



INSTYTUT
KULTURY
POLSKIEJ



Widok. Teorie i praktyki kultury wizualnej.

tytuł:

Czytanie paranoiczne, czytanie reparacyjne, albo: masz paranoję i pewnie myślisz, że ten tekst jest o tobie

autorka:

Eve Kosofsky Sedgwick

źródło:

„Widok. Teorie i praktyki kultury wizualnej” 5 (2014)

odsyłacz:

<http://widok.ibl.waw.pl/index.php/one/article/view/184/299/>

wydawca:

Instytut Badań Literackich PAN
Instytut Kultury Polskiej UW

Eve Kosofsky Sedgwick

Czytanie paranoiczne, czytanie reparacyjne, albo: masz paranoję i pewnie myślisz, że ten tekst jest o tobie¹

przełożyła Magda Szczęśniak

Pewnego razu, mniej więcej w połowie pierwszej dekady epidemii AIDS, wypytywałam Cindy Patton – aktywistkę, badaczkę i moją przyjaciółkę – o prawdopodobną naturalną historię wirusa HIV. Powszechnie zastanawiano się wówczas, czy przypadkiem wirus nie został stworzony i rozpowszechniony celowo, czy HIV nie było efektem jakiegoś spisku albo eksperymentu amerykańskiego wojska, który wymknął się spod kontroli lub, wręcz odwrotnie, rozwijał się dokładnie według planu. Po wysłuchaniu długich opowieści Patton na temat geograficznych i ekonomicznych uwarunkowań globalnego obiegu preparatów krwiopochodnych, z pewnym zawzięciem zapytałam o jej zdanie na temat przerażających plotek o pochodzeniu wirusa. „Každy z wczesnych etapów roznoszenia się HIV mógł być albo przypadkowy, albo sterowany”, powiedziała. „Ale wiesz, jakoś zupełnie mnie to nie interesuje. Nawet gdybyśmy z całą pewnością wiedzieli, że to spisek; że życie Afrykańczyków i Afroamerykanów nie ma dla amerykańskiego rządu żadnej wartości; że geje oraz narkomani nie są szczególnie szanowani, o ile nie są po prostu otwarci zniechęceni; że wojsko stale opracowuje sposoby zabijania wrogich im grup ludności cywilnej; że ludzie u władzy nie przejmują się zbytnio nadciągającymi katastrofami ekologicznymi oraz zmianami w strukturze ludności – powiedzmy, że bylibyśmy tych wszystkich rzeczy absolutnie pewni – czy naprawdę dowiedzielibyśmy się czegoś, czego jeszcze nie wiemy?”.

Często myślę o tej odpowiedzi. Zainspirowało mnie w niej – poza bliskim mi lodowatym pesymizmem – wskazanie możliwości rozpakowania, rozłożenia na poszczególne składniki intelektualnego bagażu zespolonego pod przemożnym wpływem procesów historycznych, określanego często przez tych, co go dźwiagają, jako „hermeneutyka podejrzeń”. Patton sugerowała, że osoba o niezachwianej, pełnej gniewu opinii na temat systemowego ucisku nie musi się tym samym zgadzać z wyjaśniającymi wykluczenia twierdzeniami epistemologicznymi czy

schematami narracyjnymi. Świadomość, że wirus HIV mógł rzeczywiście być wynikiem państwowego spisku, nie odpowiada zatem wcale na pytanie, czy spożytkowanie energii konkretnego aktywisty na próbę wykrycia i demaskacji spisku będzie najlepiej służyło chorym na AIDS. Może tak, może nie. Na to skomplikowane pod względem etycznym pytanie nie ma jednoznacznej odpowiedzi. Ostateczna decyzja co do tego, czy należy angażować się w absorbujące śledztwo, powinna zapaść po analizie lokalnych i strategicznych czynników i nie może być traktowana jako imperatyw kategoryczny. Odpowiedź Patton umożliwiła mi przejście od fiksacji na pytaniach „Czy ta wiedza jest prawdziwa?” i „Czy możemy być tego pewni?” do prób refleksji nad tym, jak działa wiedza – jej poszukiwanie, posiadanie i ujawnianie, oraz ponowne otrzymywanie informacji, które już znamy? Na czym polega performatywność wiedzy i jak skutecznie poruszać się pomiędzy jej przyczynami i skutkami?

Było to być może mało zaskakujące objawienie. W końcu wszyscy są dziś świadomi, że wiedza ma pewną sprawczość, a nie po prostu istnieje. Wydaje się jednak, że siła tego odkrycia bywa w dzisiejszych czasach tłumiona przez utrwalone przyzwyczajenia działające w obrębie dokładnie tych samych teorii krytycznych, które wprowadziły w obieg to rozpoznanie. Możliwe, że przynoszące wielkie korzyści nawyki związane z postawą, którą Paul Ricoeur w pamiętny sposób nazwał „hermeneutyką podejrzeń” – nawyki niezwykle rozpowszechnione i dziś być może tożsame z krytyką jako taką – mają nieprzewidziany i ogłupiający efekt uboczny. Być może wcale nie ułatwiają zadania, jakie staje przed poszukiwaczami, posiadaczami i głosicielami wiedzy, by dotrzeć do lokalnie uwarunkowanych relacji pomiędzy fragmentami wiedzy a ich narracyjno-epistemologicznymi skutkami, lecz je utrudniają.

Termin „hermeneutyka podejrzeń” posłużył Ricoeurowi do opisu stanowisk Marksa, Nietzschego, Freuda i ich intelektualnego potomstwa, oraz do umiejscowienia ich wobec innych formacji hermeneutycznych, takich jak filologiczna i teologiczna „hermeneutyka odtwarzania sensu”. Zgodnie z intencjami Ricoeura pojęcie „hermeneutyki podejrzeń” miało więc służyć celom opisowym i taksonomicznym, a nie funkcjonować jako wzór do naśladowania. Jednak we współczesnej amerykańskiej teorii krytycznej, zwłaszcza w głównych nurtach nowego historyzmu, dekonstrukcji, teorii feministycznej, teorii queer i badań czerpiących z psychoanalizy

– dyscyplin, w których Marks, Nietzsche i Freud odgrywają rolę samowystarczalnych źródeł – stosowanie hermeneutyki podejrzeń traktowane jest, według mnie, raczej jako obowiązek niż jedna z wielu możliwości. „Hermeneutyka podejrzeń” nabrała statusu świętości i dziwnie zadomowiła się w swoim nowym miejscu na tablicach Prawa. Podobny charakter ma status przykazania Fredrica Jamesona, brzmiącego: „Zawsze uhistorycznij”. *Z a w s z e* uhistorycznij? Czy jest słowo, które ma mniej wspólnego z procesem uhistoryczniania niż rozkazujące, sytuujące się poza czasem, „zawsze”? Przypominają mi się naklejki na zderzaki samochodowe z hasłem: „Podważaj autorytety”. Świetna rada, choć pewnie nie trafi do kogoś, kto wykonuje rozkazy przekazane w formie kawałka papieru przyklejonego na tylnej szybie samochodu. Wprowadzanie trybu rozkazującego do hermeneutyki podejrzeń przynosi dość zabawne skutki.

Nie powinno nas dziwić, że centralne usytuowanie podejrzliwości we współczesnej metodologii krytyki wiąże się z uprzywilejowaniem kategorii paranoi. Pod koniec eseju o paranoicznym doktorze Schreberze Freud pisze o „spektakularnej korespondencji”² pomiędzy systematycznymi prześladowczymi urojeniami Schrebera a jego własną teorią. W przyszłości Freud rzeczywiście stwierdzi, że „urojenia paranoików cechuje nieznośne zewnętrzne podobieństwo do systemów naszych filozofów i wewnętrzne z nimi pokrewieństwo”³, zaliczając do filozofów samego siebie. Pomijając szelmowski ton Freuda, należy stwierdzić, że być może przeczuwane pokrewieństwo teorii i paranoi było dla niego naprawdę nie do przyjęcia. Dziś jednak ta mieszanka postrzegana jest jako całkiem strawna. W każdym razie wyraźne zwrócenie uwagi na tę zbieżność było nieuniknione. Jak zauważa Ricoeur,

dla nich trzech fundamentalna kategoria świadomości to stosunek pokazanego-ukrytego [...] czy, jak kto woli, udawanego-objawionego [...] Tym więc, co wyróżnia Marksa, Freuda i Nietzschego, jest ogólna hipoteza, dotycząca zarówno procesu „fałszywej” świadomości, jak i metody deszyfracji. Obie te sprawy występują razem, skoro człowiek podejrzenia wykonuje w przeciwnym kierunku tę samą pracę falsyfikacji, co człowiek podstęp⁴.

Człowiek podejrzenia podwójnie oszukujący człowieka podstęp – myśliciele tworzący po Freudzie otwarcie wykorzystują paranoję nie jako mechanizm

diagnostyczny, lecz jako receptę. W świecie, w którym nie trzeba być opętanym, by znaleźć dowody na systemową opresję, przyjęcie w punkcie wyjścia jakiegokolwiek innej postawy niż paranoiczna postrzegane jest jako naiwne, obłudne lub usługowe. Osobiście nie mam żadnej potrzeby powrotu do stosowania kategorii „paranoi” jako patologizującej diagnozy. Żałuję jednak, że paranoiczne dociekania postrzegane są jako całkowicie tożsame z krytyczną analizą, a nie jako wyłącznie jedna z możliwych poznawczo-afektywnych form badań teoretycznych.

Odkładając na bok prestiż, jakim cieszy się hermeneutyka podejrzeń w teorii krytycznej, warto przyjrzeć się historii bliskiego związku samej teorii queer z imperatywem paranoicznym. Zgodnie z teorią Freuda każdy przypadek paranoi, zarówno męskiej, jak i kobiecej, spowodowany był wyparciem pożądania wobec osoby tej samej płci. Rozpoznanie to wykorzystywano w tradycyjnej, homofobicznej psychoanalizie, uznając każdego homoseksualistę za paranoika bądź kategoryzując paranoję jako chorobę homoseksualistów. W *Homoseksualnym pożądaniu*, książce po raz pierwszy wydanej w 1972 roku, a przetłumaczonej na język angielski sześć lat później, Guy Hocquenghem powrócił do tez Freuda, by jednak wysnuć z nich wnioski podważające nielogiczne rozumowanie filozofa. Skoro paranoja pojawia się, gdy podmiot neguje pożądanie osoby tej samej płci – twierdził Hocquenghem – to staje się ona punktem wyjścia do teoretycznych rozważań nie na temat homoseksualizmu, jak w tradycji freudowskiej, lecz na temat homofobicznych i heteroseksistowskich mechanizmów uruchamianych przeciwko temu pożądaniu. Paranoja nie pomaga zrozumieć homoseksualizmu, wyjaśnia za to działanie homofobii i heteroseksizmu. Jeśli zatem uznamy homofobię za prześladowanie systemowe, to możemy w uproszczeniu powiedzieć, że paranoja pomaga zrozumieć, jak działa świat.

W połowie lat 80. paranoja zajęła miejsce uprzywilejowanego przedmiotu badań teorii antyhomofobicznej. W jaki sposób zatem tak szybko przeistoczyła się w ogólnie akceptowaną metodologię? By wytłumaczyć to przejście – dziś jaskrawo widoczne, lecz wtedy wyglądające na najbardziej naturalny krok na świecie – zajrzałam do własnych tekstów oraz pism innych krytyków z lat 80. Jedna odpowiedź wynika z pewnej cechy samej paranoi. Krótko mówiąc: paranoja jest zaraźliwa. Mówiąc zaś w sposób bardziej złożony: paranoja ma skłonność do

tworzenia symetrycznych relacji i symetrycznych epistemologii. Jak pisze Leo Bersani,

pobudzając zainteresowanie, gwarantujemy sobie pojawienie się odczytania paranoicznego, a jednocześnie sami musimy zachować podejrzliwość wobec interpretacji, do których zainspirowaliśmy czytelnika. Paranoja oznacza nieuchronne interpretacyjne podwojenie obecności⁵.

By złapać złodzieja, paranoja nasyła na niego złodzieja (a czasami nawet sama się nim staje); podejrzliwość zwalcza podstępem, a podstęp podejrzliwością. „Swój pozna swego”. Paranoiczna przyjaciółka będzie przekonana, że czytam w jej myślach, ale jej przekonanie wynika z odczytania moich. Podejrzliwa badaczka niezawodnie zjawi się na miejscu zbrodni plagiatu – albo jako ofiara, albo jako sprawca. Niezła pieniaczka, nie tylko sądzi, że – tak jak ona – znam na pamięć przepisy dotyczące zniesławienia, ale szybko doprowadza do tego, że rzeczywiście je poznaję (na marginesie dodam, że wszystkie te przykłady są zmyślone).

Wziąwszy pod uwagę stopień bliskości pomiędzy paranoją a dynamiką fobii wobec homoseksualizmu, można stwierdzić, że popularność paranoicznych praktyk lektury wśród antyhomofobicznych teoretyków była najprawdopodobniej nieunikniona z przyczyn strukturalnych. Musiały jednak istnieć również powody historyczne, trudno bowiem strukturalnie uzasadnić popularność metodologii paranoicznych we współczesnych badaniach niezwiązanych z teorią queer – feministycznych, psychoanalitycznych, dekonstruktywistycznych, marksistowskich i z perspektywy nowego historyzmu. Jedna z publikacji przywołuje nawet starą maksymę z lat 60.: „Jesteś paranoikiem, ale to nie znaczy, że nikt na ciebie nie czyha”⁶.

Prawdopodobnie zresztą jeden z jej wariantów (jak wypowiedziane przez Henry’ego Kissingera zdanie: „Nawet paranoik może mieć wrogów”) tak mocno zakorzenił się w świadomości pokolenia *baby boomers*, urodzonych tuż po drugiej wojnie światowej, że daje złudzenie szczególnego wglądu w epistemologie wrogości. Mam wrażenie, że wypowiadamy tę maksymę, jakby posiadała bezwzględną moc imperatywu – jakby jedynym logicznym wnioskiem ze zdania „Nawet paranoik ma wrogów” było: „Nigdy nie można być zbyt paranoicznym”.

Uznanie pierwszego stwierdzenia za prawdziwe nie musi jednak koniecznie powodować przyjęcia imperatywu paranoicznego. Czy zdanie „Jesteś paranoikiem,

ale to nie znaczy, że nie masz wrogów” nie prowokuje raczej do uznania, że paranoja nie jest najlepszym sposobem na pozbycie się wrogów? Zamiast przyjmować, że „nigdy nie można być zbyt paranoicznym”, moglibyśmy założyć, „że mamy wrogów, ale to nie znaczy, że musimy być paranoikami”. Zwracam na to wszystko uwagę, by podkreślić, że uświadomienie sobie istnienia systemowej opresji nie musi automatycznie pociągać za sobą akceptacji określonej wersji epistemologicznych czy narracyjnych wyjaśnień. Nie być paranoikiem (oczywiście ten termin wymaga dużo dokładniejszego objaśnienia), praktykować odmienne od paranoicznych formy rozumowania, to nie znaczy wypierać rzeczywistość, negując wagę istniejących opresji i wrogości.

W jaki sposób zajmować się paranoją, by uchwycić jej status jako jednej z wielu praktyk epistemologicznych? Najbardziej pomocne, poza pracami Freuda, są odkrycia Melanie Klein i (o ile paranoję uznamy za model nie tylko kognitywny, lecz również afektywny) Silvana Tomkinsa. Prace Klein są mi bliskie ze względu na funkcjonującą w nich kategorię pozycji – na przykład pozycji schizo-paranoidalnej czy depresyjnej – różniącą się od normatywnie uporządkowanych faz, stabilnych struktur czy diagnostycznych typów osobowości. Jak zauważa R.D. Hinshelwood w *Słowniku myśli Kleinowskiej*,

termin „pozycja” charakteryzuje pozę przyjmowaną przez ego w odniesieniu do jego obiektów. Używając terminu pozycja, Klein chciała wskazać proces o wiele bardziej elastyczny, polegający na ruchu tam i z powrotem, odmienny od tego, który zazwyczaj ma się na myśli, opisując regres do punktów fiksacji w fazach rozwojowych⁷.

Charakteryzujący Kleinowską „pozycję” elastyczny ruch tam i z powrotem będzie użyteczny w opisie paranoicznych i repareracyjnych praktyk krytycznych, definiowanych nie jako teoretyczne ideologie (i na pewno nie jako stabilne typy osobowościowe krytyków), lecz jako zmieniające się i heterogeniczne postawy w relacjach.

Najciekawsze w ujęciu Klein wydaje się usytuowanie pozycji paranoicznej w bezpośredniej bliskości odmiennej możliwej pozycji – pozycji depresyjnej. Zgodnie z teorią Klein, zarówno u dziecka, jak i u dorosłego, pozycja paranoidalna – naznaczona nienawiścią, niepokojem i zazdrością – charakteryzuje się ciągłym

wyczuleniem na niebezpieczeństwo stwarzane przez nienawistne i zawistne obiekty częściowe, na które podmiot defensywnie projektuje swój stan, które kawałkuje i pochłania. Inaczej dzieje się w przypadku pozycji depresyjnej, zajmowanej jedynie z rzadka i na krótko, ale pozwalającej, by dziecięcy lub dorosły podmiot uciszył niepokój. Umożliwia ona zwrócenie się ku własnym zasobom w celu złożenia na nowo lub „naprawy” morderczych obiektów częściowych, zamiany ich w pozorną całość, która, co warto podkreślić, nie musi przypominać żadnej uprzednio istniejącej całości. Ten bardziej satysfakcjonujący obiekt, skonstruowany zgodnie z indywidualnymi potrzebami, może zostać wykorzystany jako obiekt do identyfikacji, może też dostarczyć ulgi i ukojenia. U Klein procesem reparacyjnym jest na przykład miłość.

Przyjmując Kleinowską kategorię pozycji, z wpisanymi w nią niestabilnościami i zależnościami, chciałabym oddać sprawiedliwość potężnym praktykom reparacyjnym, które jak mi się wydaje, przenikają również otwarcie paranoiczne projekty krytyczne, oraz przyjrzeć się paranoicznym momentom, często niezbędnym nawet w nieparanoicznych przekazach oraz formach wiedzy. Spokojna odpowiedź Patton na pytanie o źródła wirusa HIV była możliwa dzięki wielu – jej własnym i nie tylko – badaniom, z których wiele przeprowadzono właśnie za pomocą paranoicznych struktur poznania.

Dla ułatwienia posłużę się przykładami dwóch wpływowych rozpraw teoretycznych ostatniej dekady – jedną z nich można określić jako psychoanalityczną (*Uwikłani w płęć* Judith Butler), drugą jako należącą do nurtu nowego historyzmu (*The Novel and the Police* D.A. Millera). Wybieram je również ze względu na wielki wpływ, jaki wywarły na moje myślenie i rozwój interesujących mnie ruchów krytycznych, dowodząc swojej niezwykłej siły i wzorotwórczego statusu. Obie prace ulokowane są na cichych czy pozornych marginesach teorii queer, które z perspektywy czasu okazały się źródłowe i niezwykle produktywne, wyznaczając w niej nowe kierunki badań. Wreszcie, książki te nie są najnowszymi dziełami obojga autorów, dzięki czemu moje obserwacje na temat związanych z nimi praktyk lektury być może nie przykleją się do ich nazwisk z siłą alegorii.

Rozpocznę jednak od wykluczenia z pola mojej refleksji wszystkich stanów nakładających się niekiedy na paranoję, jak paranoiczna *dementia praecox* (Kraepelin), schizofrenia (Bleuler) lub, bardziej ogólnie, urojenia czy psychozy.

Laplanche i Pontalis zwracają uwagę na kilka prób rozrysowania podobnych utożsamień w historii psychoanalizy:

Kraepelin wyraźnie odróżniał paranoję z jednej strony i paranooidalną formę *dementia praecox* z drugiej; Bleuler widział paranoję w obrębie *dementia praecox* lub grupy schizofrenii; Freud ze swojej strony chętnie zaliczyłby do paranoi tzw. paranooidalne formy *dementia praecox*. [...] Jak zostało podkreślone w opisie przypadku Schrebera [...] jego *dementia paranoides* była dla Freuda w istocie paranoją⁸.

Tymczasem w późniejszych pracach Klein występowanie stanów psychotycznopodobnych postrzegane jest jako uniwersalne zarówno u dorosłych, jak i u dzieci, a zatem mechanizmy takie jak paranoja mają ontologiczne pierwszeństwo przed takimi diagnostycznymi kategoriami jak demencja. Czynione tu zastrzeżenie jest kolejną próbą, by oddzielić pytanie o prawdę od pytania o efekt performatywny.

Sądzę, że paranoi nie należy krytykować za to przede wszystkim, że paranoiczne podejrzania mogą być urojone czy po prostu nieprawdziwe. W efekcie największą wartością wynikającą z zastosowania strategii paranoicznych może stać się coś innego niż obiecany dostęp do prawdy. Paranoiczne praktyki są tylko jednym z wielu sposobów poszukiwania, odnajdywania i organizowania wiedzy. Paranoja niektóre rzeczy wie znakomicie, o innych nie ma pojęcia.

W moim rozumieniu paranoja – nie jako diagnostyczne odróżnienie, lecz jako narzędzie pozwalające lepiej uchwycić zróżnicowanie praktyk – charakteryzuje się następującymi właściwościami:

- Paranoja jest przewidująca.
- Paranoja jest samoświadoma i mimetyczna.
- Paranoja jest silną teorią.
- Paranoja jest teorią afektów negatywnych.
- Paranoja pokłada wiarę w siłę ujawnienia.

Paranoja jest przewidująca

To, że paranoja jest przewidująca, wiemy ze wszystkich jej ujęć teoretycznych. Pierwsze przykazanie paranoi brzmi: „Nie może być żadnych złych niespodzianek”. Awersja do niespodzianek zdaje się ściśle łączyć paranoję z wiedzą jako taką, włącznie z epistemologią i sceptycyzmem. W *The Novel and the Police* D.A. Miller pisze, że „niespodzianka jest zarówno tym, co paranoik próbuje wyeliminować, jak i tym, co – w razie jej nadejścia – zostaje przepracowane jako przerażająca nauczka, jako dowód na to, że nigdy nie można być zbyt paranoicznym”⁹.

Paradoksalnie czujność paranoi, skierowana wyłącznie w przyszłość, wytwarza skomplikowany związek z czasowością – jednoczesne wychylenie zarówno w tył, jak i w przód. Złe niespodzianki są niedopuszczalne, a odkrycie możliwości zaistnienia złej niespodzianki samo w sobie byłoby złą niespodzianką, toteż paranoja żąda, aby wszelkie złe wiadomości zawsze zostały uprzednio rozpoznane. Analiza Millera wskazuje również, że czasowy zasięg paranoi – sięgający zarówno w przeszłość, jak i przyszłość – jest nieograniczony. Być może dlatego w *Uwikłanych w płęć* powtarzają się do bólu sumienne analizy, w których Judith Butler dowodzi, że przed narzuceniem totalizującego Prawa różnicy płciowej nie istniało nic. Być może również jej niestrudzony zapał w tropieniu u innych teoretyków tęsknoty za ową chwilą przed Prawem wynika z tej właściwości. Nigdy nie jest za wcześnie na czyjeś „wiedzi(a)m, że tak będzie”, „musiało tak być” wobec złego zdarzenia. I żadna strata nie jest zbyt odległa w czasie, zbyt przyszła, by nie mogła być już teraz wzięta pod uwagę.

Paranoja jest samoświadoma i mimetyczna

Wskazując na zaraźliwą skłonność paranoi do przyjmowania symetrycznych epistemologii, zwracałam uwagę na dwie cechy paranoi – samoświadomość oraz mimetyzm. Można odnieść wrażenie, że aby zrozumieć paranoję, należy ją naśladować. Ona sama również rozumie jedynie w efekcie naśladowania. Paranoja mówi jednocześnie: „Wszystko, co możesz (mi) zrobić, ja zrobię okrutniej” i „Wszystko, co możesz (mi) zrobić, ja zrobię wcześniej” samej sobie. W *The Novel and the Police* Miller jeszcze wyraźniej niż Freud przyjmuje bliźniaczą definicję paranoi jako rozumiałej jedynie wtedy, gdy praktykowana jest przez nas samych; oraz jako rozumiejącej proces dopiero wtedy, gdy zacznie go naśladować

i ucieleśniać. Paranoja nie chce wybierać pomiędzy byciem metodą poznania a byciem jego przedmiotem. To uparte zwracanie się ku obu pozycjom Miller sprytnie demonstruje na pierwszych stronach swojej książki. Wstęp zatytułowany *Ale panie władzo...* rozpoczyna się zdaniem krytycznym wobec zastanego porządku: „Nawet najbardziej nijakie (lub prostolinijne) »dzieło naukowe« obawia się wpakowania w kłopoty”, w tym kłopoty „z tymi przeciwnikami, których ataki autor gorliwie przewiduje w trakcie pisania”¹⁰. Jak przyznaje Miller w poświęconych *Davidowi Copperfieldowi* ostatnich akapitach *The Novel and the Police*, on sam „wszędzie sugeruje istnienie wzoru, zgodnie z którym podmiot konstytuuje się »przeciwko« dyscyplinie, przejmując tę dyscyplinę w swoim imieniu”¹¹ (lub nawet cieleśnie¹²).

Nic zatem dziwnego w tym, że gdy zaczynamy rozpatrywać paranoję inaczej niż jako wynik diagnozy, tematy do rozmowy zaczynają przyrastać niczym kryształ w roztworze przesyconym, przesłaniając alternatywne sposoby rozumienia lub przedmioty, które mielibyśmy zrozumieć. Będę jeszcze mówić o paranoi jako o „silnej teorii”. Bardziej istotne jest być może to, jak bardzo mimetyzm paranoi wyklucza jej potencjalne oddziaływanie jako medium walki politycznej i kulturowej. W artykule opublikowanym w 1986 roku (odnosząc się do tekstu Millera włączonego później, jak się okazało, do książki *The Novel and the Police*) pisałam:

Problemem nie jest to, że paranoja jest formą miłości, bo przecież – w obrębie określonego języka – prawie wszystko może nią być. Problemem jest to, że ze wszystkich form miłości paranoja jest najbardziej ascetyczna, jest miłością, która najmniej wymaga od swojego obiektu. Przepiękna praca narracji podjęta przez Foucaultowskiego paranoika, przekształcająca symultaniczny chaos działań instytucjonalnych w zabójczo elegancki diagram następujących po sobie spirali ucieczek i powrotów, jest propozycją utalentowanego podmiotu paranoicznego. Jest on już gotowy na wszystko, co może przedstawić jako przemoc lub jako pochlebstwo wobec zdefragmentowanego porządku rzeczy, któremu do tej pory brakowało j e d y n i e narracji, ciała, percepcji¹³.

Ryzykując uproszczenie, sugerowałabym, że ten przewidujący, mimetyczny mechanizm może pomóc w zrozumieniu uderzającej cechy najnowszych feministycznych i queerowych zastosowań psychoanalizy. Pomijając Lacana,

niewielu praktykujących psychoanalityków zdecydowałoby się na tak rygorystyczne podejście, jakie charakteryzuje wiele ich oponentek – wśród których Judith Butler upraszcza w najmniejszym stopniu – utwierdzających istnienie nieuchronnych, niemożliwych do zredukowania lub obejścia, wszechobecnych i centralnie usytuowanych na każdym psychicznym złączu faktów (jakkolwiek skonstruowane by one nie były) „różnicy seksualnej” i „fallusa”. Z lektury tych, często tautologicznych, prac trudno się dowiedzieć, że od czasów Freuda (na przykład w pracach Melanie Klein) psychoanaliza wypracowała różnorodne, bogate i heterogeniczne narzędzia analizy osobowości, świadomości, afektu, dynamiki społecznej, doświadczenia bycia czymś dzieckiem i seksualności. Mają one związek z doświadczeniem płci kulturowej oraz nienormatywności seksualnej, nie są jednak ściśle zorganizowane wokół pojęcia „różnicy seksualnej”. Nie znaczy to, że muszą być wobec niej uprzednie. Mogą być przecież umiejscowione gdzieś z boku, mogą do niej przylegać bądź się z nią stykać, lub też w ogóle się z nią nie wiązać.

Mogłoby się wydawać, że ten nurt myśli i refleksji będzie ważnym źródłem dla teoretyków analizujących ludzkie życie, pragnących uciec od rozpowszechnionych w psychoanalizie oraz w innych odłamach nowoczesnej filozofii i nauki uprzedzeń na temat kategorii płciowych. Sprawy potoczyły się jednak inaczej. Na początku w wyniku procesów, które można by nazwać procesami czujnego skanowania, feministki i osoby queerowe słusznie stwierdziły, że żadna sfera myśli psychoanalitycznej nie może *a priori* zostać uznana za wolną od oddziaływania podobnych uprzedzeń na temat kategorii płciowych. Później jednak – co mi wydaje się niepotrzebne, wręcz szkodliwe – to założenie o niemożliwości wyjścia poza siłę oddziaływania tych uprzedzeń, o braku punktu nieskażonego przez nie, z którego mogłaby wyjść myśl feministyczna w obrębie psychoanalizy, doprowadziło do szerokiego rozpowszechnienia strategii mimetyczno-przewidującej, zgodnie z którą należy zawsze przyjmować wyobrażenie o przemocy procesu płciowego odróżnienia w odniesieniu do badanych (oraz, jeśli to konieczne, do siebie), nie można go bowiem nigdy ostatecznie wykluczyć. (Używając słowa „mimetyczna” nie sugeruję, że takie użycia kategorii płci w psychoanalizie miałyby być bezkrytyczne lub identyczne wobec ich pierwowzorów. W końcu to Judith Butler nauczyła nas znacznie ciekawszych sposobów używania tego słowa). I tak na przykład, zgodnie z tradycją postlacanowską, myśl psychoanalityczna, która nie została utkana wokół fallicznej „różnicy płciowej”, przed jakimkolwiek

wykorzystaniem w pracach teoretycznych musi zostać przetłumaczona (niezależnie od tego, jak by to jej nie przeinaczało) na język różnicy płciowej. Nierozpoznane możliwości refleksji prowadzonej inaczej niż przez pryzmat „różnicy seksualnej” zostają podporządkowane paranoicznemu imperatywowi, zgodnie z którym kategoryzacji płciowej z góry nie można wykluczyć, ale przynajmniej nie powinna nas ona zaskakiwać. Zdaniem paranoika znacznie gorzej jest nie przewidzieć tych uprzedzeń, niż nie odpowiedzieć na nie.

Paranoja jest silną teorią

Dlatego właśnie Silvan Tomkins opisuje paranoję jako przykład „teorii silnych afektów” – w tym przypadku teorii silnego upokorzenia bądź strachu przed upokorzeniem. Sformułowanie „teoria silnych afektów”, a właściwie sama kategoria „teorii”, nabiera w pracach Tomkinsa podwójnego znaczenia. Posuwa się on bowiem dalej niż Freud, który zauważa jedynie możliwe podobieństwa pomiędzy teorią a paranoją. Według Tomkinsa, którego myślenie zostało ukształtowane w wyniku zainteresowania procesami sprzężenia zwrotnego we wczesnej cybernetyce, całe ludzkie życie kognitywno-afektywne zorganizowane jest według alternatywnych, zmiennych, strategicznych i hipotetycznych teorii afektu. To stwierdzenie zakłada, że nie istnieje żadna ontologiczna różnica pomiędzy wytwarzaniem teorii przez niejakiego Freuda a wytwarzaniem jej przez jego pacjentów. Tomkins nie sugeruje przy tym, że w teorii Freuda nie odnajdziemy refleksji na metapoziomie, lecz jedynie, że afekt sam w sobie, zwykły afekt, pozostający zjawiskiem cielesnym, za sprawą komunikatów zwrotnych jest kształtowany również w relacji z tym poziomem. Nic zatem nie dzieli tych dwóch teorii afektów – teorii afektów jako ważnej i wprost podejmowanej przez naukowców i filozofów refleksji na temat afektów oraz teorii afektów rozumianej jako zazwyczaj ukryta refleksja podejmowana przez wszystkich jako część procesu doświadczania afektów oraz radzenia sobie z nimi (zarówno własnymi, jak i cudzymi).

Nazywając paranoję silną teorią, afirmujemy ją i uznajemy jej wyjątkowość (paranoja jest silną teorią, podobnie jak dla Harolda Blooma Milton jest silnym poetą), ale też ją klasyfikujemy. Paranoja jest jednym z wielu afektów. Według Tomkinsa zaś życie umysłowe każdej jednostki tworzy wiele powiązanych ze sobą

i działających z różną siłą teorii afektów. Zestawia on przy tym silną teorię ze słabą, nie zawsze na korzyść silnej. Jej zasięg i upraszczający charakter – jej konceptualna ekonomia i elegancja – mają zarówno wady, jak i zalety. Wyznacznikiem silnej teorii nie jest sposób, w jaki eliminuje ona negatywne afekty lub wynajduje pozytywne, lecz zakres i topologia domeny, którą organizuje. Jak pisze Tomkins,

każda teoria o dużym stopniu ogólności potrafi wytłumaczyć szerokie spektrum zjawisk, które wydają się bardzo odległe zarówno od siebie, jak i od wspólnego źródła. To powszechnie przyjęte kryterium oceny siły wyjaśniającej każdej teorii naukowej. Teoria tłumacząca jedynie zjawiska jej „bliskie” jest teorią słabą i właściwie niewiele się różni od opisu zjawisk, które próbuje wytłumaczyć. Jej siła rośnie w miarę podporządkowywania jednej formule coraz większej liczby zjawisk... Teoria upokorzenia stanie się więc silną teorią jedynie wtedy, gdy pozwoli na analizę dużej liczby wydarzeń jako upokorzeń lub gdy umożliwi przewidywanie takich przypadków, zanim się wydarzą¹⁴.

Jak wynika z tego cytatu, teoria upokorzenia nie rośnie w siłę wtedy, kiedy eliminuje upokorzenie lub łagodzi jego skutki, lecz właśnie wtedy, gdy tego nie robi. Tomkins nie twierdzi jednak, że silna teoria jest nieskuteczna (niekiedy może urosnąć tak, że stanie się nawet zanadto skuteczna), lecz że „teoria afektu musi być skuteczna, żeby być słaba”:

Widzimy teraz wyraźniej, że mimo że teoria, nawet słaba i ograniczona, nie zawsze chroni jednostkę przed negatywnym afektem, to trudno jej pozostać słabą, jeśli nie będzie tego robić. I odwrotnie – negatywna teoria afektu paradoksalnie rośnie w siłę dzięki nieustającej niezdolności do ochrony podmiotu przed doświadczeniem negatywnego afektu... To właśnie powracające i niemożliwe do powstrzymania rozprzestrzenienie się doświadczenia negatywnego afektu prowadzi do wzrostu siły ideologiczno-afektywnej struktury, którą nazwalibyśmy silną teorią¹⁵.

Teorię afektu tworzą między innymi sposoby selektywnego skanowania i wzmacniania. Stąd w każdej teorii afektu drzemie ryzyko tautologii, jednak – z powodu jej szerokiego zasięgu i rygorystycznej ekskluzywności – na takie ryzyko szczególnie narażona jest silna teoria:

Powiedzieliśmy już, że monopolizująca teoria upokorzenia jest niezwykle zorganizowana. Chodzi nie tylko o to, że podsystemy zazwyczaj autonomiczne wobec siebie zostają w tym przypadku ściśle zintegrowane, lecz również o to, że każdy podsystem specjalizuje się wyłącznie w minimalizacji doświadczenia upokorzenia... Cały aparat poznawczy znajduje się w ciągłym stanie wyczulenia, bezustannie poszukując sygnałów – bliższych i dalszych, ambiwalentnych i jednoznacznych.

Jak w każdym dobrze zorganizowanym poszukiwaniu, niewiele pozostawia się przypadkowi. Radary wymierzone są we wszystkie strony, z których spodziewać się można nadejścia ataku wroga. Służby bezpieczeństwa monitorują nawet najmniej podejrzane rozmowy, poszukując istotnych informacji lub niezależnych od siebie informacji, które po połączeniu ujawnią być może znaczące zamiary... Ponad wszystko jednak istnieje szczegółowa procedura interpretowania informacji, pozwalająca niezwłocznie wychwycić istotne dane i je zanalizować, odrzucając całą resztę¹⁶.

W ten właśnie sposób struktura wyjaśniająca, która czytelnikowi może wydawać się tautologiczna – ponieważ nie może ani pomóc, ani zatrzymać niczego, ani zrobić czegokolwiek poza udowodnieniem założeń, od których wyszła – przez interpretatora może zostać zdefiniowana jako triumfalny krok ku prawdzie i sprawiedliwości.

Zazwyczaj jednak role w tym dramacie zostają przyznane większej i bardziej zróżnicowanej grupie aktorów. Zapewne większość czytelników nie będzie zaskoczona (być może nawet sam autor by nie był) stwierdzeniem, że główny wywód, czy też silna teoria, *The Novel and the Police*, ma całkowicie kolistny charakter – każdy element można zinterpretować jako karceralny, więc system karceralny jest wszędzie. Kto jednak czyta książkę Millera po to, by dowiedzieć się, czy jej argumentacja jest zgodna z prawdą? Tak jak w przypadku tautologii „różnicy seksualnej”, rozległość oddziaływania nadająca teorii jej siłę otwiera także możliwość – wykorzystaną przez Millera – niuansowania tonu i postawy, dzielenia się swoimi obserwacjami o świecie, ukazywania performatywnego paradoksu, wyrażania agresji i czułości, dowodzenia swojej inteligencji i umiejętności twórczej interpretacji, a przy okazji zadania pisarskiego szyku. Te smaczki mają tak lokalny

charakter i tak często pojawiają się w tekście, że wywołują wrażenie, że składa się on z luźno ze sobą powiązanych słabych teorii, zaproszonych do schronienia się w cieniu rozrośniętej silnej teorii. Pod wieloma względami taki układ wszystkim służy – oferując sugestywną, przyjemną i bardzo produktywną lekturę. Upieranie się przy tezie, że wszystko prowadzi do jednego znaczenia, pozwala ostro uświadomić sobie, na jak wiele sposobów można je zakomunikować. Aby jednak dostrzec ograniczenia tej niewypowiedzianej wprost relacji pomiędzy silnymi i słabymi teoriami występującymi w książce, nie trzeba nawet zmuszać się do lektury wszystkich studenckich i krytycznych tekstów wtórnych wobec niej. Jako silna teoria, centrum samoświadomego mimetyzmu paranoja znakomicie nadaje się do nauczania. Zaś rozmach i potencjał redukcjonistyczny silnej teorii sprawiają, że tautologie stają się trudniejsze do wychwycenia, a tautologiczne myślenie nagle okazuje się pociągające i niemal nieuniknione. W efekcie zarówno autorzy, jak i czytelnicy narażeni są na niebezpiecznie błędne rozpoznania dotyczące tego, gdzie i kiedy dokonuje się prawdziwa praca konceptualna oraz czym właściwie miałyby ona być.

Paranoja jest teorią afektów negatywnych

Tomkins wyróżnia kilka jakościowo różnych afektów, ale łączy je również luźno w grupy – afektów pozytywnych lub negatywnych. Przyjmując te wyznaczniki, stwierdzimy zatem, że paranoja jest nie tylko silną (a nie słabą) teorią, lecz również silną teorią negatywnego afektu. To ważne ze względu na podstawowe cele afektywne, które, według Tomkinsa, walczą ze sobą w każdej jednostce. Główna bitwa toczy się o minimalizację afektu negatywnego i maksymalizację pozytywnego. (Kolejne, bardziej wyrafinowane cele to: zminimalizowanie blokady wytwarzania afektów oraz zmaksymalizowanie zdolności osiągnięcia trzech poprzednich celów). W większości praktyk – stosowanych w życiu większości z nas – toczą się małe i subtelne (choć po skumulowaniu potężne) negocjacje pomiędzy tymi celami. Rozrastająca się i samoutwierdzająca strategia przewidywania afektu negatywnego może, według Tomkinsa, całkowicie zablokować cel poszukiwania pozytywnego afektu:

Jedynym powodem, by [paranoik] rozpoczął poszukiwanie pozytywnego afektu, jest potencjalne wykorzystanie go jako tarczy przed upokorzeniem. [...] Poważna

próba wyzyskania strategii maksymalizacji pozytywnego afektu, a nie jedynie korzystanie z niego, gdy nadarzy się okazja, w ogóle nie wchodzi w grę¹⁷.

Również Klein w pismach z lat 40. i 50. interpretuje długotrwałe próby szukania przyjemności (w efekcie uruchomienia reparacyjnych strategii pozycji depresyjnej) jako prawdziwe osiągnięcie, zauważalną i często ryzykowną zmianę pozycji oraz jako działanie bardziej pożądane niż ponawianie samoutwierdzających, lecz autodestrukcyjnych strategii uprzedzania bólu, typowych dla pozycji schizoparanooidalnej. Omawiając pozycję depresyjną, Klein zwraca uwagę na możliwość jej zinterpretowania jako punktu wyjścia do stworzenia etycznej możliwości – w formie przyznającego się do winy, empatycznego spojrzenia na innego jako dobrego, pokrzywdzonego, nierozdzielonego oraz wymagającego miłości i opieki. Jednak możliwość ta ufundowana jest na zwrocie podmiotu ku praktykom związanym z Foucaultowską „troską o siebie”, rozumianym jako wątpliwe i delikatne próby dostarczenia sobie przyjemności i czułości w pozbawionym ich środowisku.

Konceptualne manewry Klein i Tomkinsa są bardziej wyrafinowane oraz, co ważne, mniej tendencyjne niż założenia Freuda. Po pierwsze, Freud umieszcza zarówno poszukiwanie przyjemności, jak i omijanie bólu we władzy rzekomo pierwotnej „zasady przyjemności”, tak jakby te dwa mechanizmy nie mogły się od siebie różnić¹⁸. Po drugie, sama strategia uprzedzania bólu (w postaci lęku) zostaje u Freuda odroczonej w przyszłość jako rozwojowe osiągnięcie „zasady rzeczywistości”. W rezultacie poszukiwanie przyjemności zostaje zakwalifikowane jako nieustanne, niemożliwe do zbadania i niewysychające źródło rzekomo „naturalnych” pobudek. Jedynym problemem staje się pytanie, jak kontrolować to niemożliwe do wyparcia pobudzenie. Jeszcze bardziej niepokojące w tym Freudowskim schemacie wydaje się utożsamienie podszytego niepokojem imperatywu paranoicznego – niemożliwości uprzedzenia, ale i nieuniknionemu uprzedzaniu bólu i niespodzianek – z „rzeczywistością”. W ten sposób zyskuje on status jedynej i koniecznej modelu działania, nieuchronnej motywacji, treści oraz dowodu prawdziwej wiedzy.

U Freuda nie ma więc miejsca na Proustowską epistemologię – chyba że funkcjonowałaby ona jako przykład samookłamywania się – w formie wrażeń narratora ostatniego tomu *W poszukiwaniu utraconego czasu*, który czuje, „jak napiera w [nim] tłum prawd związanych z uczuciami, charakterami, obyczajami”,

rozpoznając je jako prawdę o tyle, o ile „ich percepcja sprawiała mu radość”¹⁹. W paranoicznej epistemologii Freuda nie może istnieć prawda choćby przez chwilę dająca okazję do radości ani radość, której okazywanie zaświadcza o prawdzie. Z pewnością stwierdzenie, że przyjemność posiadania wiedzy mogłaby zostać uznana za dowód jej prawdziwości, również charakteryzuje się pewnego rodzaju kolistością lub czymś podobnym. Silna teoria pozytywnego afektu, do której dąży na przykład narrator Prousta w *Czasie odnalezionym*, jest jednak nie bardziej tautologiczna niż silna teoria negatywnego afektu wybrzmiewająca w jego paranoi wyłożonej w *Uwięzionej*. (Skoro dążąc do pozytywnego afektu, mamy mniejszą szansę na stworzenie bardzo silnej teorii, to jesteśmy w tym przypadku również w mniejszym stopniu narażeni na tautologię). Przyjmując podstawowe motywy u podłoża obu teorii – przewidywanie bólu w pierwszym przypadku, dostarczanie przyjemności w drugim – należy zauważyć, że żadna z nich nie może zostać nazwana bardziej realistyczną. Nie byłoby również prawdą stwierdzenie, że teorie te wydają odmienne sądy na temat „rzeczywistości”. Nie chodzi o to, że pierwsza jest pesymistyczna (szklanka do połowy pusta), druga zaś optymistyczna (szklanka jest w połowie pełna). W świecie pełnym utraty, bólu i prześladowania obie epistemologie oparte są najprawdopodobniej na głębokim pesymizmie. Reparacyjna chęć szukania przyjemności rodzi się w końcu, według Klein, dopiero gdy znajdujemy się w pozycji depresyjnej. Jednak to, czego każda z tych teorii poszukuje – a więc i powód do podjęcia poszukiwań – różni się od siebie zasadniczo. To paranoiczna wiedza ma jednak większe doświadczenie w wypieraniu się swojego motywu afektywnego oraz podszywania się pod prawdę.

Paranoja wierzy w siłę ujawnienia

Jakkolwiek paranoja uzasadniałaby swoje motywy, charakteryzuje ją z pewnością niesłychana wiara w skuteczność wiedzy *per se* – wiedzy jako ujawnienia. Być może dlatego wiedza paranoiczna jest niemal zawsze narracyjna. Niczym osoba pozbawiona wsparcia instytucji, zdradzona i obmawiana przez wszystkich innych mieszkańców miasta, która napotkana na ulicy wciąż wpycha ci do rąk wyświechtaną teczkę z cenną korespondencją, paranoja – mimo całej podejrzliwości, którą się chwali – zachowuje się, jakby miała osiągnąć swój cel, o ile tylko tym razem ktoś wreszcie usłyszy prawdziwą wersję jej historii. Sytuacja, w której całkowicie wtajemniczony odbiorca nadal pozostaje obojętny czy wręcz

wrogi, lub po prostu nie ma nic do zaferowania, rzadko wydaje się prawdopodobną. To dziwne, że hermeneutyka podejrzeń pokładała tak wiele wiary w efekty ujawnienia, a jednak Nietzsche (w genealogii moralności), Marks (w teorii ideologii) oraz Freud (w teorii ideałów i złudzeń) proponują, by przyjąć sformułowanie Ricoeura: „zbieżne procedury demistyfikacji”²⁰, wierząc chyba w pozytywne skutki takiej procedury (choć wiara ta nie daje się wyjaśnić przy użyciu kategorii proponowanych przez tych filozofów).

W niezwykle sugestywnym zakończeniu książki *Uwikłani w płęć* Butler wygłasza programową mowę na cześć demistyfikacji, która powinna stanowić „normatywny punkt skupienia gejowskich i lesbijskich praktyk”²¹. Píše między innymi: „drag o b n a ż a naśladowczą strukturę kulturowej płci”²²; „mamy przed sobą biologiczną oraz kulturową płęć, o d n a t u r a l n i o n ą dzięki środkom użytym podczas inscenizacji”²³; „parodia kulturowej płci p o k a z u j e, że pierwotna tożsamość [...] jest naśladownictwem”²⁴; inscenizacja płciowa „z r e a l i z u j e i u n a o c z n i performatywność kulturowej płci”²⁵; „parodystyczne powtórzenia p o k a z u j ą, że fantazmatyczny efekt trwałej tożsamości [...] jest konstruktem”²⁶; „dzięki parodystycznym powtórzeniom kulturowej płci w y c h o d z i n a j a w, że jedynie złudzeniem jest również tożsamość kulturowej płci”²⁷; „pełne przerysowań obnoszenie się z tym, co „naturalne”, które w tej przesadzie o d s ł a n i a swój [fundamentalnie fantazmatyczny] status”²⁸ oraz „u k a z a ć jej fundamentalną nienaturalność”²⁹ (wszystkie podkreślenia są moje).

W tych fragmentach główną cechą paranoi, w stopniu większym nawet niż nacisk na samoświadomy mimetyzm, wydaje się wiara w ujawnienie. Również arcy podejrzliwy autor *The Novel and the Police* niekiedy pisze w duchu mniej ciekawych współczesnych krytyków, obiecując na przykład, że dzięki swojej książce zapewni „błysk wzmożonej widzialności, niezbędnej do nadania nowoczesnej kontroli statusu pełnoprawnego problemu”³⁰. Jakby uwidocznienie problemu stanowiło, jeśli nie podskok, skok lub sus, to przynajmniej krok w kierunku jego rozwiązania. Pod tym względem (choć pod wieloma innymi nie) Miller pisze *The Novel and the Police* niczym wzorowy przedstawiciel nowego historyzmu. Również dlatego, że dzieła nowego historyzmu korzystają z prestiżu jedynej, wszechobejmującej narracji, opartej na uwidocznieniu i sprobematyzowaniu momentów przemocy ukrytej w genealogii nowoczesnego podmiotu liberalnego.

Wraz z przemijaniem efektu nowości nowego historyzmu, łatwiej dostrzec, jak bardzo ten paranoiczny projekt ujawniania sam zakorzeniony był w szczególnym momencie historycznym. Wybór „nowoczesnego podmiotu liberalnego” jako przedmiotu badań wcale nie wydaje się dziś takim oczywistym punktem docelowym narracji historycznej. Gdzież są ci wszyscy domniemani przedstawiciele nowoczesnego podmiotu liberalnego? Codziennie spotykam doktorantów, którzy zajmują się odsłanianiem ukrytej historycznej przemocy, leżącej u podstaw świeckiego uniwersalnego humanizmu liberalnego. A przecież lata kształtowania się świadomości tych studentów, w odróżnieniu od lat formacyjnych ich nauczycieli, były latami spędzonymi w ksenofobicznej reaganowsko-bushowsko-clintonowsko-bushowskiej Ameryce; Ameryce, w której „liberalizm” stał się tematem tabu; Ameryce, w której „świeccy humaniści” regularnie traktowani byli jak marginalna sekta religijna, podczas gdy większość Amerykanów na co dzień rozmawiała z niewidzialnymi bytami, takimi jak anioły, szatan albo Bóg.

Siła interpretacji, mającej na celu odsłonięcie ukrytej przemocy zależy jednak od kontekstu kulturowego. Na przykład Foucault we wczesnych pracach zajmował się momentem historycznym, w którym przemoc otwarcie potępiano, a zatem także ukrywano. Po co jednak ujawniać podstępny władzy w kraju, w którym 40% młodych czarnych mężczyzn znajduje się w sidłach maszynierii systemu karnego? Zarówno w Stanach Zjednoczonych, jak i w innych krajach wciąż istnieje ukryta przemoc, którą należałoby ujawnić. Równocześnie rozpowszechnia się model, w którym hiperwidzialne formy przemocy zamieniane są w spektakl pozwalający uniknąć ich odsłonięcia jako skandalicznych sekretów. Dyskusje o praktykach łamania praw człowieka (na przykład o torturach i porwaniach w Argentynie czy masowych gwałtach w Bośni, będących częścią polityki czystek etnicznych) muszą mierzyć się nie z trudnościami w odsłanianiu ukrytych czy znaturalizowanych praktyk, lecz z praktykami uwikłanymi w różne wzory widzialności. Dotyczą przemocy, która od początku miała pełnić funkcję przykładowego ostrzeżenia czy groźby, była spektaklem adresowanym do konkretnej społeczności. Przemoc ta zwalczana jest za pomocą prób przemieszczenia i zmiany (a także po prostu poszerzenia) przedmiotu widzialności.

Kolejny problem z tymi praktykami wiąże się z pytaniem o pomoc, jakiej może udzielić hermeneutyka podejrzeń i ujawniania tym grupom społecznym,

w przypadku których właśnie widzialność jest przyczyną skierowanej na nie przemocy. Celem ponownego wprowadzenia w kilku południowych stanach praktyki skuwania ze sobą więźniów podczas pracy (*chain gangs*) nie było przecież zmuszenie ich do ciężkiej pracy fizycznej, lecz raczej do wykonywania jej pod okiem opinii publicznej. Z kolei entuzjazm wobec metod singapurskiego prawodawstwa w trakcie procesu i kary skazanego na chłostę Michaela Faya³¹ odślonił coraz bardziej powszechne przekonanie, że kara dobrze nagłośniona i piętnująca w oczach społeczeństwa jest doskonałym sposobem radzenia sobie z krnąbrną młodzieżą. Oto oznaka historycznej zmiany: kiedyś to przeciwnicy kary śmierci argumentowali, że skoro egzekucje są konieczne, to powinny się odbywać publicznie, żeby zawstydzić państwo i zwolenników kary śmierci za sprawą demonstracji tego, co wykonuje się zazwyczaj w ukryciu. Dziś to nie przeciwnicy, lecz zwolennicy kary śmierci, upojeni triumfalistycznymi ambicjami, domagają się telewizyjnych transmisji z egzekucji. Ile warta jest wobec tego z trudem wywalczona przez krytyków możliwość ujawnienia i zaprezentowania, poza dopuszczalnym pozorem, ukrytych śladów opresji i prześladowania?

Wydaje się, że wiara paranoika w siłę aktów ujawnienia opiera się na przekonaniu o nieskończonych pokładach naiwności wśród widzów, do których są one adresowane. Dlaczego mamy jednak uznać, że wiedza o sztuczności, sprzeczności, naśladowczym charakterze, fantazmatyczności, a nawet brutalności jakiegoś zjawiska społecznego zaskoczy czy zaniepokoi kogokolwiek (nie mówiąc już, że zachęci do działania)? Jak pisze Peter Sloterdijk, cynizm czy „oświecona fałszywa świadomość” – świadoma swojej fałszywości fałszywa świadomość, której „fałszywość wyważona [jest] w drodze refleksji”³² – sama jest symptomem powszechnej „wśród ludzi oświeconych” ostrożności, „by nie wypaść na naiwniaka”³³. Jak bardzo odseparowany od telewizyjnych obrazów świata musiałby być ktoś, kogo zaskoczyłaby wewnętrzna sprzeczność ideologii lub informacja, że symulakry nie posiadają oryginałów, a kody przedstawień płciowych nie odpowiadają prawdzie? Stawiam raczej na to, że popularny cynizm, niewątpliwie rozpowszechniony, pozostaje jedną z wielu heterogenicznych i konkurujących ze sobą teorii tworzących środowisko umysłowe większości ludzi. Z pewnością niektóre demaskacje, demistyfikacje czy relacje świadków mają wielką moc oddziaływania (choć często ich skutki są inne niż przewidywaliśmy). Inne – równie prawdziwe i przekonujące – nie odnoszą żadnych rezultatów. I dopóki tak będzie, musimy

uznać, że skuteczność oraz efekty praktyk ujawniania zależą od czegoś innego niż od ich relacji do wiedzy.

W 1988 roku, a więc po dwóch kadencjach prezydentury Ronalda Reagana, D.A. Miller postulował foucaultowską demystyfikację „intensywnej i ciągłej »duszpasterskiej« opieki roztaczanej przez liberalne społeczeństwo nad każdym jego podopiecznym”³⁴. Gdyby tylko tak było! W istocie o wiele bardziej niż mój terapeutę, który określa mnie jako podmiot patologiczny, martwi mnie wycofanie ubezpieczeń kosztów utrzymania zdrowia psychicznego. Mogę się tym zresztą martwić tylko dlatego, że mam to szczęście i w ogóle posiadam ubezpieczenie zdrowotne. Od czasu protestów dotyczących wysokości podatków rząd Stanów Zjednoczonych, a coraz częściej także inne rządy tak zwanych demokracji liberalnych podejmują działania, których celem jest łatwe zrzeczenie się odpowiedzialności za opiekę nad swoimi podopiecznymi. I nie widać żadnych nowych instytucji, które miałyby ochotę wypełnić tę lukę. Na pewno nie takie przepowiednie na przyszłość wysnuilibyśmy z lektury tekstów nowego historyzmu, nurtu oferującego pełną genealogię świeckiego państwa opiekuńczego (którego szczytowe osiągnięcia obserwowaliśmy w latach 60. i 70. XX wieku) oraz dostarczającego niepodważalnych dowodów na to, że będzie ono trwało wiecznie. Oczywiście nie mamy prawa winić teoretyków piszących w latach 80. za to, że nie umieli przewidzieć ogłoszonego w 1994 roku republikańskiego „Kontraktu z Ameryką”³⁵. Jeśli jednak, jak pisze Miller, „niespodzianka jest dokładnie tym, co paranoik chce wyeliminować”, to nowy historyzm – gdyby uznać go za formę paranoi – poniósł pod tym względem spektakularną porażkę. Trudno odmówić racji teoretykom narzekającym, że „jest źle i będzie gorzej”, należy jednak zauważyć, że ich osiągnięcia prognostyczne są dość nikłe. Umiejętność przewidywania przekłada się zaś na umiejętność konstruowania strategii opozycyjnej. Jak pokazałam, niepowodzenie prób przewidzenia zmiany wpisane jest w proces paranoiczny, którego sfera wpływów (podobnie jak sfera wpływów samego nowego historyzmu) rozrasta się z każdą nieoczekiwaną porażką dowodzącą, że – nie zgadniecie – nigdy nie można być zbyt paranoicznym.

Gdy czytamy dziś szeroko znany artykuł Richarda Hofstadtera, *Styl paranoiczny w polityce amerykańskiej* (1963), widzimy, jak wiele się zmieniło w dyskursie. Tekst daje świetny przykład zadowolonego z siebie, zniewalającego liberalnego języka

konsensusu, który aż prosi się o paranoiczną demystyfikację, w której szkolił swoich czytelników D.A. Miller. Autor artykułu równo rozdaje ciosy, odnajdując paranoję i po lewej, i po prawej stronie sceny politycznej – w myśleniu i w działaniach abolicjonistów, antymasonów, antykatolików i antymormonów, a także natywiistów, populistów i tych, którzy wierzą w spiski bankierów i producentów broni; u każdego, kto wątpi w to, że JFK został zabity przez działającego w pojedynkę strzelca; „w popularnych lewicowych gazetach, wśród amerykańskiej prawicy i po obu stronach debaty rasowej”³⁶. Wyliczanka ta obejmuje całkiem dużą i różnorodną grupę ludzi, mimo to z tekstu wynika, że można jednak założyć istnienie pewnego „my” – do którego zaliczają się praktycznie wszyscy – a jego przedstawiciele mogą spoglądać na te ekstrema ze spokojem i zrozumieniem. W tej pojemnej przestrzeni centralnej wszyscy („my”) możemy się zgodzić, że „wiele zimnowojennych decyzji można poddać krytyce”, nadal pozostają one jednak „błędami ludzi, którzy chcieli dobrze”³⁷. Hofstadter nie ma żadnego problemu z przyznaniem, że dzięki paranoikom lub paranoicznym ruchom może objawić się niekiedy coś prawdziwego, choć „zwichnięty styl sugeruje zwichnięte przekonania, podobnie jak w sztuce niedobry styl wskazuje na fundamentalny defekt gustu”³⁸.

[By wskazać różnicę pomiędzy treścią a formą] wystarczy podać kilka prostych i niezbyt kontrowersyjnych przykładów. Wkrótce po zabójstwie prezydenta Kennedy’ego wiele pisano o planach uchwalenia ustawy zwiększającej kontrolę federalną nad wysyłkową sprzedażą broni. Na konsultacje w tej sprawie przyjechało do Waszyngtonu między innymi trzech mieszkańców miasteczka Bagdad w Arizonie, którzy przemierzali 2500 mil, by zabrać głos przeciwko tzw. ustawie Dodda. Oczywiście istnieją argumenty przeciwko niej, które – jakkolwiek nieprzekonujące by były dla niektórych – można wyrazić w konwencjonalnym języku polityki. Jeden z Arizończyków zdecydował się jednak sięgnąć po typową argumentację paranoiczną, przekonując że prace nad wprowadzeniem uchwały, są „kolejną próbą podejmowaną przez wywrotowe siły w celu uczynienia z nas podwładnych światowego rządu socjalistycznego” oraz że uchwała mogłaby „spowodować chaos” ułatwiający „naszym wrogom” przejęcie władzy³⁹.

Nie przeczę, że można tęsknić za czasami, kiedy członkowie paranoicznego lobby zwolenników posiadania broni brzmiali po prostu jak wariaci, dostarczając „prostych i niezbyt kontrowersyjnych” przykładów „zwichniętego rozumowania”, a nie wyrażali niepodważalną część retoryki dominującej partii politycznej. Uderzająca anachroniczność przykładu Hofstadtera nie jest jednak jedynym sygnałem pokazującym, jak bardzo amerykańskie centrum polityczne przechyliło się na prawo od 1963 roku. Ponadto jest również oznaką powszechności paranoicznego myślenia po każdej stronie sceny politycznej. Żeby było śmieszniej, pod wieloma względami czuję, że bliżej mi do tego paranoicznego Arizończyka niż do Hofstadtera. Oczywiście, zdaję sobie sprawę, że ten homofobiczny i rasistowski bojówkarz, członek milicji chrześcijańskiej, na pewno odstrzeliłby mnie, gdybym tylko pojawiła się w jego polu widzenia (może właśnie dlatego blisko mi do niego). Peter Sloterdijk nie twierdzi wprost, że struktura rozpowszechnionego aroganckiego cynizmu popularnego, czy „oświeconej świadomości fałszywej”, jest właśnie paranoiczna. Trudno jednak uciec od takiego wniosku. Być może ten ograniczony, codzienny, raczej niespójny cynizm jest wcieleniem paranoi jako słabej, a nie silnej teorii. W każdym razie przybywający na tę odczarowaną paranoiczną scenę z manifestem hermeneutyki podejrzeń wykonuje zupełnie inne działanie niż ci, którzy podejmowali się aktów ujawniania w latach 60.

Subwersywne i demystyfikujące akty parodii, podejrzliwe archeologie terażniejszości, tropienie ukrytych schematów przemocy i akty ich ujawniania – jak starałam się pokazać, te wykonalne i wyuczalne protokoły ujawniania stały się powszechne w studiach kulturowych i historycznych. Oczywiście zagrożenie wynikające z triumfalnego pochodu paranoicznej hermeneutyki wiąże się z szerokim porozumieniem co do metodologicznych założeń oraz powszechnym środowiskowym przekonaniem na temat tego, co konstytuuje narrację, wyjaśnienie czy właściwy proces uhistoryczniania, i polega na mimowolnym zubożeniu puli genetycznej perspektyw i umiejętności krytyków literatury, do którego dojdzie, jeśli praktyki te nie zostaną zakwestionowane.

Inny, choć być może nieco mniej wierny opis obecnie panującego paranoicznego konsensusu sugerowałby, że paranoja nie zastąpiła możliwości artykulacji, lecz

jedynie ją osłabiła, przyczyniając się do wyparcia i odmowy uznania sposobów zdobywania wiedzy mniej nastawionych na podejrzliwość; sposobów, które w rzeczywistości są praktykowane i to często przez tych samych teoretyków w projektach, w których wykorzystują oni również strategie paranoiczne. Jednak monopolistyczne założenia paranoicznej wiedzy nie dopuszczają bezpośrednich odniesień do motywów reparacyjnych – gdy tylko zostaną one wprost wyrażone, muszą zostać metodycznie usunięte. Dla teorii paranoicznej wyraźne motywy reparacyjne są nie do przyjęcia, ponieważ dotyczą przyjemności (są „zaledwie estetyczne”) i mają na celu naprawę (są „zaledwie reformatorskie”⁴⁰). Co sprawia, że uznajemy przyjemność i naprawę za „ledwie” ważne? Tylko wykluczeniowy charakter wiary paranoi w siłę demaskatorskiego ujawniania, tylko jej pogardliwe założenie, że jedyną rzeczą konieczną do wszczęcia globalnej rewolucji, do zniszczenia ról genderowych czy jakiegokolwiek innego celu jest uświadomienie ludziom (innym ludziom) bolesnych skutków ich własnej opresji, biedy czy stanu iluzji, rozjątrzenie ich ran tak, żeby zdali sobie sprawę ze swojego bólu (tak jakby już nie byli go świadomi), który wreszcie stanie się nie do zniesienia (tak jakby z nieznośnych sytuacji zawsze wynikały świetne pomysły na zmianę).

Większość teorii paranoicznych rzadko wprost sugeruje tak brzydkie rozwiązania, jednak wiele współczesnych tekstów teoretycznych ustrukturyzowana jest jak gdyby zgodnie z tymi regułami. Obecna w *The Novel and the Police* aporia, w wyniku której czytelnicy zostają wciągnięci w ponurą monolityczną strukturę silnej teorii paranoicznej, za sprawą serii kolejnych mniejszych zabiegów, odwołujących się do przyjemności pisarskich i intelektualnych, występuje również w innych dobrych tekstach krytycznych. Sama rozpoznaję ją zresztą w wielu swoich pracach. Czy to istotne, że takie projekty opisują same siebie niedokładnie lub że są mylnie rozpoznawane przez czytelników? Nie wydaje mi się, by pisanie, jakkolwiek przekonujące, mogło być całkowicie przezroczyste samo dla siebie lub mogło adekwatnie uzasadnić samo siebie na poziomie tekstu. Przyjmijmy jednak, podobnie jak Tomkins i wielu innych badaczy, poważne podejście do stwierdzenia, że codzienna teoria ma jakościowy wpływ na codzienną wiedzę i doświadczenie. Załóżmy również, że nie mamy ochoty na wyznaczanie ścisłego rozróżnienia na teorię akademicką i teorię codzienną oraz że troszczymy się o jakość praktyk poznawania i doświadczenia – zarówno własnych, jak i innych ludzi. W takich przypadkach cenna byłaby możliwość wyboru drogi, na której nie musielibyśmy

podtrzymywać systematycznego, samowzmacniającego się podziału na podejmowane czynności oraz ich uzasadnianie.

Paranoiczne praktyki teoretyczne, zależne od wzmacnianej przez nie same strukturalnej dominacji silnej teorii, mogą okazać się pomocne także w rozpoznaniu zróżnicowanych, dynamicznych i historycznie zakorzenionych modeli relacji silnych i słabych konstrukcji teoretycznych oraz sposobów funkcjonowania tych typów teorii w różnych środowiskach wiedzy. Poszukiwania te muszą rzecz jasna zostać oparte na szacunku wobec obu tych form wiedzy. Wiele takich modeli, z pewnością więcej, niż mogłam tu opisać, znajdziemy u Tomkinsa. Również historia literaturoznawstwa może stać się źródłem alternatywnych modeli, pozwalających na współdziałanie silnych i słabych teorii. Jaki projekt lepiej oddaje cele „słabej teorii, niewiele się właściwie różniącej od opisu zjawisk, które próbuje wytłumaczyć”⁴¹ niż zdewaluowana i niemal całkiem już zarzucona praktyka „bliskiego czytania”⁴² z zaangażowaniem wyobraźni? Jednak aktualność pism Williama Empsona i Edmunda Burke'a polega dziś na czym innym niż kiedyś. Istnieją ważne fenomenologiczne i teoretyczne zadania, których realizacja może się powieść jedynie dzięki zwróceniu się ku lokalnym teoriom i efemerycznym taksonomiom. Nieskończona liczba modeli interakcji pomiędzy nimi a teoriami silniejszymi może zostać ujawniona wyłącznie dzięki sztuce spekulacji.

Paranoja, jak pokazywałam, jest nie tylko silną teorią afektu, lecz również silną teorią negatywnego afektu. Pytanie o siłę teorii (lub o relacje pomiędzy silną a słabą teorią) może być niezależne od pytania o jej jakość afektywną. Do odpowiedzi na każde z tych pytań mogą prowadzić odmienne ścieżki. Silna teoria (czyli redukcjonistyczna teoria o szerokim zasięgu), niezorganizowana jednak wokół wyczekiwania, identyfikowania i odganiania negatywnego afektu upokorzenia, pod pewnymi względami przypominałaby paranoję, a pod innymi nie. Myślę na przykład, że taka charakterystyka mogłaby pasować do poprzedniej części tego tekstu. Nazwanie paranoi teorią negatywnego afektu nie pozwala nam jeszcze na wyłuszczenie różnic pomiędzy poszczególnymi afektami negatywnymi, dlatego warto być może zastanowić się nad słownictwem, które oddałoby szeroką skalę afektów. Zresztą nie tylko afektów negatywnych – równie zgubne i zniewalające skutki może przynieść pojedynczy, totalizujący model pozytywnego afektu przejawiającego się rzekomo zawsze w ten sam sposób. Niepokojąca liczba

projektów teoretycznych koncentruje się tylko na pojedynczych afektach, niekiedy rozszerzając pole badań do dwóch – czy będzie to ekstaza, sublimacja, autodestrukcja, *jouissance*, podejrzenie, odrzucenie, mądrość, zgroza, ponura satysfakcja czy cnotliwe oburzenie. Jak w starym żarcie: „Przyjdzie rewolucja, towarzyszu, i każdy codziennie będzie jeść rostbef”. „Ale towarzyszu, ja nie lubię rostbefu”. „Przyjdzie rewolucja, towarzyszu, a będziesz lubić rostbef”. Przyjdzie rewolucja i do czerwoności będą cię rozpalać żarty dekonstrukcjonistów; będziesz umierać z nudów w każdej chwili, spędzonej na czym innym niż roztrzaskiwanie aparatu państwowego. I na pewno będziesz mieć ochotę na seks trzydzieści razy dziennie. Będziesz jednocześnie smutny i wojowniczy. Nigdy, przenigdy, nie będziesz mieć ochoty, by powiedzieć Deleuze’owi i Guattariemu: „Nie dziś kochani, strasznie boli mnie głowa”.

Rozpoznanie typowej dla paranoi czasowości – jednocześnie przewidującej i sięgającej wstecz, niechętniej wszelkim niespodziankom – pozwala również na dostrzeżenie innych możliwości. Być może Klein jest tu bardziej przydatna niż Tomkins. Podjęcie lektury z pozycji reparacyjnej musi rozpocząć się od porzucenia chytrej, przepełnionej niepokojem, paranoicznej potrzeby, by wyeliminować możliwość bycia zaskoczonym przez jakiegokolwiek, niemożliwe nawet do wyobrażenia zagrożenie. Następnie wymaga ono przejścia do realistycznego projektu czytania, otwartego na niespodzianki. Skoro bowiem istnieją potworne niespodzianki, to znaczy, że istnieją również te dobre. Nadzieja bywa traumatycznym, kawałkującym doświadczeniem, a jednak wchodzi również w skład taktyk podejmowanych przez reparacyjnie nastawioną czytelniczkę w celu uporządkowania napotkanych czy stworzonych przez nią fragmentów i obiektów częściowych⁴³. Możliwość wyobrażenia sobie przyszłości różniącej się od terażniejszości powoduje dopuszczenie do siebie niezwykle bolesnej, ale i pocieszającej oraz etycznie ważkiej wizji przeszłości, która mogła potoczyć się zupełnie inaczej, niż się potoczyła⁴⁴.

Jak w świetle tej argumentacji powinniśmy więc wyobrażać sobie czytanie queerowe? Zdejmując nacisk z problemu „różnicy seksualnej” czy seksualnej „identyczności”, wskazując na możliwość odejścia od freudowskiego, homofobicznego rozumienia paranoi ku interpretacjom Klein i Tomkinsa, dalekim od edypalności i zorientowania na popędy, przesuując akcent na afekty, sugerowałam, że przywiązanie teorii queer do paranoi najprawdopodobniej nie jest

aż tak konieczne, tak stanowiące o istocie queer, tak konstytutywne dla niej, jak twierdziło dotąd wielu autorów, w tym ja sama. Nieco bardziej ekologiczne spojrzenie na paranoję umożliwiłoby nam być może inne myślenie o kwestiach gejowsko-lesbijskich niż ich transhistoryczne, niemal automatyczne uprzywilejowanie w myśli freudowskiej.

Pomocna może okazać się również rehabilitacja całej gamy charakterystycznych i kulturowo istotnych praktyk, w tym wielu praktyk reparacyjnych wyrastających z queerowego doświadczenia. Pod paranoiczną soczewką praktyki te często stają się niewidzialne bądź niezrozumiałe. Jak pisał Joseph Litvak,

popelniane w trakcie queerowych praktyk pisania i czytania „błędy” [...] wydają mi się istotne ze względu na swój potencjał rozluźnienia traumatycznego, pozornie nieuniknionego związku pomiędzy popelnianiem błędów a upokorzeniem. Chodzi mi o to, że wiele queerowej energii, na przykład w okresie dorastania, marnowana jest na to, co Barthes nazywa *le vouloir-être-intelligent* (czytaj „jeśli już muszę być nieszczęśliwa, to przynajmniej niech będę mądrzejsza od całej reszty”). Przekłada się to na ogromny prestiż paranoi, funkcjonującej niemal jako synonim błyskotliwości (ten rodzaj mądrości, który potrafi zabołec). Później zaś mnóstwo queerowej energii spożywa dowodzenie, że błędy nie muszą być straszne, że mogą być seksowne, twórcze, że mogą oferować potężne skutki poznawcze. Czy queerowe praktyki czytania nie powinny również prowadzić do zrozumienia, że pomyłka może skończyć się nie tylko złą, lecz również dobrą niespodzianką?⁴⁵

Przekonuje mnie to, że uwagi te miałyby raczej charakter przypadkowych rozpoznań, że nie tworzą transhistorycznej definicji. Nie muszą być zgodne z doświadczeniem każdej kobiety kochającej kobietę ani każdego mężczyzny kochającego mężczyznę. Jeśli paranoiczne praktyki czytania pozostają w bliskim związku z tym, co nieuniknione, to queerowe praktyki czytania powinny oferować rozwiązania bardziej dostosowane do pulsu przypadku.

Typowa dla paranoicznej czasowości, zawzięta, defensywna i sztywna narracja, w której wczoraj musiało być takie samo jak dziś, nie mówiąc już o jutrze, jest skutkiem narracji międzypokoleniowej, charakteryzującej się typowo edypalną

regularnością i powtarzalnością. Jeśli coś wydarzyło się ojcu mojego ojca, wydarzy się też mojemu ojcu, a więc wydarzy się i mnie, mojemu synowi i synowi mojego syna. Czy w queerze jednak nie drzemie możliwość – jedynie warunkowa, a jednak prawdziwa oraz wzmacniająca siłę samego warunku – zerwania tego pokoleniowego pochodzenia?

Pomyślmy na przykład o epifanicznym, ekstrawagancko reparacyjnym ostatnim tomie dzieła Prousta, w którym narrator, po długim okresie wycofania ze społeczeństwa, udaje się na przyjęcie, gdzie po chwili zadziwienia nad wyszukаныmi kostiumami przebranych za starców gości, orientuje się, że w rzeczywistości wszyscy są starzy, także on. Ten moment uświadomienia wywołuje falę myśli, odczuwalnych mnemonicznych momentów szoku, zakończonych serią radosnych „prawd” o relacji pisania do czasu. Narrator nigdy wprost się do tego nie odnosi, czy nie warto jednak zauważyć, że doświadczenie tej absolutnej, prowadzącej do olśnienia, temporalnej dezorientacji nie byłoby dostępne heteroseksualnemu ojcu rodziny, mężczyźnie nieuchronnie ucieleśniającemu „postępowe” tożsamości i role, kształtowanemu przez stopniowe przybywanie dzieci oraz wnuków?

I pojmowałem już teraz, czym jest starość – starość, ze wszystkich rzeczywistości stanowiąca tę chyba, o której najdłużej w życiu zachowujemy pojęcie czysto abstrakcyjne, popatrując na kalendarz, datując listy, widząc, jak żenią się nasi przyjaciele, dzieci naszych przyjaciół, i nie rozumiejąc, bądź ze strachu, bądź przez lenistwo, co to wszystko znaczy, aż do dnia kiedy spostrzeżemy jakąś nieznaną sylwetkę [...], która informuje nas, że żyjemy w nowym świecie; aż do dnia, kiedy wnuk jednej z naszych przyjaciółek, młodzieniec, którego instynktownie traktowalibyśmy jako kolegę, uśmiecha się, jak gdybyśmy zeń szydzili, bo przecież widzi w nas swoich dziadków; pojmowałem już, co znaczy śmierć, miłość, rozkosz intelektualna, użyteczność bólu etc⁴⁶.

Bardziej współczesny splot okoliczności, którego skutkiem było ukrócenie życia tak wielu osób queerowych, wybił z rytmu wielu z nas, wzmagając jeszcze opisywany tu efekt. Pisząc to, myślę o moich trzech bardzo queerowych przyjaźniach. Pierwszy z moich przyjaciół ma sześćdziesiąt lat, dwaj inni mają po trzydzieści. Ja zaś, mając czterdzieści pięć lat, plasuję się dokładnie pośrodku. Wszyscy jesteśmy badaczami akademickimi, mamy wiele wspólnych zainteresowań, inspiracji i ambicji. Cała

czwórka z różną intensywnością angażowała się również w aktywizm społeczny. Zgodnie z „normalną”, pokoleniową narracją moglibyśmy budować wzajemną identyfikację na przypuszczeniu, że za piętnaście lat będę w tym miejscu, gdzie dziś jest mój sześćdziesięcioletni przyjaciel, a moi znajomi trzydziestoletni znajdują się mniej więcej na moim miejscu.

Wszyscy zdajemy sobie jednak sprawę, że w dzisiejszych czasach przyjaźnie będą oddalać się od tego modelu. Jego podstawy kruszą się w centrach miast, kruszą się w życiu ludzi poddawanych rasistowskiej przemocy, ludzi pozbawionych opieki zdrowotnej, ludzi pracujących w niebezpiecznych sektorach przemysłu oraz w życiu wielu innych ludzi, w tym w życiu moim i moich przyjaciół. Jako osoba chorująca na zaawansowaną formę raka piersi mam niewielkie szanse dożycia wieku, w którym jest teraz mój starszy przyjaciel. Moi trzydziestoletni przyjaciele prawdopodobnie nie doświadczą życia wieku średniego, którym ja żyję teraz. Jeden z nich cierpi na zaawansowanego raka, wywołanego olbrzymim zanieczyszczeniem środowiska (można powiedzieć, że dorastał na hałdzie toksycznych odpadów), drugi z nich żyje z wirusem HIV. Spośród naszej czwórki największe szanse na bycie żywym za piętnaście lat ma zdrowy sześćdziesięciolatek.

Trudno powiedzieć, a nawet trudno się dowiedzieć, czym różnią się nasze relacje od relacji przeżywanych przez ludzi w różnym wieku, żyjących w świecie, w którym ich linie perspektywiczne zbiegają się w tym samym punkcie. Z pewnością my jesteśmy bardziej zmotywowani. Jeśli czegoś jesteśmy pewni, to tego, że nie ma sensu tracić czasu na pieprzenie głupot. Ale różni nas też to, w jaki sposób się ze sobą identyfikujemy. W naszym świecie starsza osoba nie kocha tej młodszej jako kogoś, kto kiedyś będzie tam, gdzie ona jest teraz. Ani na odwrót. Nikt więc nie przekazuje dalej rodowego nazwiska. W pewnym sensie czujemy, że nasze narracje życiowe ledwo się pokrywają. Jest jeszcze jeden powód, dla którego nasze życia współżyją ze sobą bardziej intymnie niż życia tych, którzy poruszają się zgodnie z rozkładem czasu kolejnych pokoleń. Istnieją one bowiem ze sobą w danym momencie, w pełni współbycia, którego oś nagle może się urwać; współbycia, którego musimy się nauczyć i które musimy wypełnić, będąc ze sobą.

Również w domenie tekstu odnajdziemy podobne, choć ledwo widoczne i słabo znane reparacyjne praktyki wiedzy ulokowane w samym sercu historii gejowskiej, lesbijskiej i queerowej intertekstualności. Na przykład queerowe praktyki kampowe,

oglądane przez paranoiczną soczewkę (jak ogląda je Butler i inni), mogą zostać opacznie odczytane. Jak widzieliśmy, kamp jest zazwyczaj postrzegany jako działanie parodiujące, demistyfikujące, w sposób prześmiewczy ujawniające elementy i założenia kultury dominującej. Praktyki kempowe często wiążą się z miłością, co zazwyczaj tłumaczone jest zaangażowaniem w opresyjne *status quo*, prowokujące praktyki masochistyczne. Rentgenowskie spojrzenie paranoicznego impulsu obecnego w kampie przeszywa kulturę do gołej kości. Demonstrowana tu paranoiczna estetyka musi cechować się minimalistyczną elegancją i konceptualną powściągliwością.

Za impulsem reparacyjnym stoi natomiast pragnienie przyrostu i nawarstwienia. Wiąże się z nim uzasadniona obawa, że otaczająca nas kultura nie jest dla nas odpowiednia, bądź nawet jest nam wroga. Reakcją na tę wrogość jest zbieranie i rozdzielanie nadmiaru, przekazywanie go obiektowi jako zasobu, z którego później skorzysta niewykrystalizowane ja. Postrzeganie kampu jako (między innymi) wspólnej, nasyconej historycznie przestrzeni różnorodnych praktyk reparacyjnych pozwala lepiej uchwycić wiele istotnych elementów klasycznych występów kempowych: zaskakujące wybuchowe manifestacje erudycji; żarliwą i prześmieszoną miłość do staroci; szaloną nadprodukcję alternatywnych historiografii; nadmierne przywiązanie do fragmentarycznych, marginalnych odpadków i pozostałości; bogactwo wykluczających się uczuć; imponującą fascynację brzuchomówstwem; dezorientujące zestawienia teraźniejszości i przyszłości, a także kultury popularnej i kultury wysokiej⁴⁷. Przyciągający eksces piękna, nadmierna dbałość o styl, niewyjaśnione przyпіływy grozy, pogardy i pragnienia wiążą ze sobą i animują zlepki potężnych obiektów częściowych pojawiających się w pracach D.A. Millera, ale także Ronalda Firbanka, Djuny Barnes, Josepha Cornella, Kennetha Angera, Charlesa Ludlama, Jacka Smitha, Johna Watersa i Holly Hughes.

Niektóre z tych nazwisk określają niemal legendarnie osobowości „paranoiczne”. To jednak tylko potwierdza, że, jak podkreślała Klein, to nie ludzie, lecz zmieniające się pozycje – lub, by użyć mojego języka, praktyki – dzielą się na paranoiczne i reparacyjne. Najbogatsze praktyki reparacyjne są często tworzone i rozpowszechniane przez najbardziej paranoicznie nastawione podmioty. Paranoiczne i depresyjne pozycje operują, co prawda, na niższym poziomie niż poziom indywidualnych typologii, ale działają również na poziomie wyższym –

związany ze wspólnymi historiami, wyłaniającymi się społecznościami i włóknami intertekstualnego dyskursu.

Podobnie jak Proust, czytelnik skuteczniający reparacyjną lekturę „pomaga sobie raz po raz”. Odnajdywanie reparacyjnych motywów i pozycji jest nie tylko ważne, ale i możliwe. Dostępne nam słownictwo służące do opisu reparacyjnych pobudek czytelniczych i związków z tekstem czy kulturą bardzo długo zdominowane było przez delikatny, estetyzujący, defensywny, antyintelektualny czy po prostu reakcyjny język. Trudno się dziwić, że tak niewiele krytyczek chciało tego rodzaju praktyki podejmować. Ograniczenia leżały jednak po stronie współczesnych słowników teoretycznych, a nie po stronie samych praktyk. Nie mniej dojmujące od praktyk paranoicznych, nie mniej od nich realistyczne, nie mniej przywiązane do idei przetrwania, nie mniej ani nie bardziej niż one wariackie czy fantazmatyczne, reparacyjne praktyki czytania wiążą się z wieloma afektami, ambicjami i niebezpieczeństwami. Praktyki te uczą nas zapewne przede wszystkim licznych sposobów, w jakie jednostki i społeczności czerpać mogą energię życiową z obiektów – nawet obiektów należących do kultury, która otwarcie deklaruje niechęć do podtrzymania ich przy życiu.

Przypisy

1 Przekład *Paranoid Reading and Reperative Reading, or, You're So Paranoid You Probably Think This Song is About You*, czwartego rozdziału książki Eve Kosofsky Sedgwick, *Touching, Feeling. Affect, Pedagogy, Performativity*, Duke University Press, Durham 2003, s. 123-253. © Duke University Press. Dziękujemy wydawnictwu za możliwość przedrukowania tekstu.

2 Sigmund Freud, *Psychoanalityczne uwagi o autobiograficznie opisanym przypadku paranoi (dementi paranoides)*, w: eadem, *Charakter a erotyka*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996, s. 161.

3 Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Volume 17, ed. J. Strachey, Hogarth Press, London 1953-1975, s. 261.

- 4 Paul Ricoeur, *O interpretacji. Esej o Freudzie*, przeł. M. Falski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2008, s. 40–41.
- 5 Leo Bersani, *The Culture of Redemption*, Harvard University Press, Cambridge MA 1990, s. 188.
- 6 James Eli Adams, *Dandies and Desert Saints. Styles of Victorian Manhood*, Cornell University Press, Ithaca NY 1995, s. 15.
- 7 R.D. Hinshelwood, *A Dictionary of Kleinian Thought*, Aronson, Northvale NJ 1991, s. 394.
- 8 Jean Laplanche, J.-B. Pontalis, *Słownik psychoanalizy*, przeł. E. Modzelewska, E. Wojciechowska, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1996, s. 204.
- 9 D.A. Miller, *The Novel and the Police*, University of California Press, Berkeley 1988, s. 164.
- 10 Ibidem, s. vii.
- 11 Ibidem, s. 220.
- 12 Ibidem, s. 191.
- 13 Eve Kosofsky Sedgwick, *The Coherence of Gothic Conventions*, Methuen, New York 1986, s. xi.
- 14 Silvan S. Tomkins, *Affect Imagery Consciousness*, Springer, New York 1962–1992, tom II, s. 433–434.
- 15 Ibidem, s. 323–324.
- 16 Ibidem, s. 433.
- 17 Ibidem, s. 458–459.
- 18 W haśle „zasada przyjemności” Laplanche i Pontalis wskazują, że Freud zdawał sobie sprawę z tego problemu. Autorzy parafrazują: „Czy można więc trzymać się definicji czysto ekonomicznej, w której przyjemność i przykrość nie są niczym innym jak tylko przełożeniem zmian ilościowych na terminy jakościowe? Z drugiej strony, jaki jest właściwie związek między tymi dwoma aspektami –

jakościowym i ilościowym? Freud odślaniał krok za krokiem wszystkie trudności, jakie nasuwają się w próbach znalezienia prostej odpowiedzi na to pytanie”. Por. Jean Laplanche, J.-B. Pontalis, *Słownik psychoanalizy...*, s. 381.

19 Marcel Proust, *W poszukiwaniu straconego czasu. Czas odnaleziony*, przeł. J. Rogoziński, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1960, s. 268 (podkr. E.K.S.).

20 Paul Ricoeur, *O interpretacji...*, s. 34.

21 Judith Butler, *Uwikłani w płęć. Feminizm i polityka tożsamości*, przeł. K. Krasuska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008, s. 228. Tłumaczenie zmienione.

22 Ibidem, s. 248.

23 Ibidem, s. 249.

24 Ibidem.

25 Ibidem, s. 250.

26 Ibidem, s. 253.

27 Ibidem, s. 261.

28 Ibidem.

29 Ibidem, s. 263.

30 D.A. Miller, *The Novel...*, s. ix.

31 Chodzi o głośno komentowaną sprawę osiemnastoletniego Amerykanina, skazanego w 1994 roku przez singapurski sąd na karę chłosty za kradzież i wandalizm. Amerykańskie władze wynegocjowały obniżenie kary z sześciu do czterech uderzeń rattanową laską. Kara chłosty laską (*caning*) jest stosowana w singapurskich więzieniach oraz armii (przyp. tłum.).

32 Peter Sloterdijk, *Krytyka cynicznego rozumu*, przeł. P. Dehnel, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2005, s. 22.

33 Ibidem, s. 21.

34 D.A. Miller, *The Novel...*, s. viii.

35 Dokument programowy partii republikańskiej w trakcie kampanii wyborczej do Kongresu w 1994 roku (przyp. tłum.).

36 Richard Hofstadter, *The Paranoid Style in American Politics and Other Essays*, Knopf, New York 1965, s. 9.

37 Ibidem, s. 36.

38 Ibidem, s. 6.

39 Ibidem, s. 5.

40 Dobrym tego przykładem jest ledwo ukryty szyderczy ton, w którym Leo Bersani używa słowa „odkupienie” w książce *The Culture of Redemption (Kultura odkupienia)* – pomijając to, że obrzydzenie Bersaniego dotyczy nie samej możliwości naprawienia problemów, lecz raczej pobożnego wyznaczenia sztuki jako agenta tej zmiany. Por. Leo Bersani, *The Culture of Redemption...*

41 Silvan S. Tomkins, *Affect Imagery...*, s. 433–434.

42 Dziękuję Tylerowi Curtainowi za tę uwagę.

43 Myślę tu o przekazanej mi w prywatnej rozmowie przez Timothy’ego Goulda (1994) analizie wiersza Emily Dickinson, zaczynającego się słowami: „Nadzieja – pierzaste stworzenie / Mości się w duszy na grzędzie”. Gould zasugerował, że symptom trzepotu nadziei przypominają oznaki zespołu stresu pourazowego, z tą różnicą, że nieobecna przyczyna poruszenia zostaje ulokowana w przyszłości, a nie w przeszłości. Fragment utworu 254 Emily Dickinson w przekładzie Ludmiły Marjańskiej.

44 Nie chcę w tym miejscu wypowiadać hipotez dotyczących tego, „jak się potoczyła” ani zaprzeczać temu, że również wydarzenia, które się urzeczywistniły, mogą być skonstruowane (do pewnych granic). Pole tego, co mogło się wydarzyć, ale się nie wydarzyło, jest jednak szersze i jeszcze mniej

ograniczone. Ważne, by nie scalać tych dwóch pól. Inaczej możliwość tego, by wydarzały się inne rzeczy, może zostać zaprzepaszczona.

45 Cytat pochodzący z prywatnej korespondencji.

46 Marcel Proust, *W poszukiwaniu straconego czasu...*, s. 309.

47 Przykładem książki, która oddaje bogate aspekty kultury queer jest praca Michaela Moona, *A Small Boy and Others. Imitation and Initiation in American Culture from Henry James to Andy Warhol*, Duke University Press, Durham NC 1998.