

Ξαναδιαβάζοντας την μπαχτινική ανάγνωση του Ραμπελαί

Περισσότερο τον άλλο ψάξε στον καθρέφτη σου, τον άλλο που είναι μαζί σου.
Το σήμερα είναι πάντοτε ακόμη.

Αντόνιο Ματσάδο

Η κυρίαρχη τάξη προσπαθεί να σημασιοδοτήσει το ιδεολογικό σημείο με ένα χαρακτηριστικό υπερταξικό, αιώνιο, προσπαθεί να σβήσει ή να συμπίεσει στο εσωτερικό την πάλη των κοινωνικών αξιολογήσεων που ενυπάρχει σε αυτό, προσπαθεί να το μετατρέψει σε ένα μονοτονικό σημείο.

Αλλά στην πραγματικότητα κάθε ζωντανό ιδεολογικό σημείο έχει, όπως ο Ιανός, δύο πρόσωπα. Οποιαδήποτε βρισιά μπορεί να γίνει έπαινος, οποιαδήποτε ζωντανή αλήθεια μπορεί αναπόφευκτα να είναι για μερικούς το μεγαλύτερο ψέμα. Αυτός ο εσωτερικά διαλεκτικός χαρακτήρας του σημείου αποκαλύπτεται πλήρως μόνο στη διάρκεια των εποχών κοινωνικών κρίσεων και επαναστατικών μετασχηματισμών.

B. N. Βολόσινοφ

Εκεί όπου δεν υπάρχει τίποτα για γέλια, είναι όλα γέλοια.

B. K. Κότσουρεκ

«Καθετί που άσκησε μεγάλη επίδραση, ουσιαστικά δεν μπορεί να κριθεί». Αυτή η φράση του Γκαίτε υπογραμμίζει με τον καλύτερο τρόπο τη δυσκολία για οποιαδήποτε κριτική —αποστασιοποιημένη ή απολογητική— προσέγγιση στο έργο ενός από τους σημαντικότερους στοχαστές του αιώνα που πέρασε, του Μιχαήλ Μιχαήλοβιτς Μπαχτίν (1895-1975). Κι αυτό γιατί, παρά τη σχετικά όψιμη «ανακάλυψή» του (κάπου στις αρχές της δεκαετίας του '60), στη συνέχεια με μια καλπάζουσα ταχύτητα οι σχέψεις τόσο του ίδιου του Μπαχτίν όσο και των συνεργατών του θα ξεπεράσουν το στενό πλαίσιο των λογοτεχνικών σπουδών και θα απλωθούν στο σύνολο σχεδόν των ανθρωπιστικών επιστημών. Αυτή η «διάχυση» φαίνεται κατά κάποιον τρόπο να δικαιώνει τον ίδιο τον Μπαχτίν που πάντα προβάλλε μian ολιστική θεώρηση των ανθρωπιστικών επιστημών (δεν είναι τυχαίο που το τελευταίο κείμενό του έχει τον τίτλο «Για μια μεθοδολογία των

ανθρωπιστικών επιστημών»). Αλλά από την άλλη μεριά η ίδια αυτή αναγνώριση και πολύτροπη ανάγνωση αφήνει μετέωρη τη διαπίστωση του στενού συνεργάτη του, Βαλεντίν Βολόσινοφ, όπως αυτή διατυπώνεται στο *Μαρξισμός και Φιλοσοφία της Γλώσσας*:

Οι δημιουργοί, οι ιδρυτές των καινούριων ιδεολογικών ρευμάτων, ποτέ δεν είναι οι τυπικοί συστηματοποιητές τους. Αρχίζει να τα συστηματοποιεί η εποχή που νιώθει ότι βρίσκεται στην κυριαρχία μιας σκέψης τελειωμένης και προερχόμενης από μιαν αυθεντία. Πρέπει να περάσει η δημιουργική εποχή και μόνον τότε αρχίζει η φορμαλιστική συστηματοποίηση, έργο των κληρονόμων και των επιγόνων, που νιώθουν ιδιοκτήτες μιας αλλότριας λέξης που πλέον στερείται φωνής¹.

Αφήνοντας στην άκρη το ζήτημα του κατά πόσον η μπαχτινική σκέψη μπορεί να θεωρηθεί ιδρυτική ενός καινούριου ιδεολογικού ρεύματος, το σίγουρο είναι πως, παρά την τρομακτική άνθιση των λόγων γύρω από τον Μπαχτίν και το έργο του, παρά την πληθώρα των μελετών και των αναγνωστικών του διεκδικήσεων, με τη φωνή του ίδιου χαμένη πολλές φορές μέσα στις παλιμψηφιστικές επανααναγνώσεις, τις μεθερμηνείες του, την πολυφωνική «λεηλασία» του, σε καμιά περίπτωση οι κληρονόμοι, οι επίγονοι ή οι ποικίλοι ερμηνευτές του δεν έχουν καταφέρει να συστηματοποιήσουν την μπαχτινική σκέψη. Η κατάσταση θυμίζει περισσότερο έριδες και φιλονικίες κληρονόμων για την απόκτηση της κληρονομιάς παρά προσπάθεια σύνδεσης της «φωνής» με τη «λαλέουσα» ύπαρξη, με το χρονότοπο παραγωγής της και το χρονότοπο πρόσληψής της. Για να το πούμε απλά: μπορεί κανείς στις μέρες μας να μιλάει για «μπαχτινολογία», για «βιομηχανία ή μόδα Μπαχτίν», για πολλούς και διάφορους επίδοξους ιδιοκτήτες λέξεων που στερούνται «φωνής», αλλά σε καμιά περίπτωση δεν μπορεί να μιλάει για «μπαχτινισμό». Για κάποιους αυτό πιθανόν να οφείλεται στο ότι «η δημιουργική εποχή δεν πέρασε ακόμη». Για άλλους πάλι στο γεγονός πως ο μπαχτινικός λόγος ποτέ δεν εμφανίστηκε ως λόγος αυθεντίας, ως «αυταρχικός» λόγος, αλλά, για να χρησιμοποιήσουμε μια έκφραση του Ουμπέρτο Έκο, το μπαχτινικό έργο παραμένει πάντα ένα «ανοιχτό έργο» που αιτείται τη συνεργασία, τη «συνενοχή», τη «δημιουργική κατανόηση» του αναγνώστη, του άλλου. Ή ίσως πάλι τούτη η βαθιά υποκειμενικοποίηση (γιατί με όρους μπαχτινικούς περί αυτού πρόκειται) στην προσέγγιση της μπαχτινικής σκέψης να μην οφείλεται τόσο στην ίδια τη σκέψη, αλλά στους ίδιους τους όρους της προσέγγισης. Προσέγγιση που φαίνεται πολλές φορές να επιβεβαιώνει τις μελαγχολικές επιλογικές διαπιστώσεις στο *Μαρξισμός και Φιλοσοφία της Γλώσσας* για τη θέωση του εκφωνήματος στον καπιταλισμό ακόμη και στο επιστημονικό πλαίσιο, όχι ως ενός μνημείου ή μιας μαρτυρίας μιας ουσιαστικής, σημαίνουσας στάσης, αλλά ως έκφραση μιας τυχαίας υποκειμενικής κατάστασης. Προσέγγιση που φυσικά δεν καθορίζεται από ατομικούς ή από ψυχολογικούς παράγοντες, αλλά από την ίδια την κοινωνική και ιστορική «νομοθεσία» που βαρύνει τους όρους εκφώνησης και αυτού του είδους λόγου που, στο πλαίσιο του δεδομένου καταμερισμού εργασίας και λόγων, ονομάζεται επιστημονικός. Άμεση συνέπεια: δίπλα στη μετατροπή του ανθρώπου, των ανθρώπινων σχέσεων σε αντικείμενο, μετατροπή για την οποία γίνεται λόγος στη μελέτη του Μπαχτίν για τον Ντοστογιέφσκι, η ταυτόχρονη μετατροπή του λόγου και των εκφωνημάτων σε αντικείμενο ή, με τα λόγια του Βολόσινοφ, η «γενική και βαθιά υποκειμενικοποίηση της ιδεολογικής λέξης-εκφωνήματος, η ίδια η πραγματοποίηση της λέξης, η απώλεια της θεματικής αξίας της λέξης».

Βέβαια παρά την «ανοιχτότητα» του και την πολυφωνία τούτο σε καμιά περίπτωση δε σημαίνει πως το σύνολο του μπαχτινικού έργου είναι εντελώς ανοιχτό, απορραφισμένο κι απροστάτευτο σε οποιαδήποτε κατά το δοκούν ερμηνεία ή πως η «πολυφωνία», που σύμφωνα με τον Μπαχτίν είναι συστατικό στοιχείο συγκεκριμένων λογοτεχνικών ειδών ή έργων, ήταν (με την έννοια του εκλεκτικισμού) συνειδητή επιλογή και των επιστημονικών μελετών του Μπαχτίν και του κύκλου του. Τα τρία τουλάχιστον έργα που κυκλοφόρησαν από τους συνεργάτες² του (V. N. Voloshinov: *Φροϊντισμός. Μια κριτική προσέγγιση* 1927, P. N. Medvedev: *Η μορφική μέθοδος στη φιλολογική επιστήμη* 1928, V. N. Voloshinov: *Μαρξισμός και Φιλοσοφία της Γλώσσας* 1929) δεν αφήνουν σε αυτό το ζήτημα και πολλά περιθώρια παρερμηνειών και παραναγνώσεων, τόσο προσφιλών στην *ad infinitum* σημειολογική ή ερμηνευτική «κηπουρική» διάφορων θεωρητικών και ιδιαίτερα θεωρητικών της λογοτεχνίας. Έχοντας και τα τρία έργα ως αφετηρία μια —κυριολεκτικά ανοιχτή και διαλεκτική— σύλληψη του μαρξισμού, αναμετρώνται με σεβασμό αλλά ταυτόχρονα και χωρίς ιδεολογικές παραχωρήσεις, συνήθεις στο νεοανθρωπιστικό χωρίς όρους συναινετισμό που χαρακτηρίζει πολλές σύγχρονες αναγνώσεις του Μπαχτίν, με τρία από τα πιο σημαντικά ρεύματα σκέψης τόσο της εποχής που αναδύθηκαν όσο και ολόκληρου του 20ού αιώνα: το Φροϊντισμό, το ρώσικο φορμαλισμό και τις γλωσσολογικές απόψεις του Σωσσούρ. Σίγουρα δεν μπορεί να ειπωθεί το ίδιο για την κλασική και ρηξικέλευστη εργασία του Μπαχτίν πάνω στον Ντοστογιέφσκι, όπως και τις περισσότερες μελέτες του για το μυθιστόρημα, όπου, λόγω ακριβώς της ίδιας της «πολυφωνίας» του αντικείμενου, η προσεγγίζουσα «φωνή» φαίνεται να υποχωρεί μερικές φορές είτε στα προστάγματα της αισθητικής και της ενσυναίσθησης με το προς ανάλυση αντικείμενο-«κείμενο» είτε σε μια «φιλοσοφική διαισθητική σύλληψη», όπως τη χαρακτηρίζει ο Τοβετάν Τοντόροφ, για να την αντιπαραβάλλει εγκωμιαστικά σε σχέση με τον —κατά την άποψή του— απλά «ιστορικό και περιγραφικό» τόνο του βιβλίου για τον Ραμπελαί³.

Μια διαφορετική περίπτωση, αν και σε αυτήν ενυπάρχουν πολλές αντιλήψεις και «φωνές» προηγούμενων κειμένων, αποτελεί ακριβώς αυτή η, καθόλου απλά «περιγραφική και ιστορική» πιστεύουμε, μελέτη του Μπαχτίν για τον Ραμπελαί και τη λαϊκή κουλτούρα στο Μεσαίωνα και την Αναγέννηση, που θα μας απασχολήσει κάπως περισσότερο θεωρώντας πως έχει μια θέση στο πλαίσιο του παρόντος αφιερώματος της *Ουτοπίας*. Βέβαια, και για να μη διαστείλουμε τον ορίζοντα προσδοκιών του αναγνώστη σε σημείο που η ίδια η πράξη της ανάγνωσης στη συνέχεια θα διαψεύσει, θα πρέπει εξαρχής να οριοθετήσουμε αυτό το «κάπως περισσότερο». Στην ουσία πρόκειται για μια σύντομη παρουσίαση των βασικών θέσεων του έργου, για κάποιες α-πορίες που σχετίζονται όχι με την αναζήτηση της αυθεντικής «φωνής» του Μπαχτίν μέσα στο έργο, αλλά με την ίδια την επικαιρότητα, τη ζωντάνια του έργου σήμερα και, τέλος, αντί να αφήσουμε τη φωνή μας να επικαλύψει τη φωνή του Μπαχτίν, προχωρήσαμε σε μια κατ' ανάγκην επιλεκτική μετάφραση κάποιων λιγοστών αποσπασμάτων, στην ουσία ένα κορφολόγημα κάποιων σημείων, που κατά τη γνώμη μας δίνουν μια γενική ιδέα για τις βασικές συντεταγμένες που πάνω τους κινείται το έργο.

Το έργο του Φρανσουά Ραμπελαί και η λαϊκή κουλτούρα στο Μεσαίωνα και στην Αναγέννηση γράφτηκε γύρω στο 1940, παρουσιάστηκε ως διδακτορική διατριβή (χωρίς μάλιστα να αποδοθεί στον Μπαχτίν ο τίτλος του διδάκτορα αλλά κάποιος κατώτερος) το 1946 και

εκδόθηκε για πρώτη φορά στα ρωσικά το 1965. Πάντως αρκετές από τις ιδέες που αναπτύσσονται στο έργο θα παρουσιαστούν λίγο πριν στο (καινούριο) τέταρτο κεφάλαιο της ξαναδουλεμένης εργασίας του Μπαχτίν για τον Ντοστογιέφσκι που εκδόθηκε το 1963⁴. Αν και στο έργο, όπως ειπώθηκε, υπάρχουν σημεία και σκέψεις που συναντάμε και σε άλλα έργα είτε του Μπαχτίν είτε των συνεργατών του, η δεξίωση του έργου μάλλον αμυχανία προκάλεσε στις διάφορες «προκάτ» ή ιδεολογικοποιημένες προσεγγίσεις του Μπαχτίν, αν κρίνει κανείς από τη θεώρηση του έργου από τους Ρώσους νεορθόδοξους σχεδόν ως το «αμάρτημα» του Μπαχτίν, την έμμεση υποτίμησή του από τον Τοντόροφ, την —ανάμικτη με Λακάν και σημειωτική— ελευθεριακή ανάγνωση της Κριστέβα ή τέλος την επιμονή άλλων στις όποιες παραχωρήσεις έπρεπε να κάνει ο Μπαχτίν στο ιστορικό πλαίσιο της εποχής, που τους οδηγεί σε μια αντίστροφα αναχρονιστική ανάγνωση του έργου ως μιας καταγγελτικής —κατά την άποψή τους— αλληγορίας αυτού του πλαισίου.

Το ίδιο το έργο είναι χωρισμένο εκτός από την Εισαγωγή σε 7 κεφάλαια. Στην Εισαγωγή ο Μπαχτίν τοποθετεί το πρόβλημα εξηγώντας την ιδιαίτερη σημασία του έργου του Ραμπελαί. Σημασία που δε σχετίζεται με τη συνήθη αναχρονιστική ένταξη του Ραμπελαί σε μια γραμμική εξέλιξη ενός διαχρονικού λογοτεχνικού κανόνα, αλλά με τη σύνδεση του έργου του με μια ζωντανή και μαχητική λαϊκή κουλτούρα. Μια λαϊκή κουλτούρα που το εύρος της και η δυναμική της είναι πολύ δύσκολο να συλληφθούν στην εποχή μας, μιας και αυτή έχει καταλήξει είτε νοσταλγικό θυμητάρι ενός «οργανικού παρελθόντος», για να χρησιμοποιήσουμε έναν όρο του Raymond Williams, είτε πεδίο δράσης των διαφόρων ιδεολογικών (κατά κύριο λόγο εθνιστικών) λόγων ή ακόμη πραγματοποιημένο αντικείμενο στο πλαίσιο των επιμέρους επιστημονικών πεδίων. Στην ουσία, υποστηρίζει ο Μπαχτίν, η λαϊκή κουλτούρα και οι ποικίλες μορφές εκδήλωσής της συγκροτούσαν, «δίπλα στον επίσημο κόσμο, ένα δεύτερο κόσμο και μια δεύτερη ζωή στον οποίο οι άνθρωποι του Μεσαίωνα ανήκαν σε ένα μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό και την οποία ζούσαν σε συγκεκριμένες μέρες. Αυτό δημιουργούσε ένα είδος διαδικότητας του κόσμου». Έτσι τουλάχιστον από την εποχή εμφάνισης των ταξικών κοινωνιών δίπλα στην επίσημη, κλειστή, απόλυτη, ιεραρχική, σοβαρή, αυταρχική σύλληψη του κόσμου, όπως αυτή προβάλλεται από την πλευρά των ποικιλώνυμων εξουσιών, υπάρχει πάντα μια κωμική, παιγνιώδης, ανεπίσημη, ελευθεριάζουσα, πάντα ανοιχτή και πάντα εν εξελίξει και στην ουσία της βαθύτατα ιστορική θεώρηση που στην εποχή του Μεσαίωνα εκφράζεται κατά κύριο λόγο στο καρναβάλι. Μέσα λοιπόν και γύρω από το καρναβάλι αναπτύχθηκαν μια σειρά δρώμενα, είδη του λόγου, μια γλώσσα, εικόνες κ.ο.κ. που στην περίοδο της Αναγέννησης θα σπάσουν τα στεγανά φράγματα της δεδομένης ιεραρχίας των ειδών του λόγου και θα πλημμυρίσουν γονιμοποιώντας πολύμορφα τις σφαίρες της υψηλής λογοτεχνίας και, το κυριότερο, θα συντελέσουν στη δημιουργία μιας καινούριας κριτικής ιστορικής συνείδησης. Στη συνέχεια της Εισαγωγής, μέσα από την εξέταση της πορείας του όρου «γκροτέσκο» και των ερμηνευτικών του περιπετειών στη νεότερη εποχή, ο Μπαχτίν περιγράφει την προϊούσα παρακμή ή αποδυνάμωση των πιο ζωτικών στοιχείων της δυναμικής που εμπεριείχε αυτή η παράδοση της λαϊκής κουλτούρας, μέχρι να καταλήξει είτε στην απονευρωμένη θετικότητα της ρασιοναλιστικής αφάιρεσης είτε στη στατική αρνητικότητα της σύγχρονης σάτιρας.

Στο δεύτερο κεφάλαιο του έργου («Ο Ραμπελαί και η ιστορία του γέλιου») ο Μπαχτίν

φαίνεται να κάνει πραγματικότητα την παραίνεση του Χέρτσεν για την αναγκαιότητα «συγγραφής μιας ιστορίας του γέλιου», προχωρώντας σε μια γενεαλογία του γέλιου και του ρόλου του τόσο στη δημιουργία και εξέλιξη της λαϊκής κουλτούρας όσο και του ιστορικού γίνεσθαι γενικότερα. Στο πλαίσιο αυτής της γενεαλογίας ο Μπαχτίν υποστηρίζει πως στην εποχή της Αναγέννησης και στα χρόνια του Ραμπελαί είναι για πρώτη και για τελευταία φορά, χάρη στην άμεση σύνδεσή του με τη λαϊκή κουλτούρα, τη δυναμική του ιστορικού πλαισίου και την πολιτική και κοινωνική συγκυρία, που το γέλιο ανυψώνεται σε ένα επίπεδο σχεδόν ισότιμο με αυτό του σοβαρού σημείου θεώρησης, που το γέλιο, σύμφωνα με τον Μπαχτίν,

αποκτά μια βαθιά σημασία σύλληψης του κόσμου, είναι μια από τις βασικές μορφές μέσα από τις οποίες εκφράζεται ο κόσμος, η ιστορία και ο άνθρωπος· είναι ένα ιδιαίτερο και ταυτόχρονα καθολικό σημείο θεώρησης του κόσμου, ενός κόσμου που τον συλλαμβάνει σε μια διαφορετική μορφή, αλλά όχι λιγότερο σημαντική (και ίσως περισσότερο) από το σοβαρό σημείο θεώρησης.

Οι εποχές που ακολούθησαν ποτέ δεν κατάφεραν να πετύχουν αυτή τη διαλεκτική θεώρηση του γέλιου και γι' αυτό το εξοστράκισαν στις πιο χαμηλές θέσεις στην «ιεραρχία των λογοτεχνικών ειδών», δεν μπόρεσαν να συλλάβουν την ουσία του πραγματικού γέλιου που, «αμφίσημο και καθολικό, δεν αποκλείει το σοβαρό, αλλά το καθαίρει και το συμπληρώνει». Μάρτυρας αυτής της αδυναμίας η ίδια η αδυναμία συνολικής και διαλεκτικής κατανόησης του έργου του Ραμπελαί από τις μεταγενέστερες εποχές.

Στα επόμενα πέντε κεφάλαια του έργου («Το λεξιλόγιο της αγοράς στο μυθιστόρημα του Ραμπελαί», «Οι μορφές και οι εικόνες της λαϊκής γιορτής στο μυθιστόρημα του Ραμπελαί», «Το συμπόσιο στον Ραμπελαί», «Η γκροτέσκα εικόνα του σώματος και οι πηγές της στον Ραμπελαί», «Οι εικόνες του υλικού και σωματικού "κατώτερου" στο μυθιστόρημα του Ραμπελαί»)⁵ ο Μπαχτίν προχωράει σε μια ενδελεχή ανάλυση του έργου του Ραμπελαί, υπογραμμίζοντας τις στενές σχέσεις του έργου με τα στοιχεία του καρναβαλιού, της γιορτής, της λαϊκής κουλτούρας γενικότερα, σχέσεις που είναι ακριβώς και το πιο δύσκολο να συλληφθούν στις μέρες μας, αφού αυτά τα στοιχεία είτε έχουν εντελώς εξαφανισθεί, είτε έχουν χάσει το βαθύ συλλογικό, λαϊκό χαρακτήρα τους επιβιώνοντας αφυδατωμένα και άνευρα στο πλαίσιο της εξατομικευμένης ψυχολογίας της αστικής γιορτής. Ενώ αντίθετα το περιεχόμενο της λαϊκής γιορτής και της λαϊκής κουλτούρας, που πλημμυρίζει το έργο του Ραμπελαί, δεν είναι σε καμιά περίπτωση μια απλή εραλδική γλώσσα ή αφαιρέσεις ενός θετικού και θετικιστικά προσδοκώμενου μέλλοντος, αλλά η συλλογική συναίσθηση ενός κόσμου σε συνεχή εξέλιξη, ενός κόσμου χοϊκού και υλικού στον οποίο ο άνθρωπος —κομμάτι μιας ευρύτερης μη θνητής συλλογικότητας-δημιουργού της ιστορίας, δηλαδή του συλλογικού σώματος του λαού— νιώθει στο σπίτι του. Σε αυτό το πλαίσιο η ιστορική λειτουργία του καρναβαλιού και της λαϊκής γιορτής δεν είναι απλά μια τυπική ψυχαγωγική διαδικασία ή εκτόνωση κοινωνικών αντιφάσεων δυσεπίλυτων στο πεδίο της καθημερινής ζωής ή ακόμη μια εργαλειώδη αμυντική τεχνική απέναντι στην επίσημη ιδεολογία. Με τα λόγια του ίδιου του Μπαχτίν:

Δεν πρέπει να πιστέψουμε ότι η χρησιμοποίηση των μορφών της λαϊκής γιορτής ήταν μόνο μια εξωτερική και μηχανιστική μέθοδος άμυνας κόντρα στη λογοκρισία, μια αναγκαστική χρήση της «αισώπειας γλώσσας». Για χιλιετίες, ο λαός πλούτισε με δικαιώματα και ελευθερίες που προέρχονταν από τις κωμικές εικόνες της γιορτής και στις οποίες ενσωματώνονταν το ίδιο το κριτικό πνεύμα του, η δυσπιστία του μπροστά στην επίσημη αλήθεια, οι καλύτερές του προσδοκίες και επιδιώξεις. Μπορούμε να πούμε πως η ελευθερία ήταν λιγότερο ένα εξωτερικό δικαίωμα και περισσότερο το εσωτερικό περιεχόμενο των εικόνων, η γλώσσα της τολμηρής ομιλίας που είχε διαμορφωθεί στην πορεία χιλιάδων αιώνων, μια ομιλία που εκφραζόταν αναφορικά με τον κόσμο και την εξουσία χωρίς υπεκφυγές και σιωπές. Είναι απόλυτα κατανοητό ότι αυτή η ελεύθερη και τολμηρή γλώσσα υπήρξε με τη σειρά της το πιο πλούσιο θετικό περιεχόμενο στις καινούριες [αναγεννησιακές] συλλήψεις του κόσμου.

Στο τελευταίο κεφάλαιο, «Οι εικόνες του Ραμπελαί και η πραγματικότητα της εποχής του», ο Μπαχτίν διερευνά μ' ένα συγκεκριμένο τρόπο το χρονότοπο ζωής και δράσης του Ραμπελαί. Τονίζει ότι η κοσμοθεώρηση του Ραμπελαί δεν μπορεί να περιοριστεί ούτε στην αφηρημένη, μονόπλευρη και ως εκ τούτου αντιδιαλεκτική θετικότητα ενός ανιστορικού μέλλοντος ούτε σε μια αρνητική χωρίς όρους και στόχους ανατρεπτικότητα. Ο Ραμπελαί, σύμφωνα με τον Μπαχτίν, παίρνει πάντα τις πιο προωθημένες και προοδευτικές θέσεις τόσο στο επιστημονικό και πολιτισμικό επίπεδο όσο και σε ζητήματα πολιτικής (π.χ. υποστηρίζει το αναδυόμενο εθνικό κράτος ή το σχετικά προοδευτικό για την εποχή, σε σχέση με τη φεουδαρχία, βασιλικό θεσμό), αλλά πάντα ανοίγοντας «μια γιορτινή ρωγμή προς ένα πιο μακρινό μέλλον, που θα γελοιοποιήσει το σχετικά προοδευτικό χαρακτήρα και τη σχετική αλήθεια των καιρών του».

Το ίδιο κεφάλαιο δίνει τη δυνατότητα στον Μπαχτίν να πραγματευθεί θέματα που τον είχαν απασχολήσει και σε άλλα έργα του, όπως είναι το ζήτημα της «ετερογλωσσίας», η εμφάνιση στην περίοδο της Αναγέννησης αυτού που ο ίδιος ονομάζει σε ένα άλλο κείμενό του «γαλιλαϊκή γλωσσολογική συνείδηση», καθώς επίσης και το ζήτημα της πολυτονικότητας οποιουδήποτε ζωντανού σημείου. Αναφορικά με το τελευταίο είναι χαρακτηριστικό το παρακάτω απόσπασμα:

Οι γλώσσες είναι συλλήψεις του κόσμου όχι αφηρημένες, αλλά συγκεκριμένες, κοινωνικές, διαπερατές από το σύστημα των αξιολογήσεων, αξεχώριστες από την καθημερινή πρακτική και από την πάλη των τάξεων. Γι' αυτό κάθε αντικείμενο, κάθε έννοια, κάθε σημείο θεώρησης, κάθε αξιολόγηση και κάθε επιτονισμός βρίσκονται στο σημείο διατομής των συνόρων των γλωσσών, βρίσκονται συνδεδεμένα με μια ξέφρενη ιδεολογική πάλη.

Κλείνοντας τούτη τη σύντομη έκθεση των βασικών απόψεων που «εκτίθενται» στο έργο του Μπαχτίν, αξίζει πιστεύω να σταθούμε σε κάποιο απόσπασμα, που βρίσκεται κοντά στο τέλος του βιβλίου, ένα απόσπασμα που πιστεύουμε πως «αποκρυπτογραφεί» την κρυμμένη μπαχτινική φιλοσοφία της ιστορίας και που φαίνεται να συναντά με το δικό του τρόπο εκείνη την αφοριστική διατύπωση του Βάλτερ Μπένγιαμιν (στις δικές του *Θέσεις για τη Φιλοσοφία της Ιστορίας*) για το ξαναβούρτσισμα-ξαναδιάβασμα του σανιδώματος της ιστορίας κόντρα στα «νερά» του:

Φωτίζοντας περασμένες εποχές πολύ συχνά είμαστε υποχρεωμένοι να «πιστέψουμε την κάθε εποχή μέσα από τις δικές της λέξεις», δηλαδή να πιστέψουμε, σε ένα μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό, αυτό που λένε οι επίσημοι ιδεολόγοι της, μιας και δεν ακούμε τη φωνή του λαού, δεν μπορούμε να βρούμε ούτε να αποκρυπτογραφήσουμε την καθαρή και χωρίς προσμειξείς έκφρασή του.

Στο λίγο χώρο που μας αφήνει ακόμη ο φιλόξενος τόπος της *Ουτοπίας* και πριν δώσουμε το λόγο στο ίδιο το κείμενο, αξίζει πιστεύω να σταθούμε με συντομία σε κάποια επιμέρους σημεία. Κατ' αρχάς είναι αυτονόητο πως στο έργο αναδεικνύονται ζητήματα που χρήζουν μιας μεγαλύτερης συγκεκριμενοποίησης και συζήτησης, όπως είναι π.χ. ο ορισμός της έννοιας της «λαϊκής κουλτούρας», τα πιθανά στοιχεία ιδεαλισμού που υπεισέρονται στη θεώρηση του λαού από την πλευρά του Μπαχτίν⁶, η δυνατότητα χρησιμοποίησης αυτής της κουλτούρας από τη μεριά των κυριάρχων για σκοπούς αλλότριους από τον εν δυνάμει αμφισβητησιακό χαρακτήρα της και, το σημαντικότερο, σε ποιο βαθμό και πότε μπορούμε να μιλάμε για την ύπαρξη μιας λαϊκής κουλτούρας «χωρίς προσμειξείς», χωρίς τη διάβρωση από την κουλτούρα και την ιδεολογία των κυριάρχων, έτσι ώστε να μπορεί αυτή να λειτουργεί ως ένα ισόδυναμο και ισότιμο μέλος σε μια «δυναδική» θεώρηση του κόσμου. Μια διασαφήνιση και μια «δημιουργική κατανόηση», που θα περιελάμβανε φυσικά και τον αντίλογο (*Gegenrede*) όλων αυτών, σίγουρα θα ήταν χρήσιμη και αναγκαία. Αλλά ο περιορισμός μόνο σε αυτό θα κατέληγε σε ένα φιλολογικό περισσότερο καβγά ή σε μια διαμάχη για κάποια απογυμνωμένα από το περιεχόμενό τους σημειώνοντα. Το κεντρικό ερώτημα που, κατά τη γνώμη μας, πρέπει να απαντηθεί είναι η σύνδεση του έργου με το παρόν, με το δικό μας δηλαδή χρονότοπο, με άλλα λόγια η απάντηση στο βαθύτατο πολιτικό ερώτημα που αναδύεται στο τέλος του δεύτερου κεφαλαίου του *Μαρξισμός και Φιλοσοφία της Γλώσσας*:

Ένα σημείο που έχει αποσυρθεί από την έντονη κοινωνική πάλη, ένα σημείο που μένει έξω από την ταξική πάλη, παρακαμάζει, εκπίπτει σε μια αλληγορία, παύει να είναι κέντρο μιας ζωντανής κοινωνικής διαδικασίας κατανόησης και μετατρέπεται σε ένα αντικείμενο φιλολογικής ερμηνείας. Η ιστορική μνήμη της ανθρωπότητας είναι γεμάτη από ιδεολογικά σημεία νεκρά, ανίκανα να γίνουν αρένα σύγκρουσης ζωντανών κοινωνικών τόνων. Βέβαια, χάρη στο ότι ο φιλόλογος και ο ιστορικός συνεχίζουν να τα θυμούνται, αυτά τα σημεία διατηρούν ακόμη τις τελευταίες αναλαμπές ζωής⁷.

Αναφορικά με το παραπάνω, το σίγουρο είναι πως η συνεχής και από πολλές πλευρές διεκδίκηση όχι φυσικά των σημειώντων και μόνον, αλλά των σημειομένων του μπαχτινικού Ραμπελαί (όπως και των υπόλοιπων έργων), δείχνει πως το έργο σε καμιά περίπτωση δεν έχει εκπέσει σε μια αλληγορία, δεν έχει πάψει να είναι διακύβευμα ταξικής πάλης (στο επίπεδο των σημασιών), με άλλα λόγια αρνιέται να μετατραπεί σε ένα αντικείμενο φιλολογικής και μόνον ερμηνείας.

Ιχνογραφώντας ακριβώς αυτές τις αναγνωστικές διεκδικήσεις, μπορούμε κατ' αρχάς να παρατηρήσουμε δυο εντελώς διαφορετικές εστιάσεις, από τις οποίες πολύ συχνά «διαβάζεται» ο μπαχτινικός Ραμπελαί στην εποχή μας.

Η πρώτη είναι η υπερεξιδανίκευση της λαϊκής κουλτούρας και των πάσης φύσεως αντιστάσεων απέναντι στην ισοπεδωτική δύναμη της κυρίαρχης ιδεολογίας στις μέρες μας. Μια τέτοια θεώρηση συχνά λησμονεί, πέρα από την κλασική διαπίστωση της *Γερμανικής Ιδεολογίας* πως η «κυρίαρχη ιδεολογία μιας εποχής είναι αυτή της κυρίαρχης τάξης», το γεγονός πως (για να θυμηθούμε τις σχετικές αναλύσεις του Πιερ Μπουρντιέ) η κουλτούρα των κυριαρχούμενων είναι σε σημαντικό βαθμό μια κυριαρχούμενη κουλτούρα και ακόμη πως ο τρόπος υπέρβασης της ανάγκης είναι βαθύτατα καθορισμένος από την ίδια την ανάγκη. Στην πράξη συνήθως μια τέτοια υπερεξιδανίκευση ή ιδεαλιστικοποίηση (που δεν είναι παρά μια άλλη μορφή απόρριψης, αφού σε αυτήν καθαίρονται και καθαιρούνται εκείνα τα στοιχεία που προδίδουν το «χαμηλό», το «κάτω», το λερωμένο-αιματωμένο προϊόν-νεογνό της ιστορικής αναγκαιότητας) μπορεί να πάρει δυο μορφές: η πρώτη, αυτή της ρομαντικής ή μεταρομαντικής νοσταλγίας για ένα αμόλυντο κι ανόθευτο από την καπιταλιστική «έρημη χώρα» λαϊκό στοιχείο, που βρίσκεται είτε στις οργανικές κοινότητες (*Gemeinschaften*) της προκαπιταλιστικής περιόδου είτε σε κοινωνικές, καλλιτεχνικές και πολιτισμικές καταλοιπικές μορφές, μικρές νησίδες αξιών χρήσης και αμεσότητας, απόμακρες και απομονωμένες από τον ιερόσυλο και «βρώμικο» κόσμο της παραγωγής, της οικονομίας, της πραγματοποίησης. Η δεύτερη εκδοχή της παραπάνω τάσης εκθειάζει και ηρωικοποιεί οποιαδήποτε μορφή φαίνεται να προέρχεται «ατόφια» και «αυθόρμητα» από το «λαό», οτιδήποτε φαίνεται να μην είναι νοητικά ή πολιτικά επεξεργασμένο, συνειδητοποιημένο, «λόγιο» (αν και η διάκριση αυτή φυσικά και γίνεται από λόγιους), οτιδήποτε φαίνεται να αντιτίθεται (άσχετα αν αυτή η «αντίθεση» δεν είναι παρά η «άρνηση» μέσα από την οποία νομιμοποιείται η «θέση» και η ίδια η δυνατότητα εκφοράς της διάκρισης) στην «επίσημη» ιδεολογία. Αναφορικά με αυτή την άποψη και την εμπέλευση μιας ουσιαστικά πολιτικής στάσης που προκύπτει από αυτήν, το επόμενο παράθεμα του Πιερ Μπουρντιέ είναι αρκούντως κατατοπιστικό:

Όταν η κυριαρχούμενη αναζήτηση της διάκρισης οδηγεί τους κυριαρχούμενους να καταφάσκουν σε ό,τι τους διακρίνει, δηλαδή στο ίδιο εκείνο πράγμα στο όνομα του οποίου κυριαρχούνται και συγκροτούνται ως χυδαίοι, σύμφωνα με μια λογική ανάλογη προς τη λογική που οδηγεί τις στιγματισμένες ομάδες να διεκδικούν το στίγμα ως βάση της ταυτότητάς τους, πρέπει άραγε να μιλήσουμε για αντίσταση; Και όταν, αντίστροφα, καταγίνονται να απωλέσουν ό,τι τους διακρίνει ως χυδαίους και να οικειοποιηθούν ό,τι θα τους επέτρεπε να αφομοιωθούν, πρέπει άραγε να μιλήσουμε για υποταγή;⁸

Στους αντίποδες αυτών των απόψεων βρίσκεται ο μεταμοντέρνος φαταλισμός της «αδύνατης σκέψης» και της αδύναμης αντίστασης, που είτε εγκαταλείπεται στις συνήθεις Ιερεμιάδες είτε αρκείται σε έναν ευκαιριακό σημειολογικό ανταρτοπόλεμο, ασφαλισμένος στη δυσδιάστατη επιφάνεια της *écriture* ή περιχαρακωμένος στην ασφαλή ακατανόησι αερογλυφικών διατυπώσεων. Στο πλαίσιο αυτής της άποψης «η γιορτή έχει τελειώσει», «η εκκλησιά απόλυσε», όλες οι αντιστάσεις είναι είτε ήδη συστημικά προδιαγεγραμμένες είτε προγραμματικά ενσωματώσιμες. Μια τέτοια θεώρηση, αν και υποτίθεται πως κατευθύνεται ενάντια σε μια γραμμική αντίληψη της ιστορίας, είναι ακριβώς αυτή η ίδια που στηρίζεται στην έννοια του ιστορικού συνεχούς, παραβλέποντας τα άλματα και ξεχνώντας πως (σύμφωνα με τον Μπαχτίν και τον Βολόσινοφ) είναι στη διάρκεια τόσο του καρναβαλιού όσο

και των εποχών κοινωνικών κρίσεων και επαναστατικών μετασηματισμών που οι λέξεις αλλάζουν ριζικά σημασία⁹.

Κι όμως:

Παρά τον πεισιμισμό που αρκετές φορές αναδύεται από το κείμενο του Μπαχτίν μπροστά στην τεράστια πραγματοποιητική δύναμη του καπιταλισμού, ενός καπιταλισμού που σαν εκείνον το μυθικό Μίδα ό,τι αγγίζει το κάνει εμπόρευμα, πράγμα, αντικείμενο, χωρίζοντας τη φωνή από την ύπαρξη, τη συνείδηση από το συστατικό «συν-» της γνώσης των άλλων και της αναγνώρισης μέσω των άλλων, το κείμενο από το υπο-κείμενο και το διαλογικό του αντι-κείμενο, στο ίδιο το μπαχτινικό κείμενο ενυπάρχουν και αναδύονται εκείνα τα στοιχεία που μπορούν να βοηθήσουν τόσο στην απελευθέρωση της διαλεκτικής από μια μηχανιστική ή εργαλειακή θεώρηση όσο —και το σημαντικότερο— στην ίδια τη διαλεκτική της απελευθέρωσης. Στοιχεία που συνδέονται με το γεγονός πως η λαϊκή κουλτούρα, όπως και οποιαδήποτε μορφή αντίστασης, για να μπορέσει να ανηλωθεί, αν όχι σε μια ηγεμονική θέση κατά τον Γκράμσι, τουλάχιστον σε μια θέση ισότιμη με αυτήν των κυριάρχων θα πρέπει η ίδια να συνδεθεί με τη μοναδική μορφή «γνήσιας, δηλαδή πολιτικής, γνώσης», όπως έγραφε ο Βάλτερ Μπένγιαμιν. Κάτω από αυτή την προϋπόθεση αυτό λοιπόν που, σύμφωνα με τον Μπαχτίν, συνέβη στην Αναγέννηση, το ότι δηλαδή για πρώτη φορά η δυναμική της λαϊκής κουλτούρας μολιάστηκε με την πολιτική επίγνωση της δύναμής της για να μετατραπεί στη συνέχεια σε κοινωνική δύναμη, φέρνοντας το «κάτω» «πάνω», το «ταπεινό» στη θέση του «υψηλού», τη γη στη θέση του ουρανού, σε καμιά περίπτωση δε σημαίνει πως αυτή η φορά μπορεί και να 'ναι και η τελευταία. Έτσι κι αλλιώς, όπως παρατηρεί ο ίδιος ο Μπαχτίν: «*Τίποτα το τελειωτικό δεν έχει συμβεί ακόμα στον κόσμο, ακόμα δεν έχει ειπωθεί η τελευταία λέξη του κόσμου ή η τελευταία λέξη για τον κόσμο· ο κόσμος είναι ανοιχτός κι ελεύθερος, είναι ακόμα μπροστά και θα είναι πάντα μπροστά μας*»¹⁰.

Πριν κλείσουμε, δίνοντας το λόγο στον ίδιο τον Μπαχτίν, θεωρούμε αναγκαία μια μικρή διευκρίνιση, που έχει σχέση με τη θεώρηση του ίδιου του σημείου θεώρησης απ' το οποίο γράφτηκαν οι παραπάνω γραμμές. Τα όσα λοιπόν ειπώθηκαν σε καμιά περίπτωση δεν επιδιώκουν μια «μαρξιστική» επαναδιεκδίκηση του Μπαχτίν ή, πράγμα ακόμη πιο μακρινό στις προθέσεις μας, να «ανακαλύψουμε» με το ζόρι ένα «μαρξιστή» Μπαχτίν, δίπλα στους τόσους άλλους. Απλά με δεδομένο, για εμάς τουλάχιστον, πως ο μαρξισμός συνεχίζει (τουλάχιστον όσο συνεχίζουμε να μπουσουλάμε στο τούνελ της «προϊστορίας») να γίνεται κάθε μέρα περισσότερο δραματικά επίκαιρος έχοντας ταυτόχρονα μια μοναδικά ρωμαλέα φιλοσοφία της ιστορίας, πιστεύουμε πως ο ίδιος έχει πολλά να διδαχθεί από το έργο του Μπαχτίν. Κι αυτό γιατί, θεωρώντας μαζί με τον Fredric Jameson πως

μόνο ο μαρξισμός μπορεί να μας δώσει έναν κατάλληλο απολογισμό του ουσιαστικού μυστηρίου του πολιτισμικού παρελθόντος, που σαν τον Τειρεσία πίνοντας αίμα, ξαναγεννάνει στιγμιαία στη ζωή, αναθερμαίνεται και μπορεί να μιλήσει και να μας μεταδώσει το από καιρό ξεχασμένο μήνυμά του σε ένα περιβάλλον βαθιά ξένο σε αυτό το μήνυμα¹¹,

ο μπαχτινικός λόγος μπορεί να βοηθήσει στο να φωτισθεί όχι μόνο το μυστήριο ενός «εσβεσμένου» πια παρελθόντος, αλλά και το μυστήριο του ενεργού παρελθόντος που, όπως

έγραφε ο Μαρξ στη *18η Μπρυμαίρ*, «βαραίνει σαν εφιάλτης πάνω στα μυαλά των ζωντανών». Και φυσικά δεν είναι ανάγκη γι' αυτό να «επιστρατεύσουμε» έναν Μπαχτίν σύμμαχο του μαρξισμού. Αφού ακόμη και στην αντίθετη περίπτωση, και για να κλείσουμε με τον ίδιο τρόπο που κλείνει το βιβλίο των Μεντβέντεφ-Μπαχτίν για το ρωσικό φορμαλισμό, ο μαρξισμός θα πρέπει να εκτιμάει περισσότερο έναν καλό αντίπαλο από έναν ευκαιριακό σύμμαχο.

Για τη μετάφραση των αποσπασμάτων που ακολουθούν χρησιμοποιήθηκαν η αγγλική, γερμανική, γαλλική και ισπανική μετάφραση του έργου. Όλα τα αποσπάσματα και τα παραθέματα αντιπαραβλήθηκαν με τη ρωσική επανέκδοση του έργου, Μόσχα 1990. Σε αυτή την αντιπαραβολή η γενναιόδωρη βοήθεια του φίλου, συνάδελφου και συνεργάτη της *Ουτοπίας* Μπάμπη Δεμιτζάκη ήταν κάτι παραπάνω από πολύτιμη. Πέρα από τις αυτονόητες ευχαριστίες είναι επίσης αυτονόητο (καταπώς συνηθίζεται να γράφεται σε αυτό το συγκεκριμένο είδος του λόγου που είναι τα εισαγωγικά σημειώματα) πως η ευθύνη για τα λάθη βαρύνει αποκλειστικά τον υπογράφοντα.

Σημειώσεις

1. Β. Ν. Βολόσινφ, *Μαρξισμός και Φιλοσοφία της Γλώσσας*, μετάφραση Β. Αλεξίου, Αθήνα 1999, σ. 185.

2. Αφήνουμε στην άκρη το ζήτημα, δευτερεύον τόσο για τον ίδιο τον Μπαχτίν όσο και για εμάς, της πατρότητας των έργων που κυκλοφόρησαν με το όνομα των συνεργατών του Μπαχτίν και που πολλοί αποδίδουν στον ίδιο. Η φιλολογία γύρω απ' αυτό το ζήτημα, που θυμίζει περισσότερο αστυνομικό μυθιστόρημα, είναι πράγματι τεράστια. Χωρίς να απαριθμήσουμε τα υπέρ και τα κατά των αντιπάλων απόψεων, θα παρατηρήσουμε απλά, γεγονός που έχει επισημανθεί από πολλούς μελετητές του έργου του Μπαχτίν, πως είναι μάλλον αδύνατο να φανταστεί κανείς ένα μόνο πρόσωπο που, πέρα από τον καθημερινό αγώνα «για το ψωμί και για τ' αλάτι», καταπώς έγραφε κι ο δικός μας Καρυωτάκης, θα μπορούσε να γράψει και να κυκλοφορήσει σε διάστημα τριών χρόνων τέσσερα έργα (*Φροϊντισμός. Μια κριτική προσέγγιση* 1927, *Η μορφική μέθοδος στη φιλολογική επιστήμη* 1928, *Μαρξισμός και Φιλοσοφία της Γλώσσας* 1929, *Ζητήματα της Ποιητικής του Ντοστογιέφσκι* 1929) αυτού του εύρους και βάθους, χωρίς να λογαριάσουμε μια σειρά μικρότερα άρθρα. Αυτό πάντως που οι περισσότερες έρευνες —δυτικές ή μετασοβιετικά ρωσικές— φαίνεται, συνειδητά ή ασυνείδητα, να αγνοούν είναι ο ίδιος ο χρονότοπος ανάδυσης όχι μόνο των έργων του μπαχτινικού κύκλου, αλλά και πολλών άλλων σημαντικών συγγραφέων και δημιουργών τόσο στο επιστημονικό όσο και στο καλλιτεχνικό πεδίο. Χρονότοπος που δεν είναι άλλος απ' αυτόν της φλογερής και γεμάτης ζωογόνες διαλογικές αντιφάσεις δεκαετίας του '20 στη νεογέννητη Ένωση Σοβιετικών Σοσιαλιστικών Δημοκρατιών, όταν η εντροπία που απελευθερώθηκε από την κοσμογονική επίδραση της Οκτωβριανής Επανάστασης έκανε την εποχή —και αυτό ανεξάρτητα από τις κατοπινές εξελίξεις, περιπέτειες και σφραβλώσεις— να προσλαμβάνεται από τις συνειδήσεις των ανθρώπων σαν κάτι ανάλογο με την έξοδο από τα σκοτάδια των «γοθικών αιώνων» στην Αναγέννηση, έξοδο που περιγράφει ο Μπαχτίν στη δική του ανάγνωση του Ραμπελαί. Σε αυτή την κατεύθυνση μας φαίνεται καιρία η παρατήρηση της μεταφράστριάς του Μπαχτίν στα ισπανικά, Τατιάνας Μπουμπνοβα, πως «μαζί με έναν Μπαχτίν που μπόρεσε να επιβιώσει από σύμπτωση ή από τύχη (λίγη σημασία έχει αν αυτό ονομαστεί μοίρα ή ιστορική αναγκαιότητα), χάθηκε για πάντα ή σε ένα μεγάλο βαθμό μια ακμάζουσα πολιτιστική παραγωγή, της οποίας το βέλγνεκές μπορούμε ακριβώς να εκτιμήσουμε χάθη στο ότι μπορούμε να διαβάζουμε κάτι από τον Μπαχτίν». Στο άρθρο της με τον εύγλωττο τίτλο «*Bajtín en la crucijada dialogica. (Datos y comentarios para contribuir a la confusion general)*» (Ο Μπαχτίν στο διαλογικό σταυροδρόμι.

(Πληροφορίες και σχόλια για να συντελέσουν στη γενική σύγχυση)] στο *Bajtin y sus apocrifos*, (επιμ. Iris M. Zavala), Μαδρίτη 1996, σ. 54.

3. *Κριτική της κριτικής. Ένα μυθιστόρημα μαθητείας*, μετάφραση Γ. Κιουρτσάκης, Αθήνα 1994, σ. 116.

4. «Οι ιδιαιτερότητες του είδους και της σύνθεσης της πλοκής στα έργα του Ντοστογιέφσκι», σ. 160-289 της ελληνικής μετάφρασης του έργου (*Ζητήματα της Ποιητικής του Ντοστογιέφσκι*, μετάφραση Αλεξ. Ιωαννίδου, Αθήνα 2000).

5. Πλατιές αναφορές τόσο σε αυτά τα κεφάλαια όσο και σε ολόκληρο το έργο ο αναγνώστης μπορεί να βρει στο βιβλίο του Γιάννη Κιουρτσάκη, *Καρναβάλι και Καραγκιόζης. Οι ρίζες του λαϊκού γέλιου*, Αθήνα 1985, όπου με βάση την μπαχτινική ανάλυση επιχειρείται μια αντίστοιχη ανάγνωση του νεοελληνικού λαϊκού πολιτισμού.

6. Σε αυτή την κατεύθυνση ένας ενδιαφέρων διάλογος με τις απόψεις του Μπαχτίν κατατίθεται στο βιβλίο του Δημήτρη Τζιόβα, *Το παλιόμυθο της ελληνικής αφήγησης. Από την αφηγηματολογία στη διαλογικότητα*, Αθήνα 1993 (πιο συγκεκριμένα, στις σελίδες 112-150), μια προσπάθεια για ανάγνωση της νεοελληνικής λογοτεχνίας κάτω (και) από το φως της μπαχτινικής σκέψης.

7. *Μαρξισμός και Φιλοσοφία της Γλώσσας*, ό.π., σ. 87.

8. *Γλώσσα και Συμβολική Εξουσία*, μετάφραση Κική Καψαμπέλη, Αθήνα 1999, σ. 135.

9. Ενδιαφέρουσα σε αυτή την κατεύθυνση και κοντινή, πιστεύουμε, στη φιλοσοφία της ιστορίας που αναδύεται από τον μπαχτινικό Ραμπελαί, είναι η παρατήρηση του Βάλτερ Μπένγιαμιν: «Το συνεχές της ιστορίας είναι εκείνο των καταπιεστών. Ενώ η αντίληψη του συνεχούς ισοπεδώνει τα πάντα, η αντίληψη του ασυνεχούς αποτελεί το θεμέλιο της αυθεντικής παράδοσης. Η συνείδηση του ιστορικού ασυνεχούς είναι το χαρακτηριστικό των επαναστατικών τάξεων τη στιγμή της δράσης τους. [...] Η ιστορία των καταπιεσμένων αποτελεί ένα ασυνεχές. Καθήκον της ιστορίας είναι η πρόσκτηση της παράδοσης των καταπιεσμένων» (Βάλτερ Μπένγιαμιν, *Θέσεις για τη Φιλοσοφία της Ιστορίας*, μετάφραση Μην. Παράσχης, Αθήνα 1983, σ. 35).

10. *Ζητήματα της Ποιητικής του Ντοστογιέφσκι*, ό.π., σ. 268.

11. F. Jameson, *The political unconscious. Narrative as a socially symbolic act*, Νέα Υόρκη 1981, σ. 19.

