

Ив Кософски Сеџвик

# ПАРАНОИДНО ЧИТАЊЕ И РЕПАРАТИВНО ЧИТАЊЕ, ИЛИ ТОЛИКО СИ ПАРАНОИЧАН ДА ВЕРОВАТНО МИСЛИШ ДА ЈЕ ОВАЈ ЕСЕЈ О ТЕБИ

Негде средином прве деценије епидемије сиде консултовала сам пријатељицу, активисткињу и научницу Синди Патон око могуће природне историје ХИВ-а. Било је то у време свеprisутних нагађања о томе да ли је вирус намерно развијен и раширен, да ли је ХИВ представљао заверу или експеримент америчке војске који је измакао контроли, или пак иде оним током како је и намеравано. Након што сам од ње чула доста о географији и економији глобалног преношења крвних продуката, коначно сам, понешто горљиво, питала С. Патон шта мисли о овим злокобним гласинама о пореклу вируса. „Било који од раних корака у његовом ширењу могао је бити и случајан и намеран”, рекла је. „Али не успевам да се заинтересујем за то. Мислим, све и да смо сигурни у погледу сваког елемента уроте: да су животи Африканаца и Афроамериканаца безвредни у очима Сједињених Америчких Држава; да су гејеви и корисници дрога ниподаштавани тамо где их отворено не мрзе; да војска промишљено истражује начине да убије неборце које види као непријатеље; да људи на позицијама моћи гледају мирно на могућност катастрофалних промена средине и популације. Рецимо да можемо икада бити сигурни у све ове ствари – шта бисмо тад знали што већ не знамо?”

Годинама после овог разговора, премишљала сам се често око овог одговора С. Патон. Поред извесног сродног, немилосрдног песимизма, мислим да ми је у њему било подстицајно то што сугерише да је могуће распаковати, расплести из њиховог збијеног и предетерминисаног историјског међусобног односа засебне елементе интелектуалног пртљага који многи од нас носе под одредницом као што је „херменеутика сумње”. Одговор С. Патон сугерише да то што неко има јасан, гневан увид у крупне и уистину системске опресије, не обавезује по себи или нужно ту особу на неки посебан след епистемолошких или наративних последица. Испоставља се да је сазнање о томе да је избијање или ширење ХИВ-а реално могло произаћи из завере коју је потпомогла држава, одвојиво од питања да ли би се снаге датог ХИВ-активисте интелектуалца или активистичке групе могле најбоље искористити кроз праћење и разоткривање такве могуће уроте. Можда би могле, а можда и не. Иако етички веома натегнут, избор није очигледан; предузети или не овај веома убедљив пројекат трагања и разоткривања представља стратешку и локалну одлуку, а не нужно категорички императив. Чинило се да је одговор Сидни Патон за мене

отворио простор да пређем с прилично фиксираног питања: да ли је неко сазнање тачно и како то можемо знати?, на даља питања: шта знање *ragu* – који је учинак потраге за њим, његово поседовање и излагање, те поновно стицање сазнања о ономе што смо већ знали? Укратко, како је знање перформативно и како се најбоље кретати између његових узрока и дејстава?

Претпостављам да ово мора деловати као прилично неупадљива епифанија: откриће да знање чини уместо што напросто *јесће* до сада је већ сасвим устаљено. Међутим, чини се да је велики део стварне снаге таквих открића отупео кроз уобичајене праксе истих оних видова критичке теорије која је дате формуле и учинила општеважећим. Особито, могуће је да су управо продуктивне критичке праксе отеловљене у ономе што је Пол Рикер значајно назвао „херменеутиком сумње” – заиста широко распрострањене критичке праксе, досад можда скоро и синоним за критику уопште – могле имати ненамеран, спутавајући споредни ефекат: можда су пружиле мање а не више могућности да се разложи локалне, условљене релације између ма којег датог сазнања и његових наративних/епистемолошких импликација по трагаоца, znalца или приповедача.

Рикер је увео категорију херменеутике сумње да би описао позиције Маркса, Ничеа, Фројда и њихових интелектуалних наследника у контексту који је укључивао и такве алтернативне херменеутичке дисциплине попут филолошких и теолошких „херменеутика откривања значења”. Његова намера кад је понудио прву међу овим формулацијама била је дескриптивна и таксономска, а не императивна. Али у контексту скорије америчке критике, у којој се подразумева да Маркс, Ниче и Фројд сами по себи конституишу претежно исходиште главне струје Новог историзма, деконструкције, феминистичке, квир и психоаналитичке критике, мислим да се примена херменеутике сумње углавном сагледава као обавезујући налог, а не као једна међу разним могућностима. Израз сад има статус сличан светом статусу реченице „Увек историзујте” Фредрика Џејмсона – и попут ње, чудно се уклапа у своје ново место у таблицама Закона. Увек историзујте? Шта би могло имати мање везе с историзовањем од заповедног, безвременског прилога „увек”? Подсећа ме на налепницу на бранику која налаже људима у другим колима да „преиспитују Ауторитет”. Одличан савет, можда протраћен на некога ко ради оно што му је наредила трака папира залепљеног на аутомобил! Императивни оквир утицаће на занимљив начин на херменеутику сумње.

Не изненађује што је методолошка централна позиција сумње у савременој критичкој пракси укључила пратеће привилеговање концепта параноје. У последњим пасусима Фројдовог есеја о параноичном судији Шреберу имамо дискусију о ономе што Фројд назива „уочљивом сличношћу” између Шреберове систематске маније гоњења и Фројдове властите теорије. Фројд је касније заиста генерализовао, као што је познато, да „обмане чула код параноика показују неугодну спољашњу сличност и унутрашњу сродност са системима наших филозофа” – међу које је укључио и себе (Freud, 1953–1975: 12: 79, 17: 271). Уза сву лукавост, може бити тачно да је претпостављена подударност између параноје и теорије Фројду била неугодна; ако је и тако, међутим, она се више не доживљава као таква. Можда је запажање те подударности свакако било неизбежно; као што Рикер примећује:

За Маркса, Ничеа и Фројда, *шемељна катигорија свесних јесте релација скривено–откривено, или ако вам је драже, симулирано–манифестовано. [...] Стога, разликујућа особина Маркса, Фројда и Ничеа јесте отворена хипотеза која се односи и на процес лажне свесности и метод дешифровања. Ово двоје иде заједно, јер човек сумње сироводи унапред чин фалсификовања човека обмане.* (Ricoeur, 1970: 33–34)

Човек сумње који двоструко блефира човека обмане: у рукама мислилаца након Фројда, параноја је досад већ отворено постала пре оно што се прописује а не дијагностикује. У свету у којем не мораш бити залуђен да би пронашао доказе системског угњетавања, теоретизовати са било којег осим с параноидног критичког становишта почело је да делује наивно, смерно и попустљиво. Ни сама немам жељу да се вратим на употребу „параноичног” као патолошке дијагнозе, али чини ми се као велики губитак кад параноидно истраживање почне да делује као потпуно подударно с критичко-теоријским истраживањем, уместо да се сагледава као једна од когнитивних/афективних теоријских пракси међу другим, алтернативним врстама.

Чак и мимо престижа који се сад приписује херменеутици сумње у целокупној критичкој теорији, квір студије су имале посебно изражену историју блискости с императивом параноје. Наравно, Фројд је сваки случај параноје доводио у везу с потискивањем специфично истополне жеље, било код жена или мушкараца. Традиционална, хомофобична психоаналитичка употреба која је начелно изведена из везе коју је Фројд успоставио, подразумевала је да се хомосексуалци патологизују као параноични или да се параноја сматра болешћу карактеристичном за хомосексуалце. Међутим, у *Хомосексуалној жељи*, књизи из 1972. која је преведена на енглески 1978. године, Ги Окенгем се вратио Фројдовим формулацијама да би из њих извукао закључак који неће репродуковати овако штетно *non sequitur*. Уколико параноја одражава потискивање истополне жеље, разматрао је Окенгем, онда је параноја јединствено повлашћено место за расветљавање не саме хомосексуалности, као у фројдовској традицији, него управо механизма хомофобичне и хетеросексистичке присиле против ње. Разумевањем параноје не расветљава се како функционише хомосексуалност, већ како функционишу хомофобија и хетеросексизам – укратко, ако ове опресије разумемо као системске – како функционише свет.

Параноја је тако, до средине осамдесетих, постала повлашћени *предмет* антихомофобичне теорије. Како се тако брзо раширила од овог статуса до тога да је постала њена једина призната *методологија*? Вратила сам се својим радовима из осамдесетих, као и радовима неких других критичара, настојећи да испратим тај прелаз – који сад изгледа вредан пажње, али мислим да је у то време деловао као најприроднији потез на свету. Део објашњења лежи у особинама саме параноје. Једноставно речено, параноја има тежњу да буде заразна; прецизније, параноју привлаче симетрични односи и она их обично конструише, а нарочито симетричне епистемологије. Као што Лео Берсани пише: „Ако изазовемо интересовање, параноично читање нам је осигурано, исто као што неминовно морамо бити подозриви према тумачењима које инспиришемо. Параноја је неизбежно интерпретативно удвајање присуства” (Bersani, 1990: 188). Она шаље лопова (ако је потребно, и сама то постаје) да ухвати лопова; покреће обману против сумње, сумњу против обмане;

„мораш бити такав да би препознао таквог”. Параноична пријатељица, која верује да јој читам мисли, то зна зато што је прочитала моје; такође, као сумњичави писац, појављује се на местима злочина плагирања, било као починилац или жртва; док као колегиница склона спорењу, не само да замишља да сам упозната са законима о клевети попут ње, већ ме на крају и натера да се с њима упознам. (Иначе, сви ови примери су измишљени.)

С обзиром на то да параноја, изгледа, има особито блиску везу са фобичним кретањима у вези с хомосексуалношћу, можда је било структурно неизбежно што су управо параноичне читалачке праксе постале најдоступније и најплодоносније у антихомофобичном раду. Ипак, морали су постојати и историјски, поред структуралних разлога за овакав развој, јер није толико лако објаснити структуралним исходима често привилеговање параноидне методологије у скоријим не-квир критичким пројектима попут феминистичке теорије, психоаналитичке теорије, деконструкције, марксистичке критике или новог историзма. Једна недавна дискусија о параноји призива „популарну парољу из касних шездесетих: ”То што си параноичан не значи да те не прогањају”” (Adams, 1995: 15). Заправо, делује сасвим вероватно да је нека верзија овог аксиома (можда „чак и параноици имају непријатеље” Хенрија Кисинцера) тако неизбрисиво уписана у умове бејби бумера да нам нуди сталну илузију нарочитог разумевања епистемологије непријатељства. Мој утисак је, опет, да смо склони да износимо ову констатацију толико жестоко као да има неупитну императивну снагу: примедбом да чак и параноични људи имају непријатеље барата се тако као да из ње апсолутно нужно произлази налог – „дакле, *никад не можеш бити довољно параноичан*”.

Али истинитост изворног аксиома, ако претпоставимо да *јесће* истинит, заправо не чини параноидни императив очигледним. Сазнајући да „то што си параноичан, не значи да немаш непријатеље”, неко може да закључи да параноичност није ефикасан начин да се решимо непријатеља. Уместо да закључи да „никад не можеш бити довољно параноичан”, ова особа могла би бити подстакнута да мисли да „исто тако, само зато што имаш непријатеље, не значи да мораш да будеш параноичан”. То значи, још једном: чињеница да неко има јасан увид у системску опресију, не обавезује по себи или нужно ту особу на неки посебан след епистемолошких или наративних последица. Бити било шта друго осим параноичан (а наравно, овај термин ћемо морати да дефинишемо много опрезније), практиковати друге видове сазнања осим параноидног, *не* подразумева, по себи, порицање реалности или озбиљности непријатељства или опресије.

На који начин треба да разумемо параноју да бисмо је поставили као једну врсту епистемолошке праксе међу другим, алтернативним праксама? Поред Фројдових, за ову сврху најкорисније формулације могу бити оне које потичу од Мелани Клајн и (у мери у којој параноја представља афективни колико и когнитивни модус) Силвана Томкинса. Код Клајн, особито подесном налазимо њену употребу *позиција* – параноидно-шизоидна позиција, депресивна позиција – насупрот, на пример, нормативно одређеним *фазама*, стабилним *структурама*, или дијагнозама *шишова личности*. Као што Хиншелвуд пише у свом *Речнику клајнјанских мисли*, „термин ’позиција’ описује специфичан положај који его заузима према својим објектима.

[...] идејом позиције, желела је [Клајн] да пренесе много флексибилнији према-и-од процес између једног и другог него што се обично изражава ступњевима од регресије до фиксације у развојним фазама” (Hinshelwood, 1991: 394). Флексибилно према-и-од кретање које је садржано у *позицијама* М. Клајн, биће корисно за моје разматрање параноидних и репаративних критичких *пракси*, не као теоријских идеологија (а посебно не као постојаних типова личности критичара), већ као променљивих и хетерогених релационих ставова.

Највећи значај концепта М. Клајн, како ми се чини, лежи у њеном сагледавању параноидне позиције увек у контексту осциловања ка потпуно другачијој могућој позицији: депресивној. Код Клајн, за одојче или одраслог човека параноидна позиција – разумљиво, обележена мржњом, завишћу и тескобом – позиција је страховите обазривости према опасностима које представљају мрски и злобни парцијални објекти које појединац одбрамбено пројектује у свет око себе, из њега издваја или интројектује. Насупрот томе, депресивна позиција је постигнуће ублажавања анксиозности у које одојче или одрасла особа само понекад, и то накратко, успевају да се сместе: то је позиција из које је могуће, заузврат, употребљавати властите ресурсе да би се убилачки парцијални објекти сакупили или „поправили” у нешто налик на целину – мада, нагласила бих, *не нужно налик на било коју прешходно постојећу целину*. Кад је сакупљен према сопственим мерилима, с овим задовољавајућим објектом могуће је идентификовати се и он може заузврат понудити храну и утеху. Један од назива које Клајн користи за репаративни процес је и љубав.

С обзиром на нестабилност и узајамну уписаност уграђене у појам позиција код М. Клајн, и мене у овом актуелном пројекту интересује уважавање моћних репаративних *пракси* за које сам убеђена да отворено надахњују параноидне критичке пројекте, као и за параноична изискивања која су често неопходна у непараноидном знању и говору. На пример, смирен одговор о пореклу ХИВ-а који ми је дала Патон, почива на опсежном истраживању које је спровела с тимом колега, а велики део тог истраживања налагао је параноидну устројеност.

Из практичних разлога, у наставку позајмљујем критичке примере из двеју утицајних студија из претходне деценије, једне оквирно психоаналитичке и једне оквирно новоисторичке – али не чиним то само због практичности, јер су обе књиге (*Невоља с родом* Џудит Батлер и *Роман и полицаја* Д. А. Милера) од суштинског значаја за развој моје мисли, као и за критичке струје које ме највише занимају, што показује њихову изузетну снагу и узоритост. Такође, свака од њих успоставља прећутни и наизглед маргинални, али гледано унатраг, изворни и ауторизујући однос према различитим струјама квир теорије. Коначно, у извесној мери осећам да ми је то дозвољено зато што ниједна од ових књига више није особито репрезентативна за скорији рад ових аутора, тако да се надам да ће запажања о читалачким праксама из ма које од њих избећи да буду прилепљена уз име аутора као да се односе на њега.

Хтела бих да започнем тиме што ћу изван оквира ове дискусије оставити било какво преклапање између, с једне стране, параноје *per se*, а с друге стања која се називају било *dementia praecox* (Kraepelin), шизофренија (Bleuler), или, општије, делузивност или психоза. Као што примећују Лапланш и Понталис, историја психијатрије

покушала је различито да мапира ово преклапање: „Крепелин јасно разликује параноју с једне стране и параноидне форме *dementia praecox*, са друге; Блојлер сврстава параноју у поткатегорију *dementia praecox*, односно у групу шизофренија; кад је реч о Фројду, он је готов да види одређене такозване параноидне форме *dementia praecox* подведене под параноју... [На пример, Шреберов] случај „параноидне деменције” је у суштини права параноја [и према томе, није облик шизофреније] у Фројдовим очима” (Laplanche and Pontalis, 1973: 297). У каснијим списима М. Клајн појава менталних епизода налик на психотичне сагледава се пак као универзална и код деце и код одраслих, тако да механизми попут параноје имају јасну онтолошку предност у односу на дијагностичке категорије као што је деменција. Имам потребу унапред да инсистирам на овом потезу како бих још једном покушала хипотетички да расплетем питање истинитости од питања перформативног ефекта.

Хоћу да кажем да основни разлог за преиспитивање параноидних пракси не представља могућност да њихове сумње могу бити делузивне или напосто погрешне, већ нешто друго. Упоредо с тим, међу основним разлозима за употребу параноидних стратегија може бити и нешто друго осим могућности да оне нуде јединствен приступ истинском знању. Оне представљају *један* начин трагања, откривања и организовања сазнања, међу другим начинима. Параноја неке ствари познаје добро, а неке слабо.

Желела бих сада да се подухватим нечега попут композитног цртежа онога што подразумевам под паранојом у овом контексту – не као алатом диференцијалне *дијагнозе*, већ као алатом за боље сагледавање различитости у пракси. Моји главни наслови су:

*Параноја је антиципаторна.*

*Параноја је рефлексивна и миметичка.*

*Параноја је снажна теорија.*

*Параноја је теорија нејашивних афеката.*

*Параноја полаже веру у разошкривање.*

## Параноја је антиципаторна

Из сваког објашњења или теорије о овом феномену, јасно је да је параноја антиципаторна. Први императив параноје гласи: *Не сме бити нејурјашних изненађења*, и заиста, изгледа да аверзија према изненађењима цементира блискост између параноје и знања као таквог, укључујући и епистемофилију и скептицизам. Д. А. Милер запажа у *Роману и полицији*: „Изненађење [...] је управо оно што параноик тежи да елиминише, али га такође и преживи када се деси, па га потом гледа као застрашујући подстрек: да никада не може бити довољно параноичан” (Miller, 1988: 164).

Будући једносмерно окренута ка будућности, предострожност параноје парадоксално ствара сложен однос с темпоралношћу, копајући и напред и назад: пошто не сме бити непријатних изненађења и пошто би и сама спознаја могућности непријатног изненађења чинила непријатно изненађење, параноја захтева да се лоше вести увек већ унапред знају. Као што Милерова анализа такође сугерише,

временско напредовање и назадовање параноје јесу, у принципу, бесконачни. Због тога можда, сугерисала бих, Џ. Батлер у *Невољи с родом* више пута и крајње детаљно демонстрира да није могао постојати тренутак пре наметања тотализујућег Закона родне разлике; отуда и њена непрекидна предострожност према траговима носталгије за таквим немогућим претходним тренутком у делима других теоретичара. Ниједан тренутак не може бити преран да би неко унапред-већ-знао, за унапред-већ-неминовност да ће се нешто лоше десити. Никад не може бити прерано да се већ-зна, да би било-већ-неизбежно да ће се нешто лоше догодити. И ниједан губитак не може бити предалеко у будућности да би био предупредно ублажен.

## Параноја је рефлексивна и миметичка

Указујући претходно на заразни тропизам параноје према симетричним епистемологијама, ослонила сам се на двоструки смисао параноје као рефлексивне и миметичке. Чини се да параноја захтева да буде подражавана да би се могла разумети, и заузврат, изгледа да разумева једино подражавањем. Параноја ставља на располагање и *Шта ћод можеш да (ми) урадиш, ја моћу ћоре, и Шта ћод можеш да (ми) урадиш, ја моћу ћрва* – себи. У *Роману и ђолицји*, Милер је много експлицитнији од Фројда у прихватању сродних тврдњи да се параноја може разумети само уколико и сами практикујемо параноидно спознавање, те да параноја разумева ствари тако што их подражава и отеловљује. Чињеница да параноја одбија да буде или пут сазнања или само знање, него је карактерише упорни тропизам према заузимању обе позиције, духовито је драматизована већ на првој страници ове студије која дефинише параноју: предговор под насловом „Али, позорнице” започиње реченицом која увек-већ-унапред доводи саму себе у питање, о томе како се „[ч]ак и најучтивije (или најгрубље) ’научно дело’ боји да ће упасти у невољу”, укључујући и невољу с „противницима чије нападе нарочито настоји да предвиди” (1988: VII). Као што последњи пасус књиге бележи о *Дејвиду Којерфилду*, и Милер „свугде обзнањује [...] образац с којим се субјект конституише ’насупротив’ дисциплини, преузимајући ту дисциплину у своје име” (1988: 220) или чак путем свог тела (1988: 191).

Не чуди онда што параноја, једном кад се тема начне у контексту који није дијагностички, као да расте попут кристала у презасићеном раствору, укидајући сваки осећај за могућност алтернативних начина разумевања или ствари за разумевање. Говорићу касније више о неким импликацијама статуса параноје као неумитно „снажне теорије”, у овом смислу. Али још значајније би могло бити колико миметизам параноје значајно ограничава њен потенцијал као средства политичке или културне борбе. Као што сам истакла у есеју из 1986. године (у којем сам, стицајем околности, имплицитно реферисала на есеј који ће касније бити објављен у *Роману и ђолицји*): „Проблем овде није само у томе што је параноја облик љубави, јер – у одговарајућем језику – шта није? Проблем је пре у томе што је од свих врста љубави параноја највише аскетска, љубав која *шражи најмање од свој објекта*. [...] Велелепан наративни рад фукоовског параноика, који трансформише симултане хаосе институција у узастопни, до лудила елегантни дијаграм спиралних

бекстава и поновних заточења, такође је и параноикова понуда самог себе и свог когнитивног талента, сада спремног за све што може да представи у контексту наговарања и насиља, расцепканом поретку ствари којем су до тада недостајали само наративбилност, тело, спознаја” (Sedgwick, 1986: xi).

Уз ризик да ово звучи крајње поједностављено, сугеришем да овај антиципаторни, миметички механизам може бацити светло и на истакнуту особину скорашње феминистичке и квир употребе психоанализе. Ако оставимо Лакана по страни, ретко који прави психоаналитичар би сањао да толико ригорозно инсистира на истицању неумитне, несводиве, неизбежне, свеprisутне централности чињеница (колико год конструисаних) „сексуалне разлике” и „фалуса” у сваком психичком чворишту, као што то чини много супротстављених теоретичара – међу којима далеко од тога да је Џ. Батлер најрешенија. На основу таквог, често таутолошког рада, тешко би се дошло до увида да – од Фројда наовамо, укључујући, на пример, касније текстове Мелани Клајн – историја психоаналитичке мисли нуди прегршт различитих, хетерогених алата за промишљање аспеката особности, свести, афекта, порекла, социјалне динамике и сексуалности који, иако релевантни за искуство рода и квира, често уопште нису централно организовани око „сексуалне разлике”. То не значи да су они нужно примарни у односу на „сексуалну разлику”: могу се једноставно концептуализовати негде по страни од ње, тангентно или контигентно повезани или чак неповезани с њом.

Наизглед, складиште таквих мисли и спекулација могло би представљати важан ресурс за теоретичаре посвећене промишљању људских живота другачије до кроз родне реификације засноване на предрасудама, које су уобичајене у психоанализи колико и у другим пројектима модерне филозофије и науке. Мислим да се уместо тога десило следеће. Прво, кроз својеврсни процес предострожног испитивања, феминисткиње и квир особе исправно су разумеле да нема теме нити области психоанализе која може бити *a priori* имуна на утицај таквих родних реификација. Као друго, ипак – и чини ми се, непотребно и често штетно – недостатак таквог *a priori* имунитета, одсуство сваке загарантоване полазне тачке лишене предрасуда за феминистичку мисао у оквиру психоанализе, довело је до тога да неки мислиоци усвоје антиципаторне миметичке стратегије према којима одређено стилизовано насиље сексуалне диференцијације мора увек бити *иређијосишављено* или *самојреузећо* – чак и уведено, по потреби – једноставно на основу тога што никада не може бити докраја искључено. (Користећи термин „миметички”, не желим да сугеришем да ове употребе психоаналитичких родних категорија морају бити некритичке или исте као у полазним текстовима. Џ. Батлер нас је, као и неки други, поучила употреби „миметичког” која је далеко од умртвљујућег.) Али, на пример, у овој постлакановској традицији, психоаналитичка мисао која није првенствено централно организована око фаличке „сексуалне разлике” мора, по свему судећи, бити преведена, колико год је то изобличио, у тај језик пре него што се употреби у било какве теоријске сврхе. Непредвиђене могућности размишљања другачије до кроз „сексуалну разлику” подређене су параноидном императиву да ако насиље такве родне реификације не може бити дефинитивно обустављено унапред, оно макар никад не сме да се појави на било којој концептуалној сцени као

изненађење. С параноидног становишта, опасније је да такву реификацију икада не предвидимо него то што је често нећемо оспорити.

## Параноја је снажна теорија

Из оваквих разлога, у делу Силвана Томкинса параноја је понуђена као пример пар екселанс онога што Томкинс назива „снажном теоријом афекта” – у овом случају, теорија снажног понижења или страха од понижења. Као што треће поглавље<sup>1</sup> објашњава, Томкинсова употреба термина „снажна теорија” – заправо, његова употреба термина „теорија” уопште – има донекле двоструку валенцу. Он иде даље од Фројдових размишљања о могућим *сличносћима између*, рецимо, параноје и теорије; према Томкинсовом схватању, на које су значајно утицала интересовања ране кибернетике за процесе повратне спреге, когнитивни/афективни животи свих људи организовани су у складу с алтернативним, променљивим, стратешким и хипотетичким теоријама афекта. Следствено томе, не би било од самог старта никакве онтолошке разлике између теоријских чинова једног Фројда и, рецимо, једног од његових анализаната. Томкинс не сугерише да у Фројдовој теорији не постоји метаниво рефлексације, него да је сам афект, обичан афект, иако несводиво телесан, такође централно обликован, кроз процес повратне спреге, управо својим приступом таквим теоријским метанивоима. Код Томкинса нема никакве дистанце између теорије афекта у смислу важног експлицитног теоретизовања које неки научници и филозофи спроводе поводом афеката, и теорије афекта у смислу претежно прећутног теоретизовања које сви људи обављају док проживљавају своје и туђе афекте и покушавају да се носе с њима.

Назвати параноју снажном теоријом отуда истовремено значи честитати јој на великом постигнућу (то је снажна теорија као што је за Харолда Блума, на пример, Милтон снажан песник), али и класификовати је. То је једна врста теорије афекта међу другим могућим врстама, а према Томкинсовом мишљењу ментални живот сваког појединца вероватно конституише неколицина теорија афекта различитих врста и опсега. Пре свега, код Томкинса је снажној теорији супротстављена слаба теорија, али та супротстављеност не иде у сваком аспекту у прилог снажној теорији. Досег и редуktivност снажне теорије – односно њена концептуална економија или елеганција – подразумевају и предности и недостатке. Код Томкинса, на крају крајева, снажну теорију не одређује то колико успешно избегава негативан афект или проналази позитиван афект, већ опсег и топологија домена који организује. „Свака теорија широке општости”, пише он,

*способна је да објасни широк сјектор појава које делују прилично удаљено једна од друге, као и од некаквој заједничкој извора. Ово је оштрије прихваћен критеријум на основу које објашњавалачка моћ неке научне теорије може бити процењена. Уколико теорија може да објасни само „блиске” појаве, реч је о слабој теорији, мало бољој од описне појава*

<sup>1</sup> Мисли се на текст у коауторству с Адамом Франком, "Shame in the Cybernetic Fold: Reading Silvan Tomkins", који је такође преведен у оквиру овог темата. (Прим. ред.)



аргумент истинит? У овом случају, као што је то често и у таутологијама „сексуалне разлике”, сама ширина захвата која теорију чини снажном, такође пружа и простор – који Милерова књига у потпуности користи – за богатство нијанси у тону, ставова, запажања о свету, перформативних парадокса, агресије, нежности, духовитости, инвентивног читања, *obiter dicta* и стилске раскоши. Ове награде су тако распрострањене и честе да би се могло рећи да је обиље тек лабаво повезаних слабих теорија позвано да се склони под хипертрофирано окриље свеобухватне снажне теорије ове књиге. На много начина, такав распоред доноси корист – сугестиван, пријатан и врло продуктиван; теза да све упућује на једну ствар у извесном смислу омогућава изоштрен осећај за све различите видове тог упућивања. Али није неопходно да прочитамо безброј студентских и критичарских изведених парафраза суморне снажне теорије ове књиге да бисмо такође увидели и нека ограничења овог нејасног односа између снажних и слабих теорија. Као снажна теорија, и као стетиште рефлексивног миметизма, параноја је, ако ништа друго, лака за поучавање. Својим моћним распоном и силом свођења, снажна теорија може да учини таутолошко мишљење тешко уочљивим, иако истовремено и убедљивим и готово неизбежним; резултат тога је да и писцима и читаоцима може, нажалост, промаћи да ли се и где спроводи стварни концептуални рад, као и шта би тај рад тачно могао бити.

### Параноја је теорија негативних афеката

Док Томкинс разликује неколицину квалитативно различитих афеката, он ипак из неког разлога групише афекте уопштено као позитивне или негативне. У овим оквирима, параноју карактерише не само то што је снажна теорија наспрам неке слабе, већ и то што је снажна теорија негативног афекта. Ово се показује значајним кад је реч о свеобухватним афективним циљевима које Томкинс види као потенцијално међусобно сукобљене у сваком појединцу: на првом месту, он указује на општи циљ тежње да се минимализује негативни афект и тежње да се максимално увећа позитиван афект. (Одређује и друге, односно софистицираније циљеве: минимализовање инхибиције афекта и максимално повећање моћи да се досегну претходна три циља.) У већини пракси – у већини живота – постоје мала и суптилна (мада кумулативно моћна) преговарања између и унутар ових циљева, али бујајућа, самопотврђујућа снага монополистичке стратегије предвиђања негативног афекта према Томкинсу може утицати тако да у потпуности блокира потенцијално оперативан циљ тражења позитивног афекта. „[Параноик] може тежити позитивном афекту једино у смислу штита од понижења које он обећава”, пише он. „Не долази у обзир да се озбиљно схвати стратегија максималног увећања позитивног афекта, уместо да се само ужива у њему кад се укаже прилика” (1962–1992; 2: 458–459).

Слично томе, у текстовима М. Клајн из четрдесетих и педесетих, за дете или одраслог човека такође представља стварно постигнуће – изразиту, често ризичну промену позиције – да се помере ка непрекидном тражењу задовољства (путем репаративних стратегија депресивне позиције), радије него да наставе да следе самоодрживе – јер су самопоражавајуће – стратегије за *предупређивање бола* које нуди

параноидно-шизоидна позиција. Вероватно је уобичајеније да расправе о депресивној позицији код Клајн наглашавају да та позиција уводи етичку могућност – у облику кривицом и саосећањем испуњеног виђења другог као истовремено доброг, оштећеног, целовитог, као и оног који захтева и побуђује љубав и бригу. Ипак, таква етичка могућност заснована је на субјектовом кретању ка ономе што Фуко назива „бригом о себи” и истоветног је обима као и ово често веома крхко старање да се сопство опскрби задовољством и храном у средини која делује као да их баш и не нуди.

Концептуални потези М. Клајн и Томкинса овде су софистициранији и, што је значајно, мање једностранни него одговарајуће претпоставке код Фројда. За почетак, Фројд подводи тежњу за задовољством и избегавање бола заједно под рубрику наводно исконског „принципа задовољства”, као да се ова два мотива не би могла сама по себи радикално разликовати.<sup>2</sup> Друго, код Фројда се само стратегија предупређивања бола (као стрепња) протеже даље у развојном достигнућу „принципа реалности”. Ово оставља тежњу за задовољством као увек претпостављен, неиспитив и неисцрпан подземни извор наводно „природног” мотива, који поставља једино питање како држати под контролом његове незадрживе изливне. Можда је још проблематичније што ова фројдовска схема прећутно уводи анксиозни параноидни императив, немогућност али и претпостављену неопходност предупређивања бола и изненађења, као „реалност” – као једини и неизбежан начин, мотив, садржај, и доказ истинског знања.

Код Фројда, отуда, не би било места – осим као за пример самообмане – за прустовску епистемологију према којој приповедач *Трајања*, који у последњем тому осећа „како се у мени тискају [...] многе истине о страстима, о карактерима, о моралу” (Пруст, 1983: 233), ове препознаје као истине све док му „њихово ојажање љичи њава радост” (нагласила И. С.). У параноидној фројдовској епистемологији, невероватно је претпоставити да би истина могла бити чак и случајан повод радости, а незамисливо да се радост постави као јемац истине. Заправо, са било које тачке гледишта, претпоставка да човекова радост у некој спознаји може бити узета као доказ истинитости сазнања, јесте циркуларна, или нешто слично. Али снажна теорија позитивног афекта којој се Прустов приповедач, чини се, окреће у *Пронађеном времену*, није таутолошка више него снажна теорија негативног афекта какву представља, на пример, његова параноја у *Зајоченици*. (Заправо, утолико што потрага за позитивним афектом далеко ређе доводи до успостављања веома снажне теорије, она може бити мање усмерена ка таутологији.) Напоследку, дозволимо ли

---

<sup>2</sup> Лапланш и Понталис у оквиру своје одреднице „Принцип задовољства” показују да је Фројд дуго био свестан овог проблема. Они парафразирају: „Да ли отуд морамо да се задовољимо чисто економском дефиницијом и прихватимо да су задовољство и незадовољство само превођене квантитативних промена у квалитативне термине? И каква је онда тачна корелација између ова два аспекта, квалитативног и квантитативног? Мало по мало, Фројд је стављао значајан нагласак на велику потешкоћу на коју се наилази при покушају да се пружи једноставан одговор на ово питање” (Laplanche and Pontalis, 1973: 323). У трећем поглављу, Адам Френк и ја описујемо Томкинсов рад посвећен афектима терминима који покушавају да одговоре на овај начин постављања питања.

да свака теорија има свој, различит главни мотив – у једном случају очекивање бола, у другом обезбеђивање задовољства – ниједна се не може назвати реалистичном од оне друге. Не мора чак бити ни тачно да другачије просуђују „стварност”: није баш да је једна песимистична и види чашу као полупразну, а друга оптимистична и види чашу као полупуну. У свету пуном губитка, бола и угњетавања, обе епистемологије ће вероватно бити засноване на дубоком песимизму: репаративни мотив тражења задовољства, напokon, према мишљењу Мелани Клајн, долази тек са досезањем депресивне позиције. Али свакако ће се суштински разликовати оно што свака од њих тражи – односно, мотив за то *шрапање*. Међутим, од њих две, само параноидно знање има тако доследну праксу одрицања од свог афективног мотива и силе, те маскирања у саму срж истине.

### Параноја полаже веру у разоткривање

Како год да објашњава своју мотивацију, параноју у пракси карактерише изразит значај који полаже на делотворност сазнања по себи – сазнања у облику разоткривања. Можда је зато параноидно сазнавање тако неизбежно наративно. Као особа отпуштена из психијатријске установе која вам на улици – пошто су је сви остали у граду издали и уротили се против ње – упорно натура излизани досије препун своје драгоцене преписке, параноја, упркос својој хваљеној сумњичавости, делује као да би њен посао био обављен када би коначно, овог пута, некако успела да обзнани своју причу. Тешко да се уопште узима у обзир могућност да би и потпуно упућен слушалац могао остати равнодушан или противан, или да не би имао никакву помоћ да понуди.

Необично је што херменеутика сумње изгледа тако пуна поверења у ефекат разоткривања, али Рикеровим речима, већ Ниче (кроз генеалогiju морала), Маркс (кроз теорију идеологије) и Фројд (кроз теорију идеала и илузија) представљају „конвергентне поступке демистификације” (Ricoeur, 1970: 34) и стога привидну веру, необјашњиву у оквирима њихових теорија, у ефекте таквог поступања. На утицајним последњим страницама *Невоље с родом*, на пример, Џ. Батлер даје програмски аргумент у прилог демистификацији „нормативног усмерења геј и лезбејске праксе” (Batler, 2010: 257), уз тврдње попут оне да „драг имплицитно *ошкрива* имитативну структуру рода самог” (2010: 279); „видимо пол и род које *генашурализује* перформанс” (2010: 280); „пародија рода *ошкрива* да је оригиналан идентитет... имитација” (2010: 280); „[...] родни перформанс *сироводи* у дело перформативност самога рода” (2010: 282); „у пародијском понављању [...] *на видело* износи фантазматски учинак постојаног идентитета” (2010: 285); „пародијско понављање рода *излаже на видело* и илузију родног идентитета” (2010: 294); а „хиперболична излагања 'природног' [...] *ошкривају* његов темељно фантазматски статус” (2010: 294) и „*разошкривају*[ћи] његову неприродност” (2010: 297; сва истицања додала ауторка).

Параноидни импулс на овим страницама обележава, рекла бих, мање нагласак на рефлексивној мимези него привидна вера у разоткривање. Екстремно сумњичави аутор *Романа и ђолице*, с друге стране, такође говори протоколарно за

многе не тако интересантне скорије критичаре када нуди да обезбеди „бљесак повећане видљивости неопходан да се модерна дисциплина предочи као проблем по себи” (Miller, 1988: ix) – као да ако проблем учинимо видљивим, то значи да смо, ако не надохват његовог решења, оно бар очигледно закорачили у том правцу. У том погледу макар, ако не у сваком, Милер у *Роману и ђолицији* пише као типични новоисторичар. Јер, изражавање у научној продукцији Новог историзма до зачуђујуће мере се ослања на углед једног, свеобухватног наратива: излагања и проблематизовања скривеног насиља у генеалогии модерног либералног субјекта.

Како је пролазило време од када је Нови историзам био нов, постало је једноставније да се сагледа како тако параноидан пројекат разоткривања може бити у већој мери историјски специфичан него што се чини. „Модерни либерални субјект”: у овом тренутку личи, или би требало да личи, на све друго осим на очигледан избор за јединствени *terminus ad quem* историјског наратива. Где су сви ти претпостављени модерни либерални субјекти? Свакодневно сусрећем студенте постдипломце вештих руку у разоткривању скривеног историјског насиља које лежи у основи секуларног, универзалистичког либералног хуманизма. Међутим, свесни период живота ових студената, за разлику од формативних година њихових професора, проведени су у целости у ксенофобичној Реган–Буш–Клинтон–Буш Америци у којој је „либерално” у најбољем случају табу категорија, и у којој је „секуларни хуманизам” редовно третиран као маргинална религијска секта, док огромна већина становништва тврди да се упушта у непосредну комуникацију с многим невидљивим бићима као што су анђели, Сатана и Бог.

Осим тога, чини се да би снага ма којег интерпретативног пројекта *разоткривања скривеног насиља* зависила од културног контекста (попут оног претпостављеног у Фукоовим раним делима) у којем би насиље било осуђивано па је самим тим и скривено. Зашто се уопште трудити око разоткривања смицалица моћи у земљи у којој је, у сваком тренутку, четрдесет посто младих црнаца уплетено у казни систем? У Сједињеним Државама и на међународном плану, док постоји обиље скривеног насиља које изискује разоткривање, постоји такође, и то све више, етос према којем облици насиља који су од самог почетка изузетно уочљиви могу бити понуђени као узорни спектакл уместо да остају предмет разоткривања као скандалозне тајне. Контроверзе по питању људских права, на пример, око мучења и нестанка у Аргентини или употребе масовног силовања као дела етничког чишћења у Босни, не карактерише разоткривање пракси које су биле скривене или натурализоване, већ окршај различитих оквира видљивости. Односно, насиље које је *од ђочејка* примерно и спектакуларно, на које је циљано усмерена пажња, с намером да послужи као јавно упозорење или застрашивање чланова одређене заједнице, сучељено је с напорима да се *измесџи и ђреусмери* (као и једноставно прошири) његова бленда видљивости.

Следећи проблем с овим критичким праксама: шта херменеутика сумње и разоткривања има да саопшти друштвеним формацијама у којима сама видљивост чини добар део насиља? Сврха поновног успостављања окивања групе затвореника у неколико јужних држава није толико у томе да затвореници треба да обављају тешке радове већ да то треба да чине под оком јавности, док је одушевљење правосуђем

сингапурског стила, које је у Сједињеним Државама масовно испољено поводом бичевања Мајкла Феја, предочило све јачи осећај да је добро оглашена стигма посрамљивања управо оно што је лекар преписао за непослушну омладину. Ево једног значајног показатеља историјске промене: некада су управо противници смртне казне указивали на то да, уколико уопште морају да се практикују, погубљења треба да буду јавна да би се посрамили држава и посматрачи приказивањем раније скривеног правосудног насиља. Данас присталице смртне казне, преплављене победничким амбицијама, а не противници, сматрају да је телевизија право место за погубљења. Која је сада цена тешко стечене вештине културних критичара да учине видљивим, иза допустивих привида, скривене трагове опресије и погубљења?

Изгледа да параноидна вера у разоткривање, поред тога, зависи од бесконачног складишта наивности код оних који замишљају публику ових обелодањивања. На основу чега се претпоставља да ће било кога изненадити или узбудити, а камоли мотивисати, да сазна да је одређена друштвена појава вештачка, самопротивречна, имитативна, фантазматска, па чак и насилна? Као што Петер Слотердијк истиче, цинизам или „просвећена лажна свест” – лажна свест која зна да је лажна, „њена лажност је већ рефлексивно осигурана” – већ представља „општераспрострањени начин на који просвећени људи воде рачуна о томе да не испадну глупи” (Sloterdijk, 1987: 5). Колико би неко морао да буде лишен телевизије па да буде шокиран чињеницом да су идеологије саме себи противречне, да симулакруми немају оригинал или да су репрезентације рода вештачке? Претпоставила бих да је такав популарни цинизам, иако несумњиво распрострањен, само једна међу разноликим, конкурентским теоријама које сачињавају менталну екологију већине људи. Нека излагања, неке демистификације, нека сведочења заиста имају веома делотворан утицај (мада често неочекиване врсте). Али многа која су исто толико тачна и убедљива немају никакав утицај и све док је тако, морамо признати да се ефикасност и усмереност таквих чинова налази у нечему другом а не у њиховом односу према знању као таквом.

Пишући 1988. године – односно након два пуна мандата Реганове владавине у Сједињеним Државама – Д. А. Милер предлаже да следимо Фукоа у демистификовању „интензивне и континуиране ‘пасторалне’ скрби коју либерално друштво наводно нуди сваком члану своје пастве” (Miller, 1988: viii). Ма немој! Много мање ме брине што ће ме терапеут патологизовати него какво ми је осигурање за погоршано ментално здравље – и то под срећним околностима да уопште имам здравствено осигурање. Од почетка пореске побуне, влада Сједињених Држава – а све више и других такозваних либералних демократија – недвојбено жури да скине са себе одговорност за бригу о својим штићеницима, а ниједна друга институција се не појављује да ускочи на њено место.

Али овај развој је последње што се могло очекивати на основу читања прозе Новог историзма, која сачињава целокупну генеологију секуларне државе благостања, с врхунцем развоја шездесетих и седамдесетих, уз необорив доказ зашто ствари морају тежити да буду све сличније томе заувек. Нико не може кривити писца из осамдесетих што није предвидео последице Републиканског уговора са Америком из 1994. Међутим, ако је, као што Милер каже, „изненађење [...] управо

оно што параноик тежи да уклони”, мора се признати да је Нови историзам као форма параноје спектакуларно промашио. Док је његов општи тон „ствари су лоше и постају све горе” отпоран на оповргавање, свака специфичнија корист – а сходно томе, вероватно, свака корист за стварање опозиционе стратегије – била је ништавна. Штавише, такав све изразитији неуспех у предвиђању промена, као што сам разматрала, у потпуности је у природи параноидног процеса, чија се сфера утицаја (као и самог Новог историзма) стално шири јер свака неочекивана катастрофа изгледа да све убедљивије показује како – погађате – не можеш бити довољно параноичан.

Када из данашње перспективе сагледамо изузетно утицајан есеј Ричарда Хофстатера „Параноидни стил у америчкој политици” из 1963, уочљива је размера снажне дискурзивне промене. Хофстатеров есеј је врхунски израз самозадовољног, присилног либералног консензуса који практично вапи за оним типом параноидне демистификације каквој, на пример, Д. А. Милер подучава своје читаоце. Његов стил је механички непристрасан: Хофстатер проналази параноју и на левој и на десној страни: међу аболиционистима, антимасонима, антикатолицима и антимормонима, нативистима и популистима, и онима који верују у завере банкара или произвођачима муниције; код свих оних који сумњају да је Кенедија убио усамљени стрелац, „у популарној левичарској штампи, у савременој америчкој десници, и с обе стране данашњих расних спорења” (Hofstadter, 1965: 9). Мада делује да ове категорије покривају много људи, преостаје ипак једно претпостављено „ми” – наизглед још увек практично свако – који се можемо сложити да овакве екстреме посматрају са мирне, пуне разумевања и свеобухватне средине, где се сви „ми” можемо сложити да, рецимо, иако се „бројне одлуке [...] из хладног рата могу оспорити”, оне представљају „напросто грешке добронамерних људи” (1965: 36). Хофстатер нема проблем да призна да параноични људи и покрети могу запазити истините ствари, али је „изопачен стил [...] могући сигнал који нас упозорава на изопачено расуђивање, као што је ружан стил у уметности знак суштинског мањка укуса” (1965: 6):

*Неколико једноставних и релативно неконтроверзних примера моју јасно прегочиши [разлику између садржине и стила]. Убрзо ћо убиству председника Кенедија, велика ња јавношћу усмерена је на закон [...] намењен да поопшти федерални надзор над продајом ватреног оружја људем пошће. Када су одржавана саслушања поводом ове мере, тројица људи возили су четири хиљаде километара до Вашингтона из Бајгада у Аризони да би сведочили против ње. Па сад, поштоје аргументи против Договој закона који, колико год их сматрали необавезним, имају дух уобичајеној политичкој резоновања. Међушим, један од Аризонаца условио му се аргументом који се може сматрати примером параноичности, инсистирајући на томе да је то „даљи покушај субверзивне моћи да нас придружи јединственој светској социјалистичкој владавини”, те да претњи да „изазове хаос” који би „нашим непријатељима” помогао да преузму власт. (1965: 6)*

Нећу порицати да бисмо могли постати носталгични за временом када је параноична реторика лобија за права на оружје звучала једноставно шашаво – „једноставан и релативно неконтроверзан” пример „изопаченог просуђивања” – уместо да представља готово неупитну платформу доминантне политичке партије. Али

спектакуларна застарелост Хофстатеровог примера не показује само то колико је амерички политички центар склизнуо ка десници од 1963. Такође назначава колико је такво параноично размишљање постало нормативно у свакој тачки политичког спектрума. На необичан начин, данас се осећам ближе том параноичном становнику Аризоне него Хофстатеру – иако, или мислим баш зато што такође претпостављам да је Аризонац хомофобични, бели супрематистички члан милиције „Хришћанског идентитета” који би ме одувао чим би ме видео. Петер Слотердијк не експлицира да је уразумљени, распрострањени цинизам или „просветљена лажна свест” за коју сматра да је сад готово свеprisутна, специфично параноидна по својој структури. Можда параноја изгледа као такав ускогрудни, свакодневни, прилично неповезани цинизам када функционише као слаба а не снажна теорија. У сваком случају, стално излагање на ову надасве демистификовану, параноидну сцену са „новостима” херменеутике сумње, подразумева потпуно другачију изведбу од онога што би таква разоткривања постигла у шездесетим.

Субверзивна и демистификујућа пародија, сумњичаве археологије садашњости, учовање скривених образаца насиља и њихово разоткривање: као што сам напоменула, ове праксе обелодањивања које се могу унедоглед понављати и подучавати, у сталном су оптицају у културним и историјским студијама. Уколико постоји очигледна опасност у доминацији параноидне херменеутике, она лежи у томе што би широки замах консензуса око таквих методолошких претпоставки – тренутно, сагласност скоро читаве професије око тога шта чини наратив или објашњење или адекватну историзацију – могао, ако га нико не доведе у питање, ненамерно да осиромаси генетски фонд књижевно-критичких перспектива и вештина.

Ипак, на другачији, можда прецизнији начин можемо описати параноидни консензус данашњице ако кажемо да је он, уместо да их потпуно замени, можда само захтевао извесно одстрањивање, порицање и непризнавање других начина сазнања, мање оријентисаних према сумњи, а које употребљавају често исти теоретичари у оквиру истих пројеката. Монополистички програм параноидног сазнавања систематски поништава свако експлицитно прибегавање репаративним мотивима, који се подвргавају методичном искорењивању чим се артикулишу. Када постану експлицитни, репаративни мотиви недопустиви су у параноидној теорији и због тога што се односе на задовољство („пука естетика”) и зато што су отворено усмерени ка бољитку („пуки реформизам”).<sup>3</sup> Шта чини задовољство и побољшавање тако „пуким”? Само искључивост с којом параноја верује у демистификацију: само сурова и омаловажавајућа претпоставка да је за глобалну револуцију, урушавање родних улога, или штагод друго, довољно да се људима (што ће рећи, другим људима) болни ефекти угњетавања, сиромаштва или обмана довољно појачају да бол постане свестан (као да иначе није) и неподношљив (као да су неподношљиве ситуације чувене по томе што рађају одлична решења).

<sup>3</sup> Једва прикривени подсмех с којим Лео Берсани употребљава термин „искупљење” кроз своју књигу *Култура искуљења* могао би бити добар пример ове друге врсте употребе – осим што се чини да се Берсанијева одбојност не везује баш за идеју да се ствари могу побољшати, него пре за побожну реификацију Уметности која је одређена да покрене такву промену.

Не нуди заправо већина параноидних теорија такве рецепте, али је већина савремене теорије ипак обично *сћрукшурисана* као њо њима. Та врста апорије о којој смо већ говорили поводом студије *Роман и њолицја* – у којој су читаоци вођени кроз мрачну, једноличну структуру снажне параноидне теорије тако што се сукцесивно сусрећу са сасвим различитим, ситнијим списатељским и интелектуалним подстицајима, често наизглед жудно окренутим ка задовољству – постоји и у мноштву других добрих критичких студија. Засигурно ми је јасно да карактерише и добар део мог рада. Да ли је важно то што овакви пројекти себе погрешно описују или их читаоци не препознају? Не желим да сугеришем да снага било којег моћног писања може икада постићи потпуну транспарентност према себи, нити је извесно да може о себи адекватно да полаже рачуна на константивном нивоу писања. Али претпоставимо да озбиљно схватимо идеју – попут оне коју је изразио Томкинс, али и друге постојеће – да свакодневна теорија квалитативно утиче на свакодневно знање и искуство; и претпоставимо да не желимо да правимо значајну онтолошку разлику између академске теорије и свакодневне теорије; и претпоставимо да се много бринемо за квалитет туђих и сопствених пракси сазнања и стицања искуства. У овим случајевима имало би смисла – ако би човек имао избора – да се не негује нужност системског, самоубрзавајућег расцепа између онога што чинимо и разлога зашто то чинимо.

Док параноидни теоријски поступци уједно зависе од структурне доминације монополистичке „снажне теорије” и оснажују је, може такође бити корисно истражити изузетно разнолике, динамичне и историјски условљене начине на које снажна теорија ступа у интеракцију са слабима у екологији сазнавања – а такво истраживање очигледно не може да напредује без уважавајућег интересовања за слабе колико и за снажне теоријске чинове. Томкинс нуди далеко више модела за приступ таквом пројекту него што сам успела да сажем. Међутим, историја књижевне критике може да се сагледа као репертоар алтернативних модела који омогућавају да се снажна и слаба теорија прожму. Шта би могло боље да представља „слабу теорију, мало бољу од описа појава које претендује да објасни”, од обезвређене и готово застареле новокритичарске вештине имагинативног помног читања?<sup>4</sup> Али оно што је важило већ код Емпсона и Берка, данас важи на другачији начин: постоје значајни феноменолошки и теоријски задаци који се могу спровести само путем локалних теорија и једнократних таксономија; потенцијално безбројни механизми њихових релација са снажним теоријама остају ствар умећа и спекулативне мисли.

Као што сам нагласила, параноја не представља само снажну теорију афекта, већ и снажну теорију негативног афекта. Питање снаге одређене теорије (или питање релација између снажне и слабе теорије) може бити несиметрично питању њене афективне квалије и свака може бити подобна за истраживање различитим средствима. Снажна теорија (односно теорија широког домета и редуktivна) која није превасходно организована око предвиђања, препознавања и избегавања негативног афекта понижења личила би на параноју у одређеним аспектима, док би

---

<sup>4</sup> Хвала Тајлеру Куртејну што ми је на ово скренуо пажњу.

се по другим од ње разликовала. На пример, мислим да би то био одговарајући опис претходног одељка овог поглавља. Пошто чак и одређење параноје као теорије негативног афекта оставља отвореним дистинкције између и унутар негативних афеката, постоји додатна прилика за експериментисање с речником који ће адекватно одразити широк афективни распон. Понављам, то се не односи само на негативне афекте: такође може бити круто, па чак и принудно, да имамо само један тотализујући модел позитивног афекта увек на истој истакнутој позицији. Изгледа да забрињавајуће велики број теорија експлицитно спроводи пролиферацију само једног афекта, или можда два, било које врсте – била то екстаза, племенитост, саморазарања, *jouissance*, сумња, абјекција, свесност, ужас, мрачно задовољство или праведнички гнев. То је као онај стари виц: „Кад дође револуција, друже, сви ће јести говеђе печење сваки дан.” „Али друже, ја не волим говеђе печење.” „Кад дође револуција, друже, волећеш говеђе печење.” Кад дође револуција, друже, бићеш одушевљен тим деконструктивистичким шалама; онесвестићеш се од досаде сваког тренутка у којем не разваљујеш државни апарат; дефинитивно ћеш желети врућ секс двадесет до тридесет пута дневно. Бићеш ожалостићен и борбен. Никад нећеш пожелети да кажеш Делезу и Гатарију: „Не вечерас, душо, боли ме глава.”

Препознати у параноји изразито ригидан однос према темпоралности, у исто време антиципаторски и ретроактиван, а пре свега ненаклоњен изненађењима, значи уједно и назрети обресе других могућности. У томе нам је М. Клајн можда више од помоћи него Томкинс: читати с репаративне позиције подразумева да се одрекнемо свезнајуће, анксиозне параноидне решености да никакав ужас, ма колико наизглед незамислив, не сме читаоца затећи као *новина*; репаративно постављеном читаоцу може бити реалистично и неопходно да доживи изненађење. Јер може бити ужасних изненађења, али може бити и пријатних. Међу снагама којима репаративно позициониран читалац покушава да организује фрагменте и парцијалне објекте са којима се сусреће или које ствара, налази се и нада, често потресна, па чак и трауматична да се доживи.<sup>5</sup> Пошто читалац има простора да схвати да будућност може бити другачија од садашњости, такође је могуће да узме у обзир дубоко мучне, дубоко олакшавајуће и етички пресудне могућности да се и прошлост, заузврат, могла одвити другачије од онога како је било.<sup>6</sup>

Како овај аргумент затиче конкретно пројекте квир читања? Ако се донекле смањи наглашавање питања „сексуалне разлике” и сексуалне „истости”, уз могућност да пређемо са Фројдовога разумевања параноје усредсређеног на хомофобију, на другачија разумевања, као код М. Клајн и Томкинса, која нису нарочито едипална и која су усмерена на афект а не нагон, такође сугеришем да међусобно уписивање

<sup>5</sup> Овде мислим на тумачење Тимотија Гулда песме Емили Дикинсон која почиње стиховима „Нада’ је пернато створење / Што на душу слеће” (116, песма бр. 254). Гулд сугерише да су симптоми немирне наде сасвим налик на симптоме посттрауматског стресног поремећаја, с том разликом што наизглед одсутни разлог узнемирености лежи у будућности а не прошлости.

<sup>6</sup> Не желим сад да предочавам „како је заиста било” нити да поричем колико ово „заиста” може бити конструисано – унутар одређених граница. Међутим, сфера *onoia што се мојло десити али није*, обично је још шири и мање ограничена, па се чини концептуално значајним да се то двоје не уруше; иначе свеколика могућност *одвијања ствари другачије* може бити изгубљена.

квир мисли и теме параноје једно у друго не мора бити нужно, одређујуће, темељно, као што су претходни текстови, укључујући свакако и моје, претпостављали. Једно више еколошко виђење параноје не би понудило исто трансисторијско, скоро аутоматско концептуално привилеговање геј/лезбијских питања које је понудило фројдовско виђење.

С друге стране, мислим да ћемо завршити на далеко бољој позицији за уважавање низа особених пракси у области културе – од којих се многе могу назвати репаративним – које поничу из квир искуства али постају невидљиве или нечитљиве под параноидном оптиком. Као што пише Џозеф Литвак, на пример (у приватној комуникацији, 1996),

*Чини ми се да значај „џрешака” у квир чишћењу и џисању [...] има досџа везе са слабљењем џраумаџичне конекције између џрешака и џонижења, која делује као неизбежна. Хођу ређи, ако мнођо квир енерџије, реџимо у џериођо ађолесценције, одлази на оно џиђо Барџ назива le vouloir-être-intelligent (у смислу „ако веђ морам биђи јађан, бар да ја бугем џамеџниђи од свих остђалих”), џиђо увелико обђашњава изузеђан уџлед џараноје као џока-заџеља џамеђи (џамеђи која џаџи), мнођо квир енерџије касније одлази на [...] џосђуйке који џеже да џрешке ослобође ужаса, да џрављење џрешака џредџаве као секси, креа-џивно, џа чак и сазнађно мођно. Зар квир чишћење не џођразумева да схвађимо, између остђалођ, да џрешке мођу биђи џријађна а не само неђријађна изненађења?*

Мислим да је прикладно да ови увиди буду могући исходи а не одређујући и трансисторијски: то нису ствари које неминовно припадају искуству сваке жене која воли жене или мушкарца који воли мушкарце, на пример. Јер ако је, као што сам показала, параноидна читалачка пракса тесно повезана с појмом неизбежности, ту су друге особине квир читања које га могу фино ускладити са пулсом слушајности.

Уосталом, одлучна, одбрамбена наративна крутост параноичне темпоралности, у којој се ни јучерашњици не сме дозволити да се разликује од данашњице а камоли сутрашњици, обликована је генерацијском причом са изразито едиповском правилношћу и понављањима: десило се оцу мога оца, десило се мом оцу, дешава се мени, десиће се мом сину и десиће се сину мога сина. Ипак, зар није то одлика квир могућности – само условна али стварна одлика, која заузврат појачава снагу саме непредвидљивости – да наши међугенерацијски односи не подразумевају копчање у строју?

Сетимо се Прустовог епифанијског, раскошно репаративног завршног тома, у којем приповедач после дуге повучености из друштва одлази на пријем где испрва помишља да сви носе захтевне костиме правећи се да су стари, а затим схвата да су они уисђину стари, као и он – и онда га салеће низ радосних „истина”, све упечатљивијих, о односу писања и времена, путем неколицине изразитих мнемоничких шокова. Приповедач то никада не изриче, али зар није вредно истицања да читава временска дезоријентација која га уводи у овај откривалачки простор не би била могућа код хетеросексуалног *père de famille*, који је у међувремену, кроз неумољиво „напредовање” идентитета и улога, оличавао уобичајено стижање деце и унучади?

*И сад сам схватио шта је то старост – старост која је од свих збиљских ствари можда она о којој најдуже у живоју задржимо један чисто ајстракћан ђојам, док ђіде-  
дамо у календар, дајтирамо ђисма, ідедамо како нам се жене ђријаћељи, деца наших  
ђријаћеља, а не схватамо, било из стіраха, било из леностіи, шта то значи, све док једноі  
дана не ојазимо неку нејознајћу силуећу [...] ђо којој сазнамо да живимо у једном новом  
свећу; све док се једноі дана унук неке наше ђријаћељице, младић ђрема коме бисмо се  
ми ђо наћону држали као ђрема друћу, осмехне као да му се рујамо, ми који смо му се учи-  
нили као деда; схватио сам шта значи смрт, љубав, духовне радостіи, користі од бола,  
живојни ђозив ишд. (Пруст, 1983; 269–270)*

У суровом скраћивању толиких квир животних векова, скорија непредвиђе-  
ност избацила је из временског колосека многе од нас, на такве начине који само  
појачавају овај ефекат. Док ово говорим, мислим на три своја веома квир пријатељ-  
ства. Један од мојих пријатеља има шездесет година; остало двоје има тридесет го-  
дина, а ја сам у средини, са четрдесет пет. Све четворо радимо на универзитету,  
имамо много заједничких интересовања, елана и амбиција; такође, сви смо имали  
активистичке ангажмане различитих размера. У „нормалном” генерацијском на-  
ративу, наше међусобно поистовећивање било би усклађено с очекивањем да ћу за  
петнаест година бити у сличној позицији у којој је мој шездесетогодишњи пријатељ,  
док ће моји пријатељи тридесетогодишњаци бити у сличној позицији као ја данас.

Међутим, сви смо свесни да се темељи оваквих пријатељстава данас вероватно  
разликују од тог модела. Разликују се у језгрима градова, и за људе изложене раси-  
стичком насиљу, људе лишене здравствене заштите, људе у ризичним индустри-  
јама, као и многе друге; као и за моје пријатеље и мене. Конкретно, пошто живим  
с узнапредовалим раком дојке, мале су шансе да дочекам године у којима је сад  
мој старији пријатељ. Моји пријатељи у тридесетим годинама имају подједнако  
слабе шансе да искусе моје тренутне средње године: један живи с узнапредовалим  
раком који је изазван масивном еколошком траумом (у основи, одрастао је на од-  
лагалишту токсичног отпада); други живи са ХИВ-ом. Највероватније је да ће на-  
дасве здрав шездесетогодишњак бити жив за петнаест година.

Тешко је рећи, тешко је чак и поимати како се ови односи разликују од рела-  
ција људи различитих узраста на простору чије се линије перспективе спајају у  
истој тачки нестајања. Сигурна сам да су наши интензивније мотивисани: штагод  
иначе да знамо, знамо да нема времена за будалаштине. Али шта значи поистове-  
тити се с другим такође мора бити сасвим другачије. У овим околностима, старија  
особа не воли млађу као ону која ће једног дана бити ту где је она, и обрнуто. Тако-  
рећи, нико не преноси породично име; у извесном смислу, наше животне приче  
једва да ће се преклопити. Али у другом смислу, оне клизе једна уз другу много  
интимније него што то могу животи који напредују у складу с редовним распоре-  
дом генерација. Морамо одмах да научимо како најбоље да прихватимо, испунимо  
и истрпимо једни друге, једни друге као присутну пуноћу постајања чији лук мо-  
жда не иде даље.

На текстуралном плану, чини ми се да повезане праксе репаративног сазнања,  
једва препознате и слабо истражене, могу почивати у срцу многих историја геј, ле-  
збијске и квир интертекстуалности. На пример, кемп пракса, која се поистовећује

са квиrom, може бити озбиљно занемарена ако се сагледава, као што то чине Џ. Батлер и други, кроз параноидну оптику. Као што смо видели, кемп се најчешће разумева као једино прикладан за пројекте пародирања, денатурализације, демистификације и подсмешљивог излагања елемената и поставки доминантне културе. У којој мери је кемп мотивисан љубављу најчешће се схвата углавном као ниво његовог самопрезирног саучесништва са опресивним статусом кво. Према оваквом виђењу, рендгенски поглед параноидног импулса у кемпу продире до огољеног костура културе; параноидну естетику овде на делу одликује минималистичка елегантија и концептуална економија.

С друге стране, жеља репаративног импулса додаје и повећава. Он страхује, сасвим реално, да култура која га окружује није адекватна или наклоњена његовом развоју; он жели да сакупи објекат и подари му пуноћу како би потом имао средства да понуди недовршеном сопству. Посматрати кемп, између осталог, као заједничко, историјски сабијено истраживање разних репаративних пракси значи оправдати многе од кључних елемената класичног кемп извођења: изненађујући, сочни прикази претеране ерудиције, на пример; страствено, често урнебесно антикварство, разбацивање алтернативним историографијама; прекомерна приврженост фрагментарном, маргиналном, отпаду или остацима; богата, испрекидана афективна збрка; неспутана фасцинација трбухозборачким експериментима; напоре постављање садашњости и прошлости, те популарне и високе културе, које дезоријентише.<sup>7</sup> Као и у писању Д. А. Милера, лепак сувишка лепоте, сувишка стилског посвећивања, необјашњиво надирање претње, презира и чежње, учвршћује скупа и оживљава амалгам моћних делимичних објеката у делима аутора као што су Роналд Фирбанк, Дјуна Барнс, Џозеф Корнел, Кенет Ангер, Чарлс Ладлам, Џек Смит, Џон Вотерс и Холи Хјуз.

Сам помен ових имена, од којих нека повезујемо са скоро легендарним „параноичним” ликовима, такође потврђује инсистирање Мелани Клајн да се међу параноидне и репаративне не деле људи већ променљиве позиције – или, рекла бих, праксе; понекад су људи који су највише склони параноји, уједно и они који су способни и приморани да развију и рашире најбогатије репаративне праксе. А ако параноидне или репаративне позиције дејствују на мањој скали од нивоа индивидуалне типологије, дејствују и на већој скали дељених историја, заједница у повоју и ткања интертекстуалног дискурса.

Попут Пруста, репаративни читалац „помаже себи изнова и изнова”; не само да је важно него је и моћуће пронаћи начине да се побринемо за такве репаративне праксе и позиционирања. Речник којим се изражава ма који читаочев репаративни мотив према тексту или култури дуго је био тако сладуњав, улепшавајући, одбрамбен, антиинтелектуалан или реакционаран да није чудно што је мало критичара вољно да опише своје искуство са таквим мотивима. Препрека је ипак у ограничењима актуелних теоријских речника а не у самом репаративном мотиву. Репаративна читалачка позиција није ни мање проицљива, ни мање реалистична, нити је слабије везана за пројекат опстанка, а није ни мање нити више делувивна

<sup>7</sup> Књига *Дечак и друџи* Мајкла Муна преноси овај дубљи осећај квил културе.

или фантазматска од параноидне позиције, али подухвата се другачијег распона афеката, амбиција и ризика. Најважније што можемо научити из таквих пракси јесте можда у томе како сопства и заједнице успевају да извуку потпору из објеката културе – чак и оне културе чија је декларисана жеља често била да их не подржи.

#### ИЗВОРИ:

- Adams, James Eli. (1995). *Dandies and Desert Saints: Styles of Victorian Manhood*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Bersani, Leo. (1990). *The Culture of Redemption*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Butler, Judith. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge. [Butler, Džudit. (2010). *Nevolja s rodom*. (Adriana Zaharijević, prev.). Loznica: Karpos.]
- Dickinson, Emily. (1960). *Complete Poems of Emily Dickinson*. Boston: Little, Brown.
- Freud, Sigmund. (1953–1975). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. 24 vols. (James Strachey, ed., James Strachey et al., trans.). London: Hogarth Press.
- Hinshelwood, R. D. (1991). *A Dictionary of Kleinian Thought*. 2d ed. Northvale, NJ: Aronson.
- Hofstadter, Richard. (1965). *The Paranoid Style in American Politics and Other Essays*. New York: Knopf.
- Laplanche, J., and Pontalis, J.-B. (1973). *The Language of Psycho-Analysis*. (Donald Nicholson-Smith, trans.). New York: Norton.
- Litvak, Joseph. (1991). *Caught in the Act: Theatricality in the Nineteenth Century English Novel*. Berkeley: University of California Press.
- Miller, D. A. (1988). *The Novel and the Police*. Berkeley: University of California Press.
- Proust, Marcel. (1992). *In Search of Lost Time*. 6 vols. (D. J. Enright, ed., Andreas Mayor and Terence Kilmartin, trans.). New York: Modern Library. [Пруст, Марсел. (1983). *У шраћању за изчезлим временом [12]. Нађено време*. (Ж. Живојновић, прев.). Нови Сад: Матица српска; Београд: Нолит / Народна књига.]
- Ricoeur, Paul. (1970). *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. (Denis Savage, trans.). New Haven: Yale University Press.
- Sedgwick, Eve Kosofsky. (1986). *The Coherence of Gothic Conventions*. New York: Methuen.
- Sloterdijk, Peter. (1987). *Critique of Cynical Reason*. (Michael Eldred, trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Tomkins, Silvan S. (1962–1992). *Affect Imagery Consciousness*. 4 vols. New York: Springer.

(С енглеској превела Соња Веселиновић)