

Iv Kosofski Sedžvik

# PARANOIDNO ČITANJE I REPARATIVNO ČITANJE, ILI TOLIKO SI PARANOIČAN DA VEROVATNO MISLIŠ DA JE OVAJ ESEJ O TEBI

Negde sredinom prve decenije epidemije side konsultovala sam prijateljicu, aktivistkinju i naučnicu Sindi Paton oko moguće prirodne istorije HIV-a. Bilo je to u vreme sveprisutnih nagađanja o tome da li je virus namerno razvijen i raširen, da li je HIV predstavljao zaveru ili eksperiment američke vojske koji je izmakao kontroli, ili pak ide onim tokom kako je i nameravano. Nakon što sam od nje čula dosta o geografiji i ekonomiji globalnog prenošenja krvnih produkata, konačno sam, ponešto gorljivo, pitala S. Paton šta misli o ovim zlokočnim glasinama o poreklu virusa. „Bilo koji od ranih koraka u njegovom širenju mogao je biti i slučajan i nameran”, rekla je. „Ali ne uspevam da se zainteresujem za to. Mislim, sve i da smo sigurni u pogledu svakog elementa urote: da su životi Afrikanaca i Afroamerikanaca bezvredni u očima Sjedinjenih Američkih Država; da su gejevi i korisnici droga nipodaštavani tamo gde ih otvoreno ne mrze; da vojska promišljeno istražuje načine da ubije neborce koje vidi kao neprijatelje; da ljudi na pozicijama moći gledaju mirno na mogućnost katastrofalnih promena sredine i populacije. Recimo da možemo ikada biti sigurni u sve ove stvari – šta bismo tad znali što već ne znamo?”

Godinama posle ovog razgovora, premišljala sam se često oko ovog odgovora S. Paton. Pored izvesnog srodnog, nemilosrdnog pesimizma, mislim da mi je u njemu bilo podsticajno to što sugeriše da je moguće raspakovati, rasplesti iz njihovog zbijenog i preterminisanog istorijskog međusobnog odnosa zasebne elemente intelektualnog prtljaga koji mnogi od nas nose pod odrednicom kao što je „hermeneutika sumnje”. Odgovor S. Paton sugeriše da to što neko ima jasan, gnevan uvid u krupne i uistinu systemske opresije, ne obavezuje po sebi ili nužno tu osobu na neki poseban sled epistemoloških ili narativnih posledica. Ispostavlja se da je saznanje o tome da je izbijanje ili širenje HIV-a realno moglo proizaći iz zavere koju je potpomogla država, odvojivo od pitanja da li bi se snage datog HIV-aktiviste intelektualca ili aktivističke grupe mogle najbolje iskoristiti kroz praćenje i razotkrivanje takve moguće urote. Možda bi mogle, a možda i ne. Iako etički veoma nategnut, izbor nije očigledan; preduzeti ili ne ovaj veoma ubedljiv projekat traganja i razotkrivanja predstavlja stratešku i lokalnu odluku, a ne nužno kategorički imperativ. Činilo se da je odgovor Sidni Paton za mene otvorio prostor da pređem s prilično fiksiranog pitanja: da li je neko saznanje tačno i kako to možemo znati?, na dalja pi-

tanja: šta znanje *radi* – koji je učinak potrage za njim, njegovo posedovanje i izlaganje, te ponovno sticanje saznanja o onome što smo već znali? Ukratko, *kako* je znanje performativno i kako se najbolje kretati između njegovih uzroka i dejstava?

Pretpostavljam da ovo mora delovati kao prilično neupadljiva epifanija: otkriće da znanje čini umesto što naprosto *jeste* do sada je već sasvim ustaljeno. Međutim, čini se da je veliki deo stvarne snage takvih otkrića otupeo kroz uobičajene prakse istih onih vidova kritičke teorije koja je date formule i učinila opštevažećim. Osobito, moguće je da su upravo produktivne kritičke prakse otelovljene u onome što je Pol Riker značajno nazvao „hermeneutikom sumnje” – zaista široko rasprostranjene kritičke prakse, dosad možda skoro i sinonim za kritiku uopšte – mogle imati nenameran, sputavajući sporedni efekat: možda su pružile manje a ne više mogućnosti da se razlože lokalne, uslovljene relacije između ma kojeg datog saznanja i njegovih narativnih/epistemoloških implikacija po tragaoca, znalca ili pripovedača.

Riker je uveo kategoriju hermeneutike sumnje da bi opisao pozicije Marksa, Ničea, Frojda i njihovih intelektualnih naslednika u kontekstu koji je uključivao i takve alternativne hermeneutičke discipline poput filoloških i teoloških „hermeneutika otkrivanja značenja”. Njegova namera kad je ponudio prvu među ovim formulacijama bila je deskriptivna i taksonomska, a ne imperativna. Ali u kontekstu skorije američke kritike, u kojoj se podrazumeva da Marks, Niče i Frojd sami po sebi konstituišu pretežno ishodište glavne struje Novog istorizma, dekonstrukcije, feminističke, kvir i psihoanalitičke kritike, mislim da se primena hermeneutike sumnje uglavnom sagledava kao obavezujući nalog, a ne kao jedna među raznim mogućnostima. Izraz sad ima status sličan svetoj statusu rečenice „Uvek istorizujte” Fredrika Džejmsona – i poput nje, čudno se uklapa u svoje novo mesto u tablicama Zakona. *Uvek istorizujte?* Šta bi moglo imati manje veze s istorizovanjem od zapovednog, bezvremenskog priloga „uvek”? Podseća me na nalepnicu na braniku koja nalaže ljudima u drugim kolima da „preispituju Autoritet”. Odličan savet, možda protraćen na nekoga ko radi ono što mu je naredila traka papira zalepljenog na automobil! Imperativni okvir uticaće na zanimljiv način na hermeneutiku sumnje.

Ne iznenađuje što je metodološka centralna pozicija sumnje u savremenoj kritičkoj praksi uključila prateće privilegovanje koncepta paranoje. U poslednjim pasusima Frojdovog eseja o paranoičnom sudiji Šreberu imamo diskusiju o onome što Frojd naziva „uočljivom sličnošću” između Šreberove sistematske manije gonjenja i Frojdove vlastite teorije. Frojd je kasnije zaista generalizovao, kao što je poznato, da „obmane čula kod paranoika pokazuju neugodnu spoljašnju sličnost i unutrašnju srodnost sa sistemima naših filozofa” – među koje je uključio i sebe (Freud, 1953–1975: 12: 79, 17: 271). Uza svu lukavost, može biti tačno da je pretpostavljena podudarnost između paranoje i teorije Frojdu bila neugodna; ako je i tako, međutim, ona se više ne doživljava kao takva. Možda je zapažanje te podudarnosti svakako bilo neizbežno; kao što Riker primećuje:

*Za Marksa, Ničea i Frojda, temeljna kategorija svesti jeste relacija skriveno–otkriveno, ili ako vam je draže, simulirano–manifestovano. [...] Stoga, razlikujuća osobina Marksa, Frojda i Ničea*

*jeste opšta hipoteza koja se odnosi i na proces lažne svesti i metod dešifrovanja. Ovo dvoje ide zajedno, jer čovek sumnje sprovodi unatrag čin falsifikovanja čoveka obmane.* (Ricoeur, 1970: 33–34)

Čovek sumnje koji dvostruko blefira čoveka obmane: u rukama mislilaca nakon Frojda, paranoja je dosad već otvoreno postala pre ono što se propisuje a ne dijagnostikuje. U svetu u kojem ne moraš biti zaluđen da bi pronašao dokaze sistemskog ugnjetavanja, teoretizovati sa bilo kojeg *osim* s paranoidnog kritičkog stanovišta počelo je da deluje naivno, smerno i popustljivo. Ni sama nemam želju da se vratim na upotrebu „paranoičnog” kao patološke dijagnoze, ali čini mi se kao veliki gubitak kad paranoidno istraživanje počne da deluje kao potpuno podudarno s kritičko-teorijskim istraživanjem, umesto da se sagledava kao jedna od kognitivnih/afektivnih teorijskih praksi među drugim, alternativnim vrstama.

Čak i mimo prestiža koji se sad pripisuje hermeneutici sumnje u celokupnoj kritičkoj teoriji, kvir studije su imale posebno izraženu istoriju bliskosti s imperativom paranoje. Naravno, Frojd je svaki slučaj paranoje dovodio u vezu s potiskivanjem specifično istopolne želje, bilo kod žena ili muškaraca. Tradicionalna, homofobična psihoanalitička upotreba koja je načelno izvedena iz veze koju je Frojd uspostavio, podrazumevala je da se homoseksualci patologizuju kao paranoični ili da se paranoja smatra bolešću karakterističnom za homoseksualce. Međutim, u *Homoseksualnoj želji*, knjizi iz 1972. koja je prevedena na engleski 1978. godine, Gi Okengem se vratio Frojdovim formulacijama da bi iz njih izvukao zaključak koji neće reprodukovati ovako štetno *non sequitur*. Ukoliko paranoja odražava potiskivanje istopolne želje, razmatrao je Okengem, onda je paranoja jedinstveno povlašćeno mesto za rasvetljavanje ne same homoseksualnosti, kao u frojdovskoj tradiciji, nego upravo mehanizama homofobične i heteroseksističke prisile protiv nje. Razumevanjem paranoje ne rasvetljava se kako funkcioniše homoseksualnost, već kako funkcionišu homofobija i heteroseksizam – ukratko, ako ove opresije razumemo kao sistemske – kako funkcioniše svet.

Paranoja je tako, do sredine osamdesetih, postala povlašćeni *predmet* antihomofobične teorije. Kako se tako brzo raširila od ovog statusa do toga da je postala njena jedina priznata *metodologija*? Vratila sam se svojim radovima iz osamdesetih, kao i radovima nekih drugih kritičara, nastojeći da ispratim taj prelaz – koji sad izgleda vredan pažnje, ali mislim da je u to vreme delovao kao najprirodniji potez na svetu. Deo objašnjenja leži u osobinama same paranoje. Jednostavno rečeno, paranoja ima težnju da bude zarazna; preciznije, paranoju privlače simetrični odnosi i ona ih obično konstruiše, a naročito simetrične epistemologije. Kao što Leo Bersani piše: „Ako izazovemo interesovanje, paranoično čitanje nam je osigurano, isto kao što neminovno moramo biti podozriivi prema tumačenjima koje inspirišemo. Paranoja je neizbežno interpretativno udvajanje prisustva” (Bersani, 1990: 188). Ona šalje lopova (ako je potrebno, i sama to postaje) da uhvati lopova; pokreće obmanu protiv sumnje, sumnju protiv obmane; „moraš biti takav da bi prepoznao takvog”. Paranoična prijateljica, koja veruje da joj čitam misli, to zna zato što je pročitala moje; takođe, kao sumnjičavi pisac, pojavljuje se na mestima zločina

plagiranja, bilo kao počinilac ili žrtva; dok kao koleginica sklona sporenju, ne samo da zamišlja da sam upoznata sa zakonima o kleveti poput nje, već me na kraju i natera da se s njima upoznam. (Inače, svi ovi primeri su izmišljeni.)

S obzirom na to da paranoja, izgleda, ima osobito blisku vezu sa fobičnim kretanjima u vezi s homoseksualnošću, možda je bilo strukturno neizbežno što su upravo paranoične čitalačke prakse postale najdostupnije i najplodonosnije u antihomofobičnom radu. Ipak, morali su postojati i istorijski, pored strukturalnih razloga za ovakav razvoj, jer nije toliko lako objasniti strukturalnim ishodima često privilegovanje paranoidne metodologije u skorijim ne-kvir kritičkim projektima poput feminističke teorije, psihoanalitičke teorije, dekonstrukcije, marksističke kritike ili novog istorizma. Jedna nedavna diskusija o paranoji priziva „popularnu parolu iz kasnih šezdesetih: 'To što si paranoičan ne znači da te *ne* proganjaju'” (Adams, 1995: 15). Zapravo, deluje sasvim verovatno da je neka verzija ovog aksioma (možda „čak i paranoici imaju neprijatelje” Henrija Kinsindžera) tako neizbrisivo upisana u umove bejbi bumera da nam nudi stalnu iluziju naročitog razumevanja epistemologije neprijateljstva. Moj utisak je, opet, da smo skloni da iznosimo ovu konstataciju toliko žestoko kao da ima neupitnu imperativnu snagu: primedbom da čak i paranoični ljudi imaju neprijatelje barata se tako kao da iz nje apsolutno nužno proizlazi nalog – „dakle, *nikad ne možeš biti dovoljno paranoičan*”.

Ali istinitost izvornog aksioma, ako pretpostavimo da *jeste* istinit, zapravo ne čini paranoidni imperativ očiglednim. Saznajući da „to što si paranoičan, ne znači da nemaš neprijatelje”, neko može da zaključi da paranoičnost nije efikasan način da se rešimo neprijatelja. Umesto da zaključi da „nikad ne možeš biti dovoljno paranoičan”, ova osoba mogla bi biti podstaknuta da misli da „isto tako, samo zato što imaš neprijatelje, ne znači da moraš da budeš paranoičan”. To znači, još jednom: činjenica da neko ima jasan uvid u sistemsku opresiju, ne obavezuje po sebi ili nužno tu osobu na neki poseban sled epistemoloških ili narativnih posledica. Biti bilo šta drugo osim paranoičan (a naravno, ovaj termin ćemo morati da definišemo mnogo opreznije), praktikovati druge vidove saznanja osim paranoidnog, *ne* podrazumeva, po sebi, poricanje realnosti ili ozbiljnosti neprijateljstva ili opresije.

Na koji način treba da razumemo paranoju da bismo je postavili kao jednu vrstu epistemološke prakse među drugim, alternativnim praksama? Pored Frojdovih, za ovu svrhu najkorisnije formulacije mogu biti one koje potiču od Melani Klajn i (u meri u kojoj paranoja predstavlja afektivni koliko i kognitivni modus) Silvana Tomkinsa. Kod Klajn, osobito podesnom nalazim njenu upotrebu *pozicija* – paranoidno-šizoidna pozicija, depresivna pozicija – nasuprot, na primer, normativno određenim *fazama*, stabilnim *strukturnama*, ili dijagnozama *tipova ličnosti*. Kao što Hinšelvud piše u svom *Rečniku klajnijanskih misli*, „termin 'pozicija' opisuje specifičan položaj koji ego zauzima prema svojim objektima. [...] idejom pozicije, želela je [Klajn] da prenese mnogo fleksibilniji prema-i-od proces između jednog i drugog nego što se obično izražava stupnjevima od regresije do fiksacije u razvojnim fazama” (Hinshelwood, 1991: 394). Fleksibilno prema-i-od kretanje koje je sadržano u *pozicijama* M. Klajn, biće korisno za moje razmatranje paranoidnih i

reparativnih kritičkih *praksi*, ne kao teorijskih ideologija (a posebno ne kao postojanih tipova ličnosti kritičara), već kao promenljivih i heterogenih relacionih stavova.

Najveći značaj koncepta M. Klajn, kako mi se čini, leži u njenom sagledavanju paranoide pozicije uvek u kontekstu oscilovanja ka potpuno drugačijoj mogućoj poziciji: depresivnoj. Kod Klajn, za odojče ili odraslog čoveka paranoide pozicija – razumljivo, obeležena mržnjom, zavišću i teskobom – pozicija je strahovite obazrivosti prema opasnostima koje predstavljaju mrski i zlobni parcijalni objekti koje pojedinac odbrambeno projektuje u svet oko sebe, iz njega izdvaja ili introjektuje. Nasuprot tome, depresivna pozicija je postignuće ublažavanja anksioznosti u koje odojče ili odrasla osoba samo ponekad, i to nakratko, uspevaju da se smeste: to je pozicija iz koje je moguće, zauzvrat, upotrebljavati vlastite resurse da bi se ubilački parcijalni objekti sakupili ili „popravili” u nešto nalik na celinu – mada, naglasila bih, *ne nužno nalik na bilo koju prethodno postojeću celinu*. Kad je sakupljen prema sopstvenim merilima, s ovim zadovoljavajućim objektom moguće je identifikovati se i on može zauzvrat ponuditi hranu i utehu. Jedan od naziva koje Klajn koristi za reparativni proces je i ljubav.

S obzirom na nestabilnost i uzajamnu upisanost ugrađene u pojam pozicija kod M. Klajn, i mene u ovom aktuelnom projektu interesuje uvažavanje moćnih reparativnih *praksi* za koje sam ubeđena da otvoreno nadahnjuju paranoide kritičke projekte, kao i za paranoična iziskivanja koja su često neophodna u neparanoide znanju i govoru. Na primer, smiren odgovor o poreklu HIV-a koji mi je dala Paton, počiva na opsežnom istraživanju koje je sprovela s timom kolega, a veliki deo tog istraživanja nalagao je paranoide ustrojenost.

Iz praktičnih razloga, u nastavku pozajmljujem kritičke primere iz dveju uticajnih studija iz prethodne decenije, jedne okvirno psihoanalitičke i jedne okvirno novoistorističke – ali ne činim to samo zbog praktičnosti, jer su obe knjige (*Nevolja s rodom* Džudit Batler i *Roman i policija* D. A. Milera) od suštinskog značaja za razvoj moje misli, kao i za kritičke struje koje me najviše zanimaju, što pokazuje njihovu izuzetnu snagu i uzoritost. Takođe, svaka od njih uspostavlja prećutni i naizgled marginalni, ali gledano unatrag, izvorni i autorizujući odnos prema različitim strujama kvir teorije. Konačno, u izvesnoj meri osećam da mi je to dozvoljeno zato što nijedna od ovih knjiga više nije osobito reprezentativna za skoriji rad ovih autora, tako da se nadam da će zapažanja o čitalačkim praksama iz ma koje od njih izbeći da budu prilepljena uz ime autora kao da se odnose na njega.

Htela bih da započnem time što ću izvan okvira ove diskusije ostaviti bilo kakvo preklapanje između, s jedne strane, paranoje *per se*, a s druge stanja koja se nazivaju bilo *dementia praecox* (*Kraepelin*), šizofrenija (*Bleuler*), ili, opštije, deluzivnost ili psihoza. Kao što primećuju Laplanš i Pontalis, istorija psihijatrije pokušala je različito da mapira ovo preklapanje: „Kraepelin jasno razlikuje paranoju s jedne strane i paranoide forme *dementia praecox*, sa druge; Blojler svrstava paranoju u potkategoriju *dementia praecox*, odnosno u grupu šizofrenija; kad je reč o Frojdu, on je gotov da vidi određene takozvane paranoide forme *dementia praecox* podvedene pod paranoju... [Na primer, Šreberov] slu-

čaj „paranoidne demencije” je u suštini prava paranoja [i prema tome, nije oblik šizofrenije] u Frojdovim očima” (Laplanche and Pontalis, 1973: 297). U kasnijim spisima M. Klajn pojava mentalnih epizoda nalik na psihotične sagledava se pak kao univerzalna i kod dece i kod odraslih, tako da mehanizmi poput paranoje imaju jasnu ontološku prednost u odnosu na dijagnostičke kategorije kao što je demencija. Imam potrebu unapred da insistiram na ovom potezu kako bih još jednom pokušala hipotetički da raspletom pitanje istinitosti od pitanja performativnog efekta.

Hoću da kažem da osnovni razlog za preispitivanje paranoidnih praksi ne predstavlja mogućnost da njihove sumnje mogu biti deluzivne ili naprosto pogrešne, već nešto drugo. Uporedo s tim, među osnovnim razlozima za upotrebu paranoidnih strategija može biti i nešto drugo osim mogućnosti da one nude jedinstven pristup istinskom znanju. One predstavljaju *jedan* način traganja, otkrivanja i organizovanja saznanja, među drugim načinima. Paranoja neke stvari poznaje dobro, a neke slabo.

Želela bih sada da se poduhvatim nečega poput kompozitnog crteža onoga što podrazumevam pod paranojom u ovom kontekstu – ne kao alatom diferencijalne *dijagnoze*, već kao alatom za bolje sagledavanje različitosti u praksi. Moji glavni naslovi su:

*Paranoja je anticipatorna.*

*Paranoja je refleksivna i mimetička.*

*Paranoja je snažna teorija.*

*Paranoja je teorija negativnih afekata.*

*Paranoja polaže veru u razotkrivanje.*

## Paranoja je anticipatorna

Iz svakog objašnjenja ili teorije o ovom fenomenu, jasno je da je paranoja anticipatorna. Prvi imperativ paranoje glasi: *Ne sme biti neprijatnih iznenađenja*, i zaista, izgleda da averzija prema iznenađenjima cementira bliskost između paranoje i znanja kao takvog, uključujući i epistemofiliju i skepticizam. D. A. Miler zapaža u *Romanu i policiji*: „Iznenađenje [...] je upravo ono što paranoik teži da eliminiše, ali ga takođe i preživi kada se desi, pa ga potom gleda kao zastrašujući podstrek: da nikada ne može biti dovoljno paranoičan” (Miller, 1988: 164).

Budući jednosmerno okrenuta ka budućnosti, predostrožnost paranoje paradoksalno stvara složen odnos s temporalnošću, kopajući i napred i nazad: pošto ne sme biti neprijatnih iznenađenja i pošto bi i sama spoznaja mogućnosti neprijatnog iznenađenja činila neprijatno iznenađenje, paranoja zahteva da se loše vesti uvek već unapred znaju. Kao što Milerova analiza takođe sugerise, vremensko napredovanje i nazadovanje paranoje jesu, u principu, beskonačni. Zbog toga možda, sugerisala bih, Dž. Batler u *Nevolji s rodnom* više puta i krajnje detaljno demonstrira da nije mogao postojati trenutak pre nametanja totalizujućeg Zakona rodne razlike; otuda i njena neprekidna predostrožnost prema tragovima nostalgije za takvim nemogućim prethodnim trenutkom u delima drugih teoretičara. Nijedan trenutak ne može biti preran da bi neko unapred-već-znao, za

unapred-već-neminovnost da će se nešto loše desiti. Nikad ne može biti prerano da se već-zna, da bi bilo-već-neizbežno da će se nešto loše dogoditi. I nijedan gubitak ne može biti predaleko u budućnosti da bi bio predupredno ublažen.

## Paranoja je refleksivna i mimetička

Ukazujući prethodno na zarazni tropizam paranoje prema simetričnim epistemologijama, oslonila sam se na dvostruki smisao paranoje kao refleksivne i mimetičke. Čini se da paranoja zahteva da bude podražavana da bi se mogla razumeti, i zauzvrat, izgleda da razumeva jedino podražavanjem. Paranoja stavlja na raspolaganje i *Šta god možeš da (mi) uradiš, ja mogu gore*, i *Šta god možeš da (mi) uradiš, ja mogu prva* – sebi. U *Romanu i policiji*, Miler je mnogo eksplicitniji od Frojda u prihvatanju srodnih tvrdnji da se paranoja može razumeti samo ukoliko i sami praktikujemo paranooidno spoznavanje, te da paranoja razumeva stvari tako što ih podražava i otelovljuje. Činjenica da paranoja odbija da bude *ili* put saznanja *ili* samo znanje, nego je karakteriše uporni tropizam prema zauzimanju obe pozicije, duhovito je dramatisovana već na prvoj stranici ove studije koja definiše paranoju: predgovor pod naslovom „Ali, pozorniće” započinje rečenicom koja uvek-već-unapred dovodi samu sebe u pitanje, o tome kako se „[č]ak i najučtivije (ili najgrublje) 'naučno delo' boji da će upasti u nevolju”, uključujući i nevolju s „protivnicima čije napade naročito nastoji da predvidi” (1988: VII). Kao što poslednji pasus knjige beleži o *Dejvidu Koperfildu*, i Miler „svugde obznaniuje [...] obrazac s kojim se subjekt konstituiše 'nasuprot' disciplini, preuzimajući tu disciplinu u svoje ime” (1988: 220) ili čak putem svog tela (1988: 191).

Ne čudi onda što paranoja, jednom kad se tema načne u kontekstu koji nije dijagnostički, kao da raste poput kristala u prezasićenom rastvoru, ukidajući svaki osećaj za mogućnost alternativnih načina razumevanja *ili* stvari za razumevanje. Govoriću kasnije više o nekim implikacijama statusa paranoje kao neumitno „snažne teorije”, u ovom smislu. Ali još značajnije bi moglo biti koliko mimetizam paranoje značajno ograničava njen potencijal kao sredstva političke ili kulturne borbe. Kao što sam istakla u eseju iz 1986. godine (u kojem sam, sticajem okolnosti, implicitno referisala na esej koji će kasnije biti objavljen u *Romanu i policiji*): „Problem ovde nije samo u tome što je paranoja oblik ljubavi, jer – u odgovarajućem jeziku – šta nije? Problem je pre u tome što je od svih vrsta ljubavi paranoja najviše asketska, *ljubav koja traži najmanje od svog objekta*. [...] Velelepan narativni rad fukoovskog paranoika, koji transformiše simultane haose institucija u uzastopni, do ludila elegantni dijagram spiralnih bekstava i ponovnih zatočenja, takođe je i paranoikova ponuda samog sebe i svog kognitivnog talenta, sada spremnog za sve što može da predstavi u kontekstu nagovaranja i nasilja, rascepanom poretku stvari kojem su do tada nedostajali samo naratibilnost, telo, spoznaja” (Sedgwick, 1986: xi).

Uz rizik da ovo zvuči krajnje pojednostavljeno, sugerišem da ovaj anticipatorni, mimetički mehanizam može baciti svetlo i na istaknutu osobinu skorašnje feministič-

ke i kvir upotrebe psihoanalize. Ako ostavimo Lakana po strani, retko koji pravi psihoanalitičar bi sanjao da toliko rigorozno insistira na isticanju neumitne, nesvodive, neizbežne, sveprisutne centralnosti činjenica (koliko god konstruisanih) „seksualne razlike” i „falusa” u svakom psihičkom čvorištu, kao što to čini mnogo suprotstavljenih teoretičara – među kojima daleko od toga da je Dž. Batler najrešenija. Na osnovu takvog, često tautološkog rada, teško bi se došlo do uvida da – od Frojda naovamo, uključujući, na primer, kasnije tekstove Melani Klajn – istorija psihoanalitičke misli nudi pregršt različitih, heterogenih alata za promišljanje aspekata osobnosti, svesti, afekta, porekla, socijalne dinamike i seksualnosti koji, iako relevantni za iskustvo roda i kvira, često uopšte nisu centralno organizovani oko „seksualne razlike”. To ne znači da su oni nužno primarni u odnosu na „seksualnu razliku”: mogu se jednostavno konceptualizovati negde po strani od nje, tangentno ili kontigentno povezani ili čak nepovezani s njom.

Naizgled, skladište takvih misli i spekulacija moglo bi predstavljati važan resurs za teoretičare posvećene promišljanju ljudskih života drugačije do kroz rodne reifikacije zasnovane na predrasudama, koje su uobičajene u psihoanalizi koliko i u drugim projektima moderne filozofije i nauke. Mislim da se umesto toga desilo sledeće. Prvo, kroz svojevrstni proces predostrožnog ispitivanja, feministkinje i kvir osobe ispravno su razumele da nema teme niti oblasti psihoanalize koja može biti *a priori* imuna na uticaj takvih rodnihi reifikacija. Kao drugo, ipak – i čini mi se, nepotrebno i često štetno – nedostatak takvog *a priori* imuniteta, odsustvo svake zagarantovane polazne tačke lišene predrasuda za feminističku misao u okviru psihoanalize, dovelo je do toga da neki mislioci usvoje anticipatorne mimetičke strategije prema kojima određeno stilizovano nasilje seksualne diferencijacije mora uvek biti *pretpostavljeno* ili *samopreuzeto* – čak i uvedeno, po potrebi – jednostavno na osnovu toga što nikada ne može biti *dokraj* *isključeno*. (Koristeći termin „mimetički”, ne želim da sugerišem da ove upotrebe psihoanalitičkih rodnihi kategorija moraju biti nekritičke ili iste kao u polaznim tekstovima. Dž. Batler nas je, kao i neki drugi, poučila upotrebi „mimetičkog” koja je daleko od umrtvljujućeg.) Ali, na primer, u ovoj postlakanovskoj tradiciji, psihoanalitička misao koja nije prvenstveno centralno organizovana oko faličke „seksualne razlike” mora, po svemu sudeći, biti prevedena, koliko god je to izobličilo, u taj jezik pre nego što se upotrebi u bilo kakve teorijske svrhe. Nepredviđene mogućnosti razmišljanja drugačije do kroz „seksualnu razliku” podređene su paranoidnom imperativu da ako nasilje takve rodne reifikacije ne može biti definitivno obustavljeno unapred, ono makar nikad ne sme da se pojavi na bilo kojoj konceptualnoj sceni *kao iznenađenje*. S paranoidnog stanovišta, opasnije je da takvu reifikaciju ikada ne predvidimo nego to što je često nećemo osporiti.

## Paranoja je snažna teorija

Iz ovakvih razloga, u delu Silvana Tomkinsa paranoja je ponuđena kao primer parakselans onoga što Tomkins naziva „snažnom teorijom afekta” – u ovom slučaju, teorija

snažnog poniženja ili straha od poniženja. Kao što treće poglavlje<sup>1</sup> objašnjava, Tomkinsova upotreba termina „snažna teorija” – zapravo, njegova upotreba termina „teorija” uopšte – ima donekle dvostruku valencu. On ide dalje od Frojdovih razmišljanja o mogućim *sličnostima između*, recimo, paranoje i teorije; prema Tomkinsovom shvatanju, na koje su značajno uticala interesovanja rane kibernetike za procese povratne sprege, kognitivni/afektivni životi svih ljudi organizovani su u skladu s alternativnim, promenljivim, strateškim i hipotetičkim teorijama afekta. Sledstveno tome, ne bi bilo od samog starta nikakve ontološke razlike između teorijskih činova jednog Frojda i, recimo, jednog od njegovih analizanata. Tomkins ne sugerise da u Frojdovoj teoriji ne postoji meta-nivo refleksije, nego da je sam afekt, običan afekt, iako nesvodivo telesan, takođe centralno oblikovan, kroz proces povratne sprege, upravo svojim pristupom takvim teorijskim metanivoima. Kod Tomkinsa nema nikakve distance između teorije afekta u smislu važnog eksplicitnog teoretizovanja koje neki naučnici i filozofi sprovode povodom afekata, i teorije afekta u smislu pretežno prećutnog teoretizovanja koje svi ljudi obavljaju dok proživljavaju svoje i tuđe afekte i pokušavaju da se nose s njima.

Nazvati paranoju snažnom teorijom otuda istovremeno znači čestitati joj na velikom postignuću (to je snažna teorija kao što je za Harolda Bluma, na primer, Milton snažan pesnik), ali i klasifikovati je. To je jedna vrsta teorije afekta među drugim mogućim vrstama, a prema Tomkinsovom mišljenju mentalni život svakog pojedinca verovatno konstituiše nekolicina teorija afekta različitih vrsta i opsega. Pre svega, kod Tomkinsa je snažnoj teoriji suprotstavljena slaba teorija, ali ta suprotstavljenost ne ide u svakom aspektu u prilog snažnoj teoriji. Doseg i reduktivnost snažne teorije – odnosno njena konceptualna ekonomija ili elegancija – podrazumevaju i prednosti i nedostatke. Kod Tomkinsa, na kraju krajeva, snažnu teoriju ne određuje to koliko uspešno izbegava negativan afekt ili pronalazi pozitivan afekt, već opseg i topologija domena koji organizuje. „Svaka teorija široke opštosti”, piše on,

*sposobna je da objasni širok spektar pojava koje deluju prilično udaljeno jedna od druge, kao i od nekakvog zajedničkog izvora. Ovo je opšteprihvaćen kriterijum na osnovu kojeg objašnjava-lacka moć neke naučne teorije može biti procenjena. Ukoliko teorija može da objasni samo „bliske” pojave, reč je o slaboj teoriji, malo boljoj od opisa pojava koje pretenduje da objasni. Kako uređuje sve udaljenije pojave jedinstvenom formulacijom, njena moć raste. [...] Teorija poniženja je snažna u meri u kojoj omogućava da se sve više iskustava objasne kao primeri ljudskog poniženja, s jedne strane, ali i u meri u kojoj omogućava bolju anticipaciju takvih nepredviđenih okolnosti pre nego što se zapravo dogode. (Tomkins, 1962–92; [2]: 433–434)*

Kao što ovo objašnjenje ukazuje, daleko od toga da teorija poniženja postaje snažnija time što sprečava ili ublažava poniženje, već postaje snažnija upravo jer ne uspeva u tome. Tomkinsov zaključak nije da je svaka snažna teorija nedelotvorna – u stvari, ona može postati i previše delotvorna – nego da „teorija afekta mora biti delotvorna da bi bila

<sup>1</sup> Misli se na tekst u koautorstvu s Adamom Frankom, „Shame in the Cybernetic Fold: Reading Silvan Tomkins”, koji je takođe preveden u okviru ovog temata. (*Prim. red.*)

slaba”: „Sad možemo jasnije videti da iako ograničena i slaba teorija ne mora uvek uspešno da zaštiti pojedinca od negativnog afekta, teško je da ostane slaba osim ako u tome ne uspe. Nasuprot tome, negativna teorija afekta, paradoksalno, dobija na snazi zahvaljujući uzastopnim neuspesima svojih strategija da obezbede zaštitu kroz uspešno izbegavanje iskustva negativnog afekta. [...] Upravo učestalo i naizgled nekontrolisano širenje iskustva negativnog afekta podstiče osnaživanje ideoafektivne organizacije koju smo nazvali snažnom teorijom afekta” (1962–1992; 2: 323–324).

Teorija afekta je, između ostalog, vid selektivnog skeniranja i uveličavanja; zbog toga svaka teorija afekta rizikuje da postane unekoliko tautološka, ali usled svog širokog dometa i rigorozne isključivosti, snažna teorija rizikuje da bude snažno tautološka:

*Rekli smo da postoji prevelika organizovanost u monopolističkoj teoriji poniženja. Pod tim podrazumevamo ne samo da postoji prekomerna integracija među podsistemima koji su obično nezavisniji, već i da je svaki podsistem previše specijalizovan u cilju smanjivanja iskustva poniženja. [...] Čitav kognitivni aparat u konstantnom je stanju pobuđenosti zbog mogućnosti, neposrednih ili udaljenih, neodređenih ili jasnih.*

*Kao i kod svakog visoko organizovanog napora detekcije, malo toga je prepušteno slučaju. Radarske antene su postavljene svugde gde je moguće da će neprijatelj napasti. Obaveštajci će nadzirati čak i razgovore koje inače ne bi, ako postoji i najmanja šansa da nešto važno može biti otkriveno ili da ima šanse da dve nezavisne informacije, kada se dovedu u vezu, nagoveste neprijateljeve namere. [...] Ali povrh svega postoji visoko organizovan način tumačenja informacija tako da se ono što može biti relevantno brzo izdvaja i uveličava, a ostalo odbacuje.* (1962–1992; 2: 433)

Otuda se dešava da objašnjavalačku strukturu koja čitaocu može delovati kao tautološka, u smislu da ne može da pomogne, ne može da zaustavi, ne može da uradi ništa osim da potvrdi iste one pretpostavke sa kojima je započela, praktičar može doživeti kao pobedonosni napredak ka istini i opravdanju.

Često su ipak uloge u ovoj drami pomešane i šire podeljene. Ne verujem da bi se veliki broj čitalaca – pa, uostalom, možda ni sam autor – previše iznenadio da čuje opasku da su glavni argument ili snažna teorija *Romana i policije* u potpunosti cirkularni: sve se može poimati kao aspekt karceralnog, dakle karceralno je svuda. Ali ko uopšte čita *Roman i policiju* da bi otkrio da li je glavni argument istinit? U ovom slučaju, kao što je to često i u tautologijama „seksualne razlike”, sama širina zahvata koja teoriju čini snažnom, takođe pruža i prostor – koji Milerova knjiga u potpunosti koristi – za bogatstvo nijansi u tonu, stavova, zapažanja o svetu, performativnih paradoksa, agresije, nežnosti, duhovitosti, inventivnog čitanja, *obiter dicta* i stilske raskoši. Ove nagrade su tako rasprostranjene i česte da bi se moglo reći da je obilje tek labavo povezanih slabih teorija pozvano da se skloni pod hipertrofirano okrilje sveobuhvatne snažne teorije ove knjige. Na mnogo načina, takav raspored donosi korist – sugestivan, prijatan i vrlo produktivan; teza da sve upućuje na jednu stvar u izvesnom smislu omogućava izoštren osećaj za sve različite vidove tog upućivanja. Ali nije neophodno da pročitamo bezbroj studentskih i kritičarskih izvedenih parafraza sumorne snažne teorije ove

knjige da bismo takođe uvideli i neka ograničenja ovog nejasnog odnosa između snažnih i slabih teorija. Kao snažna teorija, i kao stecište refleksivnog mimetizma, paranoja je, ako ništa drugo, laka za poučavanje. Svojim moćnim rasponom i silom svođenja, snažna teorija može da učini tautološko mišljenje teško uočljivim, iako istovremeno i ubedljivim i gotovo neizbežnim; rezultat toga je da i piscima i čitaocima može, nažalost, promaći da li se i gde sprovodi stvarni konceptualni rad, kao i šta bi taj rad tačno mogao biti.

## Paranoja je teorija negativnih afekata

Dok Tomkins razlikuje nekolicinu kvalitativno različitih afekata, on ipak iz nekog razloga grupiše afekte uopšteno kao pozitivne ili negativne. U ovim okvirima, paranoju karakteriše ne samo to što je snažna teorija naspram neke slabe, već i to što je snažna teorija negativnog afekta. Ovo se pokazuje značajnim kad je reč o sveobuhvatnim afektivnim ciljevima koje Tomkins vidi kao potencijalno međusobno sukobljene u svakom pojedincu: na prvom mestu, on ukazuje na opšti cilj težnje da se minimalizuje negativni afekt i težnje da se maksimalno uveća pozitivan afekt. (Određuje i druge, odnosno sofisticiranije ciljeve: minimalizovanje inhibicije afekta i maksimalno povećanje moći da se dosegnu prethodna tri cilja.) U većini praksi – u većini života – postoje mala i suptilna (mada kumulativno moćna) pregovaranja između i unutar ovih ciljeva, ali bujajuća, samopotvrđujuća snaga monopolističke strategije predviđanja negativnog afekta prema Tomkinsu može uticati tako da u potpunosti blokira potencijalno operativan cilj traženja pozitivnog afekta. „[Paranoik] može težiti pozitivnom afektu jedino u smislu štita od poniženja koje on obećava”, piše on. „Ne dolazi u obzir da se ozbiljno shvati strategija *maksimalnog uvećanja* pozitivnog afekta, umesto da se samo uživa u njemu kad se ukaže prilika” (1962–1992; 2: 458–459).

Slično tome, u tekstovima M. Klajn iz četrdesetih i pedesetih, za dete ili odraslog čoveka takođe predstavlja stvarno postignuće – izrazitu, često rizičnu promenu pozicije – da se pomere ka neprekidnom traženju zadovoljstva (putem reparativnih strategija depresivne pozicije), radije nego da nastave da slede samoodržive – jer su samoporažavajuće – strategije za *predupređivanje bola* koje nudi paranoidno-šizoidna pozicija. Verovatno je uobičajenije da rasprave o depresivnoj poziciji kod Klajn naglašavaju da ta pozicija uvodi etičku mogućnost – u obliku krivicom i saosećanjem ispunjenog viđenja drugog kao istovremeno dobrog, oštećenog, celovitog, kao i onog koji zahteva i pobuđuje ljubav i brigu. Ipak, takva etička mogućnost zasnovana je na subjektivom kretanju ka onome što Fuko naziva „brigom o sebi” i istovetnog je obima kao i ovo često veoma krhko staranje da se sopstvo opskrbi zadovoljstvom i hranom u sredini koja deluje kao da ih baš i ne nudi.

Konceptualni potezi M. Klajn i Tomkinsa ovde su sofisticiraniji i, što je značajno, manje jednostrani nego odgovarajuće pretpostavke kod Frojda. Za početak, Frojd podvodi težnju za zadovoljstvom i izbegavanje bola zajedno pod rubriku navodno iskonskog

„principa zadovoljstva“, kao da se ova dva motiva ne bi mogla sama po sebi radikalno razlikovati.<sup>2</sup> Drugo, kod Frojda se samo strategija predupređivanja bola (kao strepnja) proteže dalje u razvojnom dostignuću „principa realnosti“. Ovo ostavlja težnju za zadovoljstvom kao uvek pretpostavljen, neispitiv i neiscrpan podzemni izvor navodno „prirodnog“ motiva, koji postavlja jedino pitanje kako držati pod kontrolom njegove nezadržive izlive. Možda je još problematičnije što ova frojdska shema prećutno uvodi anksiozni paranoidni imperativ, nemogućnost ali i pretpostavljenu neophodnost predupređivanja bola i iznenađenja, kao „realnost“ – kao jedini i neizbežan način, motiv, sadržaj, i dokaz istinskog znanja.

Kod Frojda, otuda, ne bi bilo mesta – osim kao za primer samoobmane – za prustovsku epistemologiju prema kojoj pripovedač *Traganja*, koji u poslednjem tomu oseća „kako se u meni tiskaju [...] mnoge istine o strastima, o karakterima, o moralu“ (Prust, 1983: 233), ove prepoznaje kao istine sve dok mu „*njihovo opažanje pričinjava radost*“ (naglasila I. S.). U paranoidnoj frojdsvoj epistemologiji, neverovatno je pretpostaviti da bi istina mogla biti čak i slučajan povod radosti, a nezamislivo da se radost postavi kao jemac istine. Zapravo, sa bilo koje tačke gledišta, pretpostavka da čovekova radost u nekoj spoznaji može biti uzeta kao dokaz istinitosti saznanja, jeste cirkularna, ili nešto slično. Ali snažna teorija pozitivnog afekta kojoj se Prustov pripovedač, čini se, okreće u *Pronađenom vremenu*, nije tautološka više nego snažna teorija negativnog afekta kakvu predstavlja, na primer, njegova paranoja u *Zatočenici*. (Zapravo, utoliko što potraga za pozitivnim afektom daleko ređe dovodi do uspostavljanja veoma snažne teorije, ona može biti manje usmerena ka tautologiji.) Naposletku, dozvolimo li da svaka teorija ima svoj, različit glavni motiv – u jednom slučaju očekivanje bola, u drugom obezbeđivanje zadovoljstva – nijedna se ne može nazvati realističnijom od one druge. Ne mora čak biti ni tačno da drugačije prosuđuju „stvarnost“: nije baš da je jedna pesimistična i vidi čašu kao polupraznu, a druga optimistična i vidi čašu kao polupunu. U svetu punom gubitka, bola i ugnjetavanja, obe epistemologije će verovatno biti zasnovane na dubokom pesimizmu: reparativni motiv traženja zadovoljstva, napokon, prema mišljenju Melani Klajn, dolazi tek sa dosezanjem depresivne pozicije. Ali svakako će se suštinski razlikovati ono što svaka od njih traži – odnosno, motiv za to *traganje*. Međutim, od njih dve, samo paranoidno znanje ima tako doslednu praksu odricanja od svog afektivnog motiva i sile, te maskiranja u samu srž istine.

---

<sup>2</sup> Laplanš i Pontalis u okviru svoje odrednice „Princip zadovoljstva“ pokazuju da je Frojd dugo bio svestan ovog problema. Oni parafraziraju: „Da li otud moramo da se zadovoljimo čisto ekonomskom definicijom i prihvatimo da su zadovoljstvo i nezadovoljstvo samo prevođenje kvantitativnih promena u kvalitativne termine? I kakva je onda tačna korelacija između ova dva aspekta, kvalitativnog i kvantitativnog? Malo po malo, Frojd je stavljao značajan naglasak na veliku poteškoću na koju se nailazi pri pokušaju da se pruži jednostavan odgovor na ovo pitanje“ (Laplanche and Pontalis, 1973: 323). U trećem poglavlju, Adam Frenk i ja opisujemo Tomkinsov rad posvećen afektima terminima koji pokušavaju da odgovore na ovaj način postavljanja pitanja.

## Paranoja polaže veru u razotkrivanje

Kako god da objašnjava svoju motivaciju, paranoju u praksi karakteriše izrazit značaj koji polaže na delotvornost saznanja po sebi – saznanja u obliku razotkrivanja. Možda je zato paranoidno saznavanje tako neizbežno narativno. Kao osoba otpuštena iz psihijatrijske ustanove koja vam na ulici – pošto su je svi ostali u gradu izdali i urotili se protiv nje – uporno natura izlizani dosije prepun svoje dragocene prepiske, paranoja, uprkos svojoj hvaljenoj sumnjičavosti, deluje kao da bi njen posao bio obavljen kada bi konačno, ovog puta, nekako uspela da obznani svoju priču. Teško da se uopšte uzima u obzir mogućnost da bi i potpuno upućen slušalac mogao ostati ravnodušan ili protivan, ili da ne bi imao nikakvu pomoć da ponudi.

Neobično je što hermeneutika sumnje izgleda tako puna poverenja u efekat razotkrivanja, ali Rikerovim rečima, već Niče (kroz genealogiju morala), Marks (kroz teoriju ideologije) i Frojd (kroz teoriju ideala i iluzija) predstavljaju „konvergentne postupke demistifikacije” (Ricoeur, 1970: 34) i stoga prividnu veru, neobjašnjivu u okvirima njihovih teorija, u efekte takvog postupanja. Na uticajnim poslednjim stranicama *Nevolje s rodom*, na primer, Dž. Batler daje programski argument u prilog demistifikaciji „normativnog usmerenja gej i lezbejske prakse” (Batler, 2010: 257), uz tvrdnje poput one da „drag implicitno otkriva imitativnu strukturu roda samog” (2010: 279); „vidimo pol i rod koje *denaturalizuje* performans” (2010: 280); „parodija roda otkriva da je originalan identitet... imitacija” (2010: 280); „[...] rodni performans *sprovodi u delo* performativnost samoga roda” (2010: 282); „u parodijskom ponavljanju [...] *na videlo iznosi* fantazmatski učinak postojanog identiteta” (2010: 285); „parodijsko ponavljanje roda *izlaže na videlo* i iluziju rodnog identiteta” (2010: 294); a „hiperbolična izlaganja 'prirodnog' [...] *otkrivaju* njegov temeljno fantazmatski status” (2010: 294) i „*razotkrivaju*[ći] njegovu neprirodnost” (2010: 297; sva isticanja dodala autorka).

Paranoidni impuls na ovim stranicama obeležava, rekla bih, manje naglasak na refleksivnoj mimezi nego prividna vera u razotkrivanje. Ekstremno sumnjičavi autor *Romana i policije*, s druge strane, takođe govori protokolarno za mnoge ne tako interesantne skorije kritičare kada nudi da obezbedi „*bljesak* povećane vidljivosti neophodan da se moderna disciplina predoči kao problem po sebi” (Miller, 1988: ix) – kao da ako problem učinimo vidljivim, to znači da smo, ako ne nadohvat njegovog rešenja, ono bar očigledno zakoračili u tom pravcu. U tom pogledu makar, ako ne u svakom, Miler u *Romanu i policiji* piše kao tipični novoistoričar. Jer, izražavanje u naučnoj produkciji Novog istorizma do začuđujuće mere se oslanja na ugled jednog, sveobuhvatnog narativa: izlaganja i problematizovanja skrivenog nasilja u genealogiji modernog liberalnog subjekta.

Kako je prolazilo vreme od kada je Novi istorizam bio nov, postalo je jednostavnije da se sagleda kako tako paranoidan projekat razotkrivanja može biti u većoj meri istorijski specifičan nego što se čini. „Moderni liberalni subjekt”: u ovom trenutku liči, ili bi trebalo da liči, na sve drugo osim na očigledan izbor za jedinstveni *terminus ad quem* istorijskog narativa. Gde su svi ti pretpostavljeni moderni liberalni subjekti? Svakodnev-

no susrećem studente postdiplomce veštih ruku u razotkrivanju skrivenog istorijskog nasilja koje leži u osnovi sekularnog, univerzalističkog liberalnog humanizma. Međutim, svesni period života ovih studenata, za razliku od formativnih godina njihovih profesora, proveden je u celosti u ksenofobičnoj Regan–Buš–Klinton–Buš Americi u kojoj je „liberalno” u najboljem slučaju tabu kategorija, i u kojoj je „sekularni humanizam” redovno tretiran kao marginalna religijska sekta, dok ogromna većina stanovništva tvrdi da se upušta u neposrednu komunikaciju s mnogim nevidljivim bićima kao što su anđeli, Satana i Bog.

Osim toga, čini se da bi snaga ma kojeg interpretativnog projekta *razotkrivanja skrivenog nasilja* zavisila od kulturnog konteksta (poput onog pretpostavljenog u Fukoovim ranim delima) u kojem bi nasilje bilo osuđivano pa je samim tim i skriveno. Zašto se uopšte truditi oko razotkrivanja smicalica moći u zemlji u kojoj je, u svakom trenutku, četrdeset posto mladih crnaca upleteno u kazneni sistem? U Sjedinjenim Državama i na međunarodnom planu, dok postoji obilje skrivenog nasilja koje iziskuje razotkrivanje, postoji takođe, i to sve više, etos prema kojem oblici nasilja koji su od samog početka izuzetno uočljivi mogu biti ponuđeni kao uzorni spektakl umesto da ostaju predmet razotkrivanja kao skandalozne tajne. Kontroverze po pitanju ljudskih prava, na primer, oko mučenja i nestanaka u Argentini ili upotrebe masovnog silovanja kao dela etničkog čišćenja u Bosni, ne karakteriše razotkrivanje praksi koje su bile skrivene ili naturalizovane, već okršaj različitih okvira vidljivosti. Odnosno, nasilje koje je *od početka* primereno i spektakularno, na koje je ciljano usmerena pažnja, s namerom da posluži kao javno upozorenje ili zastrašivanje članova određene zajednice, sučeljeno je s naporima da se *izmesti i preusmeri* (kao i jednostavno proširi) njegova blenda vidljivosti.

Sledeći problem s ovim kritičkim praksama: šta hermeneutika sumnje i razotkrivanja ima da saopšti društvenim formacijama u kojima sama vidljivost čini dobar deo nasilja? Svrha ponovnog uspostavljanja okivanja grupe zatvorenika u nekoliko južnih država nije toliko u tome da zatvorenici treba da obavljaju teške radove već da to treba da čine pod okom javnosti, dok je oduševljenje pravosuđem singapurskog stila, koje je u Sjedinjenim Državama masovno ispoljeno povodom bičevanja Majkla Feja, predložilo sve jači osećaj da je dobro oglašena stigma posramljivanja upravo ono što je lekar prepisao za neposlušnu omladinu. Evo jednog značajnog pokazatelja istorijske promene: nekada su upravo protivnici smrtne kazne ukazivali na to da, ukoliko uopšte moraju da se praktikuju, pogubljenja treba da budu javna da bi se posramili država i posmatrači prikazivanjem ranije skrivenog pravosudnog nasilja. Danas pristalice smrtne kazne, preplavljene pobedničkim ambicijama, a ne protivnici, smatraju da je televizija pravo mesto za pogubljenja. Koja je sada cena teško stečene veštine kulturnih kritičara da učine vidljivim, iza dopustivih privida, skrivene tragove opresije i pogubljenja?

Izgleda da paranoidna vera u razotkrivanje, pored toga, zavisi od beskonačnog skladišta naivnosti kod onih koji zamišljaju publiku ovih obelodanjivanja. Na osnovu čega se pretpostavlja da će bilo koga iznenaditi ili uzbuditi, a kamoli motivisati, da sazna da je određena društvena pojava veštačka, samoprotivrečna, imitativna, fantazmatska, pa čak

i nasilna? Kao što Peter Sloterdijk ističe, cinizam ili „prosvećena lažna svest” – lažna svest koja zna da je lažna, „njena lažnost je već refleksivno osigurana” – već predstavlja „opšteraspromanjeni način na koji prosvećeni ljudi vode računa o tome da ne ispadnu glupi” (Sloterdijk, 1987: 5). Koliko bi neko morao da bude lišen televizije pa da bude šokiran činjenicom da su ideologije same sebi protivrečne, da simulakrumi nemaju original ili da su reprezentacije roda veštačke? Pretpostavila bih da je takav popularni cinizam, iako nesumnjivo rasprostranjen, samo jedna među raznolikim, konkurentskim teorijama koje sačinjavaju mentalnu ekologiju većine ljudi. Neka izlaganja, neke demistifikacije, neka svedočenja zaista imaju veoma delotvoran uticaj (mada često neočekivane vrste). Ali mnoga koja su isto toliko tačna i ubedljiva nemaju nikakav uticaj i sve dok je tako, moramo priznati da se efikasnost i usmerenost takvih činova nalazi u nečemu drugom a ne u njihovom odnosu prema znanju kao takvom.

Pišući 1988. godine – odnosno nakon dva puna mandata Reganove vladavine u Sjedinjenim Državama – D. A. Miler predlaže da sledimo Fukoa u demistifikovanju „intenzivne i kontinuirane ‘pastoralne’ skrbi koju liberalno društvo navodno nudi svakom članu svoje pastve” (Miller, 1988: viii). Ma nemoj! Mnogo manje me brine što će me terapeut patologizovati nego kakvo mi je osiguranje za pogoršano mentalno zdravlje – i to pod srećnim okolnostima da uopšte imam zdravstveno osiguranje. Od početka poreske pobune, vlada Sjedinjenih Država – a sve više i drugih takozvanih liberalnih demokratija – nedvojbeno žuri da skine sa sebe odgovornost za brigu o svojim štićenicima, a nijedna druga institucija se ne pojavljuje da uskoči na njeno mesto.

Ali ovaj razvoj je poslednje što se moglo očekivati na osnovu čitanja proze Novog istorizma, koja sačinjava celokupnu genealogiju sekularne države blagostanja, s vrhun-  
cem razvoja šezdesetih i sedamdesetih, uz neoboriv dokaz zašto stvari moraju težiti da budu sve sličnije tome zauvek. Niko ne može kriviti pisca iz osamdesetih što nije predvideo posledice Republikanskog ugovora sa Amerikom iz 1994. Međutim, ako je, kao što Miler kaže, „iznenađenje [...] upravo ono što paranoik teži da ukloni”, mora se priznati da je Novi istorizam kao forma paranoje spektakularno promašio. Dok je njegov opšti ton „stvari su loše i postaju sve gore” otporan na opovrgavanje, svaka specifičnija korist – a shodno tome, verovatno, svaka korist za stvaranje opozicione strategije – bila je ništavna. Štaviše, takav sve izrazitiji neuspeh u predviđanju promena, kao što sam razmatrala, u potpunosti je u prirodi paranoidnog procesa, čija se sfera uticaja (kao i samog Novog istorizma) stalno širi jer svaka neočekivana katastrofa izgleda da sve ubedljivije pokazuje kako – pogađate – *ne možeš biti dovoljno paranoidan*.

Kada iz današnje perspektive sagledamo izuzetno uticajan esej Ričarda Hofstatera „Paranoidni stil u američkoj politici” iz 1963, uočljiva je razmera snažne diskurzivne promene. Hofstaterov esej je vrhunski izraz samozadovoljnog, prisilnog liberalnog konsenzusa koji praktično vapi za onim tipom paranoidne demistifikacije kakvoj, na primer, D. A. Miler podučava svoje čitaoce. Njegov stil je mehanički nepristrasan: Hofstater pronalazi paranoju i na levoj i na desnoj strani: među abolicionistima, antimasonima, antikatalicima i antimormonima, nativistima i populistima, i onima koji veruju u zavere ban-

kara ili proizvođačima municije; kod svih onih koji sumnjaju da je Kenedija ubio usamljeni strelac, „u popularnoj levičarskoj štampi, u savremenoj američkoj desnici, i s obe strane današnjih rasnih sporenja” (Hofstadter, 1965: 9). Mada deluje da ove kategorije pokrivaju mnogo ljudi, preostaje ipak jedno pretpostavljeno „mi” – naizgled još uvek praktično svako – koji se možemo složiti da ovakve ekstreme posmatraju sa mirne, pune razumevanja i sveobuhvatne sredine, gde se svi „mi” možemo složiti da, recimo, iako se „brojne odluke [...] iz hladnog rata mogu osporiti”, one predstavljaju „naprosto greške dobronamernih ljudi” (1965: 36). Hofstater nema problem da prizna da paranoični ljudi i pokreti mogu zapaziti istinite stvari, ali je „izopačen stil [...] mogući signal koji nas upozorava na izopačeno rasuđivanje, kao što je ružan stil u umetnosti znak suštinskog manjka ukusa” (1965: 6):

*Nekoliko jednostavnih i relativno nekontroverznih primera mogu jasno predočiti [razliku između sadržine i stila]. Ubrzo po ubistvu predsednika Kenedija, velika pažnja javnosti usmerena je na zakon [...] namenjen da pooštri federalni nadzor nad prodajom vatrenog oružja putem pošte. Kada su održavana saslušanja povodom ove mere, trojica ljudi vozili su četiri hiljade kilometara do Vašingtona iz Bagdada u Arizoni da bi svedočili protiv nje. Pa sad, postoje argumenti protiv Dodovog zakona koji, koliko god ih smatrali neubedljivim, imaju duh uobičajenog političkog rezonovanja. Međutim, jedan od Arizonaca usprotivio mu se argumentom koji se može smatrati primerom paranoičnosti, insistirajući na tome da je to „dalji pokušaj subverzivne moći da nas pridruži jedinstvenoj svetskoj socijalističkoj vladavini”, te da preti da „izazove kaos” koji bi „našim neprijateljima” pomogao da preuzmu vlast. (1965: 6)*

Neću poricati da bismo mogli postati nostalgичni za vremenom kada je paranoična retorika lobija za prava na oružje zvučala jednostavno šašavo – „jednostavan i relativno nekontroverzan” primer „izopačenog prosuđivanja” – umesto da predstavlja gotovo neupitnu platformu dominantne političke partije. Ali spektakularna zastarelost Hofstaterovog primera ne pokazuje samo to koliko je američki politički centar skliznuo ka desnici od 1963. Takođe naznačava koliko je takvo paranoično razmišljanje postalo normativno u svakoj tački političkog spektruma. Na neobičan način, danas se osećam bližom tom paranoičnom stanovniku Arizone nego Hofstateru – iako, ili mislim baš zato što takođe pretpostavljam da je Arizonac homofobični, beli suprematistički član milicije „Hrišćanskog identiteta” koji bi me oduvao čim bi me video. Peter Sloterdijk ne eksplicira da je urazumljeni, rasprostranjeni cinizam ili „prosvetljena lažna svest” za koju smatra da je sad gotovo sveprisutna, specifično paranoidna po svojoj strukturi. Možda paranoja izgleda kao takav uskogrudi, svakodnevni, prilično nepovezani cinizam kada funkcioniše kao slaba a ne snažna teorija. U svakom slučaju, stalno izlaženje na ovu nadasve demistifikovanu, paranoidnu scenu sa „novostima” hermeneutike sumnje, podrazumeva potpuno drugačiju izvedbu od onoga što bi takva razotkrivanja postigla u šezdesetim.

Subverzivna i demistifikujuća parodija, sumnjičave arheologije sadašnjosti, uočavanje skrivenih obrazaca nasilja i njihovo razotkrivanje: kao što sam napomenula,

ove prakse obelodanjivanja koje se mogu unedogled ponavljati i podučavati, u stalnom su opticaju u kulturnim i istorijskim studijama. Ukoliko postoji očigledna opasnost u dominaciji paranoidne hermeneutike, ona leži u tome što bi široki zamah konsenzusa oko takvih metodoloških pretpostavki – trenutno, saglasnost skoro čitave profesije oko toga šta čini narativ ili objašnjenje ili adekvatnu istorizaciju – mogao, ako ga niko ne dovede u pitanje, nenamerno da osiromaši genetski fond književno-kritičkih perspektiva i veština.

Ipak, na drugačiji, možda precizniji način možemo opisati paranoidni konsenzus današnjice ako kažemo da je on, umesto da ih potpuno zameni, možda samo zahtevao izvesno odstranjivanje, poricanje i nepriznavanje drugih načina saznanja, manje orijentisanih prema sumnji, a koje upotrebljavaju često isti ti teoretičari u okviru istih projekata. Monopolistički program paranoidnog saznavanja sistematski poništava svako eksplicitno pribegavanje reparativnim motivima, koji se podvrgavaju metodičnom iskorenjivanju čim se artikulišu. Kada postanu eksplicitni, reparativni motivi nedopustivi su u paranoidnoj teoriji i zbog toga što se odnose na zadovoljstvo („puka estetika”) i zato što su otvoreno usmereni ka boljitku („puki reformizam”).<sup>3</sup> Šta čini zadovoljstvo i poboljšavanje tako „pukim”? Samo isključivost s kojom paranoja veruje u demistifikaciju: samo surova i omalovažavajuća pretpostavka da je za globalnu revoluciju, urušavanje rodničkih uloga, ili štagod drugo, dovoljno da se ljudima (što će reći, drugim ljudima) bolni efekti ugnjetavanja, siromaštva ili obmana dovoljno pojačaju da bol postane svestan (kao da inače nije) i nepodnošljiv (kao da su nepodnošljive situacije čuvane po tome što rađaju odlična rešenja).

Ne nudi zapravo većina paranoidnih teorija takve recepte, ali je većina savremene teorije ipak obično *strukturisana kao po njima*. Ta vrsta aporije o kojoj smo već govorili povodom studije *Roman i policija* – u kojoj su čitaoci vođeni kroz mračnu, jednoličnu strukturu snažne paranoidne teorije tako što se sukcesivno susreću sa sasvim različitim, sitnijim spisateljskim i intelektualnim podsticajima, često naizgled žudno okrenutim ka zadovoljstvu – postoji i u mnoštvu drugih dobrih kritičkih studija. Zasigurno mi je jasno da karakteriše i dobar deo mog rada. Da li je važno to što ovakvi projekti sebe pogrešno opisuju ili ih čitaoci ne prepoznaju? Ne želim da sugerišem da snaga bilo kojeg moćnog pisanja može ikada postići potpunu transparentnost prema sebi, niti je izvesno da može o sebi adekvatno da polaže računa na konstantivnom nivou pisanja. Ali pretpostavimo da ozbiljno shvatimo ideju – poput one koju je izrazio Tomkins, ali i druge postojeće – da svakodnevna teorija kvalitativno utiče na svakodnevno znanje i iskustvo; i pretpostavimo da ne želimo da pravimo značajnu ontološku razliku između akademske teorije i svakodnevne teorije; i pretpostavimo da se mnogo brinemo za kvalitet tuđih i sopstvenih praksi saznanja i sticanja iskustva. U ovim slučajevima imalo bi smisla – ako

<sup>3</sup> Jedva prikriveni podsmeh s kojim Leo Bersani upotrebljava termin „iskupljenje” kroz svoju knjigu *Kultura iskupljenja* mogao bi biti dobar primer ove druge vrste upotrebe – osim što se čini da se Bersanijeva odbojnost ne vezuje baš za ideju da se stvari mogu poboljšati, nego pre za pobožnu reifikaciju Umetnosti koja je određena da pokrene takvu promenu.

bi čovek imao izbora – da se ne neguje nužnost sistemskog, samoubrzavajućeg rascepa između onoga što činimo i razloga zašto to činimo.

Dok paranoidni teorijski postupci ujedno zavise od strukturne dominacije monopolističke „snažne teorije” i osnažuju je, može takođe biti korisno istražiti izuzetno raznolike, dinamične i istorijski uslovljene načine na koje snažna teorija stupa u interakciju sa slabima u ekologiji saznavanja – a takvo istraživanje očigledno ne može da napreduje bez uvažavajućeg interesovanja za slabe koliko i za snažne teorijske činove. Tomkins nudi daleko više modela za pristup takvom projektu nego što sam uspela da sažmem. Međutim, istorija književne kritike može da se sagleda kao repertoar alternativnih modela koji omogućavaju da se snažna i slaba teorija prožmu. Šta bi moglo bolje da predstavlja „slabu teoriju, malo bolju od opisa pojava koje pretenduje da objasni”, od obezvređene i gotovo zastarele novokritičarske veštine imaginativnog pomnog čitanja?<sup>4</sup> Ali ono što je važno već kod Empsona i Berka, danas važi na drugačiji način: postoje značajni fenomenološki i teorijski zadaci koji se mogu sprovesti samo putem lokalnih teorija i jedno-kratnih taksonomija; potencijalno bezbrojni mehanizmi njihovih relacija sa snažnim teorijama ostaju stvar umeća i spekulativne misli.

Kao što sam naglasila, paranoja ne predstavlja samo snažnu teoriju afekta, već i snažnu teoriju negativnog afekta. Pitanje snage određene teorije (ili pitanje relacija između snažne i slabe teorije) može biti nesimetrično pitanju njene afektivne kvalije i svaka može biti podobna za istraživanje različitim sredstvima. Snažna teorija (odnosno teorija širokog dometa i reduktivna) koja nije prevashodno organizovana oko predviđanja, prepoznavanja i izbegavanja negativnog afekta poniženja ličila bi na paranoju u određenim aspektima, dok bi se po drugim od nje razlikovala. Na primer, mislim da bi to bio odgovarajući opis prethodnog odeljka ovog poglavlja. Pošto čak i određenje paranoje kao teorije negativnog afekta ostavlja otvorenim distinkcije između i unutar negativnih afekata, postoji dodatna prilika za eksperimentisanje s rečnikom koji će adekvatno odraziti širok afektivni raspon. Ponavljam, to se ne odnosi samo na negativne afekte: takođe može biti kruto, pa čak i prinudno, da imamo samo jedan totalizujući model pozitivnog afekta uvek na istoj istaknutoj poziciji. Izgleda da zabrinjavajuće veliki broj teorija eksplicitno sprovodi proliferaciju samo jednog afekta, ili možda dva, bilo koje vrste – bila to ekstaza, plemenitost, samorazaranje, *jouissance*, sumnja, abjekcija, svesnost, užas, mračno zadovoljstvo ili pravednički gnev. To je kao onaj stari vic: „Kad dođe revolucija, druže, svi će jesti goveđe pečenje svaki dan.” „Ali druže, ja ne volim goveđe pečenje.” „Kad dođe revolucija, druže, volećeš goveđe pečenje.” Kad dođe revolucija, druže, bićeš oduševljen tim dekonstruktivističkim šalama; onesvestićeš se od dosade svakog trenutka u kojem ne razvaljuješ državni aparat; definitivno ćeš želeti vruć seks dvadeset do trideset puta dnevno. Bićeš ožalošćen i borben. Nikad nećeš poželeti da kažeš Delezu i Gatariju: „Ne večeras, dušo, boli me glava.”

Prepoznati u paranoji izrazito rigidan odnos prema temporalnosti, u isto vreme anticipatorski i retroaktivan, a pre svega nenaklonjen iznenađenjima, znači ujedno i nazre-

---

<sup>4</sup> Hvala Tajleru Kurteju što mi je na ovo skrenuo pažnju.

ti obrise drugih mogućnosti. U tome nam je M. Klajn možda više od pomoći nego Tomkins: čitati s reparativne pozicije podrazumeva da se odrekneмо sveznajuće, anksiozne paranoidne rešenosti da nikakav užas, ma koliko naizgled nezamisliv, ne sme čitaoca za-teći kao *novina*; reparativno postavljenom čitaocu može biti realistično i neophodno da doživi iznenađenje. Jer može biti užasnih iznenađenja, ali može biti i prijatnih. Među snaga-ma kojima reparativno pozicioniran čitalac pokušava da organizuje fragmente i par-cijalne objekte sa kojima se susreće ili koje stvara, nalazi se i nada, često potresna, pa čak i traumatična da se doživi.<sup>5</sup> Pošto čitalac ima prostora da shvati da budućnost može biti drugačija od sadašnjosti, takođe je moguće da uzme u obzir duboko mučne, duboko olakšavajuće i etički presudne mogućnosti da se i prošlost, zauzvrat, mogla odviti drugačije od onoga kako je bilo.<sup>6</sup>

Kako ovaj argument zatiče konkretno projekte kvir čitanja? Ako se donekle smanji naglašavanje pitanja „seksualne razlike” i seksualne „istosti”, uz mogućnost da pređemo sa Frojdovog razumevanja paranoje usredsređenog na homofobiju, na drugačija razume-vanja, kao kod M. Klajn i Tomkinsa, koja nisu naročito edipalna i koja su usmerena na afekt a ne nagon, takođe sugerišem da međusobno upisivanje kvir misli i teme paranoje jedno u drugo ne mora biti nužno, određujuće, temeljno, kao što su prethodni tekstovi, uključujući svakako i moje, pretpostavljali. Jedno više ekološko viđenje paranoje ne bi ponudilo isto transistorijsko, skoro automatsko konceptualno privilegovanje gej/lezbij-skih pitanja koje je ponudilo frojdovsko viđenje.

S druge strane, mislim da ćemo završiti na daleko boljoj poziciji za uvažavanje ni-za osobenih praksi u oblasti kulture – od kojih se mnoge mogu nazvati reparativnim – koje poniču iz kvir iskustva ali postaju nevidljive ili nečitljive pod paranoidnom optikom. Kao što piše Džozef Litvak, na primer (u privatnoj komunikaciji, 1996),

*Čini mi se da značaj „grešaka” u kvir čitanju i pisanju [...] ima dosta veze sa slabljenjem trau-matične konekcije između grešaka i poniženja, koja deluje kao neizbežna. Hoću reći, ako mno-go kvir energije, recimo u periodu adolescencije, odlazi na ono što Bart naziva le vouloir-être-intelligent (u smislu „ako već moram biti jadan, bar daj da budem pametniji od svih ostalih”), što uveliko objašnjava izuzetan ugled paranoje kao pokazatelja pameti (pameti koja pati), mnogo kvir energije kasnije odlazi na [...] postupke koji teže da greške oslobode užasa, da pra-vljenje grešaka predstave kao seksi, kreativno, pa čak i saznajno moćno. Zar kvir čitanje ne podrazumeva da shvatimo, između ostalog, da greške mogu biti prijatna a ne samo neprijat-na iznenađenja?*

<sup>5</sup> Ovde mislim na tumačenje Timotija Gulda pesme Emili Dickinson koja počinje stihovima „Nada’ je pernato stvorenje / Što na dušu sleće” (116, pesma br. 254). Guld sugerise da su simptomi nemirne na-de sasvim nalik na simptome posttraumatskog stresnog poremećaja, s tom razlikom što naizgled od-sutni razlog uznemirenosti leži u budućnosti a ne prošlosti.

<sup>6</sup> Ne želim sad da predočavam „kako je zaista bilo” niti da poričem koliko ovo „zaista” može biti kon-struisano – unutar određenih granica. Međutim, sfera *onoga što se moglo desiti ali nije*, obično je još ši-ra i manje ograničena, pa se čini konceptualno značajnim da se to dvoje ne uruše; inače svekolika mo-gućnost *odvijanja stvari drugačije* može biti izgubljena.

Mislim da je prikladno da ovi uvidi budu mogući ishodi a ne određujući i transistorski: to nisu stvari koje neminovno pripadaju iskustvu svake žene koja voli žene ili muškarca koji voli muškarce, na primer. Jer ako je, kao što sam pokazala, paranoidna čitalačka praksa tesno povezana s pojmom neizbežnosti, tu su druge osobine kvir čitanja koje ga mogu fino uskladiti sa pulsom slučajnosti.

Uostalom, odlučna, odbrambena narativna krutost paranoične temporalnosti, u kojoj se ni jučerašnjici ne sme dozvoliti da se razlikuje od današnjice a kamoli sutrašnjici, oblikovana je generacijskom pričom sa izrazito edipovskom pravilnošću i ponavljanjima: desilo se ocu moga oca, desilo se mom ocu, dešava se meni, desiće se mom sinu i desiće se sinu moga sina. Ipak, zar nije to odlika kvir mogućnosti – samo uslovna ali stvarna odlika, koja zauzvrat pojačava snagu same nepredvidljivosti – da naši međugeneracijski odnosi ne podrazumevaju koraćanje u stroju?

Setimo se Prustovog epifanijskog, raskošno reparativnog završnog toma, u kojem pripovedač posle duge povučenosti iz društva odlazi na prijem gde isprva pomišlja da svi nose zahtevne kostime praveći se da su stari, a zatim shvata da su oni *uistinu* stari, kao i on – i onda ga saleće niz radosnih „istina”, sve upečatljivijih, o odnosu pisanja i vremena, putem nekolicine izrazitih mnemoničkih šokova. Pripovedač to nikada ne izriče, ali zar nije vredno isticanja da čitava vremenska dezorijentacija koja ga uvodi u ovaj otkrivalački prostor ne bi bila moguća kod heteroseksualnog *père de famille*, koji je u međuvremenu, kroz neumoljivo „napredovanje” identiteta i uloga, oličavao uobičajeno stizanje dece i unučadi?

*I sad sam shvatio šta je to starost – starost koja je od svih zbiljskih stvari možda ona o kojoj najduže u životu zadržimo jedan čisto apstraktan pojam, dok pogledamo u kalendar, datiramo pisma, gledamo kako nam se žene prijatelji, deca naših prijatelja, a ne shvatamo, bilo iz straha, bilo iz lenosti, šta to znači, sve dok jednog dana ne opazimo neku nepoznatu siluetu [...] po kojoj saznamo da živimo u jednom novom svetu; sve dok se jednog dana unuk neke naše prijateljice, mladić prema kome bismo se mi po nagonu držali kao prema drugu, osmehne kao da mu se rugamo, mi koji smo mu se učinili kao deda; shvatao sam šta znači smrt, ljubav, duhovne radosti, korist od bola, životni poziv itd. (Prust, 1983; 269–270)*

U surovom skraćivanju tolikih kvir životnih vekova, skorija nepredviđenost izbacila je iz vremenskog koloseka mnoge od nas, na takve načine koji samo pojačavaju ovaj efekat. Dok ovo govorim, mislim na tri svoja veoma kvir prijateljstva. Jedan od mojih prijatelja ima šezdeset godina; ostalo dvoje ima trideset godina, a ja sam u sredini, sa četrdeset pet. Sve četvoro radimo na univerzitetu, imamo mnogo zajedničkih interesovanja, elana i ambicija; takođe, svi smo imali aktivističke angažmane različitih razmera. U „normalnom” generacijskom narativu, naše međusobno poistovećivanje bilo bi usklađeno s očekivanjem da ću za petnaest godina biti u sličnoj poziciji u kojoj je moj šezdesetogodišnji prijatelj, dok će moji prijatelji tridesetogodišnjaci biti u sličnoj poziciji kao ja danas.

Međutim, svi smo svesni da se temelji ovakvih prijateljstava danas verovatno razlikuju od tog modela. Razlikuju se u jezgrima gradova, i za ljude izložene rasističkom nasilju, ljude lišene zdravstvene zaštite, ljude u rizičnim industrijama, kao i mnoge druge; kao i za moje prijatelje i mene. Konkretno, pošto živim s uznapredovalim rakom dojke, male su šanse da dočekam godine u kojima je sad moj stariji prijatelj. Moji prijatelji u tridesetim godinama imaju podjednako slabe šanse da iskuse moje trenutne srednje godine: jedan živi s uznapredovalim rakom koji je izazvan masivnom ekološkom traumom (u osnovi, odrastao je na odlagalištu toksičnog otpada); drugi živi sa HIV-om. Najverovatnije je da će nadasve zdrav šezdesetogodišnjak biti živ za petnaest godina.

Teško je reći, teško je čak i poimati kako se ovi odnosi razlikuju od relacija ljudi različitih uzrasta na prostoru čije se linije perspektive spajaju u istoj tački nestajanja. Sigurna sam da su naši intenzivnije motivisani: šta god inače da znamo, znamo da nema vremena za budalaštine. Ali šta znači poistovetiti se s drugim takođe mora biti sasvim drugačije. U ovim okolnostima, starija osoba ne voli mlađu kao onu koja će jednog dana biti tu gde je ona, i obrnuto. Takoreći, niko ne prenosi porodično ime; u izvesnom smislu, naše životne priče jedva da će se preklopiti. Ali u drugom smislu, one klize jedna uz drugu mnogo intimnije nego što to mogu životi koji napreduju u skladu s redovnim rasporedom generacija. Moramo odmah da naučimo kako najbolje da prihvatimo, ispunimo i istripimo jedni druge, jedni druge kao prisutnu punoću postajanja čiji luk možda ne ide dalje.

Na tekstualnom planu, čini mi se da povezane prakse reparativnog saznanja, jedva prepoznate i slabo istražene, mogu počivati u srcu mnogih istorija gej, lezbijske i kvir intertekstualnosti. Na primer, kemp praksa, koja se poistovećuje sa kvirom, može biti ozbiljno zanemarena ako se sagledava, kao što to čine Dž. Batler i drugi, kroz paranoidnu optiku. Kao što smo videli, kemp se najčešće razumeva kao jedino prikladan za projekte parodiranja, denaturalizacije, demistifikacije i podsmešljivog izlaganja elemenata i postavki dominantne kulture. U kojoj meri je kemp motivisan ljubavlju najčešće se shvata uglavnom kao nivo njegovog samoprezirnog saučesništva sa opresivnim statusom kvo. Prema ovakvom viđenju, rendgenski pogled paranoidnog impulsa u kempu prodire do ogoljenog kostura kulture; paranoidnu estetiku ovde na delu odlikuje minimalistička elegancija i konceptualna ekonomija.

S druge strane, želja reparativnog impulsa dodaje i povećava. On strahuje, sasvim realno, da kultura koja ga okružuje nije adekvatna ili naklonjena njegovom razvoju; on želi da sakupi objekat i podari mu punoću kako bi potom imao sredstva da ponudi nedovršenom sopstvu. Posmatrati kemp, između ostalog, kao zajedničko, istorijski sabijen istraživanje raznih reparativnih praksi znači opravdati mnoge od ključnih elemenata klasičnog kemp izvođenja: iznenađujući, sočni prikazi preterane erudicije, na primer; strastveno, često urnebesno antikvarstvo, razbacivanje alternativnim historiografijama; prekomerna privrženost fragmentarnom, marginalnom, otpadu ili ostacima; bogata, isprekidana afektivna zbrka; nesputana fascinacija trbuhozbožničkim eksperimentima; naporedo postavljanje sadašnjosti i prošlosti, te popularne i visoke kulture,

koje dezorijentiše.<sup>7</sup> Kao i u pisanju D. A. Milera, lepak suviška lepote, suviška stilskog posvećivanja, neobjašnjivo nadiranje pretnje, prezira i čežnje, učvršćuje skupa i oživljava amalgam moćnih delimičnih objekata u delima autora kao što su Ronald Firbank, Djuna Barnes, Džozef Kornel, Kenet Anger, Čarls Ladlam, Džek Smit, Džon Voters i Holi Hjuiz.

Sam pomen ovih imena, od kojih neka povezujemo sa skoro legendarnim „paranoičnim” likovima, takođe potvrđuje insistiranje Melani Klajn da se među paranoidne i reparativne ne dele ljudi već promenljive pozicije – ili, rekla bih, prakse; ponekad su ljudi koji su najviše skloni paranoi, ujedno i oni koji su sposobni i primorani da razviju i rašire najbogatije reparativne prakse. A ako paranoidne ili reparativne pozicije dejstvuju na manjoj skali od nivoa individualne tipologije, dejstvuju i na većoj skali deljenih istorija, zajednica u povu i tkanja intertekstualnog diskursa.

Poput Prusta, reparativni čitalac „pomaže sebi iznova i iznova”; ne samo da je važno nego je i *moгуće* pronaći načine da se pobrinemo za takve reparativne prakse i pozicioniranja. Rečnik kojim se izražava ma koji čitačev reparativni motiv prema tekstu ili kulturi dugo je bio tako sladunjav, ulepšavajući, odbramben, antiintelektualan ili reakcionaran da nije čudno što je malo kritičara voljno da opiše svoje iskustvo sa takvim motivima. Prepreka je ipak u ograničenjima aktuelnih teorijskih rečnika a ne u samom reparativnom motivu. Reparativna čitalačka pozicija nije ni manje pronicljiva, ni manje realistična, niti je slabije vezana za projekat opstanka, a nije ni manje niti više deluzivna ili fantazmatska od paranoidne pozicije, ali poduhvata se drugačijeg raspona afekata, ambicija i rizika. Najvažnije što možemo naučiti iz takvih praksi jeste možda u tome kako sopstva i zajednice uspevaju da izvuku potporu iz objekata kulture – čak i one kulture čija je deklarirana želja često bila da ih ne podrži.

#### IZVORI:

- 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. [Batler, Džudit. (2010). *Nevolja s rodом*. (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.

---

<sup>7</sup> Knjiga *Dečak i drugi* Majkla Muna prenosi ovaj dublji osećaj kvir kulture.

- Proust, Marcel. (1992). *In Search of Lost Time*. 6 vols. (D. J. Enright, ed., Andreas Mayor and Terence Kilmarlin, trans.). New York: Modern Library. [Prust, Marsel. (1983). *U traganju za iščezlim vremenom* [12]. *Nađeno vreme*. (Ž. Živojnović, prev.). Novi Sad: Matica srpska; Beograd: Nolit / Narodna knjiga.]
- 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.

(S engleskog prevela Sonja Veselinović)