

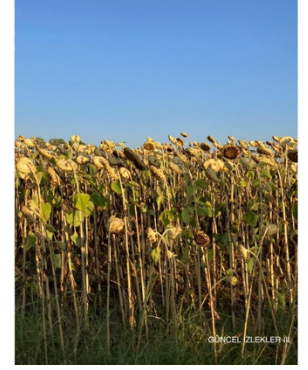
Paranoyak Okuma ve Onarıcı Okuma; ya da, O Denli Paranoyaksın
ki Muhtemelen Bu Girişin Seninle İlgili Olduğunu Düşünüyorsun

Eve Kosofsky Sedgwick (Çev. Société des Climats)

Feminist Tahayyül, 6(2): 351-391.
(Çeviri)

ISSN 2774-8711

feministtahayyül
Cilt 6(2) - AĞUSTOS 2022



GÜNCEL ZİLEKLERİN



Paranoyak Okuma ve Onarıcı Okuma; ya da, O Denli Paranoyaksın ki Muhtemelen Bu Girişin Seninle İlgili Olduğunu Düşünüyorsun

Eve Kosofsky Sedgwick¹

Çeviren: Société des Climats

Novel Gazing: Queer Readings in Fiction [Romanlara Bakmak: Kurguda Queer Okumalar] planlı bir biçimde ortaya çıkmadı.² *Studies in the Novel* [Roman Çalışmaları] dergisinin özel bir sayısına editör olarak davet edildiğimde, hayranlık duyduğum kırk küsur yazara, kabaca “roman” ve “queer” başlıklarını bir araya getirecek bir yazı yazmak için vakitleri olup olamayacağını sordum. Fazlasıyla yaratıcı metinler çok kısa bir zamanda dergiyi doldurup taşıracak bir hızla, sonu gelmeyen biçimde elime ulaştıkça bu geri dönüşler karşısında kendimi çok şanslı hissettim.

Bu metinler şüphesiz bir kitap derlemesine işaret ediyordu. Fakat mevzubahis yazıların gücü, özgünlüğü ve çoğu zaman da güzelliği karşısında heyecanlansam da bu yazıların bir bütün olarak queer kuramda veyahut edebiyat eleştirisinde nasıl bir momenti temsil ettiğini, olumsuz bir anlamın ötesinde ifade etmekte zorluk çektim. Apaçık ve queer olmaya da yakışacak bir şekilde tüm bu metinler; queer yazılar (veya yazarlar) ile queer olmayanlar, ya da kadın yazarlar ile erkek yazarlar arasında *a priori* karşıtlıklar kurmadan hareket etmenin ne denli değerli olduğuna yönelik esnek ve birbiriyle uyumlu bir hipotezi paylaşıyor. Öyle ki, bu

¹ Duke University Press’e bu metnin çevrilmesine ve *Feminist Tahayyül* dergisinde yayımlanmasına izin verdiği için teşekkür ederiz. Metnin orijinali için: Eve Kosofsky Sedgwick, “Paranoid Reading and Reparative Reading; or, You’re So Paranoid, You Probably Think This Introduction is About You,” *Novel Gazing: Queer Readings in Fiction* içinde, ed. Eve Kosofsky Sedgwick, 1-37. Copyright 1997, Duke University Press.

² Bu Giriş metnin de serimlediği üzere, söz konusu “novel” ifadesi roman sözcüğüne ilaveten, alışılmadık bir okuma ve görme biçimine de işaret etmekte ve çift anlamlılık taşımaktadır. (ç.n.)



yazıların topyekûn ve usulca alternatif yaklaşımlarla ele almaya çalıştığı zedeleyici *a priori* karşıtlıkların listesi oldukça etkileyici. Yazarlar şu konularda yeni bilme biçimleri ortaya koyuyor: insanların *aynı zamanda* birer makine olduğu, birer hayvan olduğu; hakikati söylemenin etik veya estetiğinin şeyleştirilmiş bir hakikat fikrine dayanmak zorunda olmadığı; insan bedeninin, kelimelerin ve iktisadi üretimin maddeselliğinin birbirini yanlış temsil etme potansiyeli taşıdığı ancak basitçe de gölgede bırakılamayacağı; haz, keder, heyecan, usanç, tatmin kavramlarının siyasetin karşıt savı olmaktansa temelini oluşturduğu; duygulanım ve bilişselliğin birbirlerinden ayrı sayılabilecek süreçler olmadığı; görsel algılamının diğer dört algılama biçiminden kavramsal olarak ayrıştırılması gerekmediği; toplumsal cinsiyet farklılaşmasının insan deneyiminde önemli olmanın yanı sıra insan deneyiminin tüm kapsamını oluşturmadığı; edebiyat metinleriyle yakından ilişki kurmanın metinlerin dönüştürücü enerjisinin sıradan varlığın bayağı hamurunu aşması ya da gizlemesi sebebiyle değil, bu enerjinin sıradan varlığın bizatihi hamuru olması sebebiyle iyi olduğu.

Her şey bir yana, derlenen metinlerin değilleyici nitelikleri, ilginç bir disipliner genellemeye işaret ediyor: queer kuram ve edebiyat eleştirisinin bugünkü yapısına bakıldığında, geçtiğimiz iki yüzyılda yazılmış çeşitli metinlere odaklanan derlemedeki bu on yedi birbirinden farklı, psikolojik açıdan sorgulayıcı ve hepsi de oldukça gerçek dünya odaklı deneme arasından hiçbirinin direkt olarak Freud'un veya Lacan'ın dilinden konuşmaması ve pek azının Yeni Tarihselelilik geleneğinin tipik örnekleri olan birtakım anlatı ve araştırma protokollerini kullanması kayda değer. Bu metinler, tutkulu bir biçimde yazılmış olmakla beraber, kuram veyahut yorumdaki geçmiş hataları düzeltmeye çalışmıyor ve pek polemikçi oldukları da söylenemez. Hatta birçoğunun geniş kapsamının, bugün kuramsal olarak kendilerine başvurma çok kolay olduğu mevzubahis büyük figürlere veya büyük söylemlere karşı mesafe koyduğunu söylemek mümkün.

Bu derlemeden önce, mevcut entelektüel momenti gerçeğe karşı yeni ve rutinden arındırılmış bir hesap verilebilirlik (*accountability*) için kayda değer kaynaklar sağlayacak bir uğrak olarak düşünmemiştim. İnsan yaşayarak öğreniyor. Hesap verilebilirlikten kastım,



öncelikle söz konusu metinlerin birinin nasıl bir okuma pratiğinin *olması gerektiğine* dair çoktandır var olan anlatılardan belirgin bir biçimde farklı, bunun yerine birinin *halihazırda* nasıl okuyor olduğuna ilişkin yaratıcı ve inatçı sorulara yönelmeleri. Metinlerin birçoğunun psikolojik/politik arzusunun, benzer şekilde, mevcut olandan farklı bir yöne doğru yeni virajlar aldığını iddia etmek hiç de yanlış olmaz: Metinler rotayı, mantığa pek yatmayan ancak etrafından dolaşılması da mümkün olmayan “insan nasıl *hissetmeli*” sorusundan, bu sorudan çok daha zor yanıtlanabilir olan “insan nasıl hisseder” ve “hisler nasıl değişir” sorusuna çeviriyor. İlginçtir ki, bu derlemenin belirgin, ancak zaman zaman örtük kalan etik derinliğini ve özgünlüğünü belirleyen de metinlerin bu deontolojik “olması gereken nedir” sorusunu yanıtlamayı defaatle reddetmesidir.

Metinlerin *queer* niteliğinin, neden her birinde farklı ve radikal şekillerde olumsal (*contingent*) biçimlerde ortaya çıktığını aşağıda tartışacağım. Buradaki hiçbir metnin edebiyat eleştirisindeki gey/lezbiyen çalışmalar ve queer kuramı olmadan ya da onlardan önce yazılabileceğini -hatta düşünülebileceğini- sanmıyorum; zaten kitapta yer alan, lisansüstü seviyesinden alanın kurucu isimlerine kadar tüm yazarlar da mürekkebinin bu sorunsallaştırmalar ve hassasiyetler ile yalamış kişiler. Fakat queer okumayı queer yapanın ne olduğuna dair önceden belirlenmiş bir fikir bulunmamaktadır. Queer okumalar sıklıkla aynı cinsiyetler, kişiler arası erotizm gibi yerlerden başlıyor ya da buraya doğru ilerliyor, fakat bu illa böyle olmak zorunda da değil. Bana öyle geliyor ki buradaki -genellikle sessiz fakat- gayet somut olan hakim imaj (queer okumanın *genel ruhunu* yansıtacak şekilde), kişisel queerliği (*henüz?*) yasaklı bir nesneye, hedefe, alana ya da özdeşlemeye yönelmemiş olan çocuk ya da yetişkinin yorumsal kavrayışı. Böyle bir çocuk -eğer okuyabiliyorsa- kendine dair mühim bilgileri bunların nasıl bir biçim alacağını bilmeden okumaya çalışır. Bu kodlarla yalnızca en belirsiz yakınlıkları kurarak; en fazla bu soruların nasıl bir yanıt çağıracağını aç bir şekilde öngörmeye çalışarak okur. Böyle bir okumanın Jonathan Culler’ın (1975) “edebi yeterlilik” dediği kendinden emin bir yetkinlik durumu ile pek ilgisi yoktur. Bunun yerine mevzubahis okurluk hali, tanımanın, hazların ve keşiflerin kişinin yeterliliğinin ancak en uç ve en yıpranmış



sınırlarından nüfuz edebileceği, daha spekülâtif, bâtıl ve metodolojik olarak maceracı bir okurluktur.

Kitaptaki metinlerin rutin dışı hale getiren metodolojilerinin yanı sıra, bir başka akıldan çıkmayacak denli belirleyici özelliği de kendileriyle aynı disipline ait diğer kuramsal çalışmalarla paylaştıkları ortamda yazılıp çizilen metinlerde yaygın olarak bulunabilecek, kuşku veya paranoya içeren bir tutumdan çoğunun uzak olmaması. Elinizdeki bu derlemenin herhangi bir temel ön kabulü varsa bu, geçmişten günümüze dek var olan queer okuma pratiklerine daha yakından ve titiz bir bakışın -ki buradaki metinlerin hepsinin de kendilerine özgü farklı şekillerde sahip olduğu üzere- halihazırdaki okuma pratiklerinin bugüne dek uzlaşım sal bir biçimde kabul ettiğı şüphe hermenötiğini (*hermeneutic of suspicion*) önemli ölçüde aştığını gösterecek olmasıdır. Bu yazıların çoğu metodik şüpheyi kullanmakta yerinde ve üretken bir isabetlilik gösterir; ancak onları asıl ortaklaştıran husus, mevcut değerlendirme ölçütlerince yanlış anlaşılmaya meyilli olan bambaşka bir motivasyon ve tarihtir. Bu metnin geri kalanında -itiraf etmeliyim ki bu her ne kadar elinizdeki kitaptaki diğer metinlere niteliğini veren deontolojik ketumluğun kuralsız estetiğinden taviz vermek pahasına olacak olsa da- paranoya meselesini ve onun alternatiflerini daha bütünsel bir biçimde incelemeye çalışacağım.

AIDS salgınının ilk on yılının ortalarında, bana HIV virüsünün olası doğal seyrini anlatması için aktivist akademisyen arkadaşım Cindy Patton'ın fikrini alıyordum. O zamanlar HIV virüsüyle ilgili pek çok hurafe dolaşıyordu: Virüsün kasıtlı olarak üretildiğine ve yayıldığına, HIV'in ABD ordusunun kontrolden çıkan bir deneyi ya da komplosu olduğuna, hatta bazen kontrolden çıkmanın aksine tam da böyle işlemlerini istediklerine dair söylentiler duymak işten bile değildi. Patton'dan kan ürünlerinin küresel trafiğine, bunun coğrafi ve iktisadi bağlamlarına dair birçok şey duyunca, en sonunda kendimi tutamayarak ona virüsün kaynağı hakkındaki bu netameli söylentilerle ilgili ne düşündüğünü sordum. "Yayılmasındaki ilk adımlar tesadüfi de olabilir kasıtlı da" dedi. "Ama bununla ilgilenmek için bir sebep bulmakta



zorlanıyorum. Yani, bir komplonun her unsurunun gerçek olduğunu biliyor olsak bile: Afrikalıların ve Afro-Amerikalıların hayatlarının ABD'nin gözünde tamamen değersiz olduğunu biliyor olsak bile; gey erkeklerden ve uyuşturucu bağımlılarından bilfiil nefret edilmeyen yerlerde bile onların değersiz görüldüğünü biliyor olsak bile; ordunun düşman olarak gördüğü sivilleri öldürme yolları aradığını biliyor olsak bile; muktedirlerin doğa felaketi ve nüfus değişimi gibi ihtimalleri müthiş bir sakinlikle karşıladığını biliyor olsak bile, bunlardan emin olsak bile, bunlar bize bilmediğimiz bir şey söylüyor olur mu?"

O konuşmadan sonraki senelerde Patton'ın söyledikleri üzerine çokça düşündüm. Albenili fakat katı kötümserliğini bir kenara bırakırsak, sanırım onun sözlerinde aktifleştirici bir imkân (*enabling*) buldum. Çoğumuzun "şüphe hermenötiği" etiketi altında taşıdığı düşünsel teçhizatın ayrıık unsurlarını çözümlemekten, bu unsurların üstbelirlenmiş tarihsel ilişkilerinin düğümünü çözme imkânından bahsediyorum. Patton'ın sözleri, birinin büyük çaplı ve sistematik baskılara dair gizemden arındırılmış ve öfkeli kavrayışının, o kişiye *kesinlikle* ya da *illa* herhangi bir spesifik epistemolojik ya da anlatsal sonuç silsilesi sunmasının şart olmadığını iddia ediyor. HIV'in kaynağının ya da yayılımının *gerçekten de* devlet destekli bir komplo sonucu olmuş olabileceğini bilmek, görünen o ki, bu bilginin, bir AIDS aktivisti entelektüelin ya da bu tür bir grubun enerjisinin böyle bir komployu araştırmaya harcanıp harcanmaması gerektiği sorusundan bağımsız olduğunu gösteriyor. AIDS aktivistleri böyle bir bilgi varsa bunun izini sürmeye, bunu açığa çıkarmaya çalışabilirler, fakat pekâlâ çalışmayabilirler de. Bu seçim etik olarak oldukça endişe verici olsa da, bunu açığa çıkarmaya ya da çıkarmamaya dair verilecek karar apaçık ortada değildir. Böyle bir iz sürme ve açığa çıkarma projesi stratejik ve yerel bir kararı temsil eder, kategorik bir buyruk değildir. Patton'ın bana yanıtı, artık sabit hale gelmiş "Bir bilgi doğru mudur ve bunun doğruluğunu nasıl bilebiliriz?" sorusundan uzaklaşan başka bir alan açıyor ve başka sorular doğuruyor gibi göründü: "Bilgi *ne* yapar? Bilgiyi kovalamak, ona sahip olmak ve onu ortaya çıkarmak, zaten bildiğimiz bir şeyi tekrar öğrenmek *ne* yapar? Kısacası, bilgi *nasıl* performatiftir, onun sebepleri ve sonuçları arasında nasıl hareket edebiliriz?"



Bilginin ne *olduğundan* çok ne *yaptığını* keşfetmek, artık çok sıradan bir hale geldiği için hiç de çarpıcı olmayan bir aydınlanma olsa gerek. Ancak öyle görünüyor ki böyle keşiflerin gerçek gücü, keşfe değil bunun formülüne değer veren eleştirel kuramların kendini tekrar eden alışkanlıkları nedeniyle körelmiş durumda. Özellikle Paul Ricoeur'ün meşhur şekilde “şüphe hermenötiği” olarak adlandırdığı bu üretken eleştirel alışkanlıkların -bunlar o kadar yaygın alışkanlıklar ki bugünlerde neredeyse eleştirinin kendisiyle eş anlamlı hale gelmiş durumdalar- istemsizce boğucu bir yan etki yapmış olması fazlasıyla mümkün: Herhangi bir bilgi ile bunun arayıcısı, bilicisi ya da anlatıcısı arasındaki yerel ve olumsal ilişkilerin anlatısal/epistemolojik gerekliliklerini çözümlemeyi kolaylaştırmaktan çok zorlaştırmış olmaları olası görünüyor.

Ricoeur (1964) “şüphe hermenötiği” adını verdiği kategoriyi, filolojik ve teolojik “anlamı kurtarma hermenötiği” gibi alternatif hermenötik disiplinleri de içeren bir bağlamda Marx, Nietzsche, Freud ve bunların takipçilerinin konumunu ifade etmek adına ortaya koydu. “Şüphe hermenötiği”ni ortaya koyarken Ricoeur'ün niyeti bunların zorunlu olarak böyle olması gerektiğini anlatmak değildi, betimleyici ve taksonomik bir ayırım yapmaya çalışıyordu. Ne var ki, Marx, Nietzsche ve Freud'un anaakım Yeni Tarihselci, yapısökümcü, feminist, queer ve psikanalitik eleştirinin soykütüğünün oldukça önemli bir bölümünü teşkil ettiği yakın dönemdeki ABD eleştirel kuramı bağlamında, “şüphe hermenötğine” başvurma diğer pek çok seçenek arasında gerçekleştirilen bir tercih olarak değil mecburi bir tercih olarak görüldüğü bir durumun karşımıza çıktığına inanıyorum. “Şüphe hermenötiği” bugün adeta Fredric Jameson'ın “Daima tarihselleştir” buyruğunun kutsal itibarına yakın bir anlam taşıyor ve tıpkı onun gibi, tuhaf bir biçimde yeni kanun gibi görünüyor. *Her zaman* tarihselleştir, öyle mi? Zamansızlığı ifade eden “her zaman” zarfını kullanan bir buyruğun tarihselleştirmeye daha ne kadar az ilgisi olabilir? Bu bana araba tamponlarında sıkça gördüğümüz, başka arabalardaki insanlara salık vermek üzere asılmış “Otoriteyi Sorgula” çıkartmalarını anımsatıyor. Harika bir tavsiye, hatta o kadar harika ki bir arabanın arkasına yapıştırılmış kağıt parçasında kendisine emredilene yerine getirecek biri için çarcur edildiği söylenebilir! Emir kipinde kurulmuş biçim, şüphe hermenötğini komik duruma düşürüyor.



Şaşırtıcı olmayan bir biçimde, şüphenin güncel eleştirel pratikteki metodolojik olarak merkezi konumu, paranoya kavramının bunu müteakip ayrıcalıklı hale geldiği bir duruma işaret ediyor. Paranoyak Dr. Schreber hakkında yazdığı metnin son paragraflarında Freud (1953), Schreber'in sistematik, eziyet verici sanrılarıyla kendi kuramı arasında gördüğü “şaşırtıcı benzerlikten” söz ediyor. Zaten daha sonraları Freud bunu genelleştirerek, meşhur bir biçimde “paranoyağın sanrılarının filozofların sistemleriyle nahoş bir dışsal benzerliği ve içsel akrabalığı vardır” diyecek ve bu filozofların arasına kendisini de dahil edecektir. Tüm kurnazlığına rağmen, paranoya ve kuram arasında kurduğu varsayımsal uyumun Freud için fazlasıyla nahoş olduğu söylenebilir; ancak öyleyse bile bu artık nahoş olarak görülmemektedir. Her durumda, böyle bir uyumun ifade edilmesi kaçınılmaz olmuş olabilir; zira Ricoeur'ün (1970: 33-34) dediği gibi, “Marx, Nietzsche ve Freud için bilincin esas kategorisi, gizlenmiş-gösterilmiş ya da taklit edilmiş-açığa çıkarılmış arası ilişkilerde yatıyordu... Bu sebeple, Marx, Freud ve Nietzsche'nin ayırt edici karakteri, yanlış bilinç süreci ve deşifre etme yöntemini içeren genel hipotezin ta kendisidir. Hem yanlış bilinç hem de deşifre etme her daim bir arada olmak zorundadır; zira şüpheci, yalancının çarpıtma, tahrif etme işinin bizatihi aynısını yapmaktadır, yalnızca tersten yapar bunu”. Şüpheci, blöf yapar gibi kandırır yalancıyı: Freud'dan sonraki düşünürlerin elinde paranoya artık teşhisten çok reçete haline gelmiştir. Sistematik baskının izlerini bulmak için kimsenin gerçeklikten kopmasına gerek olmayan bir dünyada, paranoyak bir eleştirel duruştan *başka* bir duruşu kuramsallaştırmak fazlasıyla naif, imanlı ya da hoşgörülü görünür hale gelmiştir. Kendi adıma “paranoyak” sözcüğünü eskiden olduğu gibi patolojize eden bir teşhis olarak kullanmaya dönme arzusunda değilim. Ancak paranoyak sorgulamanın birçok bilişsel/duygulanımsal kuramsal pratikten, birçok alternatiften yalnızca biri olarak görülmek yerine eleştirel kuramsal sorgulamayla neredeyse aynı anlama gelmesi, bana çok büyük bir kayıp gibi geliyor.

Bir bütün olarak eleştirel kuramda şüphe hermenötiğine atfedilen prestij bir yana, özellikle queer çalışmalar paranoyak buyrukla kendine özgü bir yakınlığa sahip olagelmiştir. Elbette ki Freud, ister kadınlarda ister erkeklerde olsun, her paranoya vakasını bir biçimde eşcinsel arzunun bastırılmasıyla ilişkilendirmiştir. Freud'un bu ilişkilendirmesinin geleneksel,



homofobik psikanalitik yorumu genellikle eşcinselleri paranoyak olarak patolojikleştirmek ya da paranoyayı belirgin bir biçimde bir eşcinsel hastalığı olarak görmek olmuştur. Ancak Guy Hocquenghem (1993), 1978’de İngilizceye çevrilen 1972 tarihli kitabı *Homosexual Desire*’da [Eşcinsel Arzu], Freud’un formülasyonlarına geri dönerek onlardan bu zarar verici ilgisiz sonucu (*non sequitur*) yeniden üretmeyecek bir anlam çıkarmıştır. Hocquenghem’e göre, eğer paranoya eşcinsel arzunun *bastırılmasını* yansıtıyorsa, o zaman paranoya Freudcu gelenekte olduğu gibi eşcinselliğin kendisini değil, tam da ona karşı homofobik ve heteroseksist yaptırım mekanizmalarını aydınlatmak için ayrıcalıklı bir pozisyona sahiptir. Paranoyaya dair kavrayışla aydınlatılan, eşcinselliğin nasıl işlediği değil, homofobi ve heteroseksizmin nasıl işlediğidir. Kısacası, bu baskıların sistemik niteliğini kavrarsanız eğer, hayatın nasıl işlediğidir.

Paranoya, böylelikle, 1980’lerin ortalarında homofobi karşıtı kuramın ayrıcalıklı bir *nesnesi* haline gelmiştir. Peki, nasıl oldu da paranoya bu denli hızlı bir şekilde söz konusu konumundan çıkıp bu kuramın emsalsizce onay gören *yöntemine* dönüştü? 1980’lerdeki kendi yazılarıma ve diğer bazı eleştirmenlerin yazılarına bakarak bu dönüşümün izini sürmeye çalışıyorum. Şimdi dikkate değer görünen ama o zamanlar bana dünyanın en doğal hamlesi gibi gelen bir dönüşüm bu. Açıklamanın bir kısmı, paranoyanın kendine ait bir niteliğinde saklıdır: Basitçe söylemek gerekirse, paranoya bulaşıcı olma eğilimindedir. Daha spesifik olarak, paranoya simetrik ilişkilere ve özellikle simetrik epistemolojilere doğru uzanma ve bunları inşa etme eğilimindedir. Leo Bersani’nin (1990: 188) yazdığı gibi, “[İ]lgi uyandırmak paranoyak bir okumayı beraberinde getirir, tıpkı esin kaynağı olduğumuz yorumlardan kaçınılmaz olarak kuşku duymamız gerekmesi gibi. Paranoya, varoluşun kaçınılmaz bir şekilde yorumsal olarak çiftlenmesidir.” Bir hırsız yakalamak için bir başka hırsız yaratır (ve gerekirse hırsız olur); şüpheyi karşı kurnazlığı, kurnazlığa karşı şüpheyi harekete geçirir; “birini bilmek için birini alır.” Aklını okuduğuma inanan paranoyak bir arkadaşım, bunu benimkini okuyarak anlar; şüpheli bir yazar da, fail ya da kurban olması fark etmeksizin her zaman intihalin suç mahallerinde ortaya çıkar; aynı zamanda çekişmeci bir meslektaşım, beni en az onun kadar kara çalma hukukuna aşına olarak hayal etmekle kalmaz, sonunda benim de öyle olmamı sağlar (Bu arada tüm bu örnekler hayal ürünüdür).



Paranoyanın eşcinsellik etrafındaki fobik dinamiklerle kendine özgü yakın bir ilişkisi olduğu düşünüldüğünde, homofobi karşıtı çalışmalarda en işe yarar ve verimli hale gelen okuma pratiklerinin genellikle paranoyak olanlar olması yapısal olarak kaçınılmaz olabilir. Ancak, feminist kuram, psikanalitik kuram, yapısöküm, Marksist eleştiri veya Yeni Tarihselcilik gibi queer olmayan eleştirel projelerde paranoyak metodolojilerin sıkça ayrıcalıklı hale getirilmesini yapısal terimlerle açıklamak daha az kolay olduğundan, bu gelişmenin yapısal olduğu kadar tarihsel nedenleri de olmalıdır. Paranoya üzerine yakın zamanda yapılan bir tartışma “1960’ların sonlarında popüler olan bir sava başvurur: ‘Paranoyak olmanız, takip *edilmediğiniz* anlamına gelmez’” (Adams, 1995:15). Ve aslında bu savın bir versiyonunun (belki de Henry Kissinger tarafından dile getirilen “Bir paranoyağın bile düşmanları olabilir!” (*The Concise Columbia Dictionary of Quotations*, 1992) savaş sonrası kuşağa mensup olanların zihnine silinmez bir şekilde kazınmış olması ve bize düşmanlık epistemolojilerine dair özel bir kavrayışa sahip olduğumuz yanılsamasını sunması bana oldukça makul geliyor. Yine benim izlenimim, bu betimleyici formülasyonu, sanki kendinden menkul bir buyruk gücüne sahipmiş gibi şiddetle üretmeye yatkın olduğumuz yönünde: Paranoyak insanların bile düşmanları olduğuna dair tespit, sanki bunun mutlak zorunlu sonucu, “yani *asla yeterince paranoyak olamazsınız*” ihtarımış gibi sarf edilmektedir.

Ancak orijinal savın doğruluk payı -doğru olduğunu varsayarsak- paranoyak bir zorunluluğu apaçık hale getirmez. “Paranoyak olmanız düşmanlarınızın olmadığı anlamına gelmez” önermesini öğrenen biri, paranoyak olmanın düşmanlardan kurtulmanın etkili bir yolu olmadığı sonucuna varabilir. Bu kişi “yani asla yeterince paranoyak olamazsınız” sonucuna varmak yerine, “ama o zaman, düşmanlarınızın olması paranoyak olmanız gerektiği anlamına gelmez” diye düşünebilir. Bir kez daha söylemek gerekirse: Bir kişinin sistemik baskılar karşısında gizemden arındırılmış bir görüşe sahip olması, o kişiye *özünde* ya da *zorunlu* olarak belirli bir epistemolojik ya da anlatısal sonuçlar silsilesi dayatmaz. Paranoyak olmaktan farklı olmak (ve elbette bu terimi çok daha dikkatli bir şekilde tanımlamamız gerekecek) - paranoyaktan farklı bilme biçimlerini aramak- kendi başına, düşmanlığın veya baskının gerçekliğini veya ağırlığını inkâr etmeyi *gerektirmez*.



Paranoyayı, diğer alternatif epistemolojik pratikler arasında bir tür pratik olarak konumlandırarak nasıl anlayacağız? Freud'un kilerin yanı sıra, bu amaç için en kullanışlı olanlar Melanie Klein ve (paranoya bilişsel olduğu kadar duygulanımsal bir biçimi de temsil ettiği ölçüde) Silvan Tomkins'in formülasyonları gibi görünmektedir. Klein'in, örneğin normatif olarak sıralanmış *aşamalar*, sabit *yapılar* veya tanısai *kişilik tiplerinin* aksine, *konumlar* kavramını -şizoid/paranoyak konum, depresif konum gibi- kullanma biçimini özellikle verimli buluyorum. Hinshelwood'un (1991: 394) mühim kitabı *Dictionary of Kleinian Thought*'ta [Kleinci Düşünce Sözlüğü] yazdığı gibi, “‘Konum’ terimi egonun nesnelere göre aldığı karakteristik duruşu tanımlar ... [Klein] konum fikriyle, normalde gelişim evrelerindeki sabitleme noktalarına gerilemeyle kastedilenden çok daha esnek bir gidiş-geliş sürecini ifade etmek istemiştir.” Kleinci *konumlarda* örtük olan esnek gidip gelme hareketi, benim paranoyak ve onarıcı eleştirel *pratikleri* kuramsal ideolojiler olarak değil (ve kesinlikle eleştirinin sabit kişilik tipleri olarak değil), değişken ve heterojen ilişkisel duruşlar olarak tartışma amacım için faydalı olacaktır.

Bana öyle geliyor ki Klein'in (1957) kavramındaki en büyük ilginçlik, paranoyak konumu her zaman çok farklı muhtemel bir konum olan depresif konumun salınımlı bağlamında görmesinde yatmaktadır. Klein'in düşüncesinde ister bebek ister yetişkinde olsun, paranoyak konum –ki bu konum anlaşılır bir şekilde nefret, kıskançlık ve kaygı ile damgalanmıştır-, kişinin, nefret ve kıskançlıkla yüklü kısmi nesneleri savunmacı bir şekilde dış dünyaya yansıtması, onları dünyadan ayırması ya da içine alması yoluyla, bu nesnelerin yol açtığı tehlikelere karşı yoğun bir tetikte olma halidir. Buna karşılık, depresif konum, bebeğin ya da yetişkinin bazen ve kısa bir süre için içinde kalmayı başardığı, kaygıyı hafifleten bir kazanımdır: Bu konum, kişinin kendi kaynaklarını kullanarak tehlikeli kısmi nesneleri bütün tarzında bir şeye -ancak belirtmeliyim ki *önceden var olan herhangi bir bütün* gibi olması gerekmez- dönüştürmesinin ya da “onarmasının” mümkün olduğu bir konumdur. Bir kez kişinin kendi özgüllüklerine göre bir araya getirildiğinde, daha tatmin edici nesne hem özdeşleşmek hem de kişiye doygunluk ve rahatlık sunmak için hazırdır. Klein onarıcı süreçler arasında aşkı da sayar.



Kleinci konum kavramının içerdği istikrarsızlık ve karşılıklı imleme göz önüne alındığında, ben de bu çalışmada açıkça paranoyak eleştirel yaklaşımları etkilediğine inandığım güçlü onarıcı pratiklerin ve paranoyak olmayan bilme ve sözceleme için çoğunlukla gerekli olan paranoyak zaruretlerin altını çizmek istiyorum. Örneğin Patton’ın HIV’in kaynağı hakkında bana verdiği soğukkanlı yanıt, kendisinin ve başkalarının yaptığı ve çoğu paranoyak bir şekilde yapılandırılması gereken çok sayıda araştırmaya dayanıyordu.

Kolaylık olması açısından, eleştirel örneklerimi biri kabaca psikanalitik, diğeri kabaca Yeni Tarihselci olan, son on yılın iki etkili çalışmasından ödünç alacağım. Ancak bunu kolaylık sağlamaktan daha fazlası için yapıyorum, çünkü her ikisi de güçlerinin tesiri ve model teşkil edişleriyle kendi düşüncemin ve beni en çok ilgilendiren eleştirel hareketlerin gelişiminde merkezi role sahip olan kitaplar (Judith Butler’ın *Cinsiyet Belası* ve D.A. Miller’ın *The Novel and the Police*’i [Roman ve Polis]). Her biri ilginç bir şekilde queer kuramın farklı türleriyle zımnî ya da görünürde marjinal, ancak geriye dönüp bakıldığında kökensel ve dayanak oluşturan bir ilişki içinde yer alıyor. Son olarak, söz konusu kitapların artık yazarlarının en son çalışmaları olmadığı gerçeğinden bir anlamda müsaade alarak her iki kitabın okuma pratikleri hakkındaki gözlemlerimin yazarlara ilâştirilmeyeceğini umuyorum.

Bir yandan paranoya, diğeri yandan da çeşitli şekillerde *dementia praecox* [erken bunama] (Kraepelin tarafından), şizofreni (Bleuler tarafından) veya daha genel olarak sanrısallık veya psikoz olarak adlandırılan durumlar arasındaki örtüşmeyi bu tartışmanın kapsamı dışında bırakarak başlamak istiyorum. Laplanche ve Pontalis’in (1973: 297) de belirttiği gibi, psikiyatri tarihi bu örtüşmeyi çeşitli şekillerde haritalandırmaya çalışmıştır: “Kraepelin bir yandan paranoya ile diğeri yandan *dementia praecox*’un paranoyak formu arasında net bir ayrım yapar; Bleuler paranoyayı *dementia praecox*’un bir alt kategorisi veya şizofreni grubu olarak ele alır; Freud’a gelince, *dementia praecox*’un bazı sözde paranoyak formlarını paranoya başlığı altında görmeye oldukça hazırdır ... [Örneğin, Schreber’in] ‘paranoyak demans’ vakası Freud’un gözünde esasen bir paranoyadır [ve bu nedenle bir şizofreni biçimi değildir].” Bu arada Klein’in daha sonraki yazılarında, psikoz benzeri mental



olayların oluşumu hem çocuklarda hem de yetişkinlerde evrensel olarak görülür, böylece paranoya gibi mekanizmalar demans gibi tanı kategorilerine göre açık bir ontolojik önceliğe sahip olur. Bu hamle üzerinde ısrarla durmak istememin nedeni, bir kez daha söylersem, doğruluk-değeri sorununu performatif etki sorunundan kuramsal olarak ayırmaya çalışmaktır. Demem o ki, paranoyak pratikleri sorgulamanın temel nedeni, paranoyağın şüphelerinin sanrısız olabileceği ihtimalinden farklıdır.

Buna paralel olarak, paranoyak stratejilerin uygulanmasının temel nedenlerinden bazıları, gerçek bilgiye benzersiz bir erişim sunma olasılığında farklı olabilir. Bunlar, diğer yollar arasında, bilgiyi aramanın, bulmanın ve düzenlemenin başka *bir* yolunu temsil eder. Paranoya bazı şeyleri tam, bazılarını ise eksik bilir. Şimdi bu bağlamda paranoya ile neyi kastettiğimi anlatmak için, ayırıcı bir *tanı* aracı olarak değil ama yine de uygulama farklılıklarını daha iyi göstermek adına bir araç olarak bir taslak sunmak istiyorum. Ana başlıklarım şunlar olacak:

Paranoya beklentiseldir.

Paranoya refleksif ve mimetiktir.

Paranoya kuvvetli bir kuramdır.

Paranoya bir *olumsuz duygulanımlar* kuramıdır.

Paranoya *teşhire* bel bağlar.

(1) Paranoyanın beklentisel olduğu, bu fenomene dair her açıklama ve kuramda açıkça görülmektedir. Paranoyanın ilk koşulu “*Kötü sürprizlere yer olmamalı*”dır ve gerçekten de sürprizden kaçınma, epistemofili³ ve şüphecilik de dahil olmak üzere paranoya ile bilgi arasındaki yakınlığı pekiştiren şey gibi görünmektedir. D. A. Miller (1988: 164), *The Novel and the Police*’te şöyle der: “Sürpriz ... tam da paranoyağın ortadan kaldırmaya çalıştığı şeydir,

³ Bilgi sevgisi (ç.n)



ama aynı zamanda gerçekleşmesi durumunda ürkütücü bir cesaretlendirici olarak görerek atlattığı şeydir: Asla yeterince paranoyak olamaz.”

Paranoyanın tek yönlü ve gelecek odaklı tetikte oluşu, paradoksal bir biçimde, zamansallıkla hem geriye hem de ileriye doğru giden karmaşık bir ilişki yaratır: Kötü sürprizler olmaması gerektiğinden ve kötü bir sürpriz olasılığını öğrenmenin kendisi kötü bir sürpriz olduğundan, paranoya kötü haberlerin her zaman zaten bilinmesini gerektirir. Miller’ın analizinin de gösterdiği gibi, paranoyanın zamansal ilerlemesi ve gerilemesi ilke olarak bitimsizdir. Butler’ın *Cinsiyet Belası*’nda toplumsal cinsiyet farklılığının yekûnlaştırıcı yasasından önce hiçbir uğrağın olamayacağını tekrar tekrar ve titizlikle göstermesinin, diğer kuramcılarının metinlerinde böylesi bir imkânsız uğrağa duyulan nostaljinin izlerini yakalamak için sürekli tetikte olmasının nedeni belki de budur diye düşünüyorum. Kötü bir şeyin olacağının zaten-bilinmesi, zaten-kaçınılmaz-olması için hiçbir zaman çok erken değildir ve hiçbir kayıp, önceden hiçe sayılması gereken denli uzak bir gelecekte olamaz.

(2) Paranoyanın simetrik epistemolojilere dönük bulaşıcı tropizmini⁴ belirtirken paranoyanın refleksif ve mimetik olarak ifade ettiğim çifte anlamına dayanıyorum. Paranoyanın anlaşılması için taklit edilmesi gerekiyormuş ve öte yandan, paranoya yalnızca taklitle anlaşılabilirmiş gibi görünüyor. Paranoya şu ikisini aynı anda ileri sürer: “[bana] yapabileceğin her şeyin daha kötüsünü yapabilirim” ve “[bana] yapabileceğin her şeyi evvela ben [kendime] yapabilirim”. D. A. Miller *The Novel and the Police*’te, birinin paranoyayı ancak paranoyak bilmeyi tatbik ederek anlayabileceği ve paranoyanın herhangi bir şeyi anlayabilme biçiminin taklitle ve onu cisimleştirmeyeyle olabileceği şeklindeki ikiz önermeyi kabul etmekte Freud’dan daha kesindir. Paranoyanın yalnızca *ya* bir bilme biçimi *ya da* bilinen bir şey olmayı reddetmesi ama inatçı bir şekilde her iki pozisyona dönük tropizmi sürdürmesi, bu paranoya incelemesinin giriş sayfasında nüktedan bir şekilde sunulur: başlığı “Ama Memur Bey...” olan önsöz, “*en yavan (veya dobra) ‘akademik metinlerin’ bile sorun yaşamaktan*”

⁴ Bitkilerin uyarana karşı yönelimini ifade eden bir biyoloji terimi (ç.n).



korktuğuna -ki bu soruna “*eleştirmenlerinin, onu sürekli ne geleceğini öngörmek zorunda bırakan tenkitleri*” dahildir (vii; vurgular orijinal metinden)- dair daima kendini tekrar tekrar sorgulayan bir cümle ile başlar. Kitabın son paragrafında *David Copperfield* hakkında belirtildiği gibi, Miller da “her yerde öznenin disiplini kendi adına” veya hatta kendi bedeninde (191) “üstlenerek kendini disipline ‘karşı’ kurduğu” (220) bir modeli imâ eder.

O halde paranoya meselesinin artık tanı dışı bir bağlamda açılmasıyla, aşırı doygun bir çözelti içindeki bir kristal gibi, herhangi alternatif bir bilme yoluna veya anlaşılacak şeye dair bir ihtimal hissini ortadan kaldırarak oluşmasında şaşılacak bir şey yok. Paranoyanın -bu anlamda- kaçınılmaz biçimde “kuvvetli bir kuram” olarak konumunun bazı içerimlerine dair ileride daha fazla şey söyleyeceğim. Hatta paranoyanın mimetizminin paranoyanın siyasal veya kültürel bir mücadele alanı olarak potansiyeline nasıl ket vurduğu daha da önemlidir. 1986’daki yazımda -ki orada da temel referans noktam, hep olduğu gibi, daha sonra *The Novel and the Police*’te toplanmış metinlerden biriydi- belirttiğim gibi, “buradaki problem paranoyanın basitçe bir aşk biçimi olması değil, çünkü -belirli bir dil içerisinde kullanırsak- ne değildir ki? Problem daha ziyade şu ki paranoya bütün aşk biçimleri içerisinde en eskatiği, *nesnesinden en az talep edeni...* Foucaultcu paranoyak tarafından yapılan, kurumların eşzamanlı kaosunu birbirini takip eden, göz kamaştırıcı bir kaçışlar ve yeniden ele geçirilmeler diyagramına dönüştüren muhteşem anlatı aynı zamanda, paranoyak öznenin kendisini ve bilişsel yeteneğini, o zamana kadar *sadece* anlatılabilirlikten, bir bedenden, bilişten yoksun olan bir şeyler-düzeni *morcelé*’ine, artık tatlı dil veya şiddet yoluyla *kendisinin* sunabileceği her şeye hazır olarak sunmasıdır”(Kosofsky Sedgwick, 1986: xi).

Kaba bir indirgeme yapma riskini göze alarak, bu beklentisel, mimetik mekanizmanın, psikanalizin son dönem feminist ve queer kullanımlarının çarpıcı bir özelliğine de ışık tutabileceğini öne sürebilirim. Lacan bir kenara bırakılırsa, gerçek psikanalistlerin çok azı “cinsel fark” ve “fallus” olgularının -her ne kadar kurgusal olsa da- her psişik kavşaktaki önlenemez, indirgenemez, çevrelenemez, her yerde mevcut merkeziliğini ileri sürme konusunda pek çok karşıt kuramcı kadar ısrarcı olmayı düşünebilir, ki bunlar arasında Butler



en az düz fikirli olanlarındandır. Çoğu zaman totolojik olan bu uğraştan, Freud'dan itibaren -örneğin Melanie Klein'ın daha sonraki yazıları da dahil olmak üzere- psikanalitik düşünce tarihinin, toplumsal cinsiyet ve queer olma deneyimiyle ilgili olmakla birlikte, genellikle “cinsel fark” etrafında merkezi olarak örgütlenmeyen kişilik, bilinç, duygulanım, filyasyon, toplumsal dinamikler ve cinsellik boyutları hakkında düşünmek için zengin, farklı ve heterojen araçlar sunduğunu öğrenmek zor. “Cinsel fark”tan önce gelmeleri gerekmez: Sadece onun yanında bir yerde, teğet olarak ya da olumsal olarak onunla ilişkili ya da hatta oldukça ilgisiz olarak kavramsallaştırılabilirler.

Görünüşe göre böyle bir düşünce ve spekülasyon haznesi, modern felsefe ve bilimin diğer yaklaşımlarında olduğu gibi psikanalizde de yaygın olan önyargılı toplumsal cinsiyet anlamlandırmalarından farklı biçimde kendini insan yaşamları hakkında düşünmeye vakfetmiş kuramcılar için önemli bir kaynak oluşturabilirdi. Bunun yerine bence şöyle bir şey oldu: Birincisi, ihtiyatlı ve titiz bir gözden geçirme süreciyle, feministler ve queerler haklı olarak psikanalitik düşüncenin hiçbir konusunun veya alanının bu tür toplumsal cinsiyet şeyleşmelerinin etkisinden *a priori* bağışık ilan edilemeyeceğini anladılar. Fakat ikinci olarak -ve bana öyle geliyor ki, gereksiz ve çoğu zaman zarar verici bir şekilde- böyle bir *a priori* bağışıklığın olmaması, psikanaliz içinde feminist düşünce için garantili-önyargısız bir başlangıç noktasının bulunmaması, bazı düşünürlerin cinsel farklılaşmanın belirli, stilize bir şiddetinin her zaman *varsayılması* veya *kendi kendine varsayılması* -hatta gerektiğinde empoze edilmesi- gereken, sırf hiçbir zaman nihai olarak *göz ardı* edilemeyeceği gerekçesiyle beklentisel bir mimetik stratejiyi yaygın bir şekilde benimsemesine yol açtı. (“Mimetik” kelimesini kullanırken, psikanalitik toplumsal cinsiyet kategorilerinin bu kullanımlarının asıllarına karşı eleştirel olmamaları ya da asıllarıyla özdeş olmaları gerektiğini öne sürmek istemiyorum: Judith Butler, diğerleriyle birlikte, bize “mimetik” kelimesinin çok daha az donuklaştırıcı bir kullanımını öğretti). Ancak, örneğin, bu Lacan sonrası gelenekte ilk etapta fallik “cinsel fark” etrafında merkezi olarak örgütlenmemiş psikanalitik düşünce, başka herhangi bir kuramsal kullanıma sokulmadan önce, ne kadar çarpıtıcı sonuçlar doğursa da, görünüşe göre bu dile tercüme edilmelidir. “Cinsel fark”tan başka türlü düşünmenin olumsal



imkânları, bu tür bir toplumsal cinsiyet şeyleşmesinin şiddeti önceden kesin olarak durdurulamıyorsa, en azından hiçbir kavramsal sahneye *bir sürpriz olarak* konulmaması gerektiği şeklindeki paranoyak koşula tabi kılındı. Paranoyak bir görüşe göre, bu tür bir şeyleşmenin hiç beklenmemesi çoğu zaman karşı çıkılmamasından daha tehlikelidir.

(3) Bu gibi nedenlerden ötürü, psikolog Silvan Tomkins'in sistem kuramından etkilenen çalışmasında, paranoya, Tomkins'in "kuvvetli duygulanım kuramı"⁵ olarak adlandırdığı şeyin -bu durumda, kuvvetli bir aşağılanma veya aşağılanma korkusu kuramı- mükemmel bir örneği olarak sunulur. Tomkins'in "kuvvetli kuram" (*strong theory*) terimini kullanmasının -aslında "kuram" terimini kullanmasının- ikili bir anlamı vardır. Tomkins, Freud'un örneğin paranoya ve kuram *arasındaki olası benzerlikler* üzerine olan fikrinin ötesine geçer. Tomkins'in erken dönem sibernetiğin geri bildirim süreçlerine olan ilgisinden güçlü bir şekilde izler taşıyan izahına göre, tüm insanların bilişsel/duygulanımsal yaşamları alternatif, değişen, stratejik ve varsayımsal duygulanım kuramlarına göre düzenlenir. Netice itibarıyla Freud'un kuramsallaştırma eylemleri ile örneğin analiz edilenlerden birininki arasında en başından itibaren ontolojik bir fark olmayacaktır. Tomkins, Freud'un kuramında hiçbir meta-düşünce düzeyi olmadığını öne sürmez, daha ziyade duygulanımın kendisinin, sıradan duygulanımın, indirgenemez bir şekilde cisimsel olsa da, geri bildirim süreci aracılığıyla, tam da bu tür kuramsal meta-düzeylere erişimi tarafından merkezi olarak şekillendirildiğini öne sürer. Tomkins'e göre, bazı bilim insanları ve filozofların duygulanımlar üzerine yaptıkları önemli ve belirgin kuramsallaştırma anlamındaki duygulanım kuramı ile tüm insanların kendilerinin ve başkalarının duygulanımlarını deneyimlerken ve bunlarla başa çıkmaya çalışırken yaptıkları büyük ölçüde örtük kuramsallaştırma anlamındaki duygulanım kuramı arasında hiçbir mesafe yoktur.

O halde paranoyayı "kuvvetli kuram" olarak adlandırmak aynı zamanda onu büyük bir başarı olarak kutlamaktır -Harold Bloom'a göre Milton'ın kuvvetli bir şair olması gibi kuvvetli

⁵ Buradaki kuram terimi felsefi ya da akademik bir düşünce sistemiyle sınırlı olmayan ve çeşitli eylem biçimlerini yapılandıran düşünsel yatkinlikler bütününe ima ediyor (e.n.).



bir kuramdır- ama aynı zamanda onu sınıflandırmaktır. Bu, diğer olası türler arasında bir tür duygulanım kuramıdır ve Tomkins'ın açıklamasına göre, farklı türlerde ve kuvvetlerde birbiriyle ilişkili bir dizi duygulanım kuramının herhangi bir bireyin zihinsel yaşamını oluşturması muhtemeldir. Tomkins'te kuvvetli kuram ile zayıf kuram arasındaki karşıtlık çok daha belirgindir ve bu karşıtlık her açıdan kuvvetli olanın lehine değildir. Kuvvetli kuramın kapsamı ve indirgeyiciliği -yani kavramsal sadeliği veya hassasiyeti- hem kazanç hem de kayıplar içerir. Tomkins'te kuvvetli kuramı karakterize eden şey, her şeyden önce, olumsuz etkiden ne kadar iyi kaçındığı veya olumlu etkiyi ne kadar iyi bulduğu değil, düzenlediği alanın boyutu ve topolojisidir. “Kapsamlı genelliğe sahip herhangi bir kuram,” diye yazar,

birbirinden ve ortak bir kaynaktan çok uzak gibi görünen geniş bir olgu yelpazesini açıklayabilir. Bu, herhangi bir bilimsel kuramın açıklayıcılık gücünün değerlendirilebileceği yaygın olarak kabul gören bir ölçüttür. Kuram yalnızca “yakın” olguları açıklayabildiği ölçüde, zayıf bir kuramdır ve açıklama iddiasında olduğu olguların bir tasvirinden sadece biraz daha iyidir. Giderek daha uzak olguları tek bir formülasyona bağladıkça gücü artar ... Bir aşağılanma kuramı, bir yandan giderek daha fazla deneyimin aşağılayıcı deneyim örnekleri olarak açıklanmasını sağladığı ölçüde, diğer yandan da bu tür olasılıkların gerçekleşmeden önce giderek daha fazla öngörülmesini sağladığı ölçüde kuvvetlidir. (Tomkins, 1963: 433-34)

Bu açıklamanın öne sürdüğü gibi, aşağılanmayı ortadan kaldırarak veya hafifleterek güçlenmek bir yana, bir aşağılama kuramı tam da bunu yapamadığı ölçüde güçlenir.⁶

⁶ Tomkins'ın tekrarladığı zayıf kuram örneği, birçoğumuzun çoğu zaman korkmadan karşıdan karşıya geçmemizi sağlayan kuramdır: “Karşıya geçmeden önce iki tarafa da bak” cümlesinde özetlenen ve bireyin gerçek korku deneyiminden kaçınmak için korkuyormuş gibi davranmasını sağlayan eylemler dizisi – “mesafeli etki eden duygulanım”. Bu kuramın zayıf yönü, belki de başlangıçta yalnızca kişinin çocukken kuralı ilk öğrendiği sokakta karşıdan karşıya geçmeyi içerecek şekilde anlaşılan, analogik olarak diğer sokaklarda veya caddelerde yürümeyi içerecek şekilde genişletilen, daha sonra bisiklete binmeyi veya araba kullanmayı içerecek şekilde daha da genişletilen sınırlı alanıdır. Bu zayıf kuramın güçlendiği durumu ele alalım: “Eğer birey [bir dizi talihsiz kaza nedeniyle] endişelenmeden karşıdan karşıya geçebileceği kuralları bulamazsa, o zaman kaçınma stratejileri



Tomkins'in vardığı sonuç, tüm kuvvetli kuramların etkisiz olduğu değil -gerçekten de çok etkili hale gelebilir- “*duygulanım kuramının zayıf olması için etkili olması gerektiği*”dir:

Artık daha net bir şekilde görebiliyoruz ki, kısıtlı ve zayıf bir kuram bireyi olumsuz duygulanıma karşı her zaman başarılı bir şekilde koruyamasa da, bunu yapmadığı sürece zayıf kalması zordur. Tersine, olumsuz duygulanım kuramı, paradoksal bir şekilde, olumsuz duygulanım deneyiminden başarılı bir şekilde kaçınma yoluyla koruma sağlama stratejilerinin devam eden başarısızlıkları sayesinde güç kazanır ... Kuvvetli duygulanım kuramı olarak adlandırdığımız ideo-duygulanımsal organizasyonun artan gücünü harekete geçiren şey, olumsuz duygulanım deneyiminin tekrarlanan ve görünüşe göre kontrol edilemeyen yayılımıdır.

Bir duygulanım kuramı, diğer şeylerin yanı sıra, *seçici* bir tarama ve genişletme kipidir. Bu nedenle herhangi bir duygulanım kuramının kısmen totolojik olma riski vardır. Ancak kapsamı ve münhasırlığı nedeniyle kuvvetli bir kuram güçlü bir biçimde totolojik olmayı göze alır.

Tekelci aşağılama kuramında aşırı-örgütlenme olduğunu söylemiştik. Bununla yalnızca normalde daha bağımsız olan alt sistemler arasında aşırı entegrasyon olduğunu değil ... aynı zamanda her bir alt sistemin aşağılanma deneyimini en aza indirmek için aşırı uzmanlaştığını kastediyoruz ... Tüm bilişsel tertibat, yakın ya da uzak, belirsiz ya da net olasılıklar için sürekli bir alarm durumundadır.

zorunlu olarak giderek daha yaygın hale gelecektir. Bu koşullar altında birey önce kalabalık caddelerden uzak durmak, sonra da sadece gece geç saatlerde trafiğin hafif olduğu zamanlarda dışarı çıkmak zorunda kalabilir; son olarak da içeride kalmaya devam eder ve eğer evine araba çarparsa daha derin bir sığınağa çekilmek zorunda kalır” (2: 320). Kuvvetli bir kuram, olumsuz duygulanım deneyimini (burada korku) önlemede zayıf bir kuramdan daha başarılı değildir; bu durumda tam tersi söz konusudur. Hem kuramın bilişsel antenleri hem de önleyici stratejiler değişmiştir. Bu birey çok daha fazla şeyi sokak olarak saymayı öğrenmiştir: bu güçlü korku kuramcısı, kuramının alanını genişleten çizgiyi çizmeye her zaman hazırdır. (Bu açıklama benim ve Adam Frank'in editörlüğünü yaptığımız *Shame and Its Sisters: A Silvan Tomkins Reader* [Durham, N.C.: Duke University Press, 1995] kitabının giriş bölümünden alınmıştır, sf. 27-28).



Üst düzeyde organize edilmiş her tespit çabasında olduğu gibi, mümkün olduğunca az şey şansa bırakılır. Radar antenleri düşmanın saldırabileceği düşünülen her yere yerleştirilir. İstihbarat görevlileri ilgili bir şeyin tespit edilme ihtimali varsa ya da iki bağımsız bilgi parçası bir araya getirildiğinde düşmanın niyetini gösterme ihtimali varsa ilgisiz konuşmaları bile dinleyebilir ... Ancak her şeyden önce bilgiyi yorumlamanın son derece organize bir yolu vardır, böylece muhtemelen ilgili olan şey hızla soyutlanabilir ve büyütülebilir ve geri kalanı atılabilir. (2: 433)

İşte bu şekilde, bir okuyucunun totolojik olarak görebileceği; elinden bir şeyin gelmediği, durduramayacağı ya da başladığı varsayımları kanıtlamaktan başka bir şey yapamayacağı açıklayıcı bir yapı, uygulayıcı tarafından hakikate ve teyide doğru muzaffer bir ilerleme olarak deneyimlenebilir.

Ancak bu dramadaki roller genellikle daha karışık ya da daha geniş bir alana yayılmıştır. *The Novel and the Police*'in ana argümanının ya da “kuvvetli kuramının” tamamen döngüsel olduğunun belirtilmesine çok fazla okurun -ya da belki yazarın da- şaşıracağını sanmıyorum: Her şey hapsedilmenin bir yönü olarak anlaşılabilir, bu nedenle hapishane her yerdedir. Ama kim *The Novel and the Police*'i ana argümanının doğru olup olmadığını öğrenmek için okur ki? Bu durumda, sıklıkla “cinsel fark” totolojilerinde olduğu gibi, kuramı kuvvetli kılan kapsamının genişliği, kitabın her türlü avantajından faydalandığı tonal nüans, tavır, maddi gözlem, edimsel paradoks, saldırganlık, hassasiyet, zeka, yaratıcı okuma, *obiter dicta*⁷ ve yazarlık gösterişi sunmak için de alan açar. Bu avantajlar o kadar yerel ve sıktır ki, kitabın kapsamlı kuvvetli kuramının hipertrofik kuşatıcılığına sığınmak için sadece gevşek bir şekilde ilişkilendirilmiş bolca zayıf kuramın davet edildiği söylenebilir. Birçok yönden, böyle bir düzenleme iyi bir şeydir: Davetkâr, zevkli ve hayli üretkendir. Her şeyin tek bir anlama geldiği

⁷ Latince “bağlayıcı bir nitelik taşımayan, geçerken söylenmiş söz” anlamına gelen ifade (ç.n).



konusunda ısrarcı olmak, bir şekilde, onu anlamaya giden tüm yollara dair güçlü bir hisse kapı açar.

Ancak kuvvetli ve zayıf kuramlar arasındaki bu ifade edilmemiş ilişkinin bazı sınırlılıklarını görmek için, öğrencilerin ve eleştirmenlerin kitabın son derece kuvvetli kuramından türettikleri sayısız yorum örneğini okumak gerekmez. Kuvvetli bir kuram ve refleksif mimetizmin alanı olarak paranoya öğretilabilir değilse hiçbir şeydir. Kuvvetli kuramın kapsamının ve indirgeyciliğinin kuvvetli etkisi, bunu ikna edici ve neredeyse kaçınılmaz kılsa bile totolojik düşünmeyi ve fark etmeyi zorlaştırabilir. Sonuç şu ki hem yazarlar hem de okuyucular gerçek kavramsal çalışmanın nerede yapıldığını veya yapıp yapılmadığını ve bu çalışmanın tam olarak ne olabileceğini idrak etmekte başarısız olabilirler ve bu başarısızlık tahrip edici olabilir.

(4) Tomkins nitel olarak bir dizi farklı duygulanımı birbirinden ayırırken aynı zamanda, bazı amaçlar için duygulanımları genel olarak olumlu ve olumsuz olanlar olarak sınıflandırır. Bu bağlamda, paranoya yalnızca başka zayıf kuramların yanında kuvvetli bir kuram olarak değerlendirilmekle kalmaz, aynı zamanda kuvvetli bir olumsuz duygulanım kuramı olarak ele alınır. Bu, Tomkins'ın her bireyin içinde çatışma halinde olduğunu düşündüğü genel duygulanımsal hedefler nezdinde önemlidir: Tomkins öncelikle, genel birer hedef çerçevesinde, olumsuz duygulanımı en aza indirgeme hedefiyle, olumlu duygulanımı olabildiğince çoğaltma hedefi arasında ayrım yapar. (İşaret ettiği diğer görece daha karmaşık hedefler ise duygulanımlara ket vurulmasının en aza indirilmesi ve de sayılan bu üç hedefe ulaşma kudretinin artırılmasıdır.) Birçokları, hayatlarındaki birçok pratikte bu duygulanımsal hedefler arasında küçük ve incelikli (fakat kümülatif olarak güç kazanan) pazarlıklar yapar. Ne var ki Tomkins'e göre, olumsuz bir duygulanımı öngörmek için işe koşulan tekeli bir stratejinin mantar gibi çoğalan, kendini olumlayan karakteri, ihtimalen işlevsel olabilecek olumlu duygulanım arayışı hedefine ket vurulmasına yol açabilir. “[Paranoyağı] olumlu duygulanım arayışına yönlendirebilecek yegane şey, bu duygulanımın utanç duymaya, aşağılanmaya karşı sunduğu koruma kalkanından başka bir şey değildir,” der Tomkins.



“Olumlu duygulanımı uygun yerde, uygun zamanda en basit şekliyle deneyimlemekten başka çıkar yol yoktur; zira olumlu duygulanım arayışını *azami düzeye çıkarma* stratejisine ciddi şekilde yönelmek söz konusu değildir” (2:458-59).

Keza buna benzer şekilde, Melanie Klein’in 1940’lar ve 1950’lerde yazdığı yazılarda da bir çocuğun ya da yetişkinin, paranoyak/şizoid konumun sunduğu ve kendi kendini baltalayarak güç kazanan, yani aslında kendi mantığının aksine işleyen *acıdan kaçınma* stratejilerini takip etmekten ziyade sürdürülebilir bir *haz arayışına* yönelmesinin hakiki bir başarı -belirgin ve genellikle riskli bir pozisyon değişikliği- olduğu düşünülmektedir (zira bu yönelim depresif pozisyonun onarıcı stratejilerinden kaynaklanır). Klein’da depresif pozisyona dair tartışmaların bu pozisyonun etik bir imkânı doğurduğu vurgusuna istinaden yapıldığını görmek daha olağandır. Bu etik imkân ile kastedilen, ötekini bir zamanlar iyi olan fakat sonradan hırpalanmış, yekpare bir bütün teşkil eden biçimde, sevgi ve özene ihtiyaç duyan bir pozisyonda gören, bununla neredeyse kendini suçlu hisseden ve empati kurmaya meyilli bir bakıştır. Fakat böyle bir etik imkân, Foucault’nun “kendilik etiği” dediği, genellikle haz ve besinin sunulmadığı düşünülen bir ortamda benliği hazzederek ve beslenerek tatmin etmeye çalışan hassas bir kaygı zemininde ve benliğin bu kaygıya doğru hareketinde kurulmaktadır.

Klein ve Tomkins’in bu noktadaki kavramsal hamleleri çok daha sofistike ve -önemli bir husus olarak- Freud’daki ilgili varsayımlara göre çok daha tarafsızdır. İlk olarak Freud, haz arayışını ve acıdan kaçınmayı, sözde ilkel bir “haz ilkesinin” çatısı altında birleştirir (sanki haz arayışı ve acıdan kaçınma hamleleri birbirine taban tabana zıt olamazmış gibi).⁸ İkinci olarak Freud’da “gerçeklik ilkesinin” gelişmesini sağlayan yalnızca (kaygı olarak vücut bulan) acıdan

⁸ Laplanche ve Pontalis, “Haz İlkesi” (Language, s. 322-325) maddesinde Freud’un uzunca bir süredir bu sorunun farkında olduğunu ortaya koyar ve şu şekilde yorumlarlar: “Öyleyse bütünüyle ekonomik bir tanımla yetinmek ve haz ve hazzsızlığın niceliksel değişimlerin niteliksel terimlere dönüşümünden başka bir şey olmadığını kabul etmek zorunda mıyız? Peki bu iki boyut, niteliksel ve niceliksel olan arasındaki hassas ilişki tam olarak nedir? Freud, yavaş yavaş, bu soruya basit bir yanıt vermeye çalışırken karşılaşılan büyük güçlüğü altını çizmeye başlamıştı (s. 323). *Shame and Its Sisters* çalışmamızın Giriş bölümünde Adam Frank ile birlikte Tomkins’in duygulanımla ilgili çalışmalarını meselenin doğrudan doğruya bu biçimde ifade edilmesine yanıt oluşturacak terimlerle ele aldık (s. 8-11).



kaçınma stratejisidir. Freud, bu haz arayışını sözde “doğal” bir güdünün ürünü olarak, her daim varsayılabilecek, asla incelenemeyecek, asla tüketilemeyecek bir yeraltı akıntısı olarak konumlandırır. Bu akıntının kaçınılmaz taşkınlarını nasıl kontrol altında tutabileceğini sorgulamaktan başka bir işlevi yoktur. Hatta daha da sorunlu biçimde, bu Freudçu şema gizli bir şekilde kaygılı paranoyak buyruğa hakikat kazandırır: Bu, acıdan ve gafletten kaçınmanın imkânsızlığı ve paradoksal şekilde bu kaçınma mecburiyetimizin “gerçeklik” olarak konumlandırılması buyruğudur. Mevzubahis “gerçeklik”, hakiki bilginin tek ve kaçınılmaz biçimi, güdüsü, içeriği ve ispatı olarak ortaya konur.

Bu demek oluyor ki Freud’da Proustçu bir epistemolojiye yer yoktur, tabii bir kendini kandırma durumunun dışında. *Kayıp Zamanın İzinde* serisinin son kitabında kendini “tutkulara, kişiliklere, yaşayış biçimlerine ilişkin sayısız gerçeğin içimde kaynaştığını hissediyordum” demekten alıkoyamayan anlatıcı, bunları birer hakikat olarak ortaya koyar zira “*onları algılamak beni sevindiriyordu*” der (Proust, 1993). Freud’un paranoyak epistemolojisinde hakikatin tesadüfen neşe kaynağı olabileceğini düşünmek bile mümkün değildir. Elbette ne dersek diyelim, bir şeyi bilmenin verdiği zevkin bilginin hakikatinin kanıtı olarak kabul edilebileceğini varsaymak döngüsel ya da benzeri bir düşünömselliktir. Ancak *Yakalanan Zaman*’daki anlatıcının yöneldiğine benzer kuvvetli bir olumlu duygulanım kuramı, *Mahpus*’taki paranoyanın örnek olarak gösterilebileceği kuvvetli bir olumsuz duygulanım kuramından *daha totolojik değildir*. (Keza olumlu duygulanım arayışının kuvvetli bir kuramın ortaya çıkmasına yol açma imkânı daha düşük olduğu için totolojiye meyletmesi daha zordur diyebiliriz). Her kuramın yine de kendi temel saikini ele alacak olursak -birinde acının öngörölmesi diğesinde zevk sağlama- bunlardan herhangi birinin daha gerçekçi olduğunu söylemek mümkün değildir. Hatta her ikisinin de farklı “gerçekliklere” dair yargılar ortaya koyduğunu söylemek bile tam anlamıyla doğru değildir: Mesele bunlardan birinin bardağın boş tarafını gören kötümser bir kuram olması, diğersinin ise bardağın dolu tarafını gören iyimser bir kuram olması gibi bir şey değildir. Kayıp, acı ve zulümle dolu bir dünyada her iki epistemolojinin de derin bir kötümserlik üzerine kurulu olması muhtemeldir. Zira onarıcı haz arayışı, Klein’ın belirttiği üzere, ancak depresif bir pozisyona geçişle sağlanabilir. Ancak bu



iki epistemolojiden her birinin aradığı şey -bir anlamda da her birinin *aramaya* yönelik saikinin ta kendisi- elbette çokça farklılaşacaktır. Fakat bu iki kuramdan yalnızca paranoyak bilginin, kendi duygulanımsal güdüsünü ve kudretini inkâr etmek ve bu münkir durumu hakikatin ta kendisi gibi göstermeye yönelik derinlemesine bir pratiği vardır.

(5) Kendi saikini nasıl açıklarsa açıklasın, paranoyanın belirleyici karakteri bilginin etkinliğine olağanüstü bir önem vermesinde yatar: bir teşhir ediş biçimi olarak zuhur eden bilginin. Belki de bu yüzden paranoyak bilme biçimi kaçınılmaz şekilde anlatısalıdır. Tıpkı akıl hastanesinden çıkmış, kentteki herkes tarafından ihanete uğradığını ve kendisine komplo kurulduğunu düşünen birinin, önüne gelen herkese evraklarla dolu dosyalarını gösterip yüzlerinin önünde sallaması gibi paranoya, nam salmış şüpheciliğine rağmen her seferinde “bu sefer” diye düşünerek hareket eder ve birinin “işte bu sefer” hikâyesini anlayabileceğini, bu sefer kendini anlatmayı başarabileceğini düşünür. Kendisini pür dikkat dinleyen kişinin tüm bu hikâyeyi dinlemesine rağmen halen ilgisiz ya da aleyhtar olabileceğini ya da sunabileceği herhangi bir yardım olmayabileceğini bir olasılık olarak bile düşünmez.

Şüphe hermenötiğinin teşhirin etkileri konusunda bu kadar ısrarcı olması ilginçtir. Fakat Nietzsche (ahlakın soykütüğü aracılığıyla), Marx (ideoloji kuramı aracılığıyla) ve Freud (idealler ve yanılsamalar kuramı aracılığıyla) çoktandır Ricoeur’ün “birbirine yakınsayan gizemden arındırma süreçleri” olarak adlandırdığı şeyi temsil ederler. Bu sebeple, söz konusu olan böyle bir sürecin etkilerine dair duyulan bir çeşit görünürdeki inançtır; kendi bağlamlarında açıklayamayacakları bir inanç. Örneğin Judith Butler’a (1990:124) göre *Cinsiyet Belası*’nın pek ünlü son sayfalarında gizemden arındırmaya yönelik sunduğu programatik argümanı “gey ve lezbiyen pratiğin normatif odağı haline gelmelidir.” Bu gizemden arındırma anlayışının, teşhirin örnekleri, “drag, toplumsal cinsiyeti taklit ederek, toplumsal cinsiyetin taklide dayalı yapısını ve olumsuzluğunu örtük olarak *açığa çıkarır*” (226); “cinsiyet ile toplumsal cinsiyetin birbirlerinden ayrı olduklarını teslim eden ve üretilmiş birliklerinin ardındaki kültürel mekanizmayı dramatize eden bir performans görürüz ki böylece bu iki terim *doğallıktan çıkarılmış olur*” (226); “toplumsal cinsiyet parodisi ... orijinal



kimliğin, aslında kökeni olmayan bir taklit olduğunu *ortaya koyar*” (226-227); “toplumsal cinsiyet performansı ... bizzat toplumsal cinsiyetin performatifliğini *icra ederek göz önüne serebilir*” (228); “kalıcı kimlik denen fantazmatik etkinin siyaseten zayıf bir inşa olduğunu teşhir eden bir biçimsizlikte veya parodik tekrarda mevcuttur” (231); “toplumsal cinsiyetin parodik tekrarı aynı zamanda toplumsal cinsiyet kimliğinin inatçı bir derinlik ve iç töz olduğu görüşünün bir yanılsama olduğunu da *açığa çıkarır*” (238); “‘doğalın’ abartılı bir şekilde sergilenmesine (ki bu abartının ta kendisi onun aslen fantazmatik olduğunu *ortaya çıkarır*)” (239); “cinsiyetin ikililiğini yalanlayabilir ve esasen gayritabii olduğunu *teşhir edebilir*” (241, tüm vurgular eklendi) cümlelerinde bulunabilir.

Bu sayfalardaki paranoyak dürtüye işaret eden şey, öyle zannediyorum ki refleksif taklit vurgusundan ziyade teşhire duyulan inançtan geliyor. Burada *The Novel and the Police*’in şüpheli anlatıcısı, “modern disiplinin kendi başına bir problem olarak ele alınmasını sağlayacak artırılmış görünürlüğün ‘ışığını’” (ix) sunmayı vadederek yakın zamanda ortaya çıkan eleştirmenlerin adına konuşan bir biçimde karşımıza çıkıyor. Sanki bir şeyi bir problem olarak görünür kılmak onu çözmekten uzaklaşmışçasına; oradan uzağa zıplamak, hoplamak, atlamakmışçasına ya da en azından aleni şekilde o yönde bir adım atmamışçasına. Bu hususta -fakat tüm öteki hususlarda diyemeyiz- *The Novel and the Police*’teki Miller tam bir Yeni Tarihselci gibi yazmaktadır. Yeni Tarihselcilik disiplininin eklemlmeleri, neredeyse şaşırtıcı denebilecek bir ölçüde, tekil ve kapsayıcı bir anlatının prestijine dayanır: modern liberal öznenin soykütüğündeki gizli şiddetleri teşhir eden ve sorunsallaştıran bir anlatı.

Yeni Tarihselciliğin gerçekten “yeni” olduğu dönemden bu yana, böylesi bir paranoyak proje olan teşhir etme pratiğinin aslında belirli bir tarihi döneme has bir pratik olduğunu görmek gittikçe kolaylaşıyor. “Modern liberal özne” denen şey, 1990’ların ikinci yarısında gördüğümüz gibi, ya da en azından görmemiz gerektiği gibi, tarihsel anlatının neredeyse kaçınılmaz bir şekilde dönüp dolaşıp kendisine bağlandığı *düğüm* olarak karşımıza çıkıyor. Nerede bu güya *modern liberal özneler*? Bir günüm geçmiyor ki seküler ve evrenselci liberal hümanizmin altında yatan gizli tarihsel şiddeti ortaya çıkarmakla övünen lisansüstü



öğrencileriyle karşılaşmayayım. Ancak burada şunu görmek gerekiyor: Bu öğrenciler bilinçlendikleri yılların tamamını, hocalarının bilinçlendiği yıllardaki durumdan farklı olarak, yabancı düşmanı Reagan-Bush-Clinton Amerika’sında, “liberal”in neredeyse tabu olduğu; nüfusun büyük bir kısmının melekler, Şeytan, Tanrı gibi görünmez varlıklarla iletişim kurduğunu iddia ettiği ve “seküler hümanizmin” düzenli bir şekilde marjinal bir dini tarikat olarak değerlendirildiği yıllarda geçirdiler.

Dahası, *gizli bir şiddeti gün yüzüne çıkarmaya* yönelik yorumlama projelerinin kudreti de daha en başında kültürel bağlama göre değişiyor gibi görünüyor; tıpkı Foucault’nun erken dönem metinlerinde şiddetin kınanmış gibi görüldüğü durumlarda her şeyden önce bu nedenle bir yerlerde gizlendiğinin, bir yerlerde saklı olduğunun varsayılması gibi. Herhangi bir zamanda genç siyah erkeklerin %40’ının ceza infaz sisteminde kayıtlı olduğu bir ülkede iktidarın gizli mekanizmalarını, saklı taraflarını, hilelerini hurdalarını ortaya çıkarmanın gerçekten bir anlamı var mı? Hem ABD’de hem de uluslararası ölçekte gün yüzüne çıkarılmayı bekleyen gizli şiddet vakası bulunmakla birlikte, daha baştan aşırı görünür olan bir şiddetin, açığa çıkarılmayı bekleyen skandal bir sırdan ziyade bir gözdağı merasimi olarak gözler önüne serildiği bir kültürün de var olduğunu, hatta giderek güçlendiğini belirtmek gerekir. Arjantin’deki işkence ve kaybetme vakalarını ya da Bosna’daki gibi etnik temizlik bağlamında gerçekleşen toplu tecavüzleri ele alan insan hakları tartışmalarında, gizlenmiş ya da doğallaştırılmış uygulamaların ortaya çıkarılmasından değil, farklı *görünürlük* çerçevelerinin birbiriyle çarpıştığı bir durumdan söz ediyoruz. Bir başka deyişle, *daha en başından* görkemli ve ibret uyandırıcı olan bir şiddetin amacı, adrese teslim şekilde, kamusal bir uyarı işlevi görmek ya da belli bir topluluğun üyelerinde korku uyandırmaktır. Buna karşı verilen mücadele de bu görünürlüğün aralığını *yerinden etmek ve yeniden yönlendirmek* (ya da doğrudan genişletmek) şeklinde gerçekleşiyor.

Bu eleştirel pratiklerin bir başka sorunu daha var: Şüphe ve teşhir hermenötüğü, görünürlüğün kendisinin şiddetin büyük bir kısmını oluşturduğu toplumsal formasyonlar için bize ne söyler? ABD’deki bazı güney eyaletlerinde mahkumlara yönelik çalışma kamplarının



yeniden kurulmasındaki amaç mahkumlara ağır iş yaptırmak değil, onlara halkın gözü önünde iş yaptırmaktır. ABD’de Michael Fay’in linç edilmesi vakasında tezahür ettiği şekilde, Singapur tarzı adalete duyulan bu heves bize gösteriyor ki asi gençliğe sunulan reçete, umurun önünde utanç verici damgalamanın ta kendisidir. İşte size tarihsel değişimin muhteşem bir göstergesi: Eskiden idam cezalarının umuma açık şekilde infaz edilmesini savunanlar idam cezasına karşı olanlardı -elbette bu cezanın infazı kesinleşmişse-, zira kapalı kapılar ardında gerçekleşen bu adli şiddetin açıkça sergilenmesinin devleti ve infazı izleyenleri utanç verici duruma düşüreceği kanaatindeydiler. Bugün idamın umuma açık şekilde gerçekleştirilmesini savunanlar idam karşıtları değil, bizatihi zafer arzularıyla dolup taşan ve idamların televizyonda yayımlanması gerektiğini düşünen idam taraftarları. Böyle bir bağlamda kültür eleştirmenlerinin şiddetsiz, hoşgörölü, müsamahakâr görüntünün ardında gizli baskı ve zulüm izlerini ortaya çıkarma kabiliyetleri ne fayda eder?

Bunun yanı sıra, teşhire duyulan paranoyak inanç, gün yüzüne çıkarma seremonisinin seyircisinin de sonsuz bir saflık havuzundan müteşekkil olduğu fikrine dayanır. Bir toplumsal meselenin yapay, kendisiyle çelişen, taklitçi, fantazmatik olduğunu ve hatta şiddet içerdiğini öğrenen birinin şaşkınlığa uğrayacağını ya da rahatsız olacağını -onu harekete geçirmek şöyle dursun- varsaymanın temeli nedir? Peter Sloterdijk’in (1987: 5) işaret ettiği şekilde, kinizm ya da “aydınlanmış yanlış bilinç” -kendinin yanlış olduğunu bilen yanlış bilinç, “yanlışlığını çoktan içgözlemsel olarak tamponlamış bilinç”- zaten “dünyadaki tüm aydınlanmış insanların aptal yerine konulmadığına emin olmasını sağlayan” şeyi temsil etmektedir. Birinin ideolojilerin çelişkili şeyler olmasına, simülakrların asıllarının olmamasına, ya da cinsiyet temsillerinin yapay olmasına şaşırması için ne kadar televizyon düşkünü olması gerekir? Şahsi tahminim, böyle bir popüler kinizmin, her ne kadar yaygın olsa da, insanların zihinsel ekolojisini teşkil eden heterojen ve rakip kuramlardan yalnızca biri olduğu yönünde. Bazı teşhirlerin, bazı gizemden arındırmaların, bazı tanıklıkların gerçekten de tesirli olabileceğine şüphe yok (tabii bu tesir genelde öngörülemez bir şekildedir). Ne var ki, bunlar kadar kuvvetli ve ikna edici olan bazı başka teşhirlerin, gizemden arındırmaların ve tanıklıkların ise herhangi bir tesirinin olmadığı görülür. Durum böyleyken, saydıklarım gibi eylemlerin tesirinin ve



yönlülüğünün bunların bilgi ile olan ilişkilerinden başka bir yerde yattığını itiraf etmemiz gerekir.

D. A. Miller, 1988’de -yani ABD’de Reaganizm’in hüküm sürdüğü iki başkanlık döneminin ardından- Foucault’yu takip etmeyi, yani “liberal toplumun her bir bireye vadettiği yoğun ve sürekli ‘pastoral’ bakımın” (viii) gizemini çözmeyi öneriyordu. Sanki öyleymiş gibi! Açıkçası ben terapistimin beni patolojize etmesinden çok, eriyip giden akıl sağlığı sigortam için endişeleniyorum – tabii bu ancak sağlık sigortanız olacak kadar şanslıysanız söylenebilecek bir şey. Vergi ayaklanmasının başından beri ABD hükümeti -ve giderek artan biçimde öteki sözde liberal demokrasilerin hükümetleri de- kendini bu bakım sorumluluğundan aceleyle kurtarmaya çalışıyor (bkz.“sosyal yardımlar”), hem de bu boşluğu doldurabilecek başka hiçbir kurum da yokken. Bu gelişme, Yeni Tarihselci metinleri okuyan birinin aklına gelebilecek en son şeydi, zira bunlar 1960’larda ve 1970’lerde doruk noktasına ulaşan seküler refah devletinin tüm soykütüğünü ortaya koyan ve işlerin sonsuza kadar böyle gitmesi gerektiğinin tespitini ve ispatını yapan metinlerdi. Elbette kimse 1980’lerde yazan bir yazarı, Cumhuriyetçilerin 1994 tarihli Contract with America’nın [Amerika ile Antlaşma] etkilerini öngöremedi diye suçlayamaz. Ancak şayet, Miller’ın dediği gibi, “Şaşkınlık ... tam da paranoyağın ortadan kaldırmak istediği şey” ise, itiraf etmek gerekiyor ki, kendisi bir paranoya biçimi olan Yeni Tarihselcilik bu konuda çok fena şekilde başarısızlığa uğramıştır. “Durum kötü ve ileride daha da kötü olacak” şeklindeki iddiası herhangi bir çürütülme ihtimaline kapalıdır, bu genel iddianın ötesinde daha spesifik bir öngörüselle değeri -ve buna mukabil bir muhalif strateji oluşturma değeri- de yoktur. Değişimi öngörmek konusunda böylesine katlanarak artan bir başarısızlık, yukarıda tartıştığımız gibi, paranoyak sürecin bizatihi doğasında yatar. Bu sürecin etki alanı (aynı Yeni Tarihselcilik’te olduğu gibi) her öngörülemez felaket, bak, *asla yeterince paranoyak olamazsın*’ı daha ikna edici şekilde gösterdiğinde genişler.

Richard Hofstadter’in 1963 tarihli çok önemli metni, “The Paranoid Style in American Politics”e [Amerikan Siyasetinin Paranoyak Tarzı] 1990’lardan bakmak güçlü bir söylemsel



değişimin boyutlarını görmek demektir. Hofstadter'in metni, D.A. Miller'ın okurlarını bilgilendirdiği tarzda bir paranoyak gizemden arındırmaya el açan kayıtsız, zorlayıcı liberal uzlaşının en iyi ifadesidir. Tarzı mekanik bir biçimde tarafsızdır: Hofstadter (1965: 9) paranoyayı hem sağda hem de solda tespit eder (kölelik karşıtlarında, Mason karşıtlarında, Katolik karşıtlarında, Mormon karşıtlarında, nativistlerde ve Popülistlerde, bankerlerin ve silah üreticilerinin komplolarına inananlarda, “popüler solcu yayınlar, çağdaş Amerikan sağ ve ırk tartışmalarının her iki kanadı içinde”, JFK'nin yalnız bir tetikçi tarafından öldürüldüğünden şüphe duyan herkeste). Bu kategoriler birçok insanı kapsıyor gibi gözükse bile, yine de burada bu tarz aşırılıklara serinkanlı, ferasetli, kuşatıcı bir zeminden bakmakta ortaklaşabilen bir “biz” olduğu farz edilir ve öyle görünüyor ki bu “biz” pratikte hâlâ herkestir. Bu zeminde “biz”, örneğin, “soğuk savaştaki sayısız karar ... hatalı addedilebilse” bile bunların “iyi niyetli insanların basit bir hatasını” (36) yansıttığını kabul edebilir. Hofstadter, her ne kadar “çarpık bir tarz ... tıpkı sanatta çirkin bir tarzın temel bir üslup kusurunun işareti olması gibi, çarpık bir yargının işareti olabilse de” (6), paranoyak insanların veya hareketlerin doğru şeyler de kavrayabildiklerini kabul etmekte beis görmez.

Birkaç basit ve nispeten ihtilafsız örnek [içerik ve tarz arasındaki farkı] tamamen berraklaştırabilir. Başkan Kennedy'nin suikaste uğramasından kısa bir süre sonra posta ile silah satılmasına dair federal kontrolün sıkılaştırılması ... hakkındaki tasarı ile ilgili çok ciddi bir propaganda yürütüldü. Duruşmalar tedbirli bir şekilde görülsede, Arizona'nın Bagdad şehrinde üç adam aleyhte tanıklık etmek üzere 2,500 mil yol kat ederek Washington'a geldi. Dodd tasarısına karşı, ne kadar ikna edici bulunmasa da, geleneksel siyasi muhakeme çerçevesinde değerlendirilebilecek argümanlar mevcuttu. Ama Arizonalılarından bir tanesi, bunların “yoz iktidarın bizi dünya sosyalist hükümetinin bir parçası kılma planı” olduğunda ve “düşmanlarımızın” güç kazanması için “kaos çıkmasına” vesile olduğunda ısrar ederek, temsili paranoyak argümanlar diye değerlendirilebilecek tarzda bir argümanla karşı çıktı. (5)



Paranoyak silah lobisi söyleminin baskın bir siyasi partinin ihtilafsız zeminini temsil etmekten ziyade “çarpık yargı”nın “basit ve nispeten ihtilafsız” bir örneği olarak kulağa düpedüz çılgınca geldiği bir zamana duyulan nostaljiyi inkâr etmeyeceğim. Ancak Hofstadter’in örneğinin fevkalade demode olması sadece Amerikan merkez siyasetinin 1963’ten bu yana ne kadar sağa kaydığının bir göstergesi değildir. Aynı zamanda bu tür paranoyak düşüncelerin siyasi yelpazenin her noktasında ne kadar normatif hale geldiğinin de bir işaretidir. İlginç bir şekilde, bugün kendimi Hofstadter’den çok o paranoyak Arizonalıya yakın hissediyorum. Her ne kadar (yoksa *çünkü* mü demek istiyorum?) Arizonalı’nın homofobik beyaz üstünlükçü bir *Christian Identity* milis üyesi olduğunu ve beni görür görmez kafamı patlatacağını varsaysam da. Peter Sloterdijk, artık neredeyse her yerde olduğunu düşündüğü bilinçli popüler kinizmin ya da “aydınlanmış yanlış bilincin” özellikle paranoyak bir yapıya sahip olduğunu açıkça belirtmiyor, ancak bu sonuç kaçınılmaz görünüyor. Böylesine dar kapsamlı, gündelik ve oldukça tutarsız bir kinizm, kuvvetli bir kuramdan ziyade zayıf bir kuram olarak işlediğinde paranoyanın nasıl görüldüğüne benziyor. Bu aşırı gizemden arındırılmış paranoyak sahneye şüphe hermenötiğinin “haberleriyle” gelmeye devam etmek, her halükarda, 1960’larda bu tür teşhirlerin olduğundan çok daha farklı bir eylemdir.

Ters yüz edici ve gizemden arındırıcı parodi, şimdiki zamanın kuşkucu bir arkeolojisi, şiddetin gizli örüntülerinin tespiti ve bunların açığa çıkarılması: Daha önce de belirttiğim gibi, bu sonsuz derecede yapılabilir ve öğretilebilir açığa çıkarma protokolleri kültürel ve tarihselci çalışmaların ortak değeri haline gelmiştir. Paranoyak bir hermenötiğin zaferinde bariz bir tehlike varsa, o da bu tür metodolojik varsayımlar üzerindeki geniş mutabakatın anlatı, açıklama ya da yeterli tarihselleştirmeyi neyin oluşturduğuna dair mevcut -neredeyse uzmanlık düzeyindeki- anlaşmanın, sorgulanmadan devam ederse, edebi-eleştirel perspektif ve becerilerin soy ağacını istemeden de olsa fakirleştirebileceğidir. Elbette dar bir soy ağacının yarattığı sorun, çevresel (örneğin, siyasi) değişime yanıt verme kabiliyetinin azalmasıdır.



Bununla birlikte, mevcut paranoyak uzlaşmayı tanımlamanın belki de daha doğru bir yolu, tamamen yerinden etmekten ziyade, çoğu zaman aynı kuramcılar tarafından ve aynı projelerin bir parçası olarak tatbik edilen -şüpheye daha az odaklanan- diğer bilme yollarının belirli bir şekilde parçalanmasını, reddedilmesini ve yanlış tanınmasını gerektirmiş olabileceğidir. Tekelci paranoyak bilme sistemi, onarıcı saiklere açıkça başvurulmasına sistematik olarak izin vermemekte, bu saikler dile getirilir getirilmez metodik olarak kökünden sökülmetedir. Onarıcı saikler bir kez açık hale geldiklerinde, hem zevkle ilgili oldukları için (“safı estetik”) hem de açıkça iyileştirici oldukları için (“safı reformist”) paranoyak kuramı içinde kabul edilemezler.⁹ Zevki ve iyileştirmeyi bu kadar “safı” yapan nedir? Mesele yalnızca paranoyanın gizemden arındırmaya olan inancının dışlayıcılığıdır: Küresel devrim, cinsiyet rollerinin yıkılması ya da başka bir şey için eksik olan tek şey, insanların (yani, *diğer* insanların) baskı, yoksulluk ya da kandırılmışlıklarının acı verici etkilerinin, acıyı daha bilinçli (sanki başka türlü olmazmış gibi) ve tahammül edilemez (sanki tahammül edilemez durumlar mükemmel çözümler üretmeleriyle marufmuş gibi) hale getirecek kadar şiddetlenmesi olduğu şeklindeki zalim ve aşağılayıcı varsayımdan başka bir şey değil.

Bu tür çirkin reçeteler çoğu paranoyak kuramı tarafından ciddi bir şekilde önerilmemektedir. Ancak yine de pek çok çağdaş kuram düzenli olarak sanki bunlar tarafından yapılandırılmaktadır. *The Novel and the Police*’te daha önce tartıştığımız, okuyucuların oldukça çeşitli, genellikle zevk odaklı, daha küçük ölçekli yazınsal ve entelektüel taleplerle art arda etkileşime girerek kuvvetli paranoyak kuramın katı monolitik yapısına itildiği türden bir aporia, diğer pek çok iyi eleştiride de karşımıza çıkıyor. Bunun kendi yazdıklarımın önemli bir kısmını karakterize ettiğini kesinlikle kabul ediyorum. Bu tür projelerin kendilerini yanlış tanımlaması ya da okurlar tarafından yanlış tanınması önemli midir? Herhangi güçlü bir yazının kendisine karşı tam bir şeffaflık sağlayabileceğini ya da yazının betimleyici düzeyinde kendisini oldukça yeterli bir şekilde açıklayabileceğini öne sürmem. Ama diyelim ki kişi -

⁹ Leo Bersani’nin *The Culture of Redemption* [Kefaret Kültürü] boyunca “kefare” terimini kullanırken takındığı üstü kapalı küçümseyici tavır, bu ikinci tür kullanıma iyi bir örnek olabilir, ancak Bersani’nin duyduğu küçümseme, olayların iyileştirilebileceği fikrine değil, Sanat’ın sofuca böyle bir iyileştirmenin aracı olarak tayin edilerek şeyleştirilmesine bağlı gibi görünüyor.



Tomkins'in ama aynı zamanda diğer başkalarının da ifade ettiği gibi- gündelik kuramın gündelik bilgi ve deneyimi niteliksel olarak etkilediği fikrini ciddiye alıyor ve diyelim ki kişi akademik kuram ile gündelik kuram arasında çok fazla ontolojik ayrım yapmak istemiyor. Ve diyelim ki kişi diğer insanların ve kendisinin bilme ve deneyimleme pratiklerinin niteliği konusunda çok fazla endişe duyuyor. Bu durumlarda, kişinin yaptığı şey ile bunu yapma nedenleri arasında sistematik, kendi kendini tetikleyen bir ayrım yapma zorunluluğu geliştirmemesi -eğer seçme şansı varsa- mantıklı olacaktır.

Bir kişinin kendi pratiklerinin nedenlerine veya pratiklerinin anlamına dair kavrayışını değiştirmesi, bu kavrayış altında, kişinin pratiklerini değiştirmesi midir değil midir? Bu soruyu ciddiyetle soruyorum ve bu kitapta yer alan metinlere yaklaşmak için verimli, kapsayıcı bir değerlendirme ölçütü olarak görüyorum. *Herhangi* bir metnin, yazarın “öngördüğü” şeyin tam olarak ne olduğuna dair bir açıklamayla sona ermesi beklentisinde yerleşik bir nahoşluk var. (“Öngörmek”, sanki eleştirel pratikler, kişinin aralarından sadece seçmesi gereken hazır tüketim ürünleriymiş gibi -“*Mabel, Black Label lütfen!*”. Ya da sanki kişi, maharetinin pahalılığı doğru reçeteyi yazmak olan ve reçeteyi sipariş edildiği gibi doldurma işini ticari bir görevliye bırakan bir doktormuş gibi). Bu nahoşluk ancak söz konusu metin başka yazarların başka metinlerine bir giriş niteliğinde olduğunda daha da artabilir: sanki herhangi biri en başından beri bu kadar zengin bir proje çeşitliliğini öngörmüş ya da şimdi bunları özetleyip karar verecek bir konumdaymış gibi. Benim reçetem -ya da aslında önerim- gayet mütevazı. O da şu ki, çalışmalarımız, saiklerini daha az stilize bir şekilde sunmaya çalıştığımızda daha ilgi çekici, daha duyarlı, daha doğru ve daha işe yarar hale geliyor. Belki de yukarıda paranoyak düşüncenin birkaç farklı unsurunun ortaya konması, alternatif yaklaşımların da mevcut olabileceği birkaç özgül, farklı boyut sunabilir; gerçekten bu sayfalarda bu yaklaşımlar işliyor da olabilir.

Paranoyak kuramsal usuller, tekelci “kuvvetli kuram”ın yapısal hakimiyetine hem bağlı hem de bu hakimiyeti pekiştiriyor olsa da, kuvvetli kuramsal yapıların bilme ekolojisinde zayıf olanlarla etkileşime girdiği son derece çeşitli, dinamik ve tarihsel olarak olumsal yolları



keşfetmenin de faydası olabilir -ki bu keşif kuvvetli kuramsal eylemlerin yanı sıra zayıf kuramsal eylemlere de riayet etmeden ilerleyemez. Tomkins böyle bir projeye yaklaşmak için benim özetleyebildiğimden çok daha fazla model sunuyor. Ancak edebiyat eleştirisi tarihi, kuvvetli ve zayıf kuramın iç içe geçmesine izin veren alternatif modellerin bir repertuarı olarak da görülebilir. Örneğin, *Novel Gazing*'in kayda değer bir özelliği, buradaki metinlerin çoğunda telaşsız, savunmasız, kuramsal olarak harekete geçirilmiş bir yakın okuma pratiğinin merkezde bulunmasıdır. “Açıklamaya çalıştığı olguların betimlemesinden biraz daha iyi olan zayıf kuramı” bu değersizleştirilmiş ve neredeyse eskimiş Yeni Eleştirel beceriden daha iyi ne temsil edebilir?¹⁰ Ancak Empson ve Burke’te zaten doğru olan şey, bu metinlerde daha başka bir açıdan doğrudur: yalnızca yerel kuramlar ve tek seferlik taksonomiler aracılığıyla gerçekleştirilebilecek önemli fenomenolojik ve kuramsal görevler vardır. Bunların daha kuvvetli kuramlarla ilişkisinin potansiyel olarak sayısız mekanizması, sanatın ve spekülative düşüncenin konusu olmaya devam etmektedir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi paranoya, yalnızca kuvvetli bir duygulanım kuramını değil, aynı zamanda kuvvetli bir *olumsuz* duygulanım kuramını da temsil etmektedir. Esas olarak aşağılanmanın olumsuz duygulanımını öngörme, tanımlama ve savuşturma etrafında örgütlenmemiş kuvvetli (yani geniş kapsamlı ve indirgeyici) bir kuram, bazı açılardan paranoyaya benzeyecek ancak diğer açılardan ondan farklı olacaktır. Örneğin, bu metnin önceki bölümünün böyle nitelendirilmesinin gayet makul olduğunu düşünüyorum. Belirli bir kuramın gücü meselesi (ya da kuvvetli ve zayıf kuram arasındaki ilişkiler meselesi), bu kuramın duygulanımsal *vasfı* meselesini dik kesebilir ve her birinin keşfetme potansiyeli farklı araçlarla olabilir. Bana kalırsa, bu derlemedeki en güçlü metinler -hatta son derece hüznü olanlar bile- okuyucuların, şimdiye kadar sadece olumsuz duygulanım kuramlarının çok fazla yapılandırıcı güce sahip olduğu projelerde olumlu duygulanımın işleyişini reddetmek zorunda kalmaları yerine, onlara dikkat etmelerini sağlıyor.

¹⁰ Bu konuya dikkatimi çektiği için Tyler Curtain’e teşekkür ederim.



Paranoyanın bir olumsuz duygulanım kuramı olarak tanımlanması bile olumsuz duygulanımlar arasındaki ya da olumsuz duygulanımlar dahilindeki ayrımları açık bıraktığından, geniş bir duygulanım yelpazesinin hakkını verecek bir kelime dağarcığı ile denemeler yapmak için ek bir fırsat bulunmaktadır. Yine, sadece olumsuz duygulanımlar için değil; pozitif duygulanımın tek bir her şeyi kapsayan modelinin her zaman aynı öne çıkan konumda olması da şeyeleştirici ve aslında zorlayıcı olabilir. Huzursuz edici derecede çok kuram açık bir şekilde sadece bir ya da belki iki duygulanımın -esrime, yücelik, kendini parçalama, *jouissance*, şüphe, iğrenme, farkındalık, dehşet, acımasız tatmin ya da haklı öfke-çoğalmasını üstlenmiş görünüyor. Eski bir şakadaki gibi: “Devrim geliyor yoldaş, herkes her gün biftek yiyecek.” “Ama yoldaş, ben biftek sevmem.” “Devrim geliyor yoldaş, biftek yemeyi seveceksin.” Devrim geldiğinde, yoldaş, bu yapısökümcü şakalar seni gıdıklayacak; devlet aygıtını parçalamadığın her dakika can sıkıntısından patlayacaksın; kesinlikle günde yirmi ila otuz kez ateşli bir şekilde seks yapmak isteyeceksin. Kederli ve militan olacaksın. Deleuze ve Guattari’ye asla “Bu gece olmaz canlarım, başım ağrıyor” demek istemeyeceksin.

Paranoyanın zamansallıkla aynı anda hem öngörülü hem de geriye dönük ve her şeyden önce sürprizden kaçınan, belirgin bir şekilde katı bir ilişkisinin olduğu farkına varmak, aynı zamanda başka olasılıkların ayırt edici hatlarını da görmek demektir. Burada belki de Klein, Tomkins’ten daha fazla yardımcı olabilir: Onarıcı bir konumdan okumak, görünüşte ne kadar düşünülemez olursa olsun, hiçbir dehşetin okuyucuya asla yeni gelmeyeceğine dair bilinçli, endişeli paranoyak kararlılıktan vazgeçmektir. Onarıcı bir şekilde konumlandırılmış bir okuyucuya, sürpriz yaşamak gerçekçi ve gerekli görünebilir. Çünkü korkunç sürprizler olabileceği gibi, iyi sürprizler de olabilir. Çoğu zaman sarsıcı, hatta travmatik bir deneyim olan umut, onarıcı bir şekilde konumlanmış okurun karşılaştığı ya da yarattığı parçaları ve kısmi nesneleri düzenlemeye çalıştığı kuvvetler arasındadır.¹¹ Geleceğin bugünden farklı

¹¹ Burada Timothy Gould’un (kişisel bir görüşmede) Emily Dickinson’ın “‘‘Umut’ tüyleri olan şeydir / Ruha tüneyen’’ diye başlayan şiirine dair yorumunu düşünüyorum. Gould, çırpınan umudun semptomlarının daha ziyade travma sonrası stres sendromununkilere benzediğini öne sürer, ama tek fark, görünüşte var olmayan tedirginliğin nedeninin geçmişten ziyade gelecekte yatıyor olmasıdır. Thomas H. Johnson, der., *The Complete Poems of Emily Dickinson* (Boston: Little, Brown and Co., 1960), sf. 116, 254 numaralı şiir.



olabileceğinin farkına varabileceği bir alanı olduğu için, geçmişin de gerçekte olduğundan farklı bir şekilde gerçekleşmiş olabileceği gibi son derece acı verici, son derece rahatlatıcı, etik açıdan hayati olasılıkları düşünmesi de mümkündür.¹²

Bu düşünce bilhassa queer okuma tasarıları için ne anlam taşır? “Cinsel fark” ve cinsel “aynılık” meselelerinin görelî olarak arka plana atılmasıyla ve paranoyanın Freudcu, homofobi-odaklı kavranışından, Klein ya da Tomkins’de olduğu gibi spesifik olarak Ödipal bir nitelik arz etmeyen ve dürtüden çok duygulanım odaklı olan başka türlü kavranışlarına yönelme ihtimaliyle birlikte, queer düşünceyle paranoyanın karşılıklı olarak işlemesinin, benim kaleme aldıklarım da dahil olmak üzere bu konuda daha önce yazılan metinlerin varsaydığından daha az gerekli, tanımsal ve bütünüyle kurucu olabileceğini öne sürüyorum. Paranoyanın daha ekolojik bir görünümü, gey ve lezbiyenlere dair meselelerin, Freudcu bir bakışın sunduğu şekilde tarih ötesi, adeta kendiliğinden kavramsal iltimasını önermezdi.

Öte yandan, queer deneyimden neşet eden ancak paranoyak mercekle altında görünürlük ya da okunurluğunu yitiren, pek çoğu pekâlâ onarıcı olarak adlandırılabilir birçok özgün, kültürel olarak merkezi edime hakkını teslim etmenin bizi çok daha iyi bir konuma taşıyacağını düşünüyorum. Örneğin Joseph Litvak’ın yazdığı üzere;

Queer okuma ve yazında “hataların” öneminin ... hata ve aşağılama arasındaki travmatik, neredeyse kaçınılmaz görünen ilişkinin gevşemesiyle oldukça ilişkili olduğunu düşünüyorum. Yoğun miktarda queer enerji, misalen ergenlikte, Barthes’in “*le vouloir-être-intelligent*” (“Perişan olacaksam eğer, en azından herkesten zeki olayım”) dediği şeye harcanır ki bu, paranoyanın zekiliğın (acııcı bir zekilik) alametifarikası olarak sahip olduğu muazzam itibarı açıklar. Sonrasında ise yoğun miktarda queer enerji ... yanlışları dehşetten arındırmayı, hataları çekici,

¹² Burada “gerçekte nasıl olduğunu” varsaymayı ya da bu “gerçekte olan”ın belirli sınırlar çerçevesinde nasıl inşa edilmiş bir şey olabileceğini reddetmeyi kastetmiyorum. Bununla birlikte, *olabilecek olup olmamış olanın* alanı, genelde daha geniş ve daha az sınırlanmıştır ve bu ikisinin birbirinin içine çökmemesinin kavramsal olarak önemli olduğunu düşünüyorum. Aksi takdirde, şeylerin farklı bir biçimde olmasına dair tüm olasılıklar yitip gidebilir.



yaratıcı ve hatta bilişsel olarak kudretli kılmayı amaçlayan edimlere harcanır. Queer okuma, hataların kötü değil iyi sürprizler olabileceğini -diğer başka şeylerin yanı sıra- öğrenmek değil midir?¹³

Bu fikirlerin tanımsal ya da tarih ötesi olmaktan çok, olumsal gelişmeler olmasının makul olduğunu düşünüyorum. Demek istediğim kadınları seven her kadının ya da erkekleri seven her erkeğin deneyimine zorunlu olarak içkin değiller. Zira gösterdiğimiz üzere paranoyak bir okuma edimi kaçınılmazlık fikrine sıkı sıkıya bağlıysa, bu kitapta sergilendiği üzere, queer okumanın başkaca nitelikleri olumsallığın kalp atışlarına zarifçe ayak uydurur.

Dünün bugünden farklı olmasının müsaade edilemez olduğu ve bunun ertesi gün için daha da geçerli olduğu paranoyak zamansallığın inatçı ve savunmacı nitelikteki anlatısal katılığı, su götürmez şekilde Ödipal bir düzenlilik ve tekrarlılığın nitelediği nesilsel bir anlatı ile biçim kazanır: Babamın babasının başına gelmişti, babamın başına geldi, benim başıma gelmekte, oğlumun başına gelecek ve torunumun da... Fakat nesilsel ilişkilerimizin her zaman bu uyumu sürdürmemesi queer olanaklılığın bir niteliği değil midir? Yalnızca olumsal ancak hakiki bir niteliktir bu: olumsallığın kudretini de artıran bir nitelik.

Proust'un romanının içgörülü (*epiphanic*), son derecede onarıcı son cildini aklınıza getirin. Anlatıcı, cemiyetten uzun süre uzaklaşmasının ardından, ilk anda herkesin gösterişli kıyafetlerle eski çağlardan gelir gibi davranmaya çalıştığını düşündüğü bir partiye gider, hemen sonra bu insanların ve kendisinin de yaşlı *olduğunun* ayırdına varır, yarım düzine belleksel şokla birlikte yazının zamanla ilişkisine dair doruk noktasına ulaşan bir dizi haz verici “hakikatle” kuşatılır. Anlatıcı bundan hiç bahsetmemiş olsa da ona bu içgörülü zemini aralayan tüm bu zamansal çözülmenin, o esnada hedefi şaşırmaksızın “ilerleyen” kimlik ve roller

¹³ Özel görüşme.



suretinde, çocukların ve torunların düzenli doğumlarını bünyesinde barındıran heteroseksüel bir *aile reisi* için imkânsız olması vurgulamaya değer değil midir?

Şimdi yaşlılığın ne demek olduğunu anlıyordum. Bütün gerçekler arasında, tamamen soyut bir kavram olmayı en fazla sürdüren yaşlılıktır belki de. Takvimlere bakar, mektuplarımıza tarih atar, arkadaşlarımızın evliliğine, arkadaşlarımızın çocuklarının evliliğine şahit olur ve belki korkudan, belki tembellikten, bunun anlamını kavramayız. Ta ki bir gün, M. d'Argencoun gibi yabancı bir siluet görüp de yeni bir dünyada yaşadığımızı anlayıncaya kadar; ta ki bir gün, bir kız arkadaşımızın torunu ya da içgüdüyle akramızımız gibi davrandığımız bir delikanlı bizi bir dede olarak gördüğü için, onunla alay ediyormuş gibi bize gülümseyinceye kadar; ölümün, aşkın, zihinsel hazların, ıstırapın faydasını, temayülün anlamını vs. kavriyordum (II. Cilt: 3015).¹⁴

Pek çok queer insanın ömrünün acımasızca kısaldığı, daha yakın ve yıkıcı korkunç bir olay, birçoğumuzun zamansallığını bu etkiyi sadece daha da şiddetlendirecek biçimde alışılmışın dışına çıkardı. Bu konudan söz ederken oldukça queer nitelikteki üç arkadaşlığımı düşünüyorum. Arkadaşlarımdan biri 60, diğer ikisi 30 yaşında, bense tam aralarında 45 yaşındayım. Dördümüz de akademisyeniz, birçok ortak ilgimiz, gayretimiz ve tutkumuz mevcut, her birimiz farklı yoğunluklarda aktivist bağlılıklara da sahibiz. “Normal” bir nesilsel anlatıda birbirimizle özdeşleşmemiz, 15 sene sonra benim 60 yaşındaki arkadaşımın olduğu yerde, 30 yaşındaki arkadaşlarımın ise benim olduğum yerde olacağı beklentisi ile uyum içerisinde olurdu.

¹⁴ Anlatıcının nesilsel sürecin dışında olması, dönüştürücü bir serbest düşüğe tekabül eden kaymayı yalnızca zamansal açıdan yaratmaz; buna eşlik eden bir toplumsal cinsiyet kayması da söz konusudur: Gilberte de Saint-Loup, “İkimiz baş başa bir restoranda akşam yemeği yiyelim mi?” diye sordu. Tam, “Sizce genç bir erkekle baş başa yemek yemenin sakıncası yoksa” diye cevap verirken, etrafımdaki herkesin güldüğünü fark ettim ve hemen düzelttim: “Daha doğrusu yaşlı bir erkekle.” Herkesi güldüren bu cümlemin beni hâlâ çocuk gibi gören annemin benden bahsederken kurabileceği cümlelere benzediğini düşündüm. Oysa ben de kendimi yargılamak onunla aynı bakış açısını paylaşıyordum (II. Cilt, s. 3015).



Fakat hepimiz günümüzde bu tür arkadaşlıkların zemininin söz konusu nesilsel modelden farklılaşmasının muhtemel olduğunun ayırdındayız. Bu arkadaşlıklar şehir merkezlerinde; ırkçı şiddete maruz kalanlar, sağlık hizmetlerinden mahrum olanlar, tehlikeli sektörlerde çalışanlar ve diğer pek çok insan arasında; ben ve benim arkadaşlarım arasında yaşıyor. Spesifik olarak ise ileri evre göğüs kanserine sahip biri olarak benden yaşça büyük arkadaşımın yaşına gelebilme ihtimalim oldukça düşük. Benzer şekilde 30 yaşındaki arkadaşlarımın benim bugünümü, orta yaşlarını yaşamaları pek mümkün değil. Biri devasa bir çevresel travmanın (basitçe, zehirli atık alanında büyüdü) neden olduğu ileri evre kanserle yaşarken diğeri HIV’le yaşıyor. İçimizde 15 sene sonra hayatını sürdürmesi en muhtemel olanımız ise 60 yaşındaki oldukça sağlıklı arkadaşımız.

Bu ilişkilerin, farklı yaşlardaki insanların, perspektif çizgilerinin ortak bir yok olma noktasında kavuştuğu bir manzarada paylaştıkları ilişkilerinden ne şekilde farklı olduğunu ifade etmek güç, hatta bilmek daha da güç. Bizim ilişkilerimizin daha yoğun bir motivasyonla kurulmuş olduğuna eminim: Başka ne bilirsek bilelim, maval okumak için vakit olmadığını biliyoruz. Ancak birbirimizle özdeşleşmemizin ne anlama geldiği de oldukça farklı olmalı. Bu sahnede yaşça büyük biri daha genç birini günün birinde onun şu anda olacağı yerde olacak biri olarak yahut bunun tersi olarak sevmez. Tabiri caizse kimse ailenin adını sürdürmez; yaşam anlatılarımızın güçbela örtüştüğü hissi mevcuttur. Bu anlatıların, nesillerin muntazam zamanlaması uyarınca ileri doğru hareket eden hayatlardan daha içten bir biçimde birbirlerine yakınlaştıkları hissi söz konusudur. Derhal birbiri oluştur bu; kavramayı, icra ve eşlik etmeyi en iyi şekilde öğrenmemiz gereken, arkı daha öteye uzanmayabilecek bir oluşun mevcut tamlığı olarak birbiri oluştur.

Metinsel düzlemde, onarıcı bilmenin ilişkili pratiklerinin -göz ardı edilmiş ve pek az araştırılmış biçimde- gey, lezbiyen ve queer metinlerarasılığın çoklu tarihlerinin temelinde yatabileceği kanısındayım. Örneğin, queer bir pratik olarak tanımlanan *camp*, Butler’da ve diğerlerinde olduğu üzere paranoyak merceklerle bakıldığında ciddi biçimde yanlış anlaşılıyor olabilir. Gördüğümüz üzere, *camp* günümüzde parodi, doğallaştırmadan ve gizemden



arındırma ve hakim bir kültürün öge ve varsayımlarının alaycı teşhiri projelerine mahsus olarak anlaşılıyor ve *camp*'ın sevgiyle motive edilme derecesi, çoğunlukla temel olarak onun baskıcı statükoyla girdiği kendinden nefrete dayalı suç ortaklığının ölçüsü olarak kavranıyor. Buna göre, *camp*'teki paranoyak itkinin röntgen bakışı, kültürün etinden arındırılmış iskeletinin içinden bakar. Burada sergilenmekte olan paranoyak estetik minimalist zarafetin ve kavramsal tasarrufun estetiğidir.

Öte yandan, onarıcı itkinin arzusu ise eklemeye ve biriktirmeye yöneliktir. Bu itkinin korkusu -ki gerçekçi bir korkudur bu- kendisini çevreleyen kültürün onun gelişimi için yetersiz ya da düşmanca olmasıdır. Henüz oluşmamış bir benliğe sunabilecek kaynaklara sahip bir nesneyi bir araya getirmek ve ona bütünlük kazandırmak ister. *Camp*'i başka şeylerin yanı sıra, bir dizi onarıcı pratiğin müşterek, tarihsel olarak yoğun keşfi olarak görmek klasik *camp* performansının pek çok tanımlayıcı ögesine gerçek değerini daha iyi verebilmektir. Örneğin, şok edici ve müstehcen aşırı bilgelik gösterimleri; tutkulu ve çoğu kez şamatalı antikacılık; alternatif tarihyazımlarının hovardaca üretimi; parçalı, marjinal, atık ya da artık ürünlere “aşırı” bağlılık; zengin ve oldukça rahatsız edici duygulanımsal çeşitlilik; ventrilok deneyselliğe duyulan coşkulu düşkünlük; geçmiş ve geleceğin, popüler kültür ve yüksek kültürün kafa karıştırıcı yan yanalıkları... D. A. Miller'ın metinlerindeki gibi, artık güzellik, artık biçimsel adanma, tehdit, aşağılama ve özlemin açıklanmamış akışının tutkalı Ronald Firbank, Djuna Barnes, Joseph Cornell, Kenneth Anger, Charles Ludlam, Jack Smith, John Waters ve Holly Hughes'unkiler gibi eserlerdeki etkili kısmi nesneler karışımını birleştirir ve canlandırır.

Bazıları adeta efsanevi bir şekilde “paranoyak” kişiliklerle bağlantılı bu isimlerin sadece telaffuzu bile Klein'ın paranoyak ve onarıcı olarak ayrılabilir olanın kişiler değil değişken konumlar -pratikleri de eklemek isterim- olduğuna dair ısrarını doğrular. Bazen en zengin onarıcı pratikleri geliştirebilen ve yayabilen ve bunu yapma gereği görenler paranoyaya en eğilimli insanlardır. Ve eğer paranoyak ya da depresif konumlar bireysel tipoloji düzleminden daha küçük ölçeklerde etkinliklerini sürdürüyorsa, bunlar aynı zamanda müşterek



tarihler, gelişmekte olan topluluklar ve metinlerarası söylemlerin dokunması gibi daha geniş ölçeklerde de işlerler.

[...]

Paranoyak konumdan daha az derin, daha az gerçekçi, bir hayatta kalma tasarısına daha az bağılı olmayan; ondan ne daha az ne de daha fazla sanrısallık ya da fantazmatik olan onarıcı okuma konumu, farklı bir kapsamdaki duygulanımların, tutkuların ve risklerin sorumluluğunu alır üzerine. Bu türden onarıcı uygulamalardan en iyi öğrenebileceğimiz, belki de, kişilerin ve toplulukların, onları yaşatmama arzusuna açıkça sahip bir kültürün ürünlerinden bile yaşam dayanakları çekip çıkarmayı başarmasının çoklu yollarıdır.



KAYNAKÇA

Adams, J.E. (1995) *Dandies and Desert Saints: Styles of Victorian Manhood*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Bersani, L. (1990) *The Culture of Redemption*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Butler, J. (1990) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.

Concise Columbia Dictionary of Quotations (1992) *Microsoft Bookshelf*. New York: Columbia University Press.

Culler, J. (1975) *Structuralist Poetics: Structuralism, Linguistics and the Study of Literature*. Ithaca: Cornell University Press.

Freud, S. (1953–) *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, edited and translated by J. Strachey et al., 24 vols. Londra: Hogarth Press.

Hinshelwood, R.D. (1991) *A Dictionary of Kleinian Thought*. 2. ed. Northvale, N.J.: Aronson.

Hocquenghem, G. (1993) *Homosexual Desire*, çev. D. Dangoor. Durham, N.C.: Duke University Press.

Hofstadter, R. (1965) *The Paranoid Style in American Politics and Other Essays*. New York: Alfred A. Knopf.

Johnson, T.H. (ed.) (1960) *The Complete Poems of Emily Dickinson*. Boston: Little, Brown and Co.

Klein, M. (1957) *Envy and Gratitude*. Londra: Tavistock.

Laplanche, J. and Pontalis, J.-B. (1973) *The Language of Psycho-Analysis*, çev. D. Nicholson-Smith. New York: Norton.

Miller, D.A. (1988) *The Novel and the Police*. Berkeley: University of California Press.

Proust, M. (1993) *In Search of Lost Time*, çev. A. Mayor and T. Kilmartin, Gözden Geçiren D.J. Enright. New York: Modern Library.

Ricoeur, P. (1964) *De l'interprétation: Essai sur Freud*. Paris: Éditions du Seuil.



Ricoeur, P. (1970) *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, çev. D. Savage. New Haven ve Londra: Yale University Press.

Sedgwick, E.K. (1986) *The Coherence of Gothic Conventions*. New York: Methuen.

Sloterdijk, P. (1987) *Critique of Cynical Reason*, çev. M. Eldred. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Tomkins, S. (1962) *Affect Imagery Consciousness: Volume II: The Positive Affects*. New York: Springer Publishing Company.