

# Sociokulturni aspekti straha u suvremenom društvu

---

Vrdoljak, Martina

Master's thesis / Diplomski rad

2020

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Faculty of Croatian Studies / Sveučilište u Zagrebu, Fakultet hrvatskih studija**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:111:607016>

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

Download date / Datum preuzimanja: **2025-02-18**



Repository / Repozitorij:

[Repository of University of Zagreb, Centre for Croatian Studies](#)





SVEUČILIŠTE U ZAGREBU  
FAKULTET HRVATSKIH STUDIJA

Martina Vrdoljak

**SOCIOKULTURNI ASPEKTI  
STRAHA U SUVREMENOM  
DRUŠTVU**

DIPLOMSKI RAD

Zagreb, 2020.



SVEUČILIŠTE U ZAGREBU  
FAKULTET HRVATSKIH STUDIJA  
ODSJEK ZA SOCIOLOGIJU

Martina Vrdoljak

**SOCIOKULTURNI ASPEKTI  
STRAHA U SUVREMENOM  
DRUŠTVU**

DIPLOMSKI RAD

Mentor: prof. dr. sc. Renato Matić

Zagreb, 2020.

## ***Sociokulturni aspekti straha u suvremenom društvu***

### *The Sociocultural Aspects of Fear in Contemporary Society*

#### **Sažetak**

Fenomen straha je inherentan ljudskoj prirodi, a njegov nastanak svojevrsna je rezultanta suodnosa pojedinaca i njihovih sociopolitičkih okolnosti. Umanjivanje straha te potreba za sigurnošću, koja je ujedno smatrana i simbolom života, jedni su od temeljnih osjećaja kojima mi ljudi težimo. Primarna intencija ovog rada je uvidjeti u kolikoj mjeri strah, oblikuje i prožima suvremenu društvenu strukturu te utječe na ponašanje aktera, odnosno iznijeti krizne narative straha. U okviru sociologijskog diskursa, temeljem čitanja, analiziranja i sažimanja stručne literature, predstavljen je interdisciplinarni pogled na strah. U tom je svjetlu, strah promatran kao društvena činjenica te komponenta individualne svijesti. Osim toga, kroz odrednice politike straha prikazana je negativna manifestacija straha u vidu mehanizma društvene kontrole. Nadalje, iznesen je i presjek misli pojedinih suvremenih teoretičara koji strah i anksioznost nalaze temeljnim osjećajima današnjice. Na tom je tragu predstavljen koncept „kulture straha“ u kontekstu emocionalnosti suvremenosti.

**Ključne riječi:** *strah, emocije kao društvene činjenice, društvo rizika, fluidni strah, kultura straha*

#### **Abstract**

The phenomenon of fear is inherent to human nature, and its onset is a kind of resulting factor of the relationship between individuals and their socio-political circumstances. Alleviating one's fear and the need for safety, also considered to be the symbol of life, are some of the basic feelings that we, as humans, strive for. The primary aim of this paper is to determine to which extent fear shapes and pervades the contemporary social structure and affects the behaviour of various actors, i.e. to present the crisis narratives of fear. In the framework of sociological discourse, and based on reading, analysing, and summarising scientific literature, an interdisciplinary view of fear is presented. In this light, fear is observed as a social fact and a component of individual consciousness. Additionally, through the determinants of the politics of fear, a negative manifestation of fear is presented in the form of a mechanism for social control. Furthermore, an overview of the work of certain contemporary theorists, who find fear and anxiety to be the fundamental feelings of today's world, is presented. In line with this, the paper presents the concept of "fear culture" in the context of the emotionality of the contemporary world.

**Key words:** *fear, emotions as social facts, risk society, liquid fear, culture of fear*

## Sadržaj

1. UVOD.....	1
2. STRAH I EVOLUCIJA.....	3
2.1. Kulturna uvjetovanost straha .....	7
2.2. Instrumentalizacija straha .....	10
3. PSIHOANALITIČKA SLIKA STRAHA .....	14
3.1. Filozofsko promišljanje o strahu.....	16
4.0. SOCIOLOGIJSKO KONCEPTUALIZIRANJE EMOCIJA.....	25
4.1. Je li moguće zanemariti neurobiologiju emocija?.....	27
5.0. TEORIJSKE POSTAVKE EMOCIJE STRAHA: EMOCIJE KAO FENOMENI?.....	30
5.1. Strukturalni pristup emociji straha .....	32
6.0. KONCEPTUALIZACIJA STRAHA KROZ ODREDNICE DRUGE MODERNE .....	34
6.1. Fluidni strah .....	35
7.0. ŽIVIMO LI U KULTURI STRAHA? .....	37
8.0. ZAKLJUČAK.....	42
9.0. LITERATURA .....	44

# 1. UVOD

Fenomen straha je u uskoj poveznici s bivanjem čovjekom, stoga nikad neće izgubiti na aktualnosti. Tome je najbolje posvjedočio kolektivni strah uslijed pandemije COVID-19, koja će ostati zapamćena po sintagmi „novo normalno“. Strah je jedna od četiri primarne emocije, evolucijski ugrađen u ljudsku neuroanatomiju kako bi nas zaštitio od prijetećeg ili bolnog stimulansa i omogućio bijeg (fight) ili obranu (flight) od opasnosti. Osjetilo vida predstavlja važan element pri doživljaju straha, čemu najbolje svjedoči i fiziološka reakcija u vidu širenja zjenica uslijed izloženosti potencijalnoj ugroženosti, što najvjernije oslikava narodna izreka „u strahu su velike oči“. Kognitivisti su, konceptualizirajući strah, ustvrdili osnovne metafore straha:

„strah je tekućina u posudi, strah je skriveni neprijatelj, strah je mučitelj, strah je bolest, strah je ludilo, subjekt straha je podijeljena ličnost, strah je protivnik u borbi, strah je teret, strah je prirodna sila, strah je pretpostavljeni.“ (Kövecses, prema Bašić, 2019: 225)

Javni diskurs također predstavlja svojevrsnu izloženost strahu u obliku sljedećih metafora:

„preplavio ga je strah, zaledio se od straha, strah mu se prikrađao (iza leđa), mučio ga je strah, razbolio se od straha, poludio je od straha, jednim dijelom svog bića osjećao je strah, savladao ga je strah, strah je upravljao njegovim postupcima.“ (Bašić, 2019: 226)

Filozof Jean-Paul Sartre, tako, o strahu kaže:

„Svi se ljudi boje. Onaj tko se ne boji nije normalan, to nema nikakve veze s hrabrošću, već s odsustvom zdravog razuma.“

Francuski povjesničar Jean Delumaeu (1987: 29), potkrepljujući Sartreove riječi, strah smatra glavnim čimbenikom ljudskog iskustva, dodatno obrazlažući kako je u samim temeljima ljudske osjećajnosti i morala, upravo potreba za sigurnošću, odnosno nastojanje da izbjegnemo strah i sve ono što bi ga moglo uzrokovati.

Francuski politolog i pisac Dominique Moïsi (2012) smatra da su emocije nužan preduvjet za razumijevanje složenog svijeta u doba globalizacije. Pri tom se poziva na Thomasa Friedmana koji globalizaciju definira kao „međunarodni sistem koji je zamijenio hladni rat“ (2012: 23). Moïsi daje do znanja da „strah nije samo emotivni pokazatelj, već i višestruka stvarnost“ (2012: 112).

Objašnjava da strah djeluje na način da objelodanjuje i odražava identitet i nesigurnost neke osobe, kulture ili civilizacije u datom trenutku. Tako, krizu identiteta zapadnog svijeta, Moisi svodi na prožetost strahom koji je posljedična reakcija na događaje na drugim prostorima.

Nadalje, profesor sociologije na Sveučilištu Kent, Frank Furedi (2008: 169) kaže kako je *strah* „*postao uobičajena moneta u javnom diskursu*“. U temeljima njegovih promišljanja se nalazi teza o življenju u „*kulturi straha*“ koja upućuje na atmosferu koja se stvorila nakon terorističkog napada u New Yorku, 11. rujna 2001. godine, odnosno na iracionalno bojanje nepoznate prijetnje. Dakle, osim što strah smatra „*glavnom karakteristikom našeg vremena*“ (2011: 81), konstatira kako „*ne nada, već strah uzbuđuje i oblikuje kulturnu maštu ranog 21. stoljeća*“ (2005: 7). Njemački psihoanalitičar i socijalni psiholog, Erich Fromm (1989: 23) piše da je „*strah, slično bolu, najneugodniji osjećaj i čovjek će učiniti sve da ga se oslobodi*“.

Tema ovog diplomskog rada je *Sociokulturni aspekti straha u suvremenom društvu*. Aspiracija prema pisanju rada na ovu temu je nastala kao posljedica zapitanosti, uolikoj mjeri strah, kao kompleksna kulturna konstanta, prožima i oblikuje suvremeno društvo.

Cilj rada jest istražiti i problematizirati fenomen straha i krizne narative straha u okviru sociologijskog diskursa. Kroz multidisciplinarnu znanstvenu elaboraciju će biti dan pregled istraživanja fenomena straha, koji je svojom utkanošću u samu srž našeg bića, oduvijek utjecao na naše postupke i način odnošenja prema okolini.

Rad je podijeljen u sedam glavnih dijelova. U prvom dijelu rada iznesene su biološke postavke straha, s posebnim naglaskom na njegov evolucijski aspekt u kontekstu održavanja vrste. Strah je prikazan kao fenomen koji nije odvojiv od društvene strukture, kao niti od samih temelja moderne političke znanosti. Drugi dio rada donosi analizu neuroze straha kroz psihoanalitički diskurs, gdje je, slijedom toga, neuroza straha prikazana i kroz prizmu društvenosti. Nakon toga, u fokus je stavljen fenomen egzistencijalnog straha, čime se ukazuje na njegovu prvotnu zastupljenost u filozofskoj refleksiji. Treći dio usredotočuje se na potrebitost istraživanja emocija u okviru sociologijskog diskursa, čime su emocije istaknute kao i) društvena činjenica te ii) komponenta individualne svijesti. U četvrtom dijelu, predstavljeni su uvidi u teorijske prikaze emocije straha, dok peti dio rada donosi pregled središnjih misli teoretičara druge moderne. Posljednji dio rada problematizira strah u kontekstu suvremenosti.

## 2. STRAH I EVOLUCIJA

Pristupanje fenomenu straha je proces koji podrazumijeva određenu dozu složenosti i stoga mu ne treba pristupiti jednoznačno. Osvrnemo li se pri tom na samu anatomiju emocije straha dolazimo do saznanja da se fenomeni straha i svijesti međusobno isprepliću. Slijedom toga, njemački psihijatar Raphael Lenné u knjizi „Analiza – strah i terapija“ ističe:

„Paleti straha anatomske odgovara mozak. Strah i svijest razvijali su se paralelno, filogenetski – tijekom razvitka plemena. U onih životinja, kod kojih je, pogotovo veliki mozak, dobro razvijen i svijest i strah pokazuju veće razlike. Oba su fenomena – i svijest i strah – međusobno vrlo povezani.“ (Lenné, 1983: 12)

Može li nas navedeno objašnjenje dovesti do jedne neosporne teze? Naime, ista upućuje na onu da do razvitaka straha dolazi uvjetovanošću filogenetskih mehanizmima u moždanom deblu koji odgovaraju podražajima u mozgu. Zaštitni nam refleks pomoću podražaja u leđnoj moždini šalje informaciju o prijetećoj boli i tako ispunjava svoju svrhu. Taj jednostavni mehanizam možemo najbolje ilustrirati na način da zamislimo kako, primjerice, spavamo na plaži, gdje najednom osjetimo kako bivamo uštignuti za petu od strane nekog prolaznika. Dakle, mi ćemo, u tom slučaju, još u snu brzo povući nogu; nakon toga se probuditi te na koncu shvatiti što se zbiva uz preplavljenost strahom. Drugim riječima: „Strah bi trebao biti prirodna reakcija čovjeka i životinje pred opasnošću; strah bi tako trebao staviti u pokret one mehanizme koji pravodobno otklanjaju opasnost. Ako tako gledamo, strah je doista spasonosan.“ (Lenné, 1983: 9). S druge strane, strah može izazvati toliko snažne reakcije šoka i zaprepaštenja i time nas dovesti do smrti, tako da u tom kontekstu ne možemo govoriti o njegovoj korisnosti.

Nikić u svom članku *Psihologija straha* o biološkoj podlozi nastanka straha i tjeskobe kaže:

„S anatomske gledišta izvor tjeskobe je povezan s talamusom, hipotalamusom i moždanim deblom koje se još naziva „starim mozgom“ (palaencephalon), koji sadrži srednji mozak, most, produljenu moždinu i dio limbičkog sustava. U moždanom deblu, koje se još naziva i primitivni (stari) mozak smješteni su centri koji reguliraju vegetativni i instinktivni život: glad, žeđ, disanje, rad srca, probavu.“ (Nikić, 1993: 44)



LeDoux (prema Turner i Stets, 2011: 26) objašnjava kako se subkortikalna područja mozga stimuliraju prije prikladnih područja neokorteksa, upravo iz razloga što je amigdala bliža tim subkortikalnim strukturama mozga. Dodatno obrazlaže da posljedično dolazi do situacije, u kojoj nama srce počne lupati (što je odgovor autonomnog živčanog sustava) i uslijed koje pomičemo nogu (kao aktivacije muskuloskeletalnog sustava od strane neurotransmitera) i prije svjesnosti o strahu od zmijske, koju „vidimo“ pred sobom. Dakle, emotivna reakciju, koja je nastupila prije svjesnosti o prisustvu zmijske i straha od iste, pokrenuta je, od strane centra za odgovore straha u subkorteksu, odnosno amigdale. Također valja naglasiti da u fokusu razumijevanja nastanka straha i tjeskobe prvotno bilo srce, sve dok nije ustanovljeno da se ta korelacija odnosi na poremećaje srčanog ritma kao posljedicu, a ne uzrok sam po sebi. Nikić (1993) konstatira kako do regulacije intelektualnih funkcija, volje i pamćenja dolazi pomoću centra limbičkog sustava, koji je povezan sa zonama kore velikog mozga. Stoga se, s obzirom na potonje, možemo zapitati kako povezanost moždanog debla i velikog mozga, uz djelovanje limbičkog sustava, može utjecati na nas? Naime, iz toga proizlazi kako strah i tjeskoba utječu na naš misaoni proces, odnosno kako postojanje određenih misli i fantazija induciraju strah i tjeskobu. Drugim riječima, kora velikog mozga može potaknuti određene strahove u istoj mjeri kao što to čini i moždano deblo. Lenné (1983) dodatno naglašava važnost afektivnog toniranja koje se odvija u području limbičkog sustava, pri tom misleći na glad, uzbuđenje, srdžbu, spokoj, opuštenost, radost, loše raspoloženje, seksualnost – i – primitivni strah te se dotiče termina „najstarijeg straha“:

„Dakle, imamo posla s bitnim funkcijama samoodržavanja i održavanja vrste. Ako već instinkti – ili kako ih se već zove – negdje imaju svoje sjedište“, tada je ono ovdje. A bojazan koja ovdje nastaje, je najstariji strah. Strah koji nije ni u kakvoj izravnoj vezi s korom velikom mozga – instinkti i strah stariji su od inteligencije.“  
(Lenné, 1893: 17-18)

Osvrćući se na sve potonje nije teško shvatiti zašto filozof Lars Svendsen u svojoj knjizi *Strah* (2010) na *strah* gleda kao na *evolucijski fenomen*. Naime, sasvim je bjelodano da će individua koja ima sposobnost osjećanja straha imati bolje uvjete za preživljavanje i razmnožavanje od one individue koja je lišena tog istog osjećaja. S jedne strane, nije teško uočiti benefite koje strah donosi sa sobom, dok s one druge, on može poprimiti vrlo disfunkcionalan ton. Negativne manifestacije straha mogu doći do izražaja pod uvjetima u kojima nastupa „nesrazmjer između straha i njegovog uzroka“ ili kada se nađemo u situaciji u kojoj se osjećamo kao da „gubimo glavu“ (2010: 28).

Predmetom mnogih polemika je diferencijacija između ljudskog straha i straha kod životinja, stoga joj treba posvetiti određenu pozornost. Matthen (prema Svendsen, 2010) nalazi paradoksalnim pomisao, da se, unatoč odsustvu racionalnih promišljanja kad je u pitanju osjećanje straha kod, primjerice štakora, radi o istom osjećaju kao i kod ljudi, s obzirom na to da su oni lišeni posjedovanja kognitivnog aparata. Ako se, u tom svjetlu, osvrnemo na biološku podlogu, možemo bez dvojbe reći kako smo, kada je riječ o osjećanju straha, opremljeni istim aparatom kao i životinje, no kako objašnjava Svendsen, uz malu modifikaciju kada je riječ o našim kognitivnim, jezičnim i simboličkim sposobnostima.

Dakle, bitniji segment je ono što je u stanju pobuditi strah, a ne fiziološke predispozicije:

„Zec se ne boji grabežljive zvijeri koja se nalazi na nekom drugom kontinentu i teško da ga zabrinjava da se u hrani koju jede mogu naći ostavi herbicida. Strah zeca nastaje zbog onoga što se nalazi u njegovoj blizini, ovdje i sada.“ (Svendsen, 2010: 36)

Navedeno upućuje na to da je pretpostavka koja ide u prilog tome da se životinje boje samo prirodnih pojava ili neprijatelja koje im prijete, odnosno da ne poznaju strah - jednostavno pogrešna. Dok za životinje možemo reći da se boje samo konkretnog, za nas, ljude to seže u domenu bojanja ne samo konkretnog. Često smo, naime, preplavljeni strahovima koji se nalaze ovdje i sada, no isto tako smo preplavljeni i onim neodređenim, dalekim i odsutnim, poput straha od smrti ili bolesti primjerice. Francuski sociolog Roger Caillois nam svojim objašnjenjem najbolje sumira potonju diferencijaciju navodeći da je strah životinjskih vrsta, za razliku od onog ljudskog „jednorodan, nepromjenjiv i neizreciv: strah da se ne bude progutan“. *Ljudski je strah*, dakle, u visokoj korelaciji s „*plodom naše imaginacije: raznorodan je; pokretljiv i u stalnim mijenama.*“ (Caillois, prema Delumeau, 2003: 30).

Također je vrijedno osvrnuti se na semantičke definicije straha te se zapitati zašto su se često tražile razlike u odnosu na bojazan. Lenné (1983) navodi da shvaćanje straha završava s postavkom koja govori da je riječ o nečem konkretnom, dok se na bojazan gleda kao na nešto neodređeno. Strah je naime, osjećaj, strepnja ugođaj, strah je zbilja, a bojazan mogućnost. No, što je sa strahom u panici? Lenné obrazlaže da bi, kako to i tvrde teoretičari, panika trebala pripadati strahu, a ne bojazni, s obzirom na to da panika može biti reakcija samo na neku objektivnu opasnost.

Iz svega potonjeg i svojevrsnog uvida u anatomske postavke se može zaključiti da se na strah gleda kao na nezaobilazno oruđe evolucije, odnosno u odnosu na čovjeka i psihosocijalne evolucije. Ako s biološkog aspekta postavimo pitanje hoće li se čovjek ili životinja uslijed straha spasiti, ono nema toliko relevantnu notu, kao kad je to pitanje postavlja u kontekstu održavanja vrste. Ili, konkretnije rečeno: na strah se gleda kao na faktor kulture pojedine ličnosti. Svendsen (2010: 29), sukladno navedenom, strah poima kao “kulturalno uvjetovanu naviku“.

U tom svjetlu, u svrhu daljnjeg razumijevanja emocije straha će se pokušati vidjeti možemo li na strah gledati kao na emociju koja se nalazi u samim temeljima društvenosti i zašto je tome tako.

## **2.1. *Kulturna uvjetovanost straha***

Prethodno poglavlje je pokazalo koliku važnost pri razumijevanju emocije straha imaju biološki aspekti, stoga si unatoč saznanju da je sposobnost osjećanja straha urođena, treba postaviti pitanje o dosezima straha koje on može imati u kontekstu oblikovanje društvene strukture. U tom smislu Gross (prema Svendsen, 2010: 32-33) ističe važnost razlikovanja bioloških, psiholoških i socijalnih aspekata osjećaja. Nepobitna je, naglašava, biološka osnova, dok je istovremeno iznimno vrijedno isticanja da se osjećaji oblikuju individualnim iskustvima i socijalnim normama. Želimo li se, naime, naći u poziciji da razumijemo neki osjećaj, moramo uzeti u obzir njegovu evolucijsku, socijalnu i osobnu povijest. Odnosno, imati u vidu da su osjećaji socijalno konstruirani. O čemu će, prema tome, ovisiti čega se i koliko bojimo? Presudna će biti naša shvaćanja svijeta, opasnosti koje smatramo prijetećima te pokušaj bivanja u mogućnosti da se od tih istih prijetnji i zaštitimo. Iz navedenog se može zaključiti da naše znanje i iskustvo o osjećajima *nije neovisno od socijalnog konteksta* u kojima dolazi do njihovog javljanja.

Badurina et al. (2020) navode da je postojanje straha duboko ukorijenjeno u svako doba, kulturu i društvo. Spominju globalne, lokalne, odnosno strahove koji su tipični za pojedine društvene ili manjinske skupine; strahove potaknute recentnim događajima kao što su teroristički napadi, prisilne migracije, korporativne ugroze te one koji su potaknuti povijesnim događajima poput ratova, pobuna ili epidemija.

U tom svjetlu, belgijski književnik Georges Simenon o strahu piše kao o neprijatelju koji je opasniji od svih drugih. Tako, strah ili užas vidi kao osjećaj koji je suprotstavljen odvažnosti te ga opisuje kao stanje paraliziranosti koje duši oduzima svojevrsnu moć otpora pred nevoljama koje bi mogle uslijediti. Razornoj moći straha najbolje može ići u prilog i saznanje koje govori o tome da se u udaljenim selima u Meksiku zadržao naziv na bolest koja nastaje kao posljedica straha (*espanto* ili *susto*): od straha bolesnikova *duša* biva *pomućena*. Naime, smatra se da je osoba koja bi se našla u takvom stanju „ostavila dušu negdje drugdje“, odnosno da je duša zadržana od strane nekakvih sitnih zločestih bića (*chaneques*). U svrhu izlječenja bi bolesnik odlazio kod iscjeliteljice koja „liječi strahove“ ne bi li vratila „dušu tijelu“ (Simenon, prema Delumeau, 2003: 31).

Također, na zapitanost o susretanju straha na svim stupnjevima religije najbolje mogu posvjedočiti prizori koji upućuju na osjećanje straha pred božanstvom, uz poseban naglasak kako mnogi pripadnici visokorazvijenih religija ne osjećaju strah pred božanstvom, već isključivo ljubav i zaštitu:

„Tako su – za sjevernoameričke Indijance – vodopad i vulkan nastambe bogova. Za Samojede je neobičan kamen – kulni predmet. U Kini je svaku strmu stijenu nastanjivao mjesni duh. Marakonski divovi stanovali su na onim mjestima koja su bila upadljiva oblikom ili položajem. U Zanzibaru se mole drveću baobab – jer je to najviše drvo. Najviša su drveća sakralizirana i u Sierra Leonu. Planina Olimp, sjedište bogova, bila je najviša u Grčkoj.“ (Lenné, 1983: 27)

Sukladno navedenom, Maskalan (2014) konstatira da se na čuvanje i prenošenje sjećanja, kreiranje kulture i umjetnosti, kao i konstruiranje religijskih sustava može promatrati kao na načine nošenja sa strahom. Antički su se Grci, naime, prvenstveno Spartanci, uslijed ratnih sukoba klanjali Demoisu (*Zebnji*)<sup>1</sup> i Phobosu (*Strahu*)<sup>2</sup> prinoseći im žrtve, ne bi li tim činom izazvali njihovu milost.

Osim što je iz potonjeg vidljivo da su Spartanci strah poistovjećivali s božanskim, odnosno da su ga percipirali kao kaznu bogova, francuski povjesničar Delumeau (2003: 32) ukazuje i na činjenicu da je samo spartansko uređenje odraz kolektivnog odgovora na strah od državnih robova ili helota.

---

<sup>1</sup> Dim ili Deimos (grč. Δεῖμος, *Deĩmos* = panika, strava) je u grčkoj mitologiji bog rata: [https://sh.wikipedia.org/wiki/Deimos\\_\(mitologija\)](https://sh.wikipedia.org/wiki/Deimos_(mitologija))

<sup>2</sup> Fob ili Fobos, Phobos (grč. Φόβος, *Phóbos* = strah) personifikacija je straha i užasa: [https://sh.wikipedia.org/wiki/Fobos\\_\(mitologija\)](https://sh.wikipedia.org/wiki/Fobos_(mitologija))

Korisno je stoga, spomenuti i spartansku fobologiju kao princip kojeg je karakterizirao stalan doticaj sa strahom. Pristupanje strahu se svodilo na četiri djelovanja: djelovanje usprkos strahu, koje je bilo izloženo kritici zbog smatranja da čovjeka pretvara u njegovu puku suprotnost – zvijer; pobijediti strah; djelovanje zbog težnje za slavom te vladanje samim sobom. Nesporno je dakle, kako strah može pobuditi jaku želju za napadom uz bivanje jakim saveznikom, s obzirom na to da ga neprijatelji osjećaju. Potonje, prema Telar (2009) potkrepljuje i Tukididovo objašnjenje koji razloge za izbijanje Peloponeskog rata vidi upravo u strahu Spartanaca od toga da Atenjani postaju sve moćniji, čime su bili percipirani kao sve veća prijetnja.

Na temelju navedenog je evidentno da povezanost između straha i religije ne možemo zanijekati. U tom svjetlu, Koprek (1989: 234) navodi poznate riječi rimskog pjesnika Feuerbacha koje ukazuje na to da on na *religiju* gleda kao na *dijete straha* te da je *bogove* na svijetu najprije stvorio *strah*. Tome u prilog ide i grčki mit o Erinijama<sup>3</sup> koje su se pojavljivale kao čuvarice poretka i izvršiteljice zaslužene kazne o čemu najbolje svjedoče riječi u kojima Erinije obrazlažu svoju zadaću:

„Tko taj je u čijoj duši  
ne prebiva i ne živi pravedni  
strah – bio on čovjek, puk ili država –  
da iz vlastita poriva poštuje pravo?“ (Lenné, 1983: 69)

„I ne odagnajte sve strašno iz države!  
Jer koji će čovjek, ako se više ne boji,  
ostati pravedan?“ (Lenné, 1983: 69)

Interpretirajući potonje možemo zaključiti da su Erinije eufemistički nazivane eumenidama, odnosno, dobročiniteljicama, upravo zato što su nastupajući samo u slučajevima kada je zločin bio počinjen, za viši cilj imale uspostavu pravednog reda.

Nadalje, u svojoj knjizi *Strah na Zapadu* (2003) francuski povjesničar Jean Delumeau piše o transkulturnoj i transvremenskoj ukorijenjenosti straha - od primitivnih plemena, pa sve do

---

<sup>3</sup> Erinije (grčki *Ἐρινύες*, *Erinyes*), u grčkom mitu tri božice osvete, rođene iz kapi Uranove krvi, sestre: *Tizifona* (osvetnica ubojstva), *Alekta* (nepomirljiva) i *Megea* (opaka pogleda), koje na zemlji i u Hadu kažnjavaju sva neosvećena zlodjela ljudi. <http://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=18269>

suvremenih društava. Sa strahom su se, dakle, suočavali pripadnici svih društvenih kategorija. Tako je, primjerice, za vrijeme kuge, zahvaćao cjelokupno stanovništvo, ili pak mnogobrojnu sirotinju koja je gladovala. Pozivajući se na sociologa Rogera Cailliosa, spominje *ritualne maske* koje su brojne civilizacije kroz stoljeća koristile u svojim liturgijama. Sama je maska predstavljala simbol strah, obranu od straha, ali i sredstvo njegova širenja (Caillios, prema Delumeau, 2003: 33). Maskalan (2014) u tom svjetlu piše da su tijekom povijesti, kao kolektivni odgovor na suočavanje sa strahom i traženje sigurnosti bili korišteni sveti predmeti i idoli. Afrička su plemena, tako, na kolektivni oblik osjećanja straha (od duhova, sila prirode, umrlih, divljih životinja itd.) odgovarala maskama.

Ne možemo zanijekati da strah svoje dosege nalazi u temeljima društvenosti i kulture, stoga se treba zapitati je li osjećanje straha u uskoj vezi s političkom funkcijom i tko je to prvi definirao?

## **2.2. Instrumentalizacija straha**

Maskalan (2014) piše kako je najružnije naličje straha, u vidu njegove instrumentalizacije, usko povezano sa strukturom totalitarnih država. Strah je imao dvojnu ulogu: osigurati podložnost vladajućima i svoju destruktivnu snagu usmjeriti prema onima koji su takav režim nalazili opasnim. Neumann (1992) navodi kako se, unatoč tome što je od strane američkog predsjednika Roosevelta, 6. siječnja 1941. osim slobode mnijenja, religije, ekonomske sigurnosti proglašena i sloboda od straha (*freedom of fear*), nije došlo do njegovog iščeznuća, nego do sve jačeg bujanja među nacijama. U svrhu razumijevanja totalitarnih procesa koristi se pojmovima individualne psihologije, naglašavajući tri funkcije straha: strah kao *upozorenje*, strah kao *zaštita* te strah kao *destrukcija* (1992: 215). Prema Neumannu (1992: 227), prisustvo straha čovjeku smanjuje mogućnost racionalne prosudbe, tj. „krunji slobodu odlučivanja“.

U tom svjetlu, Hobbesovo se poimanje stvaranja političke i pravne zajednice najbolje može objasniti na sljedeći način:

„Kakav bi bio život kad ne bi bilo vlasti koje bi se bojali, može se vidjeti po načinu života na koji su se ljudi što su prije živjeli pod mirnom vladavinom u građanskom ratu.“ (Hobbes, 2004: 85)

Iz navedenog objašnjenja je vidljivo da strah dovodi u direktnu vezu sa stvaranjem političke i pravne zajednice. Dakle, *strah* definira kao *pretpostavku društvenosti* navodeći da je osjećanje straha dominantna osobina čovjekovog prirodnog stanja. Valja se zapitati, kakvo je to, prirodno stanje, prema Hobbesu? Maskalan (2014), oslanjajući na Hobbesov stav, to *pred-civilizacijsko stanje* koje je prethodilo društvenosti, kulturi i zakonu, izjednačava sa stanjem samoće, kaosa i neprijateljstva. Što se pak bijega iz takvog stanja tiče, bitnima su smatrane dvije pretpostavke. S jedne strane, strah, koji je, svojom nesnošljivošću u čovjeku izazvao svojevrstan otpor prema postojećem stanju uz težnju da dođe do promjenu u vidu postizanja osjećaja mira i sigurnosti. S druge strane, razum, s obzirom na to da iz takvog stanja ne bismo mogli izaći bez sposobnosti razboritog rasuđivanja.

Nadalje, sama realizacija iz potonjeg stanja je postignuta ugovornim odustajanjem od dijela svojih sloboda, slobode da se nekoga po volji usmrti, primjerice, uz istovremeno zadržavanje onoliko slobode koliko se dopušta svima ostalima. U prilog zapitanosti nad pitanjem što je ljude potaknulo da žrtvuju dio svoje slobode najbolje svjedoči odnos prema strahu. Naime, upravo su strahovi (od smrti, ranjavanja, gladi, samoće, budućnosti, itd.) bili najsnažniji katalizator promjene kod ljudi koji su „u ime sigurnosti života u kolektivu sa svim zakonitostima i etikama koje su normirale i usmjeravale njihovo ponašanje i djelovanje“ (Maskalan, 2014: 80). Drugim riječima, politička je zajednica, nastala kako bi se „smanjio strah“ te kako bi se otvorila vrata ozračju sigurnosti i razvoju ljudskosti. Ipak, borba i suočavanje sa strahom su i dalje konstante koje ne prestaju prožimati politiku.

Osvrćući se, tako, na temeljne postulate Hobbesove političke teorije, Pavlović (2006) opisuje da ona počiva na analizi jedne ekstremne situacije u kojoj su svi protiv sviju, odnosno građanskom ratu. Obrazlaže da se Hobbesovo poimanje čovjeka kreće u smjeru u kojem je on smatran apolitičnim, podrazumijevajući da društvenim postaje samo u državi, što je ujedno i u suprotnosti s Aristotelovim poimanjem, koji ga drži društvenom i političkom životinjom. U tom svjetlu su, za pretpolitičke uvjete u kojima nema civilne vlade, za čovjeka rezervirana dva dominantna osjećaja – osjećanje *straha od nasilne smrti* i *nepovjerenje*. Nadalje, objašnjava kako se u pozadini osjećanja moći, ako ćemo ga interpretirati psihoanalitički, krije velika kompenzacija za strah i nesigurnost, što je u uskoj poveznici s Hobbesovim modelom koji ukazuje na osjećaj moći i žudnju za njom. Nasuprot tome, Paić (2015: 118) moć *ne definira* kao sredstvo „raspolaganja tuđim životima“, u kojem pojedinac biva u stanju „pasivnog objekta nasilja“. On komunikativni odnos između *slobode*

i *političkog djelovanja* unutar zajednice jednakih i slobodnih ljudi smatra *istinskim odrazom moći*. Nadalje, navodi suvremene situacije za koje smatra da se ne mogu izjednačiti s obnovom totalitarnih poredaka vladavina, već propagandama: ekonomska kriza u Europi, problemi s imigracijskim valovima stanovništva iz ratom pogođenih zemalja Bliskih istoka i Afrike, porast strukturalnog nasilja u čvorovima globalnog kapitalizma mreža, neofašističkih obnova i mržnje prema strancima i Drugima (2015: 293). Prema Paiću, propaganda nije „drugo ime“ za ideologiju, već „način artikulacije ideologijskoga polja djelovanja“ koji je popratna posljedica razvoja novih tehnologija. (2015: 294). Francuski filozof bugarskog podrijetla Tzvetan Todorov (2009: 10-11) u tom smislu ističe utjecaj tehnološkog preokreta na globalno zbližavanje stanovništva. Objašnjava kako je preplavljenost informacijama od strane tehnoloških medija postala izvorištem novih strahova. Demokratizacija oružja je poprimila ružno naličje u vidu dostupnosti oružja za masovno uništenje u minijaturnom obliku. Neprijateljske snage su poprimile potpuno drugačije konotacije: moć više nije preduvjet za nanošenje velikih gubitaka, već udruženost istomišljenika koji će dijeliti minimalne novčane troškove. Furedi (2009: 103) smatra da zapadno društvo 21. stoljeća novu tehnologiju, promatra kao rješenje mnogih problema, s jedne, te kao „zlu prijetnju“ zbog intenzivnog napretka, s druge strane.

Sukladno navedenom, Podunavac, Keane i Sparks zaključuju da je Hobbesov *Levijatan* „prva sistemska teorija moderne države“ koja ujedno predstavlja „radikalno reformuliranje predmoderne teorije reda i nereda“ (2008: 82). Glavno polazište njegove teorije države je, kako smo već i ustvrdili, odnos između zaštite i poslušnosti, tj. strah od države i prirode, koji za cilj ima osigurati državnu sigurnost. Svendsen (2010) na tom tragu zaključuje da u civiliziranom društvu strah nije prepreka, već nužnost koja služi kako bi se ono bolje razvijalo. Država bi, naime, trebala osigurati da se narod boji „pravih stvari“.

U tom svjetlu je korisno prikazati i stav Carla Schmitta koji prihvaća hobbessovsku formulu „zaštite i poslušnosti“. Obrazlaže da je Hobbesova teorija formulirana za vrijeme građanskog rata kada „nestaju sve legitimne i normativne iluzije“ kojima ljudi pribjegavaju u vremenima „nepomućene sigurnosti.“ (Schmitt, prema Podunavac, Keane, Sparks; 2008: 79).



Osim toga, razrađuje Hobbesov pogled na ljudskost i oživljava shvaćanje straha u kontekstu prirodnog stanja ljudi na način da:

- 1.) Dokazuje suštinski afinitet između njegovog pojma političkoga i Hobbesova prirodnog stanja
- 2.) Razjašnjava stalno prisutnu mogućnost povrata u tu situaciju u obliku građanskog rata
- 3.) Uvjerava pojedince da samo država s monopolom glede odlučivanja onoga što je „političko“ može jamčiti mir i sigurnost (Schmitt, prema Podunavac, Keane, Sparks; 2008: 79).

Bjelodano je, kako ističu Podunavac, Keane, Sparks (2008) da se Schmittova vizija duboko preklapa s onom Hobbesovom. Iznose da se njegova teorija poretka, s jedne strane, bazira na pitanju uspostavljanja države i onom koje se kreće u smjeru zapitanosti je li ta država sposobna osigurati potreban red i mir. No, s druge strane se valja zapitati ima li u potonjoj teoriji poretka mjesta za slobodu? Schmitt, naime, odbacuje misao o poretku u kojem je to tako, tvrdeći da sloboda „ništa ne konstituira“. Nadalje, navode da se u svojoj knjizi *Etika i države pluralističke države* postavlja kao zagovaratelj pluralizma unutar nacionalne države, istovremeno govoreći da mjesto individualnoj slobodi biva otvoreno samo ako je ustupljeno od strane jake države. Konkretnije rečeno, ukoliko dođe do stanja u kojem su narušeni poredak, mir i stabilnost; odgovorne osobe poduzimaju sve što je u njihov moći da održe ponovno uspostavljeno stabilno stanje (Schmitt, prema Podunavac, Keane, Sparks; 2008: 81). Podunavac (2011) navodi da se paradoks političke vladavine očituje na način da njezina primarna uloga koja se sastoji od oslobađanja čovjeka od straha i nesigurnosti, prerasta u produkt jednog novog straha, odnosno straha od moći.

Nakon spoznaje o ugrađenosti kategorije straha u same temelje moderne političke znanosti, u sljedećem poglavlju ćemo odgovoriti na koji način dolazi do nastanka neuroze straha.

### 3. PSIHOANALITIČKA SLIKA STRAHA

Pozivajući se na utemeljitelja logoterapije i egzistencijalne analize Viktora Frankla, Sever i Mravunac (2011) navode dva uzorka neuroze straha. Prvi uzrok nastaje ukoliko dođe do nekog traumatskog događaja uslijed čega se aktivira „strah iz očekivanja“. Kako bi objasnili na koji način dolazi do nastanka neuroze navode primjer iz Franklove knjige *Liječnik i duša*.

Radi se o dječaku koji boluje od eritrofobije, odnosno straha crvenjenja u licu. Prilikom ulaska u toplu kavanu dolazi do fiziološke reakcije u obliku crvenila u licu, s obzirom na to da je, nekoliko trenutaka prije, bio vani na hladnom. Nakon ulaska u kavanu je odlučio prići prijatelju koji je bio s društvom. Cijelo društvo je odlučilo skrenuti pozornost na mladićevo crvenilo u licu, uz podsmijehe. Upravo je taj trenutak bio presudan za nastanak neuroze straha kod dječaka, s obzirom „da se sada blagoj vegetativno-neurotskoj dispoziciji, koja je imala tek značenje 'somatske susretljivosti', priključio strah „*strah iz očekivanja*“ (2011: 968). Tako se dogodilo da se sljedeći put kada se dječak našao u sličnoj situaciji već plašio crvenila, čime ga je izravno izazvao, bez obzira na to što ovaj put nije došlo do promjene temperature. Drugim riječima: „čim jednom taj mehanizam straha iz očekivanja proradi, kreće se dalje: strah stvara simptom (crvenilo), a simptom opet pospešuje strah“ (Frankl, prema Sever i Mravunac, 2011: 968).

Nadalje, navode da Frankl drugi mogući uzrok nastanka *neuroze straha* vidi u *egzistencijalnom strahu*, što podrazumijeva *egzistencijalni uzrok*. Drugim riječima: „u neurotskim reakcijama neprestano susrećemo kondenzaciju egzistencijalnog straha, straha od smrti i ujedno pred životom kao cjelinom“ (Frankl, prema Sever i Mravunac, 2011: 969). Da bi što preciznije objasnio egzistencijalni uzrok neuroze straha, navodi primjer dječaka koji boluje od kancerofobije, odnosno straha da će umrijeti od raka. Stalna bolesnikova preokupiranost mislima o načinima na koje bi mogao umrijeti, zapravo predstavlja njegovu nezainteresiranost pitanjima koja se odnose na njegov trenutni život. Takav strah se naziva „*tjeskobom savjesti*“, a reprezentira čovjekovu tendenciju da promišlja o svim mogućnostima koje sa sobom nosi življenje, što povlači sa sobom i mogućnost da mu se trenutni život učini besmislenim. Ukoliko prvotni strah od smrti prijeđe u fokusiranost na određenu smrtonosnu bolest, može poprimiti elemente hipohondrijske fobije. Međutim, taj neurotski strah kao egzistencijalan može biti sveden na minimum ponovnim promišljanjem o svrhovitosti života.

Odnosno, ukoliko tjeskoba prouzrokovana egzistencijalnim strahom ne preraste u patološki oblik, može poslužiti kao svojevrsan putokaz ka općem boljitku individue. U tom kontekstu je važno objasniti distinkciju između ega i superega:

„Naime, čovjekov superego teži idealima. Na drugoj strani postoji stvarni ego, tj. ono kakav ja stvarno jesam a koji teži zadovoljenju svojih želja i potreba od kojih neke mogu biti dobre i korisne, a neke pak iracionalne i za samu osobu pogibeljne, ukoliko se zadovolje bez ikakve mjere i kontrole.“ (Sever i Mravunac, 2011: 969)

Točnije, ako dođe do toga da osoba sebi uskrati neku infantilnu potrebu, nastaje stanje u kojem se stvarni ja pobuni što rezultira tjeskobom i tjeskobnim stanjem. Dakle, dok s jedne strane stvarni ego trpi, s druge dolazi do jačanja superega i stvaranja distresa kod individue.

Nadalje, u Freudovoj psihoanalitičkoj koncepciji, neuroza straha je najprije poimana kao „izravna posljedica nemogućnosti oživotvorenja libidinoznog nagonkog (uglavnom seksualnog) podražaja, dok je anksioznost transformacija neoslobođenog libida“ (Freud, prema Nikić, 1994: 55). U kasnijim promišljanjima o strahu odbacuje prvotnu teoriju te mu se sljedeće nastojanje bazira na ideji da se u pozadini neurotičkog straha krije strah od opasnosti nagona koji je izvan dometa naše kontrole. Nismo mu, dakle, u mogućnosti pružiti otpor, s obzirom na samo njegovo izvorište.

Dakle, neurotični strah je produkt „ja“ (ego) na nesvjesni impuls iz „ono“ (id). Svrhovitost mu je bazirana na „značenju signala“, što podrazumijeva da pomaže osobi da se pripremi na stvarnu neposredno prijeteću situaciju. Riječ je o *anticipiranom strahu* koji se pojavljuje u trenucima koji upućuju na nemogućnost djelovanja u vlastitu korist, odnosno potpunu nemoć. Budući da osoba osjećajući strah dobiva svojevrsni signal o prijetećoj opasnosti, dolazi do veće vjerojatnosti da situacija ne poprimi još traumatičniji ishod. Prijeteća opasnost se može odnositi na nešto realno iz vanjskog svijeta. S druge strane se može odnositi na nešto što dolazi iz unutarnjeg svijeta osobe, poput primjerice nagona, gdje sama pomisao o zadovoljenju predstavlja izvanjsku opasnost. Čini se, međutim, da ograničenost našeg psihičkog aparata, dovodi do toga da se anticipirani strah razvije u neurozu.

Ukoliko nadolazeća opasnost ima velike predispozicije da bude razorna, struktura ličnosti „ja“ (*ego*) priznaje slabost u vidu osjećanja straha. Taj strah se, naime, može protumačiti na tri načina. Prvo tumačenje se kreće u smjeru razumijevanja da se radi o *stvarnom strahu* pred *vanjskom opasnosti*. Drugo ukazuje na *strah od savjesti* koji je usko povezan sa strukturom „nad-ja“

(superego). Treće, na koncu, govori o *neurotičkom strahu* koji je neodvojivi dio strukture „ono“ (id) i koji nastaje pod utjecajem snage nagona i strasti u pojedincu. Freudovo poimanje neurotičkog straha se svodi na strah od incestnih zahtjeva libida koji je u korelaciji sa strahom od kastriranja koji bi nastao kao rezultat incestnih želja. Dakle, on neurotički strah svodi na Edipov kompleks naglašavajući kako nije bitno „dolazi li stvarno do kastracije“, već je presudno to „da stvarna opasnost prijeti i da samo dijete u nju vjeruje“ (Freud, prema Nikić, 1994: 56).

Nakon uvida u konceptualizaciju neuroze straha ćemo nastojati vidjeti kakva je njegova pozicija u filozofskoj refleksiji.

### **3.1. Filozofsko promišljanje o strahu**

Fenomen egzistencijalnog straha se najprije pojavljuje na filozofskom području. Koprek (1898) piše o strahu kao o sentimentu koji određuje cjelokupno zbivanje života. Toma Akvinski strah vidi kao nešto što je u velikoj korelaciji s bivanjem čovjekom te ističe:

„Ta čovjeka je oduvijek nešto strašilo, neko ‘prijeteće zlo’ koje nadilazi mogućnosti onog koji se boji, ta njemu se naime ne može oduprijeti.“ (Akvinski, prema Koprek 1898: 233)

U tom svjetlu, Akvinski *objektu nade* (spes) nazivajući ga ujedno i budućim dobrom, suprotstavlja *objekt straha* (timor), odnosno buduće zlo. Naime, terminu „*Božji*“ (timor Dei) je bio pripajan i *strah*, što ujedno predstavlja najstarije obilježje zapadne metafizike (1898: 233). Svojevrsnoj zapitanosti o tome je li među filozofima bilo semantičkih diferencijacija osjećaja straha, stajemo na put spoznajom koja govori o prvotnom poistovjećivanju s osjećajem tjeskobe. Drugim riječima: „strah se najprije povezao s osjećajem tjeskobe, skučenosti, pritiješnosti; nečega što prati potištenost, ugroženost, nemir. Ono što čovjeka u strahu straši i stješnjuje jest zapravo život, svijet i on sam“ (Koprek, 1898: 234).

Čini se, da slijedom navedenog objašnjenja slijedi još jedna zapitanost; ona koja se kreće u smjeru pokušaja odgovaranja na to jesu li strah i tjeskoba suprotstavljeni ili istovjetni pojmovi? U Filozofskom leksikonu (2012), nailazimo, naime, na jasnu distinkciju. Tjeskoba je naime, opisana kao neugodno psihičko stanje koje je popraćeno fizičkim simptomima. Dakle, dok *tjeskoba* ne mora biti izazvana od strane nekog predmeta, *strah* ili *bojazan* upravo karakterizira svojevrsna

vezanost uz određeni predmet. Podunavac, Keane, Sparks (2008) navode da neizvjesni elementi konkretnih prijetnji dovode do osjećaja straha. Svendsen (2010) nastavlja u tom tonu naglašavajući kako se radi o srodnim stanjima, s obzirom na to da oba sadrže predodžbu o nekoj opasnosti ili eventualnoj šteti. Pri tom ističe kako nam postojanje nekog osjećaja daje mogućnost da bolje razumijemo svijet koji nas okružuje. Možemo stoga reći, da uz svaki osjećaj vežemo određena shvaćanja. Tako i osjećaj straha uvijek sa sobom povlači svojevrstu usmjerenost prema nečemu.

Ukoliko, primjerice, šetajući šumom zapazimo zmiju koja nam ide u susret, automatski će nam puls početi udarati brže, doći će do ubrzanijeg disanja i mogućeg drhtanja. Drugim riječima, do manifestacije popratnih fizičkih simptoma će doći ukoliko situaciju u kojoj se nađemo procijenimo opasnom. Dakle, s obzirom na to da je strah reakcija na zbiljsku postojeću objektivu okolnost, osoba koja je u stanju straha će moći jasno definirati što je ga prouzrokovalo; dok osoba u tjeskobnom stanju neće biti u mogućnosti reći čega se boji, odnosno što se konkretno krije u pozadini osjećanja njezine tjeskobe. Navedeno razlikovanje se, kao što je iz potonjeg objašnjenja vidljivo, svodi na neodređenost, a iako se često povezuje s Heideggerom i Kierkegaardom, upravo Kant u svom djelu *Antropologija u pragmatičnom pogledu* prvi navodi da je „strah zbog nekog neodređenog predmeta koji prijeti zlom plašljivost“ (Kant, prema Svendsen, 2010: 46).

Nadalje, Aristotel u svojoj knjizi *Retorika* o strahu piše:

„Neka strah bude bolno osjećanje, ili uznemirenost izazvana predstavom o predstojećem zlu koje nas može uništiti ili pričiniti patnju; ljudi se, naime, ne plaše svih zala, kao na primjer, da budu nepravedni i tromi duhom, već samo onih što im mogu pričiniti velike patnje ili uništenje i to samo onda kada izgleda da ta zla nisu daleko, već tako blizu da se čine neizbježnim. Ljudi se, naime, ne plaše odveć dalekih zala. Svatko, naime, zna da će umrijeti, ali ako smrt nije na pragu, na nju nitko ne misli.“ (Aristotel, 1989: 96)

Imajući u vidu *Aristotelovo poimanje straha*, možemo zaključiti da se mi, ljudi, bojimo svih *potencijalnosti*, odnosno osjećaj straha u nama može pobuditi sve što u sebi sadrži veliku predispoziciju da nam nanese veliku štetu ili nas dovede do lišavanja života. Dakle, strah može uslijediti i pri samoj pomisli o neizbježnosti da će nam se to dogoditi u izglednoj budućnosti. Svendsen (2010) u tom svjetlu, pozivajući se na Aristotela, ističe da naš strah ima puno veći potencijalni opseg od opsega koji može poznavati neka životinja, upravo zato što je čovjek smatran

„*racionalnom životinjom*“ (zoon logon echon) koja se služi jezičnim i simboličkim resursima. Odnosno, mi ljudi, smo skloni identificirati neku opasnosti kao prijetnju nama samima, neovisno o tome koliko se ona činila dalekom. Što se pak *Heideggerovog poimanja* tiče, on je u djelu *Bitak i vrijeme* strah opisao na ovaj način: „Jedino ono biće kojemu se u njegovu bitku radi o njemu samome, može strahovati. To biće dokučuje strahovanje u ugroženosti, prepuštenosti samom sebi.“ (Heidegger, 1988: 161). Navedene riječi upućuju na tezu koja govori u prilog tome da strah može biti zastupljen samo u ljudskom životu, s obzirom na to da je ta sposobnost, sudeći prema Heideggeru, predodređena samo za biće koje nije lišeno promišljanja o vlastitoj egzistenciji. Za Heideggera je, dakle, strah, „*elementaran znak egzistencijalne utemeljenosti*“ (Heidegger, prema Žmegač, 2010: 96). Drugim riječima, egzistenciju karakterizira popratna prožetost podsvjesnim strahom. Budući da sam u drugom poglavlju govoreći o biološkoj podlozi straha već ukazala na to da i životinje osjećaju strah, odnosno da sam razložila kako nisu bitne samo fiziološke predispozicije, nego i ono što je u stanju pobuditi strah, jasno je zašto potonju tezu možemo odbaciti.

Osim navedenog, vrijedno je spomenuti i filozofa Kierkegaarda, koji je u tom svjetlu razradio *fenomenologiju reflektirajućeg straha*. Njegovo razumijevanje čovjeka ne počiva na pretpostavki kako se on razlikuje od životinje po tome što ima razum, niti od anđela po tome što je smrtni, već po svojoj *biti* koja mu omogućuje „da izdrži strah pred ništavilom koje prethodi svakom iskustvu nagona i razuma“ (Kierkegaard, prema Koprek, 1898: 238). Egzistencijalističkim poimanjem straha i ništavila on čovjekovu narav dovodi u izravnu vezu s „lebdjenjem nad provalijom ništavila“<sup>4</sup> te ljudsku egzistenciju svodi na „iskonski strah i drhtanje nad besmisлом“. Čovjekovo određenje se, dakle, kreće u smjeru bivanja očajnim smrtnikom, dok samu egzistenciju prati ovijenost velom ništavila. Osim navedenog, korisno je istaknuti da Kierkegaard posvećuje veliku pozornost pojmu strepnje stavljajući je u samo središte filozofske refleksije. Valja se stoga zapitati pripadaju li strah i strepnja istoj skupini emocija? Delumeau, u tom svjetlu, navodi da su istovremeno srodne i različite. Naime, bojazan, strava, užas i trepet pripadaju strahu te su usmjerene na nešto poznato; dok briga, slutnja i sjeta pripadaju strepnji te su usmjerene na što nepoznato. Tako, Kierkegaard govori o strepnji, kao o simbolu ljudske sudbine s jedne, te kao izrazu njegovog

---

<sup>4</sup> Nihilizam (prema lat. nihil: ništa), u filozofiji, oblik svijesti koja niječe svaku mogućnost apsolutnoga postojanja ili važenja nečega. Budući da je povezan sa svijesti ništa, nihilizam je u uskoj vezi s pojmom besmisla jer nije riječ o ontološkome pitanju postoji li nešto, nego je li postojanje nečega smisljeno ili nije.  
<https://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=43746>

metafizičkog nemira, s druge strane. Opisuje ju kao stanje kojeg karakterizira naslućivanje neke prijeteće opasnosti; uz osjećanje opće nesigurnosti. Dakle, strepiti bi značilo istovremeno strahovati i priželjkivati (Kierkegaard, prema Delumeau, 2003).

### **3.2. Konceptualizacija neuroze straha kroz prizmu društvenosti**

Možemo li pojam *neuroze* tumačiti jednoznačno? Ima li taj izraz samo medicinske konotacije? Erich Fromm u svojoj knjizi *Imati ili biti?* (2004) drži da pojam neuroze ne treba tumačiti nosologijski<sup>5</sup>, odnosno kao nešto što je pripadajuće samo bolesti, nego i društveno. (Fromm, prema Lenné, 1983). Pojam normalno je u medicini okarakterizirano kao stanje u kojem se nalazi najveći broj ljudi, ono što pak, odstupa od te kategorije se smatra bolesnim, drugačijim. U tom smislu, normalan pojedinac predstavlja osobu koja je uspješno odgovorila na socijalne zahtjeve društva, uz pretpostavku da se ne izdvaja ni po čemu. Fromm (1989) čovjekovu narav ne definira vodeći se terminima specifičnih kvaliteta kao što su ljubav, mržnja, razum, dobro ili zlo. To čini upotrebljavajući se terminom kontradikcije, koji je duboko ukorijenjen u ljudski karakter – a to je strah. Za Fromma je, dakle, strah, izvorište svih ljudskih strasti. Obrazlaže da osim manifestiranosti u vidu adaptivne reakcije bijega ili traženja zaštite uslijed stvarne ili zamišljene opasnosti, strah može potaknuti na agresiju i suprotstavljanje. Agresivnost navodi kao jedan od najučinkovitijih načina oslobađanja od straha. U svom djelu *Geopolitika emocija*, francuski politolog i pisac Dominique Moïsi (2012: 44) govoreći o utjecaju emocije straha, nade i poniženje na cjelokupan stav o životu konstatira da „emocije pokazuju koliko neko društvo vjeruje u sebe“. Naglašava kako iza odabira straha, nade i poniženja kao osnovnih emocija, stoji uska povezanost s pojmom povjerenja. Naime, upravo je stupanj povjerenja određujući faktor pri utvrđivanju koliko će se brzo nacije i narodi oporaviti od krize, odgovoriti na izazove, prilagoditi novonastalim okolnostima te odnositi jedni prema drugima. Francuski filozof bugarskog podrijetla Tzvetan Todorov (prema Milardović, 2013: 107-108) dijeli društva druge moderne na četiri skupine: *predatorska društva* (Japan, Kina, Indija); *društva mržnje* (bivše kolonije); *društva straha* (društva Zapada i uže Europske unije); *društva neodlučnih* (potencijalne članice društva apetita i društva

---

<sup>5</sup> Nosologija - med. znanost o bolestima i njihovoj klasifikaciji.  
[http://hjp.znanje.hr/index.php?show=search\\_by\\_id&id=eFxnWBk%253D](http://hjp.znanje.hr/index.php?show=search_by_id&id=eFxnWBk%253D)

mržnje). Obrazlaže kako u pozadini osjećanja straha kod Zapadnih društava, uz osjećaj gubitka moći i dominacije na globalnoj razini zbog sve većeg gospodarskog rasta predatorskih društava, stoji i sve „veći priljev migranata iz nekadašnjih kolonija u zapadnoeuropska društva“ (ibid: 107). Osim toga, strah potenciraju i negativni demografski trendovi te demografske migracije u društva koje jamče prosperitetnije sutra.

Frommovo se razlikovanje, dakle, kreće u smjeru svođenja na funkcionirajuće društvo i individuum, tj. pojedinca. Temelji društvenog karaktera, tako, počivaju na međusobnoj suovisnosti karakterne strukture prosječnog pojedinca i socijalno-ekonomske strukture društva. Karakter članova društva je oblikovan od strane društveno-ekonomske strukture na način da oni *žele* činiti ono što *moraju* činiti (2004: 147). Za Fromma nastanak *neuroze straha* ima svoje porijeklo u *otuđenju* i *modusu imanja*. Modusu imanja koji podrazumijeva životne stilove našeg životnog doba, svojevrsnu vezanost za stvari koje se posjeduju te njegovanje površnih odnosa, suprotstavlja modus bivanja koji poziva na okrenutost onom humanijem koje je u nama i koje nas okružuje. Modus bivanja se, dakle, svodi na posjednički odnos, što dovodi do opsjednutosti natjecateljskim strastima. U tom je smislu, posjedovani automobil primjerice, smatran fetišem pa je teško odrediti svodi li se to posjedovanje na ono u kojem čovjek posjeduje auto ili pak auto čovjeka (Fromm, prema Žmegač, 2010.) Neurotik je, slijedom svega navedenog, produkt bolesnog društva koje pred čovjeka umjesto modusa bivanja stavlja modus imanja. Drugim riječima: „neurotik je čovjek koji nije spreman ili nije sposoban da svoje, legitimne zahtjeve za samoostvarenjem proda u zamjenu za totalno prilagođavanje“ (Fromm, prema Lenné, 1983: 314).

Imajuću u vidu sve navedeno, Fromm iznosi dva rješenja: samoostvarenje kao suprotnost otuđenju te postojanje pravih ljubavnih odnosa. Kapitalistički sistem koji u svojoj srži teži stvaranju tržišnih karaktera dovodi do otuđenja. Čovjek se, s obzirom na to da se do uspjeha dolazi prodajom svoje личности, a ne oslanjanjem na vlastite sposobnosti, doživljava kao robu. Da bismo pobijedili u tržišnoj utakmici, kao osobe tržišnog karaktera se konstantno moramo osvrutati na svoje konkurente. Takva atmosfera za cilj šalje poruku „onakav sam, kakvog me želiš“ i „jesam ono što imam“ što upućuje na nepostojanje *autentičnog* *sebstva* zbog potpuno prilagođavanja tržištu ljudi. U tom smislu, njegovanje *promjenjivog* *ja* dovodi do slabljenja mogućnosti da se ostvari veza sa *stalnim* *ja*, odnosno osjećajem identiteta. Tako, s obzirom na to da je odnos sa samim sobom baziran na plitkosti, dubinsku povezanost nije moguće uspostaviti ni s drugim bićima. Fromm društvo koje odgovara potrebama pojedinaca i koje je organizirano po mjeri čovjeka, vidi kao društvo u kojem



dolazi do lišavanja straha, pohlepe, nadmetanja i škrtosti, tj. opće dehumanizacije (1893: 316). Karakterna struktura novog društva tako počiva na odricanju od karakterološkog imanja i posjedovanja, pritom ne podrazumijevajući egzistencijalno imanje koje je nužno za opstanak i koje nije u sukobu s bivanjem.

Drugim riječima, jedino temeljita promjena ljudskog karaktera koja počiva na tome da se *modus imanja* zamijeni *modusom bivanja*, može stati na kraj psihičkoj i ekonomskoj katastrofi. Dakle, neovisno o tome radi li se o *individualnoj* ili *društvenoj* bolesti, uslijed podložnosti raznim interpretacijama se dolazi do postavljanja *dijagnoze* te na koncu *osvještavanja uzroka* koji su doveli do nezdravog stanja. Odnosno, sama spoznaja o nužnoj promjeni karaktera ne predstavlja ništa ukoliko se ne učine potrebni koraci prema željenoj promjeni i boljem funkcioniranju (2004: 186).

Nadalje, Karen Horney također društvenu strukturu promatra kao bolesnu. Naglašava socijalnu perspektivu straha te uz relativizaciju pojma neuroze kao uzrok navodi nepostojanje ljubavi. Obrazlaže kako se u pozadini naših neurotičnih strahova krije manjak sigurnosti i potisnuto neprijateljstvo, odnosno agresivnost. Freudov konflikt između individualnih težnji (*id*) i socijalnog pritiska (*superego*) inducira strah, uslijed čega dolazi do stvaranja neuroze. Dakle, Horney na strah gleda kao na izvor neuroze. Neprijateljski nagoni različite vrste su, tako, promatrani kao glavni uzročnici straha. Zamislimo, primjerice, da se muškarac i žena, koji su si međusobno odani, odluče poći planinariti. Muškarac najednom biva preplavljen akutnim i divljim bijes usmjeravajući ga prema njoj. U pozadini osjećanja agresivnosti se krije ljubomora, koju je ona na neki način pobudila u njemu. Dok se tako penjao za njom po litici, počeo ga je obuzimati težak napadaj straha uz otežano disanje i lupanje srca, s obzirom na osjećanje poriva da ženu baci u provaliju. Iz navedenog primjera, vidljivo da je potiskivanje ljubomore dovelo do straha. Ne možemo, dakle, biti svjesni neprijateljskih poriva s obzirom na to da su uglavnom potisnuti (Horney, prema Lenné 1983: 318).

Osim toga, Horney navodi da se u pozadini izbijanja neprijateljskih nagona na površinu se krije nedostatak ljubavi, gdje je krivnja usmjerena na lišenost nježnosti, topline i ljubavi od strane roditelja. Dakle, ukoliko neurotik nije osjetio iskazivanje potonjih osjećaja u roditeljskom domu, tražit će nadomjestak u vidu patološkog stremljenja za vlašću, priznanjem i posjedovanjem. U tom smislu, kompenzacije neurotiku predstavljaju oblik samopotvrđivanja i svojevrstu zaštitu od vlastite nemoći, što ponovno dovodi do neprijateljskog ponašanja (1983: 320).

Horney u tom svjetlu navodi tri uzroka koja utječu na stvaranje neprijateljske klime:

- a) moderno društvo koje je ekonomski utemeljeno na principu individualne konkurencije te osjećaj konkurencije i potencijalnog neprijateljstva nadilaze svaki međuljudski odnos
- b) potencijalna napetost koja među pojedincima određuje konstantno rađanje straha
- c) pritisak određene ideologije koja utječe na to da se pojedinac osjeća vrijedno samo kada uspjeva, a kada gubi bezvrijedno

Upravo potonje ozračje može biti uzrok stvaranja osjećaja izoliranosti kod pojedinca, što dovodi do straha, nesigurnosti, ovisnosti te emocionalnog odmaka, od drugih te na koncu, samog sebe. (Horney, prema Sever i Mravunac, 2011). Talijanski sociolog i psiholog, Ruggero Sicurelli također problematizira strah kroz prizmu otuđenja. Mišljenja je da se iza osjećanja straha i tjeskobe u suvremenom društvu kriju dva obilježja zapadnjačke kulture: *rivalstvo* i *potreba za superiornošću*. Upravo rivalstvo i potreba za superiornošću dovode do stvaranja sve većeg individualizma, usamljenosti i marginalizacije osobe. Tako, težnja za postizanjem sve veće nadmoći i uspjeha zahtijeva od pojedinca da razvije sposobnost konstantne kompetitivnosti (Sicurelli, prema Sever i Mravunac, 2011).

Raphael Lenné (1983) se isto tako priklanja mišljenju koje govori da su otuđenje i osiromašenje osjećaja jedan od glavnih uzroka strahova u modernom društvu. Navodi kako se čovjeka današnjice najvjernije može opisati kroz pitanje: „Što sam još ja zapravo? *Imati* umjesto *biti*“ (1983: 205). Za pitanje koje se odnosi na spoznavanje samog sebe kao da nema mjesta. Obrazlaže kako čovjek na sebe više ne gleda kao na *subjekt*, nego kao na *objekt*. Naime, čim osoba stane nasuprot tržištu poimanje objektom poprimi jasnije obrise te se počinje vrednovati kroz odgovore na pitanja koja se odnose na to koliko godina radnog staža ima te koliki su mu mjesečni prihodi. Potom vrednovanje prelazi na stvari koje posjeduje; na sebe gleda kroz relaciju stvari. Poima se kroz pitanja koja daju odgovor na to koji auto posjeduje te kolika je kvadratura nekretnine u koji živi. Potom se svrstava prema polici životnog osiguranja, poziciji na radnom mjestu i privilegijama koje ostvaruje na njemu, klasi hotela u kojem odsjeda u vrijeme godišnjeg odmora. Što je pak, s onim iznutra? Oslanja se na to da mu se ne može dati otkaz, biva nadređen određenom broju ljudi od

strane kojih se osjeća cijenjeno. Prema tome, današnje poimanje rada se više može svesti na robovsko nego na stvaralačku djelatnost. Uz to, tehnološko doba, ne samo da ostavlja trag u ekološkom smislu, već je razarajuće i za ljudsku psihu. Slijedom svega navedenog, možemo reći da *moderan strah* u sebi sadrži velike predispozicije da se na njega gleda kao na *simptom bolesti*, s otuđenjem kao glavnim uzročnikom (1983: 207).

Osim navedenog, Lenné povlači paralelu između prošlosti i sadašnjosti naglašavajući kako je postojanje novih oblika strahova u korelaciji s razvojem naše kulture. U tom smislu možemo govoriti o nezamislivosti straha od otplaćivanja kredita na rate ili automobilske nesreće kod, primjerice, Grka. U suvremenom pak kontekstu, možemo govoriti o iskorijenjenosti srednjovjekovnih strahova od đavla, vječnog prokletstva ili pak opsjednutosti. Uska povezanost modernog straha sa samokontrolom i obrambenim mehanizmima onemogućuje nemedicinsku, odnosno nepsihijatrijsku analizu; što objašnjava zašto se strah u sociološkom diskursu ne pojavljuje kao agresivnost (1983: 190).

Korisno je prikazati i stav Marshalla McLuhana koji naše vrijeme smatra vremenom straha i elektroničkih medija, nesvjesnosti i apatije pri čemu upotrebljava termin psihičke samoamputacije. Naime, on proširuje teoriju bolesti Selyea i A. Jonasa na način da primjenjuje mehanizam širenja amputacija na tehniku što se najbolje može objasniti na sljedeći način:

„Pronalaskom elektronike čovjek je stvorio vjeran model vlastitog središnjeg živčanog sustava, koji je proširio i prema van. Ukoliko je to slučaj, riječ je o razvitku koji je doima kao očajnička i samouništavajuća amputacija – kao da se središnji živčani sustav više ne može osloniti na organe tijela kao zaštitnike od 'strijela i katapulta' bijesnih mehanizama.“ (McLuhan, prema Lenné, 1983: 193)

U tom smislu ugrađivanje kotača u protezu predstavlja proširenje noge što podrazumijeva da njih manje upotrebljavamo. McLuhanovo poimanje društvene strukture se, tako, svodi na ono u kojem pobjedu odnose elektronički mediji. Društveni život je, dakle, postao toliko apsorbirajući i razdražujući da ga središnji živčani sustav ne može izdržati. Uzmimo za primjer ljepolikog mladića *Narcisa*<sup>6</sup> iz grčke mitologije koji se bio zaljubio u vlastiti odraz. Imajući na umu njegovo

---

<sup>6</sup> Narcis (grč. *Νάρκισσος*, *Nárkissos*), u grčkoj mitologiji, sin riječnoga boga Kefisa, lijep mladić koji je prezreo ljubav nimfe Eho. Zbog toga ga je Afrodita tako kaznila da se, ugledavši svoj lik u bistru izvoru, sam u sebe zaljubio. <https://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=42957>

poistovjećivanje s *vlastitom slikom*, uz istovremeno neprimjećivanje *drugih i drugoga oko sebe*, slika u zrcalu predstavlja *proširivanje* njegovog vidika shvaćanja, što dovodi do nemogućnosti spoznaje (1983: 193). Slijedom svega navedenog, možemo zaključiti kako samoamputacija onemogućuje da objektivno poimamo stvarnost pomoću vlastitog iskustva. Tako i Narcis, u nemogućnosti da se oslobodi iluzija o sebi, odnosno da sam sebe zavede, doživljava samoamputaciju u vidu samozaljubljenosti koja ga dovodi do toga da sam sebe liši života. On se, dakle, utapa pri nastojanju da zagrlji svoj odraz u bistrom jezeru. Razmotrimo sada još jednu samoamputaciju. Zamislimo vozača koji velikom brzinom vozi autocestom. Budući da jasno može zamijetiti samo mali prostor ravno pred sobom, dolazi do toga da mu vidno polje biva znatno suženo. Primajući informacije iz okoline, sluh mu postaje usmjeren na mehaničke šumove. Dakle, uslijed nemogućnosti da čuje zvukove iz svoje posredne okoline, svaki neočekivani šum će ga dovesti do preplašenosti (1983: 194).

Nakon razmatranja straha kroz prizmu otuđenja, pažnja u sljedećeg poglavlju će biti usmjerena na sociologijsku konceptualizaciju emocija.

## 4.0. SOCIOLOGIJSKO KONCEPTUALIZIRANJE EMOCIJA

Osvrnemo li se na klasike sociologije, možemo lako ustvrditi da su Marx s pojmom otuđenja, Weber s pojmom karizmatičkog vođe i vrijednosne racionalnosti te Durkheim s pojmom anomalije naglasili kako su emocije neodvojiv dio društvene strukture. Što se pak sustavnog proučavanje emocija od strane sociologa tiče, svojevršnom nepostojanju tradicije u kojima se one razmatraju se staje na kraj tek sedamdesetih i osamdesetih godina dvadesetog stoljeća. Drugim riječima, emocije su bile potisnute iz socioloških teorija gotovo više od pola stoljeća. U knjizi *Sociologija emocija* (2011) Turner i Stets obrazlažu kako je prvotna zanemarivanje emocija u sociologijskom diskursu iznenađujuća, upućujući pritom na njihovu važnost:

„Štoviše, uz samo trenutak promišljanja, odmah postaje evidentno da su emocije 'ljepilo' koje vezuje ljude i generira predanosti u društvenim i kulturnim strukturama velikog opsega; u stvari, emocije su ono što čini društvene strukture i sustave kulturnih simbola održivima i mogućima. Obratno, emocije su također ono što može razdvojiti ljude i natjerati ih da poruše društvene strukture i dovedu i pitanje kulturne tradicije.“ (Turner i Stets, 2011: 21)

Bjelodano je stoga, da ne možemo dovoditi u pitanje prožimajuće djelovanje emocija na cjelokupno ljudsko iskustvo i društvene odnose. Dakle, emocije su nužan segment koji doprinosi stvaranju društvenih veza i kompleksnih sociokulturnih struktura među ljudima. Što se pak samog proučavanja emocija tiče, ono se sve više bazira na neraskidivoj sponi između mikro i makro razine društvene stvarnosti. Dok je psihologija kao znanstvena disciplina usmjerena na proučavanje individualnih procesa koji su potaknuti od strane određenih emocija, sociologija „smješta osobe u kontekst te ispituje kako društvene strukture i kultura utječu na pobuđivanje i tijek emocija kod pojedinca“ (Turner i Stets, 2011: 22).

Imajući u vidu potonje, ne treba čuditi što većina sociologa pri odgovaranju na pitanje o tome jesu li emocije društveno konstruirane odgovara afirmativnim tonom, podrazumijevajući pod time da je ono što mi ljudi osjećamo uvjetovano socijalizacijom u kulturi i participiranjem u društvenim strukturama. Koja će emocija, stoga, biti doživljena u određenoj situaciji te na koji način će ona biti izražena, ovisi o *kulturnim ideologijama, vjеровanjima i normama*. Poimanje ekstremnijih konstrukcionista se, s druge strane, kreće u smjeru vjеровanja da su sve emocije društveno

konstruirane, definirane kulturom i praksom. Čini se, međutim, da poimanje koje izvorište emocija nalazi u biologiji, a ne kulturi, stavlja u drugi plan nepobitno saznanje koje upućuje na neraskidivu vezu aktivacije, iskustva i izražavanja emocija s tijelom. Dakle, socijalni konstruktivisti „ne uspijevaju prepoznati da neurološko sklopovlje za proizvodnju emocija ne može sasvim biti uzurpirano od strane kulturnih i društveno-strukturnih sila“ (Turner i Stets, 2011: 28).

U tom svjetlu, Ahmed (2014) naglašava da ćemo do razumijevanja individualnih naracija emocija najlakše doći ako ih dovedemo u izravnu vezu s društvenim afektivnim kontekstom i djelatnim procesima. Obrazlaže da afektivni procesi podrazumijevaju stalnu koreliranost s ideologijama i konceptualizacijama društvenog prihvatljivoga iskazivanja emocija, odnosno s načinima njihova sankcioniranja. U tom smislu se emocije ne odnose samo na *psihološka i tjelesna stanja pojedinca*, nego i na *društvene i kulturne prakse* koje su u *kontinuiranom međuodnosu*.

Dakle, *emocije* su *potaknute objektima*, neovisno o tome jesu li oni stvarni ili imaginarni. Odnosno, potaknute su značenjem, tj. interpretacijom koji taj objekt ima za pojedinca. Ahmed navodi primjer koji je često zastupljen u psihološkoj literaturi. Radi se o djetetu kojeg pojava medvjeda preplaši pa stoga počne bježati. Prvi odgovor na novonastalu situaciji objašnjava da je do reakcije došlo zato što se dijete *boji* i da popratni fizički simptomi u vidu znojenja, lupanja srca i onih ostalih, nastupaju automatski. *Funkcionalistički modeli emocija*, koji se oslanjaju na *evolucijsku teoriju* objašnjavaju da strah ima *zaštitnu funkciju*: omogućiti djetetu da preživi. Strah u tom smislu možemo tumačiti kao *instinktivnu reakciju* koja omogućuje uspješnu prilagodbu i veće šanse za preživljavanje u kontekstu selekcije. Odgovor na pitanje *zašto se dijete boji medvjeda* nas upućuje na to da medvjed reprezentira predodžbu koja je oblikovana *kulturnim sjećanjem*. Naime, dijete već zna da se medvjeda mora bojati, odnosno da je zastrašujući (2014: 7).

Imajući u vidu izneseno, Ahmed (2014) naglašava da emocije, s obzirom na to da su osobne i intencionalne, imaju veliki utjecaj na naše ponašanje u socijalnim interakcijama. One utječu na način na koji dolazimo u *doticaj, kontakt s objektima i Drugima*. Vrsta *tjelesne reakcije* koja će u nama prilikom susreta biti izazvana je uvjetovana našim sudom o tom *Drugom*. Mišljenje, tako, ne samo da dovodi do emotivnih senzacija u našem tijelu, nego se odražava i na društvo u kojem su te emocije nastale.

Simonović (2008) govoreći o važnosti postizanja jasnije definicije emocija unutar sociologijskog diskursa, što ujedno podrazumijeva jasno razgraničenje od ostalih disciplina, uvodi konceptualizaciju koja emocije promatra kao *društvene činjenice* i *komponentnu individualne svijesti*. Pri tom ističe da proces utvrđivanja emocija uključuje tri elementa:

1. društveni proces koji podrazumijeva značenja, kulturalne skripte i strukturalne odnose
2. stanje društva, aktera i kolektiviteta koji potiču akciju i društveno djelovanje
3. mehanizam održavanja društvene kontrole preko društvenih struja i predodžbi (Simonović, 2008: 160)

Nadalje, obrazlaže da određenje emocija s mikro-aspekta počinje od pretpostavke koja govori da se „emocije kao stanje svijesti kristaliziraju kao unutrašnji proces koji podrazumijeva značenja i koja potiču na akciju“ (2008: 160). Dakle, emocije su u isto vrijeme i u osobi i u društvu što upućuje na njihov dvojaki karakter. One su *društvena činjenica* i *čovjekova osobina* (2008: 160). Sukladno navedenom, Podunavac, Keane i Sparks (2008: 25) strah ne definiraju kao prirodno induciranu supstancu, već kao proizvod koje je posljedica „dinamičnog suodnosa između pojedinaca, njihovih bližnjih i njihovih sociopolitičkih okolnosti“. Nastanak fenomena straha je, prema tome, uvjetovan društvenim i političkim događanjima. To se odnosi na: (a) *objektivne okolnosti* koje subjekt ili grupa subjekata percipira kao prijeteće, (b) *tjelesne* i *mentalne* simptome koje taj objekt pobuđuje i koje kao takve bivaju doživljene od strane individualnog subjekta ili grupe, (c) *abreakcije pojedinaca* ili *grupe* protiv objekta koji je te simptome prvotno i pobudio.

Sljedeće razmatranje koje slijedi se odnosi na sociologijsku percepciju bioloških aspekata emocija.

#### **4.1. Je li moguće zanemariti neurobiologiju emocija?**

U prvom poglavlju sam razložila kako se za svrhovito razumijevanje djelovanja emocija nužno osvrnuti na njihovu biološku komponentu, s obzirom na to da su emocije odraz fizioloških promjena u tijelu. Stoga se valja zapitati kakav je stav sociologa kada je riječ o neurobiologiji emocija?

Dok s jedne strane možemo govoriti da do ograničenja emocija dolazi posredstvom sociokulturnih aspekata, s one druge, nema mjesta nijekanju činjenice koja govori da su emocije pokrenute od strane bioloških procesa. Drugim riječima: „Iako obično sociokulturni konteksti aktiviraju tjelesne sustave koji generiraju emocije poput straha ili ljutnje, ti tjelesni sustavi, jednom kada su aktivirani, nisu u cijelosti ograničeni i usmjereni kulturnim vokabularima i normama“ (Wentworth i Yardly, prema Turner i Stets, 2011: 24).

Turner i Stets (2011) zaključuju da je razmatranje utjecaja bioloških komponenti na bilo koji proces izostalo bilo od strane većine sociologa. Imajući u vidu saznanje koje upućuje na to da biološki procesi imaju veliki učinak na proizvodnju ljudskih afekata, postaje jasno da se radi o ogromnom propustu. Stav sociologa podrazumijeva da pri razmatranju ljudskog ponašanja i organizacije nije nužno razmotriti biološke utjecaje. Čini se, međutim, da se za potrebe shvaćanja na koji način ljudska biologija utječe na pobuđivanje i tijek emocija, dovoljno pozvati na primjer socijalne interakcije. Naime, neovisno o tome radi li se o interakciji licem-u-lice, ili pak kolektivnijoj mobilizaciji aktera, jedno je neosporno – dolazi do emotivnog pobuđivanja. U svjetlu navedenog, možemo zaključiti da je za postizanje svrhovitijeg shvaćanja utjecaja emocija na društveni život u razmatranje, stoga neophodno, uključiti biologiju emocija (2011:24).

Nadalje, pojava emocija podrazumijeva aktiviranje četiri tjelesna sustava: autonomni živčani sustav, sustav neurotransmitera i neuroaktivnih peptida, hormonalni sustav te muskuloskeletalni sustav. Generiranje opazljivih emocionalnih odgovora nastaje na način da se muskuloskeletalni sustav integrira sa svim ostalim sustavima (LeDoux, 1996; Turner, 2000; prema Turner i Stets, 2011). Spomenuti sistemi, dakle, ne predstavljaju samo puke mehanizma koji bivaju pokrenuti od strane kulture i socijalne strukture, već na njih možemo gledati kao na pokretače koji neovisno djeluju na pobuđivanje i izražavanje emocija (2011: 26).

Iako se noviji pokušaji razumijevanja biologije emocija u sociologiji kreću u smjeru uključivanja bioloških komponenti u svoja razmatranja (Kemper, 1990b, Ten Houten, 1999, Turner, 1999a, 2000), veći je dio sociologa pri teoretiziranju emocija, biologiju emocionalnih odgovora, stavila u drugi plan. Oni, su, naime, prilikom utvrđivanja na koji način dolazi do emocionalnog pobuđivanja, u fokus proučavanja stavili situacijske poticaje, društvene strukture i kulturne norme. Sagledamo li, dakle, perspektivu konstrukcionista koja počiva na pretpostavki da su sve emocije društveno konstruirane, možemo vrlo lako zaključiti je riječ o jednostranom pristupu. Premda ne možemo



nijekati da sociokulturna konstrukcija emocija ima veze s njihovim stvaranjem, s druge strane, ne možemo ni zanemariti činjenicu koja govori da emocije pri proizvodnju emocionalnih odgovora imaju neovisan učinak. Dakle, kako bi se došlo do svrhovitijeg shvaćanja emocija, nužno je uzeti u razmatranje međupovezanost *kulturnih, društveno-strukturnih, kognitivnih i neuroloških* sila (2011: 29).

Osim toga, za potpunije poimanje emocija, osim spomenutih bioloških, bitno je uključiti i kognitivne procese. Naime, upravo je kognitivni pristup koji se bazira na razumijevanju kognitivnih procesa najzastupljeniji od strane psihologa. Taj pristup pokušava odgovoriti na koji način prosudba utječe na pobuđivanje emocionalnog odgovora kod ljudi. Nastanak emocije je uvjetovan procjenjivanjem objekata ili događaja u određenoj situaciji. Ukoliko evaluacija završi procjenom koja ukazuje na to da će akter imati koristi pri dolasku do cilja, uslijedit će pozitivne emocije. S druge strane, ako procjena ukaže na to da će na aktera djelovati ometajuće, pojavit će se negativne emocije, zajedno s mehanizmima njihovog lišavanja (Cornelius, Arnold, Lazarus, prema Turner i Stets, 2011: 29).

U sljedećem poglavlju ćemo se usmjeriti na zastupljenost emocije straha u teorijskim prikazima.

## 5.0. TEORIJSKE POSTAVKE EMOCIJE STRAHA: EMOCIJE KAO FENOMENI?

Iako su emocije prvotno bile zanemarivane u istraživačkim krugovima, dolazi do svojevrsne promjene na način da postaju predmetom interesa mnogih znanstvenika. Valja se stoga zapitati zašto su toliko dugo bile stavljane u drugi plan? Maskalan (2014: 84) na tom tragu piše kako je „kartezijsko višestoljetno uzdizanje važnosti uma u oblikovanju boljeg društva“ zasigurno imalo veliki utjecaj. Barbalet (1998) potkrjepljujući takav stav, kritizira Weberovo poimanje emocija, koje se temelji na kantovsko-kartezijskim načelima. Naime, dok s jedne strane pozitivnim smatra zastupljenost emocija u njegovim analizama, s druge ne odobrava to što ih drži proturacionalnima. Weber, dakle, na emocije gleda kao na nešto što stoji s druge strane razuma.

Peggy A. Thoits (1989) objašnjava kako se iza istraživačkog zaokreta u proučavanju emocija u vidu njihovog jasnijeg definiranja i svrhovitijeg razumijevanja krije spoznaja koja je u velikoj korelaciji s bivanjem čovjekom. Spoznaja o tome da smo ljudska bića podrazumijeva da, uzmemo li u obzir širi *društveni* i *politički* nivo, naša motiviranost nije orijentirana samo na *racionalno-ekonomsko* razloge, već se ona bazira i na *emocionalnim* vezama koje ostvarujemo s drugim ljudskim bićima.

U tom svjetlu, Turner i Stets (2011) navode kako su sociolozi u počecima razmatranja emocija u fokusu razumijevanja imali pitanja koje se odnose na koji način emocije utječu na: pojedinca, tijek oblikovanja interakcije, razvijanje emocionalne povezanosti, predanost društvenim strukturama i kulturnim simbolima, održavanje ili mijenjanje društvene strukture te na koji način društvene strukture i kulturni simboli ograničavaju doživljavanje izražavanje emocija. Iz nastojanja da se pokuša odgovoriti na potonja pitanja su proizašle sljedeće teoretske perspektive: dramaturške i kulturne teorije, teorije rituala, teorije simboličkog interakcionizma, teorije razmjene, strukturalne teorije, evolucijske teorije (2011: 45-46).

Nadalje, Thoits (1989: 322) uvodi sintagmu društvena epistemologija emocija koja podrazumijeva da su emocije integralni dio kulture emocija. Subjektivna emocionalna iskustva se ne aktiviraju samo pod utjecajem društvenog vokabulara emocija, nego i kulturnih uvjerenja o emocijama. To

se odnosi na: *društvena pravila* koja reguliraju što netko smije ili ne smije osjećati ili izražavati, *ideologije o emocijama* (poput onih o romantičnoj ljubavi), *sljedove i rezultate emocionalnih iskustava i interakcija* te *uvjerenja* o uspješno i manje uspješno kontrolirajućim emocijama. Iz potonjeg možemo zaključiti da, iako se dobiva dojam da su emocije duboko osobne, pomniji uvid ukazuje na njihovu izloženost nizu pravila. Na to kakva će biti uvjerenja o prikladnom rasponu, trajanju i predmetu emocija utječu *pravila doživljavanja*, dok na regulaciju raspona i intenziteta emocionalnih ponašanja utječu *pravila izražavanja*. *Emocijama* se, prema tome, pristupa kao *fenomenima* a ne kao prema nečemu što je *neovisno* o društvu i kulturi. Izražavanje i definiranje emocija je uvjetovano postavkama i vrijednostima koje su zastupljene u tom društvu i kulturi.

Maskalan (2014) se propitkujući emociju straha, pri tom uzimajući u obzir socijalno-konstruktivističke i simboličko-interakcionističke teorije s jedne, te one pozitivističke, s druge strane, priklanja prvoj struji. Mišljenja je da „unatoč urođenoj sposobnosti strahovanja“ koja je rezultat „uopćene tjelesne pobuđenosti“, na nastanak straha, način na koji se očituje, jača ili slabi, utječu „specifični društveni i kulturni faktori“ (2014: 85). Prvo, kada govorimo o *strahovanju*, govorimo o *sposobnosti* s kojom se *rađamo*. Drugo, veći dio onoga što u nama pobuđuje strah te načini njegovog očitovanja, društveno su uvjetovani. Dakle, ne učimo samo od čega ćemo strahovati, nego i kako pravilno strahovati.

Osim ovoga, Maskalan (2014), promatrajući strah kroz prizmu povijesti ljudske civilizacije ističe njegov dvojak karakter. Obrazlaže da, iako je povijest pokazala da strah u mnogim trenucima, pod pretpostavkom da bivamo u potencijalno prijetećoj opasnosti, može predstavljati spas; u velikoj većini slučajeva je bio percipiran kao nešto loše i smrtonosno. Naime, sud o nečijoj ličnosti donosio se upravo na temelju osjećanja i iskazivanja straha. Možemo govoriti o svojevrsnom *umanjivanju*, tj. negiranju nečije ličnosti, s obzirom na činjenicu koja govori da su one osobe koja ga *nisu osjećale* i *iskazivale*, bile smatrane *hrabrima*, smjelim junacima te na koncu, istinskim ljudskim bićima. Nasuprot tome, osobe koje su iskazivale i osjećale strah su bile smatrane *kukavicama*. Sve navedeno upućuje na to da je „sudbina straha rezultat ideologije poželjne emocionalnosti ili društvene normativizacije straha“ (2014: 87). U tom svjetlu, Delumeau o strahu govori kao o povijesnom izopćeniku. Poistovjećivanje straha s pojmom koji sa sobom povlači negativne konotacije, odnosno kukavičlukom, dovelo je do svojevrsne razdvojenosti kod društvenih slojeva. Primjerice, oni najistaknutiji među najvišim slojevima, arhetip neustrašivog viteza i plemića, bili

su dijametralno suprotstavljeni običnom puku, za kojeg se smatralo da su lišeni iskazivanja hrabrosti. Imajući u vidu navedeni primjer, možemo zaključiti da se strah kroz povijest dovodio u izravnu vezu s bivanjem neplemenitim, prostačkim i glupim, uz strogu istaknutost među sirotinjom i među onima koji su potlačeni od strane nekog drugog (Delumeau, prema Maskalan, 2014: 87). Čini se, međutim, da je *strašljivost* smatrana vrlo poželjnom karakteristikom kod takvih pojedinaca, budući da je onima koji su održavali svoju *moć*, odnosno *neustrašivima*, poslužila kao svojevrsno *opravdanje za upravljanje* onima koji su *strašljivi*. Iz potonjeg je vidljivo kako na emociju straha možemo gledati kao na *mehanizam društvene kontrole*. Društvena uloga u proizvodnji, slabljenju ili osnaživanju emocija, je dakle, u direktnoj vezi sa stvaranjem određenih tipova poželjnih ili nepoželjnih ponašanja.

Povrh saznanja koje upućuje na to da je posjedovanje strašljivosti smatrano odlikom nižih spojeva, dolazimo i do saznanja koje upućuje da se njezino poimanje svodi na *rodnu uvjetovanost*. Bivanje strašljivim je, prema tome, ovisno o spolu osobe koja strah osjeća. Uzmemo li u obzir da su *žene* u većoj mjeri percipirane kao strašljiva bića, dolazimo do emocionalne komponente koja se svodi na *prepuštenost emocijama*. Tako je, na primjer, napeta radnja u kinematografiji, često popraćena ženskim glasnim krikom. Potonje ukazuje na sklonost da se *žene* percipira kao histerična i strahom preplavljena bića. Nasuprot tome, kod *muškaraca* će bilo kakve naznake osjećanja i iskazivanja straha biti usko povezane s *negacijom njihova identiteta* i virtualnom stjecanjem novoga – ženskog (2014: 89).

### **5.1. Strukturalni pristup emociji straha**

Strukturalni teoretičar Theodore Kemper polazi od ideje prema kojoj strukturalni uvjeti određuju emocije te u skladu s tim razvija teoriju koja se bazira na *moći* (autoritetu) i *statusu* (prestizu ili časti). *Moć* pri tom definira kao „sposobnost osobe da prisili druge da poslušaju njene želje i naređenja“, dok pod *statusom* podrazumijeva „davanje i primanje neprisilnog pokoravanja, časti i poštovanja“ (Kemper, prema Turner i Stets, 2011: 250). Temeljne postavke njegove teorije ukazuju na to da „promjene u relativnoj moći i statusu (ili prestizu) pojedinaca“ dovode do proizvodnje „negativnih ili pozitivnih emocija“ (Kemper, prema Turner i Stets, 2011: 250).

Pojedinci koji unutar društvenog odnosa uživaju ili steknu moć ili status se nalaze u poziciji koja im omogućava osjećanje pozitivnih emocija (zadovoljstvo, sigurnost, pouzdanje). Za pojedince koji se nađu u poziciji izostanka te moći su, s druge strane, rezervirane negativne emocije (tjeskoba, strah i gubitak samopouzdanja). Dakle, *izostanak* očekivane moći, ili *prekoračenje* moći drugih, dovode do emocionalnog pobuđivanja *straha* i *tjeskobe*, uz istovremeni *gubitak* samopouzdanja (2011: 251). Kemper, nadalje, uvodi pojam *atribucije djelovanja* koja nastaje u dva slučaja. Prvi se odnosi na situaciju u kojoj akter, poziciju nedovoljnog posjedovanja moći, nalazi u *vlastitim postupcima*. Drugi karakterizira akterovo nastojanje da odgovornost za izostanak moći preusmjeri na *druge osobe*. Naime, kod aktera se uslijed pripisivanja odgovornosti *vlastitim nedostacima* javlja popratni emocionalni odgovor u vidu osjećaja *bespomoćnosti* i *pokoravanja*, gdje je reakcija na pojavu straha *bijeg*. Nasuprot tome, uslijed pripisivanja odgovornosti *drugim pojedincima* kod aktera se prema tim istim pojedincima pobuđuje osjećaj neprijateljskog raspoloženja uz tendenciju sukobljavanja, gdje je reakcija na pojavu straha *udruživanje* i *pobuna* (Kemper, prema Sever i Mravunac, 2011).

Barbalet (prema Sever i Mravunac, 2011), nadovezujući se na Kemperovu teoriju statusa-moći, navedenoj podjeli odgovora na strah, pristupa na način da dodaje i treću, hipotetsku mogućnost. Smatra da je ona povezana sa izostankom moći kod moćnih i bogatih pojedinaca (*elita*). Njihov odgovor na pojavu straha uslijed potencijalnog ili stvarnog gubitka resursa, neće biti bijeg ili pobuna, već strategija ograničavanja (*containment*). Stanje u kojem je razina moći svedena na minimum, dovodi se u ravnotežu na dva načina. S jedne strane se moć onog drugog nastoji preusmjeriti iz vlastitog okruženja. S druge se, pak, strane, nastoji dovesti vlastitu moć na viši stupanj. Za Barbaleta, *resursi* su ključan element odgovora na strah. Njihov reciprocitet atribuciji djelovanja podrazumijeva da su „resursi za strategiju ograničavanja veći od onih potrebnih za pobunu, a oni koji su potrebni za pobunu su veći od onih koji su potrebni za pokoravanje.“ (Barbalet, prema Sever i Mravunac, 2011: 973).

U sljedećem poglavlju će se strah razmotriti kroz prizmu teoretičara Druge moderne s naglaskom na Zygmunta Baumana.

## 6.0. KONCEPTUALIZACIJA STRAHA KROZ ODREDNICE DRUGE MODERNE

U svojoj knjizi *Druga moderna*, politolog Anđelko Miladrović (2011) navodi da je nastanak pojma druge moderne usko vezan uz devedesete godine 20. stoljeća te uz njemačkog arhitekta Heinricha Klotza koji je tvorac istog. Sam pojam predstavlja svojevrsnu reakciju kulture na digitalizaciju, informacijsko i umreženo društvo. Drugim riječima, odnosi se na prijelaz iz industrijskog u postindustrijsko društvo. Druga modernost podrazumijeva svjesno zapažanje novih nepreglednih promjena s jedne, te nemogućnost jasnog i razgovijetnog tumačenja u kontekstu jasnih struktura, s druge strane (2011: 11). Svijet druge moderne se, tako, karakterizira kao *svijet krize* i *svijet u krizi*; svijet koji fundamentalizam, ksenofobiju, protuglobalizaciju, populizam i rasizam ima kao svoja popratna negativna naličja. Husserl u tom kontekstu govori o *krizi zapadne kulture*, kritizirajući pri tom model života zapadnog čovjeka, na način da moralnu krizu i pohlepu moćne manjine, koja pokazuje odsustvo bilo kakve naznake odgovornosti, direktno pripisuje *neoliberalnoj globalizaciji* (Husserl, prema Miladrović 2011: 12).

Jedan od protagonista druge moderne u svojoj knjizi *Pronalaženje političkoga*, njemački sociolog Ulrich Beck (2011) uvodi paradigmu društvo rizika, definirajući ga na sljedeći način:

„Društvo rizika označava razvojnu fazu modernog društva u kojoj se socijalni, politički, ekološki i individualni rizici koje je izazvala dinamika inovacije sve više otimaju institucijama kontrole i osiguranja industrijskog društva.“ (Beck, 2011: 41)

Iz navedenog objašnjenja, vidljivo je se Beckovo poimanje suvremenog društva svodi na prožetost neizvjesnošću i nesigurnošću. Nadalje, uzmemo li u obzir da život u pluralističkom društvu podrazumijeva sučeljavanje s mnoštvom odluka i gledišta s jedne, te kritičko prosuđivanje s druge strane, susrećemo se sa situacijom koja upućuje na tendenciju beskonačnog povećavanja rizika. Za Becka je, prema tome, nastanak društva rizika usko povezan sa zakazivanjem normativnih društvenih sistema koji svojim odlukama, umjesto pružanja sigurnosti, uzrokuju opasnost. *Društvo rizika*, tako, ima preduvjete da se, uslijed izloženosti kritikama parcijalnih društvenih racionalnosti i grupa, pokuša iznova shvatiti. Milardović (2011: 161) napominje da Beck društvo rizika promatra samo u kontekstu modernizacije, aludirajući kako u tom kontekstu, možemo sve velike epohe dovesti u izravnu vezu s velikom valovima modernizacije i protumodernizacije svijeta. Čaldarović

(1996) pišući o rapidnom porastu rizičnih situacija u suvremenom društvu, navodi sociologiju rizika kao specifičnu poddisciplinu, koja svoj cilj temelji na ispitivanju smisla življenja u rizičnoj civilizaciji. Naša reakcija pri susretanju s određenim rizicima ovisi o njihovoj *familijarizaciji*, *socijalnom kontekstu*, o tome je li *izabran* ili *nametnut*, *poznat* ili *nepoznat* te načinu *prezentiranja javnosti* (1996: 114). Nadalje, neovisno o tome radi li se o *prirodnim rizicima* koji se pojavljuju bez ljudske intervencije, koji su dani i samoprepoznatljivi; ili pak s druge strane, o onim *tehnološkim* (intencionalnim) koji su odraz življenja u tehnološkom društvu, jedno je neosporno; postojanje rizika podrazumijeva pobuđivanje emocionalnog odgovora u vidu straha, opasnosti i anksioznosti.

Nakon evidentnosti koja upućuje na to da je suvremenost obilježena rizicima možemo poduprijeti Beckovo stajalište o tome da strah uvelike određuje stav prema životu. Možemo li, stoga, govoriti o *fluidnom strahu*? U tom nastojanju ćemo razmotriti stajalište Zygmunta Baumana.

### **6.1. Fluidni strah**

Analizirajući mračne strane suvremenosti, Bauman (2000) u svojoj knjizi *Tekuća modernost* u središte promišljanja postavlja tezu o tekućoj modernosti. Valja se zapitati što je to fluidnost ili tekućost? Enciklopedija Britannica *fluidnost* definira kao:

„svojstvo tekućina i plinova. I jedne i druge od čvrstih tijela, razlikuje to što ne mogu u mirovanju podnijeti tangencijalnu ili smičnu silu, stoga podliježu neprestanoj promjeni oblika kad su takvom opterećenju izložene.“ (Bauman, 2000: 9)

Iz navedenog objašnjenja, očigledno je da Bauman pojam *fluidnosti* koristi kao svojevrsnu metaforu za novu etapu u povijesti modernosti. Naime, dok su *čvrsta tijela* karakteristična po tome što zadržavaju svoj oblik, *tekuća tijela* nije lako zaustaviti. Vrijeme *tekuće modernosti* je, prema tome, vrijeme u kojem više *nema* doticaja s onim *čvrstim* i *stabilnim*. Takva situacija epohalnog skoka odvodi društvo u raspadajuće stanje, odnosno stanje u kojem je narušena cjelovitost. Kao što fluidi posjeduju svojstvo brze transformacije, tako suvremenost u kojoj nema naznaka stabilnim obrascima, zahtijeva od nas da se na što efikasniji način prilagodimo novonastaloj situaciji. Dakle, mi umjesto čvrstog, trajnog i stabilnog bivamo suočeni s nestalnim, fragmentiranim, nesigurnim, nepredvidivim što dovodi do straha, odnosno psiholoških posljedica (Sorić, prema Bauman, 2012).

Nastavljajući sa svojom postmodernističkom paradigmom u knjizi *Fluidni strah* (2010) piše da je strah najstrašniji kada je najfluidniji, odnosno kada prisutnost straha ne podrazumijeva i detektiranje njegovog izvorišta. Prema Baumanovom shvaćanju (2010: 10), takav strah se može okarakterizirati kao „difuzan, rasut, nejasan, neusidren, u slobodnom pokretu, bez jasnog cilja i uzroka“. Najstrašniji je, dakle, onaj strah kojem svjedočimo bez ikakvog povoda, odnosno, kojeg osjećamo, ali mu nismo u stanju pripisati nikakav smisao. U pozadini osjećanja takvog straha stoji predosjećaj nadolazeće prijetnje, no ne i jasno razabiranje iste. Za Baumana je strah usko povezan s neizvjesnošću. Naime, ukoliko ne možemo jasno razabrati o kakvoj prijetnji je riječ, lišeni smo mogućnosti da učinimo sve u našoj moći kako bismo ju spriječili ili barem ograničili njezino daljnje pogubno djelovanje. Bauman, objašnjavajući razloge potonjeg ponašanja naglašava prisutnost „izvedenog straha“. Obrazlaže da njegovo djelovanje na ponašanje ljudi nije uvjetovano prisutnošću opasnosti. Sukladno navedenom, „izvedeni strah“ definira kao „stalan okvir uma koji se najbolje opisuje kao „osjećanje izloženosti opasnosti“; potom kao „osjećanje nesigurnosti“ pri tom misleći na opasnosti koje mogu nastupiti u bilo kojem trenutku, bez ili s blagim upozorenjem; te „osjećanje ranjivosti“ što s jedne strane znači da će u slučaju javljanja opasnosti biti vrlo malo šansi za uspješan bijeg ili obranu; s druge strane, da „pretpostavka ranjivosti na opasnost više ovisi o manjku vjere u raspoloživu obranu, nego o veličini ili prirodi same prijetnje“ (2010: 12).

Možemo li se slijedom Baumanove teze o tome kako je sveprisutnost obilježena strahom zapitati živimo li u Kulturi straha? Sljedeće poglavlje će se bazirati upravo na odgovaranju na to isto pitanje.



## 7.0. ŽIVIMO LI U KULTURI STRAHA?

U prethodnom poglavlju sam razložila koncept kasne modernost navodeći njemačkog sociologa Ulricha Becka te obrazlažući njegovu paradigmu „rizično društvo“. U pozadini njegove teorije stoji tvrdnja o tome kako se naša vlastita svijest o riziku ne temelji samo na vlastitim iskustvima i informacijama koja nam stoje na raspolaganju, nego i na „neiskustvima“, odnosno svim potencijalnostima koje bi nas mogle zadesiti. Anthony Giddens, u tom svjetlu, kasnu modernost promatra kroz prizmu „kulture rizika“ (Beck, Giddens, prema Svendsen, 2010: 61). On u knjizi *Odbjegli svijet* (2015: 41) u središte svojeg promišljanja postavlja *rizik* nazivajući ga zajedničkim nazivnikom suvremenosti. Svendsen, potkrjepljujući Baumanov „izvedeni strah“ koji se temelji na osjećaju opće nesigurnosti, odnosno strah koji svoje izvorište ne nalazi u konfrontaciji s određenom opasnosti, već u potencijalnim prijetnjama koje bi mogle nastupiti bez upozorenja, rizično društvo naziva kulturom straha (2010: 61).

Nadalje, formulaciju Ludwiga Wittgensteina koja glasi „Svijet sretnog čovjeka razlikuje se od svijeta nesretnog“ modificira pišući sljedeće:

„Svijet *sigurnog* čovjeka razlikuje se od svijeta *prestrašenog*.“ (2010: 15)

Zatim, provodi usporedbu sigurnog i nesigurnog ambijenta, pri tom navodeći kako je riječ „*trygg*“ (siguran) nastala od staronorveške *trygger* što znači „vjeran, pouzdan, nezabrinut. Obrazlaže da je sigurnost svake individue uvjetovana življenjem u pouzdanom svijetu, dok nesigurnog čovjeka opisuje kao onog koji nema doticaja s takvim svijetom, nego sa svijetom užasa. Takav svijet je svijet u kojem opasnosti vrebaju iza svakog ugla: „u mračnim ulicama i iza kućnog praga, od stranaca i od naših bližnjih, isto tako i u tehnologiji, u unutrašnjosti tijela isto tako kao i u vanjskim snagama“ (2010: 15).

Potonje riječi upućuje na to Svendsen straha poima kroz prizmu *sveobuhvatnosti*. U tom svjetlu, konstatira da strah dolazi do izražaja u svim sferama društva:

„Strah je postao *kulturno povećalo* kroz koje *promatramo svijet*.“ (2010: 14)

Osim toga, Svendsen (2011) iznosi da se mi ne bojimo samo onog što uključuje naše biće. Naime, pomisao o uništenju svega što nam je od iznimne važnosti, odnosno sama naznaka situacije koja podrazumijeva ugrožavanje vlastite slobode, dostojanstva, zdravlja, društvenog statusa ili pomisao o gubitku vlastitog života, proteže se i na pomisao da bi se to moglo dogoditi i drugim ljudima do kojih nam je stalo. Sukladno navedenom, a pri tom se pozivajući na koncept rizika koji u svojoj knjizi „*Risk: A Sociological Theory*“ predstavio Niklas Luhmann, piše da je „svijest o riziku - ili opsjednutost njime – veća opasnost nego svi rizici koji inače postoje“ (2010: 16). Za Svendsena u pozadini problema, dakle, ne stoji osporavanje življenja u svijetu prepunom opasnostima, već tendencija promatranja gotovo svega što je dio svijeta u perspektivi straha. Navodi primjer klimatskih promjena koje bi nas, osvrnemo li se na sve relevantne podatke, opravdano trebale zabrinjavati, ali ne i potencijalne opasnosti koje se od strane masovnih medija prikazane kao one aktualne. U tom se svjetlu poziva na stav američkog sociologa Davida L. Altheida koji u svom djelu „*Creating Fear. News and the Construction of Crisis*“ kaže da strah u masovnim medijima postaje sve zastupljeniji upravo iz razloga što na njega gledaju kao na „važnu robu“ (Svendsen, prema David L. Altheide, 2010: 26). Svendsen (2010: 27) u tom tonu naglašava kako se u pozadini porasta kulture straha nalazi upravo „logika masovnih medija“, s druge strane upućujući na to da do je njezin razvitak uvjetovan našim prihvaćanjem te iste logike. Atmosfera straha inducirana od strane medija, u velikom broju slučajeva, nije proporcionalna objektivnim razlozima. Istraživanja pokazuju da se ljudi, uslijed izloženosti televizijskim sadržajima, više boje. Tada imaju tendenciju svoje okruženje percipirati kao nesigurno, vjerovati da je stopa kriminala u porastu te da su samim time i oni izloženi opasnosti (Gerbner, prema Svendsen, 2010) Francuski kulturni teoretičar Paul Virilio (2011) se govoreći o ulozi masovnih medija, poziva na riječi njemačkog pjesnika Goethea, koji je pisao da zamisli neku sliku kada ga uhvati strah. Potom konstatira kako je danas taj čin zamišljanja mentalnih slika suvišan, budući da nam ih televizija nameće u vidu instrumentalnih slika straha.

Na tom tragu, britanski sociolog Frank Furedi, u svom djelu „*Culture of fear: risk taking and the Morality of Low Expectation*“ (1997: 7) svoju poznatu tezu „kultura straha“ objašnjava na sljedeći način:

„Zapadna su društva sve više pod dominacijom kulture straha. Glavno obilježje te kulture je vjerovanje da se ljudi konfrontiraju s moćnim, destruktivnim silama koje ugrožavaju našu svakodnevnu egzistenciju.“

Obrazlaže (1997: 7) kako je „*strah* postao *temeljno obilježje, ne samo američke, nego i naše čitave kulture*“ unatoč tome što statistički podaci upućuju na to da su, povučemo li povijesnu paralelu, Zapadnjačka društva smatrana sigurnijima nego ikad prije. Dakle, iako je prosječni zapadni čovjek, u usporedbi s njegovim precima, suočen s mnogo manje opasnosti u vidu izloženosti boli, patnji, bolestima i smrti, što ujedno podrazumijeva da je i naša mogućnost suprotstavljanja tih istim opasnostima veća nekada ikada, strah ne prestaje bivati osjećaj koji nas okuplja. Furedi se, nadalje, upućujući na povijesnu politizaciju straha, poziva na Machiavellija, čijim su se savjetom o tome kako će više biti sigurniji ukoliko ih se narod bude više plašio nego volio, autoritarni vladari godinama vodili. *Levijatan* Thomasa Hobbesa promatra kao „prvi sustavni pokušaj razvijanja politike straha“ (2008: 172). Iza uspostavljanja mira i poretka stoji uvjerenje koja građanima jamči da je za njihovu dobrobit potrebno što manje odvažnosti, a što više poslušnosti. Danas, je, konstatira (2008: 173) „strah od nepoznate opasnosti institucionaliziran“ što podrazumijeva njegovu ugrađenost u same temelje „politike straha“. Prema Furerdijevom (2008: 161) shvaćanju, „*politika straha*“ implicira da političari svjesno manipuliraju ljudskim strahovima da bi postigli svoje ciljeve“. Obrazlaže kako se „*bojim se*“ rijetko odnosi na neki konkretan događaj, već izražava *nejasan osjećaj bespomoćnosti*“ (2008: 169). „Bojim se“, dakle, se tiče objektivne stvarnosti koja je zbog doticaja sa zastrašujućim iskustvima poprimila prijeteći karakter (2011: 81). Maskalan (2014: 93) podržava Furerdijev stav po pitanju određenosti strahova koji se, s obzirom na to da ne upućuju na stvarne prijetnje, mogu smatrati neutemeljenima, ali upozorava na „posljedičnu relativizaciju strahova“ u vidu nijekanja prijetnji koje suvremenost uistinu donosi sa sobom. Naglašava kako pogubnost „relativizacije svih strahova“, koja uslijed percepcije o „neopravdanim strahovima“ dovodi do stanja u kojem djelovanje i društvena promjena postaju suvišni. Isto mišljenje dijeli i za „apsolutnu racionalizaciju“ koja uslijed „nekritičkog strahovanja“ dovodi do odsustva bilo kakvog djelovanja i suvisle akcije. Sukladno navedenom, u svom se radu „*O strahu: Od apokaliptične budućnosti do utopijske sadašnjosti*“ pita možemo li strah promatrati kao temeljnu odrednicu određenog društva. U tom slučaju, prisutnost straha ne određujemo „slabošću ili manjkom plavih krvnih zrnaca, već promišljenim i odgovornim pristupom egzistenciji“ (2014: 89). Autorica pri definiranju kulture straha, dakle, ne uključuje samo uobičajeni političko-instrumentalni okvir, nego ju proširuje egzistencijalnom zapitanošću nad onim čemu svjedočimo danas, i čemu bismo mogli svjedočiti u budućnosti. U tom svjetlu se poziva na stav Andrewa Tudora koji smatra da se socijalne formacije odražavaju u vidu specifičnih oblika emocionalnosti.

Njegovo određenje emocionalnosti nekog društva podrazumijeva da se svako društvo sastoji od članova, koji participiranjem u određenim društvenim situacijama, iskazuju određene emocionalne osobine. Za Tudora, strah je emocija koju karakterizira djelovanje unutar određene „emocionalne klime“, specifična po tome što nastaje kao svojevrsna reakcija na određeni obrazac društvene aktivnosti. Na koncu, konstatira kako *strah* nije odraz samo „svakodnevnih društvenih odnosa“ već da uvelike predstavlja „*suvremeni stil života*“ (Tudor, prema Maskalan, 2014: 89-90). Upravo u tom kontekstu možemo govoriti o stilu života koji reprezentira zasebnu kulturu, odnosno kulturu straha. Maskalan (2014: 90) o porijeklu termina *kultura straha* kaže:

„Kultura straha je sintagma koja se u popularnoj i nešto užoj žurnalističkoj inačici koristi kako bi se opisala panika koja je zadesila američko društvo nakon terorističkog napada na Svjetski trgovački centar u New Yorku 2001. godine.“

S druge strane, prema shvaćanju američkog političara i znanstvenika Brzezinskog *kultura straha* se može opisati kao:

„društveno stanje okarakterizirano strahom koji 'zamagljuje razum', intenzivira emocija i olakšava demagoškim političarima mobilizaciju javnosti s namjerom ostvarivanja vlastitih politika.“ (Brzezinski, prema Maskalan, 2014: 90)

Nadalje, spisateljica Naomi Klein uvodi koncept „doktrina šoka“ kroz koji strah promatra kao snažno političko sredstvo. *Doktrina šoka* predstavlja situaciju u kojoj se stanje slučajno ili namjerno proizvedene krize, iskorištava na način da se građanima, uslijed stanja prestrašenosti i iscrpljenosti, nametnu političke ili ekonomske mjere, koje su po svojoj prirodi vrlo represivne i nepravedne (Klein, prema Maskalan, 2014: 91). Doktrina šoka se, dakle, vodi načelom izazivanja stanja šoka i dezorijentiranosti kod građana, čime se političari i velike kompanije služe u svrhu ostvarivanja vlastitih ciljeva (Bašić, 2009). Strah u ovakvoj situaciji poprima svoje najužasnije manifestacije: onemogućuje nam pružanje otpora s jedne; te nas, s druge strane lišava sposobnosti preuzimanja odgovornosti za vlastiti život, tj. označava stanovitu prepuštenost sudbini, sreći ili trenutnim samonametnutim dominantnim osobama (2014: 91). Jurić (2010: 176) interpretirajući djelo *Etika odgovornosti*, naglašava da se u samim temeljima promišljanja filozofa Hansa Jonasa, nalazi promatranje „međuovisnosti novovjekovnog napretka“ i „ugroženosti bazičnog opstanka“. Opisuje da je kriza tehničko-industrijske civilizacije dovela do „apokaliptične situacije“ u vidu radikalnih manipulacija i modifikacije prirodnog okoliša (iscrpljivanje prirodnih resursa, zagađenje okoliša, genetičke modifikacije biljnih i životinjskih organizama). Za Jonasa, „princip

odgovornosti“ predstavlja nužan zaokret u pogledu budućih razmišljanja i djelovanja. U tom smislu, uvodi *heuristiku straha*, gdje strah gleda kao na „sredstvo uz čiju pomoć se može ući u trag onome što bi trebalo izbjeći, a to je – *malum*“<sup>7</sup> (2010: 177-178). Ne bismo se, stoga, trebali bojati onoga što strah donosi sa sobom, s obzirom na da u ovom slučaju on ima ulogu svojevrsnog kritičkog suputnika pri nastojanju da se sagledavajući svijet oko sebe, utvrdi ono loše (*malum*) i pronade lakši put prema dobrome (*bonum*)<sup>8</sup>. Prisustvo onog lošeg nas, dakle, može dovesti u situaciju u kojoj se na ono dobro ni ne osvrnemo; dobro tada ostaje nezamijećeno. Jedan od vodećih sociologa 20. stoljeća Zygmunt Bauman (2010: 67), zlo i strah naziva „sijamskim blizancima“, svodeći ih pri tom na jedno iskustvo. *Zlo* opisuje kao iskustvo koje se odnosi na nešto izvanjsko, odnosno na ono što *vidimo* ili *čujemo*, a *strah* kao iskustvo koje se odnosi na našu unutrašnjost, odnosno na ono što *osjećamo*. Nadalje, Barry Glassner (prema Maskalan, 2014) strah ne poima kao emocionalni odgovor na opasnost, već je mišljenja da su mnogi strahovi konstruirani u svrhu zaštite od drugih strahova. Zastupnici *politike straha*, među kojima je i ovaj američki sociolog, strah poimaju kao snažno sredstvo koje djeluje poput „omamljujuće uspavanke“. U tako pobuđenoj atmosferi straha od strane vladajućih dolazi do uspješnog manipuliranja riječima, činjenicama, novostima ili izvorima podataka s jedne strane, te još uspješnijeg skretanja pozornosti s važnih tema, s druge strane. Tako se mjesto siromaštva, nezaposlenosti, društvenoj nepravdi, ekstremnom zagađenju prirode i ostalim gorućim bitnim problemima, ustupa teorijama zavjere i društvenim hajkama na odabrane *žrtvene janjce*. U svjetlu navedenog, Podunavac, Keane i Sparks (2008: 27-29) zaključuju kako nam strah „psihološkim učinkom odvlačenja“ onemogućuje da neku objektivnu situaciju sagledamo na racionalan način.

---

<sup>7</sup> *malum*, i n. – zlo, nesreća, bijeda; nanesena šteta, kazna; nedjelo, opačina, kao usklik: do bijesa; zaboga!

<sup>8</sup> *bonum*, i, n – dobro; korist, probitak, sreća

## 8.0. ZAKLJUČAK

Strah kao kompleksna kulturna konstanta nije podložan iščeznuću, nego samo transformiranju u vidu promjene objekata koji postaju njegovim izvorima. Iz moderne ga ljudske zajednice, unatoč svim svojim nastojanjima, nije uspio iskorijeniti ni prosvjetiteljski pokret čija je primarna značajka bila povjerenje u razum. Stanovita prosvjetljenost je, kako to navode Horkheimer i Adorno (1989), na koncu zadobila sjaj „trijumfalnog zla“. Čovjek je uslijed življenja u postindustrijskom društvu, zbog apsorbirajuće izloženosti u vidu tehnološkog napretka i spekulativnih rizika, stavljen u poziciju objekta. Tako, suvremenost, biva svedena na prožetost osjećajem ontološke nesigurnosti. Jesu li, stoga, promjene, jedina izvjesnost kojoj možemo svjedočiti u sve kompleksnijem životu? Jesu li, kako to tvrde neki od najpoznatijih suvremenih teoretičara, strah i anksioznost postali temeljni osjećaji današnjice?

Na tom tragu, istaknuti francuski sociolog i aktivist svog vremena, Pierre Bourdieu (prema Marinković, 2010: 219), piše kako je neobuzdani rast naše civilizacije doveo do „svijeta bez imanentnog principa kontinuiteta“, kojeg karakterizira „duboki osjećaj neizvjesnosti i nesigurnosti u pogledu na budućnost i na same sebe“. Primarna je intencija ovoga rada bila iznijeti uvide o svim bitnim segmentima straha u suvremenom društvu. U okviru sociologijskog diskursa, temeljem čitanja, analiziranja i sažimanja stručne literature, predstavljen je interdisciplinarni pogled na strah. Sukladno tome, promatrali smo strah kao društvenu činjenicu te komponentu individualne svijesti. Uvidjeli smo kako je on rezultanta suodnosa pojedinaca i njihovih sociopolitičkih okolnosti. Naime, kroz rad je prikazano kako strah pokazuje svoje „opijumsko“ naličje u vidu snažnog mehanizma za postizanje društvene kontrole. Uvidjeli smo kako se masovni mediji u potrazi za konzumentima, služe logikom širenja instrumentalnih slika straha. U tom svjetlu, predstavljen je i presjek središnjih misli klasičnih i suvremenih teoretičara, među kojima je i Svendsen koji smatra da je strah prerastao u „kulturno povećalo kroz koje promatramo svijet“ (2010: 14).

Nepobitna je činjenica da će strah zbog inherentnosti ljudskoj prirodi, uvijek biti vjeran suparnik ljudskog iskustva. Držim da naše razmišljanje o sadašnjosti i budućnosti povlači sa sobom i povećanu svijest o potencijalnim rizicima. Svakodnevnica nam svakodnevno servira osobna, društvena i politička događanja koja mogu postati izvorima strahova. Na tom je tragu, Bauman suvremenost okarakterizirao kao fluidnu, promjenjivu i prožetu strahom. Promatrajući tako,

primjerice, razvoj najrecentnijeg njegovog izvorišta u vidu kolektivnog straha, prouzrokovanog pandemijom COVID-19, mogli smo uvidjeti kako su se mnogi moćnici poslužiti krizom kao „alatom“ s kojim su si dodijelili određene ovlasti te povećali moć. Nadalje, korišteni mehanizmi kontrole u svakoj zemlji su bili recipročni njezinoj demokratskoj prošlosti. Osim toga, strah od potencijalne zaraze je postupno zamijenio strah od direktnih posljedica pandemije. Negativno naličje straha je bilo postignuto i u obliku mržnje prema trenutno *odabranim žrtvenim janjcima*, odnosno zaraženim osobama, koji su bili percipirani kao prijetnja, što ukazuje na okrenutost vlastitom biću. Dakle, kao što je i razloženo kroz rad, strah izaziva svojevrsnu paraliziranost kod pojedinca, što s jedne strane onemogućuje racionalnu prosudbu, te s druge, omogućuje stanovitu poslušnost. U mnogim slučajevima, strah postaje opravdanje za postizanje nečovječnog čina. Ili, kako to navodi Stanford:

„Strah je zapravo kradljivac. Subjektima krade njihovu sposobnost da djeluju s ljudima ili protiv njih. Ostavlja ih potresene, ponekad trajno traumatizirane. I kad mnoštva padnu pod mračne oblake straha, nikako Sunce ne obasjava građansko društvo. Strah siše njegove energije i razdire i izokreće institucije političkog djelovanja. Strah jede dušu demokracije.“ (Stanford, prema Podunavac, Keane, Sparks, 2008: 35)

Nasuprot tome, strah dijeli neraskidivu vezu s jednom od najsnažnijih ljudskih vrlina – *hrabrosti*. On je svojevrsna preslika vjere u vlastite sposobnosti. Stoga, osim negativnih manifestacija koje mogu poprimiti razarajuće učinke u vidu pomirenosti sa situacijom, strah može motivirati na djelovanje, potaknuti nas da uvijek iznova sagledamo sebe i svijet oko sebe. Na tom tragu, neki od vodećih intelektualaca, govoreći o pandemiji COVID-19 naglašavaju kako je upravo sada, u vrijeme kada su uzdrmani temeljni elementi društva, potrebno preispitati vrijednosti koje su u njemu njegovane. U tom svjetlu, zaokružujem ovaj rad riječima prožete nadom filozofa Ernsta Blocha:

„Odlučujuće je naučiti se nadanju. Njegov rad ne iščezava, zaljubljen je u uspijevanje umjesto u jalovost. Nadanje, stavljeno iznad strahovanja, niti je pasivno poput njega, niti je posebno zatvoreno u neko ništa. Afekt nadanja izlazi iz sebe, proširuje ljude umjesto da ih sužava.“ (Bloch, prema Svendsen, 2010: 169)

## 9.0. LITERATURA:

- Ahmed, S. (2004./2014.) *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press (Dostupno na: [https://mronline.org/wp-content/uploads/2018/10/Ahmed-Intro\\_Ch-7.pdf](https://mronline.org/wp-content/uploads/2018/10/Ahmed-Intro_Ch-7.pdf), datum posjeta: 26.04.2020.)
- Beck, U. (2001.) *Pronalaženje političkoga – prilog teoriji refleksivne modernizacije*, Zagreb: Jesenski i Turk
- Barbalet, J. (1998.) „Emotion, Social Theory, and Social Structure: A Macrosociological Approach“. Cambridge: Cambridge University Press, str. 34-38 (Dostupno na: [https://books.google.hr/books?id=Z4pEmvgXp8gC&printsec=frontcover&hl=hr&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.hr/books?id=Z4pEmvgXp8gC&printsec=frontcover&hl=hr&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false), datum posjeta: 28.04.2020.)
- Bašić, M. (2009.) Naomi Klein: Doktrina šoka, Uspón kapitalizma katastrofe, *Društvena istraživanja: časopis za opća društvena pitanja*, Vol. 18 No. 3 (101)
- Badurina, N., Bauer, U., Marković, J. (2019.) *Naracije straha*. Zagreb: Leykam international: Institut za etnologiju i folkloristiku
- Bašić, I. (2019.) „Metafore straha“, u: N. Badurina, U. Bauer, J. Marković (ur.) *Naracije straha*. Zagreb: Leykam international : Institut za etnologiju i folkloristiku, str. 231-240
- Čaldarević, O. (1995.) Socijalna teorija i hazardni život, Socijalna ekologija: časopis za ekološku misao i sociologijska istraživanja okoline, Vol. 4 No. 4
- Delumeau, J. (1987./2003.) *Strah na Zapadu: (od XIV do XVIII veka): opsednuti grad*. Novi Sremski Karlovci; Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića
- Fromm, E. (1984./1986./1989.) *Anatomije ljudske destruktivnosti*. Zagreb: Naprijed. Beograd: Nolit (Dostupno na: <https://www.scribd.com/document/20310492/Fromm-Erich-Anatomija-Ljudske-Destruktivnosti-2-Knjiga>, datum posjeta: 14.05.2020.)
- Fromm, E. (1980./1984./1986./2004.), *Imati ili biti?*, Zagreb: Biblioteka Sapiens
- Furedi, F. (1997./2002./2005.) *Culture of Fear: Risk-taking and the Morality of Low Expectation*, Revised edition. London/New York: Continuum (Dostupno na: [http://sex.ncu.edu.tw/members/Ho/study/2015fall-global/pdf/Furedi--Culture\\_of\\_Fear.pdf](http://sex.ncu.edu.tw/members/Ho/study/2015fall-global/pdf/Furedi--Culture_of_Fear.pdf), datum posjeta: 23.06.2020.)
- Furedi, F. (2008.) *Politika straha: s onu stranu ljevice i desnice*. Zagreb: Izdanja Antibarbarus
- Furedi, F. (2009.) *Poziv na teror: rastuće carstvo nepoznatog*. Zagreb: Naklada Ljevak
- Giddens, A. (2005.) *Odbjegli svijet: kako globalizacija oblikuje naše živote*. Zagreb: Klub studenata sociologije Diskrepancija [etc.]
- Heidegger, M. (1927./1985.) *Bitak i vrijeme*. Zagreb: Naprijed



- Hobbes, T. (1961./1991./2004./2013.) *Levijatan ili Građa, oblik i moć crkvene i građanske države*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk
- Horkheimer, M., Adorno, T. (1974./1989.) *Dijalektika prosvjetiteljstva: filozofijski fragmenti*. Sarajevo: "Veselin Masleša" [etc.]
- Horvat, S. (2011.) „Frank Furedi: „Živimo u kulturi straha““, u: K. Vujičić *Pažnja! Neprijatelj prisluškuje: razgovori s vodećim intelektualcima današnjice*. Zagreb: Naklada Ljevak
- Jurić, H. (2010.) *Etika odgovornosti Hansa Jonasa*. Zagreb: Pergamena
- Kutleša, S. (ur.) (2012.). *Filozofski leksikon*. Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža.
- Lenné, R. (1983). *Strah: analiza i terapija*. Zagreb: Biblioteka popularne psihologije
- Maskalan, A. (2014.) „O strahu: od apokaliptične budućnosti do utopijske sadašnjosti“, u: M. Labus, L. Veljak, A. Maskalan, M. Adamović *Identitet i kultura*. Zagreb: Institut za društvena istraživanja u Zagrebu, str. 77-102
- Marinković, D. (2010.) „Pogovor – ontološke nesigurnosti fluidnih vremena“, ur: D. Marinković *Fluidni strah*. Novi Sad: Mediterran Publishing
- Miladrović, A. (2011.) *Druga moderna: (fragmenti o kulturi Zapada)*. Zagreb: Centar za politološka istraživanja
- Milardović, A. (2013.) *Stranac i društvo: fenomenologija stranca i ksenofobije*. Zagreb: Pan Liber
- Moïsi, D. (2012.) *Geopolitika emocija: kako kulture straha, poniženja i nade utiču na oblikovanje sveta*. Beograd: Clio
- Neumann, F. (1974./1992.) *Demokratska i autoritarna država: studije o političkoj i pravnoj teoriji*. Zagreb: Biblioteka Naprijed
- Nikić, M. (1994.) „Psihologija straha“, *Obnovljeni život: časopis za filozofiju i religijske znanosti*, 49(1), str. 43-66
- Paić, Ž. (2015.) *Totalitarizam?*. Zagreb: Meandarmedia
- Podunavac, M., Keane J., Sparks, C. (2008.) *Politika i strah*. Zagreb: Politička kultura
- Podunavac, M. (2011.) Strah i hrabrost u politici. Predavanje održano na Pravnom fakultetu Univerziteta u Beogradu, 26. listopada 2011. Dostupno na: <http://test.fpn.bg.ac.rs/wp-content/uploads/Milan-Podunavac-Strah-i-hrabrost.pdf> (datum posjeta: 15.06.2020.)
- Simonović, K. (2008.) Prema sociološkoj konceptualizaciji emocija, *Socijalna ekologija: časopis za ekološku misao i sociološka istraživanja okoline*, Vol. 17 No. 2, str. 149-165
- Sorić, M. (2012.) Zygmunt Bauman, Tekuća modernost, *Revija za sociologiju*, Vol. 42 No. 1
- Svendsen, H. Fr. L. (2010.). *Strah*. Zagreb: Incus

- Telar, S. (2009.) *Tukidid: Povijest Peloponeskog rata*, Zagreb: Matica Hrvatska
- Thoits, P. A. (1989.) „The sociology of emotion“, *Annual Review of Sociology*, vol. 15, str. 317-342
- Turner, J. H., Stets, J. E. (2011.) *Sociologija emocija*. Zagreb: Naknada Jesenski i Turk
- Tzvetan, T. (2009.) *Strah od barbara: s onu stranu sukoba civilizacija*. Zagreb: TIM press
- Virilio, P. (2011.) *Grad panike: drugdje počinje ovdje*. Zagreb: Udruga Bijeli val
- Vukašin, P. (2006.) Značenje Hobbesova Levijatana za političku sociologiju, *Politička misao*, Vol. XLIII, (2006.), br. 1, str. 59–78
- Zygmunt, B. (2010.) *Fluidni strah*. Novi Sad: Mediterran Publishing
- Zygmunt, B. (2011.) *Tekuća modernost*. Zagreb: Naklada Pelago
- Žepić, M. (2000.) *Latinsko-hrvatski rječnik*. Zagreb: Školska knjiga
- Žmegač, V. (2010.) *Prošlost i budućnost 20. stoljeća: kulturološke teme epohe*. Zagreb: Matica hrvatska

Internetski izvori:

<https://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=43746>

(datum posjeta: 08.06.2020.)

<https://nova-akropola.com/filozofija-i-psihologija/filozofija/spartansko-ucenje-o-strahu/>

(datum posjeta: 08.06.2020.)