yaeli Bloch-Elkon, and Robert Y. Shapiro. 2011. *Selling Fear: Counterterrorism, the Media, and Public Opinion*. Chicago: IL; London: UK: The University of Chicago Press.

Naphy, William G, and Penny Roberts. 1997. *Fear in Early Modern Society*. New York: Manchester University Press.

Norris, John. 2005. *Collision Course: NATO, Russia, and Kosovo*. Westport, CT: Greenwood Publishing Group.

Oldring, Amanda. 2014. "The Culture Apocalypse : Hegemony and the Frontier at the End of the World." *Stream: Culture/Politics/Technology* 5 (1): 8–20.

Oltedal, Sigve, Bjorn-Elin Moen, Hroar Klempe, and Torbjorn Rundmo. 2004. *Explaining Risk Perception: An Evaluation of Cultural Theory*. *Trondheim: Norwegian University of Science and Technology*. Trondheim: Rotunde.

Padro i Miquel, Gerard. 2007. "The Control of Politicians in Divided Societies: The Politics of Fear." *The Review of Economic Studies* 74 (4): 1259–74.

Paić, Žarko. 2004. "Prevladavanje Zapada." *Sarajevske sveske*, br. 6–7: 167–78.

Paić, Žarko. 2014. "Kraj ideologije ili politike multikulturalizma." U *Stranci pred vratima Europe*, prir. Anđelko Milardović, 21–51. Zagreb: Panliber.

Pain, Rachel. 2009. "Globalized Fear? Towards an Emotional Geopolitics." *Progress in Human Geography* 4 (33): 466–86.

Pain, Rachel. 2010. "The New Geopolitics of Fear." *Geography Compass* 4 (3). Wiley Online Library: 226–40.

Pain, Rachel, and Susan Smith. 2008. "Fear: Critical Geopolitics and Everyday Life - Introduction." In *Fear: Critical Geopolitics and Everyday Life*, edited by Rachel Pain and Susan Smith, 1–24. Aldershot: UK: Ashgate.

Pain, Rachel, and Susan Smith, eds. 2008. *Fear: Critical Geopolitics and Everyday Life*. Aldershot: UK: Ashgate.

Palu, Annegrete. 2014. "Culture of Fear: Fear as Context and as Method of Political Influence." Faculty of Social Sciences and Education, University of Tartu.

Parekh, Bhikhu. 2008. "A New Politics of Identity: Political Principles for an Interdependent World." New York, NY: Palgrave.

Peters, Jeremy W. 2014. "Cry of G.O.P. in Campaign: All Is Dismal." *The New York Times*, October 9. https://www.nytimes.com/2014/10/10/us/politics/republican-strategy-midterm-elections.html.

Podunavac, Milan, John Keane, i Chris Sparks. 2008. *Politika i strah*. Zagreb: Politička kutura.

Podunavac, Milan. 2009. "Politička teorija, poredak i strah." *Godišnjak FPN*, br. 3: 27–42.

Podunavac, Milan. 2010. "Freedom from Fear." *Godišnjak FPN* br. 4: 39–48.

Podunavac, Milan. 2011a. "Legitimnost i strah u delima Giljerma Ferera." *Političke perspektive*, br. 1: 15–27.

Podunavac, Milan. 2011b. "Strah i hrabrost u politici." *Godišnjak FPN* br. 6: 10–15.

Polović, Jadranka. 2014. "Etički aspekti američkog intervencionizma: ljudska prava kao djelotvorna strategija mijenjanja međunarodnog poretka i njihov utjecaj na globalne migracije." U *Stranci pred vratima Europe*, prir. Anđelko Milardović, 53–72. Zagreb: Panliber.

Ramel, Frederic. 2007. "Human Security and Political Philosophy in the Light of Judith Shklar's Writing." *Human Security Journal* 5: 28–34.

Ribarević, Luka. 2004. "Potencijali političkoga i radikalno zlo totalitarizma (izazovi političkog mišljenja Hannah Arendt)." *Politička misao* XLI (2): 103–16.

Ристивојевић, Бранислав. 2017. "У чему је магија феномена Прелетачевића Белог?" НСПМ, 13 март. http://www.nspm.rs/politicki-zivot/u-cemu-je-magija-fenomena-preletacevica-belog.html

Robin, Corey. 2004. *Fear: The History of a Political Idea*. New York, NY: Oxford University Press.

Robin, Corey. 2011. "The Politics of Fear." *Democracy: A Journal of Ideas* 22. http://democracyjournal.org/magazine/22/the-politics-of-fear/

Robin, Corey. 2017. "How Political Fear Works." *New Republic*, February 6.

Saeed, Tania. 2016. *Islamophobia and Securitization: Religion, Ethnicity and the Female Voice*. Switzerland: Palgrave.

Saxonhouse, Arlene W. 1992. "The Fear of Diversity: The Birth of Politial Science in Ancient Greek Thought." Chicago: IL; London: UK: The University of Chicago Press.

Schmitt, Carl. 2010. "The Concept of the Political: Expanded Edition." Chicago, IL: University of Chicago Press.

Schultz, Nancy Lusignan. 1999. "Fear Itself : Enemies Real & Imagined in American Culture." West Lafayette, Ind.: Purdue University Press.

Scott, Alan. 2000. "Risk Society or Angst Society? Two Views of Risk, Consciousness and Community." In *The Risk Society and beyond: Critical Issues for Social Theory*, edited by Barbara Adam, Ulrich Beck, and Joost van Loon, 33–46. London; Thousand Oaks, CA: SAGE.

Scott, Anne, and Cynthia Kosso. 2002. *Fear and Its Representations in the Middle Ages and Renaissance*. Turnhout: Brepols.

Shklar, Judith. 1998. "The Liberalism of Fear." In *Political Thought and Political Thinkers*, 3–20.

Smallman, Shawn. 2009. "Whom Do You Trust? Doubt and Conspiracy Theories in the 2009 Influenza Pandemic." *Journal of International and Global Studies* 6 (2): 1–24.

Spencer, Dale, and Kevin Walby. 2011. "How Emotions Matter to Moral Panics." In *Moral Panic and the Politics of Anxiety*, edited by Sean Hier, 104–17. New York, NY: Routledge.

Srdič, Urška. 2006. "Medijska reprezentacija ptičje gripe." Univerza v Ljubljani.

Stallings, Robert A. 1990. “Media Discourse and the Social Construction of Risk.” *Social Problems* 37 (1): 80–95.

Stearns, Peter. 2008. “Fear and History.” *Historein* 8: 17–28.

Sutton, Mike. 2013. “The British Moral Panic Creation Myth Is Bust.” https://www.bestthinking.com/articles/science/social_sciences/sociology/the-british-moral-panic-creation-myth-is-bust.

Svensen, Laš Fr. H. 2008. “Filozofija straha.” Beograd: Geopoetika.

Tansey, James, and Tim O’Riordan. 1999. “Cultural Theory and Risk: A Review.” *Health, Risk & Society* 1 (1): 71–90.

Taussig, Michael T. 2010. “The Devil and Commodity Fetishism in South America.” Chapel Hill [N.C.]: University of North Carolina Press.

Taylor-Gooby, Peter. 2006. *Risk in Social Science*. Oxford: Oxford University Press.

Thompson, Bill, and Andy Williams. 2014. *The Myth of Moral Panics: Sex, Snuff, and Satan*. New York, NY: Routledge.

Thompson, Kenneth. 2005. *Moral Panics*. London: UK; New York: NY: Routledge.

Thompson, Kenneth. 2011. “Foreword.” In *Moral Panic and the Politics of Anxiety*, edited by Sean Hier, vii–xi. New York, NY: Routledge.

Thrall, A Trevor, and Jane K Cramer, eds. 2009. *American Foreign Policy and the Politics of Fear: Threat Inflation since 9/11*. London.

Tocqueville, Alexis de. 2000. “Democracy in America.” In *A Free Society Reader: Principles for the New Millennium*, edited by Michael Novak, William Brailsford, and Cornelius Heesters, 315–21. Lanham, MD: Lexington Books.

Tollefsen, Bjørn Yngve. 2011. "The Rule of Fear: Political Thinking in the Age of Terror." In *Fear Within Melting Boundaries*, edited by Lee Baxter and Paula Braescu, 139–48. Oxford, UK: Inter-Disciplinary Press 2011.

Toynbee, Polly. 2016. "Vote Leave's Campaign of Fear Will Cause Lasting Divisions." *The Guardian*, May 23. https://www.theguardian.com/commentisfree/2016/may/23/vote-leave-campaign-fear-brexit-referendum.

Tudor, Andrew. 2003. "A (Macro) Sociology of Fear?" *SORE The Sociological Review* 51 (2): 238–56.

Tulloch, John, and Deborah Lupton. 2003. *Risk and Everyday Life*. New York, NY: Sage.

Tulloch, John. 2008. "Culture and Risk." In *Social Theories of Risk and Uncertainty: An Introduction*, edited by Jens O. Zinn, 138–67. Malden, Mass.: Blackwell Publishers.

Ungar, Sheldon. 2001. "Moral Panic versus the Risk Society: The Implications of the Changing Sites of Social Anxiety." *British Journal of Sociology* 52 (2): 271–91.

Valter, Fransoa. 2012. *Katastrofe: jedna kulturna istorija od XVI do XXI veka*. Novi Sad: Akademska knjiga.

van Loon, Joost. 2000. "Virtual Risks in an Age of Cybernetic Reproduction." In *The Risk Society and beyond: Critical Issues for Social Theory*, edited by Barbara Adam, Ulrich Beck, and Joost van Loon, 165–82. London; Thousand Oaks, CA: SAGE.

Venn, Couze. 2000. *Occidentalism: Modernity and Subjectivity*. London; Thousand Oaks, Calif.; New Delhi: SAGE.

Villa, Dana R. 1999. *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*. *Journal of Chemical Information and Modeling*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Waddington, Peter. 1986. "Mugging as a Moral Panic: A Question of Proportion." *British Journal of Sociology* 37 (2). JSTOR: 245–59.

Weldes, Jutta, Mark Laffey, Hugh Gusterson, and Raymond Duvall, eds. 1999. *Cultures of Insecurity: States, Communities, and the Production of Danger*. University. Minneapolis.

Wodak, Ruth. 2015. "The Politics of Fear : What Right-Wing Populist Discourses Mean." https://nls.ldls.org.uk/welcome.html?ark:/81055/vdc_100026185880.0x000001.

Wood, Neal. 1995. "Sallust's Theorem: A Comment on 'Fear' in Western Political Thought." *History of Political Thought* XVI (2): 174–89.

Yates, Joshua. 2001. "An Interview with Ulrich Beck on Fear and Risk Society." *The Hedgehog Review*, 96–107.

Young, Jock. 2009. "Moral Panic: Its Origins in Resistance, Ressentiment and the Translation of Fantasy Into Reality." *British Journal of Criminology* 49 (1): 4–16.

Zinn, Jens O. 2004. "Literature Review: Sociology and Risk." *Social Contexts and Responses to Risk Network (SCARR)*.

Zinn, Jens O. 2008a. "A Comparison of Sociological Theorizing on Risk and Uncertainty." In *Social Theories of Risk and Uncertainty: An Introduction*, edited by Jens O. Zinn, 168–210. Malden, Mass.: Blackwell Publishers.

Zinn, Jens O. 2008b. "Introduction: The Contribution of Sociology to the Discourse on Risk and Uncertainty." In *Social Theories of Risk and Uncertainty: An*

Introduction, edited by Jens O. Zinn, 1–17. Malden, Mass.: Blackwell Publishers.

Zinn, Jens O. 2008c. "Risk Society and Reflexive Modernization." In *Social Theories of Risk and Uncertainty: An Introduction*, edited by Jens O. Zinn, 18–51. Malden, Mass.: Blackwell Publishers.

Zinn, Jens O. 2008d. *Social Theories of Risk and Uncertainty*. Malden, Mass.: Blackwell Publishers.

Zinn, Jens O. 2010. "Risk as Discourse : Interdisciplinary Perspectives." *Critical Approaches to Discourse Analysis across Disciplines* 4 (2): 106–24. http://www.cadaad.net/files/journal/CADAAD2010_Zinn.pdf.

Župarić-Iljić, Drago. 2014. "Neregularne migracije na Mediteranu na razmeđu politika isključivanja, straha i humanitarizma." U *Stranci pred vratima Europe*, prir. Anđelko Milardović, 91–110. Zagreb: Panliber.

Интернет извори:

1. UN International Migration Report http://www.un.org/en/development/desa/population/migration/publications/migrationreport/docs/MigrationReport2015_Highlights.pdf, приступљено 5. октобра 2017.
2. http://frontex.europa.eu/assets/Publications/Risk_Analysis/Annual_Risk_Analysis_2015.pdf, приступљено 1. марта 2017.
3. http://frontex.europa.eu/assets/Publications/Risk_Analysis/Annual_Risk_Analysis_2016.pdf, приступљено 1. марта 2017.
4. http://www.thisnation.com/library/sotu/2003gwb.html, приступљено 1. априла 2017.

5. https://www.cdc.gov/flu/about/disease/us_flu–related_deaths.htm, приступљено 4. марта 2017.

6. https://www.youtube.com/watch?v=TCL–p3Iual8, приступљено 18. октобра 2016.

8. Биографија

Тијана Бајовић је рођена у Београду 1984. године. Дипломирала је 2007. године на Филолошком факултету Универзитета у Београду, на смеру *Арапски језик и књижевност,* са просеком 9,85 као најбољи студент у генерацији. На смеру *Теорија културе* на Факултету политичких наука 2010. године одбранила је мастер рад под називом *Дијалектика просвећености: објективни ум и могућност критике у савременом свету*, код ментора проф. др Часлава Копривице, уз просек на студијама 10. На докторске *Студије културе и медија* уписала се 2010. године (просечна оцена 10).

Кандидаткиња је током студирања била корисница пет стипендија за најбоље студенте, између осталог и Министарства просвете и науке. Од 2010. до 2014. била је истраживач на два пројекта на Институту за филозофију и друштвену теорију: *Просветитељство у европском, регионалном и националном контексту* и *Политике друштвеног памћења.* Током 2013. била је међу оснивачима Центра за религијске студије Института, где је била секретар и менаџер пројекта који је Институт спроводио заједно са Центром за европске студије из Брисела (*Postsecular Turn*). У оквиру овог пројекта спровела је опсежно истраживање репрезентативног узорка студентске популације у Србији у контексту религијских, друштвених, моралних и политичких вредности.

Од новембра 2013. до децембра 2015. била је координаторка студијског програма *Религија у друштву, култури и европским интеграцијама* у Ректорату Универзитета у Београду.

Током 2014. била је међу оснивачима Форума за религијска питања Института друштвених наука у Београду, где је 2015. водила пројекат са Центром за европске студије из Брисела под називом *Religion in Focus*.

У јануару 2015. године основала је удружење Истраживачки центар Космополис. Током 2016. године водила је велики регионални пројекат под називом Интерлинк - фестивал дијалога, под покровитељством Канцеларије за младе Града Београда и Фондације Конрад Аденауер.

Тијана Бајовић је уредница два зборника, ауторка више чланака, поглавља у зборнику радова и приказа, а са проф. др Душаном Павловићем превела је уџбеник „Социологија“ (Џонатан Тарнер), који се користи на Факултету политичких наука.

Поред тога, радове је излагала на бројним конференцијама и одржала је низ семинара за студенте мастер студија при Ректорату Универзитета у Београду.

Осим научним радом, кандидаткиња се бави писањем и вођењем европских пројеката, организацијом конференција и семинара, превођењем, веб и графичким дизајном, као и програмирањем.

ПУБЛИКАЦИЈЕ И ПРЕВОДИ

2016. **The Political Construction of Fear and the Discourse of Dividing: Migrants on the Margins of Europe**, in Spatial Demarcations: Between the Politics of Fear and Effects on the Purse, ed. Gordana Đerić. Institut za evropske studije, Beograd.

2015. **Religion in Focus: Tendencies and Challenges in Postmodern Society,** Отачник KAS, WMCES. Уредник зборника.

2014. **Postmodern Secularism: Political Values of Students in Serbia**, у: СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ В ОБЩЕСТВЕ ПОЗДНЕГО МОДЕРНА, зборник радова, Белгород, Русија.

2013. **Postconflict democracy**, In: (Post)Secular Turn, IFDT, KAS, CES. Аутор чланка и уредник зборника

2013. **Постконфликтна демократија: политичка култура студената у Србији**, у: Постсекуларни обрт, Институт за филозофију и друштвену теорију, КАС, ЦЕС.

2013. **У предворју Европе: Политичко конструисање другости**. Филозофија и друштво, 24(2): 295–300.

2012. **Поплава сећања: настанак и развој "мемори бума"**. Филозофија и друштво, 23(3), 91–105.

2010. **Просвећивање просветитељства: о перманентној кризи појма**. Филозофија и друштво, 21(2), 3–27.

2010. **Друштво уснулих – Ги Дебор: Друштво спектакла**. СМ: Часопис за управљање комуницирањем, 5(15), 167–173.

2009. Тарнер, Џонатан, **Социологија**, Mediterran Publishing, Нови Сад и Факултет политичких наука, Београд, 2009. Превод уџбеника с енглеског језика, у сарадњи с проф. др Душаном Павловићем.

2008. **Глоботеленовела као креативна индустрија**. СМ: Часопис за управљање комуницирањем, 3(8), 147–163.

ИЗЛАГАЊА НА КОНФЕРЕНЦИЈАМА И ПРЕДАВАЊА

2015. Низ семинара на тему **Технике и методе израде научног рада**, Ректорат Универзитета у Београду (мај-октобар 2015)

2015. **Including the Other: The Postmodern Religiousness** – научни скуп *Religion in Focus*, 28. новембар 2015, KAS, WMCES, Београд.

2014. **Илузија ослобађања потчињених: центрирање маргиналног и поништавање културне субверзивности** – међународни научни скуп Студије културе: гласови са маргине, 7. и 8. јун, Факултет политичких наука, Београд (2014).

2013. **Политичке вредности студената у Србији**, Институт за филозофију и друштвену теорију, Универзитет у Београду, међународна конференција Постсекуларни обрт (2013).

2013. **(Post)Secularism and Politics of Inclusion: The Postmodern Religiousness**, предавање на интернационалном семинару *Future of Religion*, одржаном у Дубровнику (Inter University Centre, април 2013).

2013. **Неухватљива суштина (жене): језичка мимеза Лис Иригарај као вид деконструкције есенцијализма**, Институт за филозофију и друштвену теорију, Универзитет у Београду (фебруар 2012), предавање.

Образац 5.

Изјава о ауторству

Потписана **Тијана Бајовић**

број уписа **1076**

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

Друштво ризика и политике конструисања страха у савременој култури

- резултат сопственог истраживачког рада,
- да предложена дисертација у целини ни у деловима није била предложена за добијање било које дипломе према студијским програмима других високошколских установа,
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио интелектуалну својину других лица.

Потпис докторанда

У Београду, _____

_____

Образац 6.

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора **Тијана Бајовић**

Број индекса 90/2009

Студијски програм **Студије културе и медија**

Наслов рада **Друштво ризика и политике конструисања страха у савременој култури**

Ментор **проф. др Јелена Ђорђевић**

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

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

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

Потпис аутора

У Београду, _____

Образац 7.

Изјава о коришћењу

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

ДРУШТВО РИЗИКА И ПОЛИТИКЕ КОНСТРУИСАЊА СТРАХА У САВРЕМЕНОЈ КУЛТУРИ

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду и доступну у отвореном приступу могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство (CC BY)
2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)
3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)
5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)
6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци.
Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

Потпис аутора

У Београду, _____

1. **Ауторство**. Дозвољавате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.

2. **Ауторство – некомерцијално**. Дозвољавате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.

3. **Ауторство – некомерцијално – без прерада**. Дозвољавате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.

4. **Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима**. Дозвољавате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.

5. **Ауторство – без прерада**. Дозвољавате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.

6. **Ауторство – делити под истим условима**. Дозвољавате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.