

Να ψυχαναλύουμε πάντα! Ο ιστορισμός και η ψυχανάλυση του πολιτισμού και της κοινωνίας

MARK BRACHER

Η ηγεμονία του ιστορισμού στην πολιτισμική κριτική

ΠΟΛΛΟΙ διανοούμενοι που επιθυμούν η δουλειά τους να προωθήσει την κοινωνική δικαιοσύνη, θεωρούν τον ιστορισμό ως ένα ουσιαστικό όπλο στη μάχη τους εναντίον της αδικίας και της καταπίεσης. Ο ιστορισμός ήταν το λάβαρο κάτω από το οποίο ενώθηκαν κοινωνικά στρατευμένοι κριτικοί όταν, πριν από δύο δεκαετίες, άρχισαν να εκφράζονται ενάντια στη διαγραφόμενη ηγεμονία αυτού που αντιλαμβάνονταν ως τις απολιτικές και συνεπώς συντηρητικές θέσεις του στρουκτουραλιστικού και αποδομητικού τρόπου λογοτεχνικής και πολιτισμικής ανάλυσης. Κατά τη διάρκεια των δύο τελευταίων δεκαετιών οι κριτικοί αυτοί, εκμεταλλεόμενοι ιστοριστικές δομές σε τομείς και προγράμματα μαθημάτων που εξακολουθούν να κυριαρχούν στις ανθρωπιστικές επιστήμες, έχουν κατά πολύ επιτύχει να εκποτίσουν τους απολιτικούς, φορμαλιστές αντιπάλους τους, με αποτέλεσμα ο ιστορισμός να συνεχίζει να ηγεμονεύει στις λογοτεχνικές και πολιτιστικές σπουδές. Το σύνθημα του Fredric Jameson «Να ιστορικοποιούμε πάντα», το οποίο ειπώθηκε για πρώτη φορά στις αρχές της προηγούμενης δεκαετίας, θεωρείται ακόμα δεδομένο σε πολλούς κύκλους και σχεδόν σε κανέναν δεν αμφισβητείται.

Ενώ υπήρξε μια κάποια αμφισβήτηση διαφόρων ιστοριστικών υποθέσεων και διαδικασιών, υπήρξε σχετικά μικρή έρευνα όσον αφορά στις ανθρώπινες συνέπειες, ψυχολογικές και κοινωνικές, του ιστορισμού καθ' εαυτού. Έχει ξεχασθεί η παρατήρηση του Hayden White (η οποία είναι πλέον τριάντα χρόνων) ότι «αξίζει να τεθεί το ερώτημα ... γιατί το παρελθόν θα πρέπει να μελετάται και ποια λειτουργία μπορεί να εξυπηρετηθεί από μια θεώρηση των πραγμάτων υπό το πρίσμα της παρελθοντικότητάς τους και όχι υπό το πρίσμα της παροντικότητάς τους» (48). Τουλάχιστον την τελευταία δεκαετία, η απάντηση σε αυτό το ερώτημα έμοιαζε προφανής: χρειάζομαστε τον ιστορισμό είτε προκειμένου να παράσχουμε στους ανθρώπους (στους εαυτούς μας και τους άλλους) μια αίσθηση ταυτότητας, είτε προκειμένου να τους βοηθήσουμε να αποδράσουν από τα στενά όρια των τωρινών ταυτοτήτων τους και να καταστούν περισσότερο δεκτικοί στην ετερότητα και τη διαφορά (πρβλ. Southgate).

Σε ποιο βαθμό δικαιολογούνται τέτοιες αξιώσεις; Και πώς οι διαδικασίες μέσω των οποίων ο ιστορισμός επιδιώκει αυτούς τους στόχους είναι συγκρίσιμες με τις διαδικασίες μέσω των οποίων η ψυχανάλυση του πολιτισμού και της κοινωνίας επιδιώκει τους ίδιους σκοπούς; Πρόσφατα, ορισμένοι ψυχαναλυτικοί κριτικοί άρχισαν να αμφισβητούν το κατά πόσο δικαιολογείται η ηγεμονία του ιστορισμού¹. Είναι αναγκαίο να αναπτύξουμε περαιτέρω αυτή την αμφισβήτηση, ούτως ώστε να κατανοήσουμε σαφώς πώς διάφοροι τρόποι και όψεις της ιστορικής γνώσης και έρευνας θα μπορούσαν να λειτουργήσουν ως πηγές ή εμπόδια για την προώθηση της κοινωνικής δικαιοσύνης και ισότητας. Είναι απαραίτητη η εμπειριστωμένη και συστηματική διερεύνηση ερωτημάτων όπως τα ακόλουθα: ποια είναι τα ανθρώπινα οφέλη και ποιες οι ανθρωπίνες απώλειες από την εκμάθηση ιστοριών και τη θεώρηση των πολιτισμικών φαινομένων σε σχέση με το παρελθόν; Και ποιες είναι οι ανθρωπίνες απώλειες και οφέλη από εναλλακτικές προς τον ιστορισμό προσεγγίσεις, όπως η ψυχανάλυση του πολιτισμού και της κοινωνίας; Αυτό θα ήθελα να εξετάσω στη συνέχεια, θέτοντας το ερώτημα: πώς οι ψυχολογικές επιπτώσεις του ιστορισμού μπορούν να συγκριθούν με εκείνες της ψυχανάλυσης του πολιτισμού και της κοινωνίας. Ελπίζω ότι τα σχόλιά μου θα προκαλέσουν και άλλους να διερευνήσουν περαιτέρω τις αντίστοιχες πηγές και τη σχετική δραστηριότητα του ιστορισμού και της ψυχανάλυσης στην προώθηση της κοινωνικής αλλαγής.

Φαίνεται σαφές ότι ο ιστορισμός παρέχει έναν αριθμό καιριών –στην πραγματικότητα απαραίτητων– οφελών τόσο στα άτομα όσο και στις ομάδες. Δύο θεμελιώδεις χρήσεις της ιστορίας είναι ιδιαίτερες σημαντικές. Πρώτον, αυτό που ο Νίτσε αποκάλεσε μνημειακή ιστορία παρέχει ιδεώδη και ήρωες προς μίμηση, πρότυπα που είναι καιρία για τη διαμόρφωση τόσο ατομικών όσο και συλλογικών ταυτοτήτων (πρβλ. Νίτσε και Southgate). Δεύτερον, η κριτική ιστορία, αποδεικνύοντας ότι τα δεδομένα του παρόντος είναι στην πραγματικότητα ενδεχομενικές κοινωνικές κατασκευές παρά ουσιώδεις, αιώνιες και καθολικές πραγματικότητες, αποκαλύπτει εναλλακτικές λύσεις στη δεδομένη τάξη πραγμάτων και αποδεικνύει ότι η

ανθρώπινη δραστηριότητα μπορεί να αλλάξει τον κόσμο, εμπνέοντας έτσι τη μεταρρύθμιση και ακόμα και την επανάσταση (πρβλ. Νίτσε και Southgate). Η κριτική ιστορία έχει αποδειχθεί ένα χρήσιμο διορθωτικό της καταπίεσης που προκαλείται από την άγνοια των διαφορών και των εναλλακτικών δυνατοτήτων – συμπεριλαμβανομένης, θα πρέπει να παρατηρήσουμε, της άγνοιας που τόσο διαμόρφωσε την ψυχανάλυση όσο και διαδόθηκε από αυτήν. Παραδείγματος χάριν, ακαδημαϊκές αποδείξεις της ιστορικής ιδιαιτερότητας του επιστημονισμού τύπου δεκάτου-ενάτου αιώνα του Φρόντ, της θέσης του ως Βιεννέζου Εβραίου και της ιδιαιτερότητας της πελατείας του (Βιεννέζοι αστοί της στροφής του αιώνα) υπήρξαν πολύτιμες, καθώς διέσωσαν την ψυχανάλυση από ορισμένα στοιχεία της θεωρίας της, που έτειναν στην ουσιοκρατία και την καθολικοποίηση.

Η προφανής αξία τέτοιων ιστοριστικών κριτικών της ψυχανάλυσης και άλλων πρακτικών οδήγησε ορισμένους κριτικούς στο να αγνοήσουν το ερώτημα αν η ιστορία παρέχει τη μόνη (ή ακόμα την πλέον αποδοτική) βάση για μια τέτοια κριτική και να υποθέσουν ότι ο ιστορισμός θα έπρεπε πάντα να έχει την τελευταία λέξη (και σε ορισμένες περιπτώσεις, τη μόνη λέξη). Ο Νίτσε βέβαια είχε διαφορετική άποψη· υποστήριξε ότι, ενώ τα μαθήματα της ιστορίας είναι απαραίτητα, μπορεί κανείς να τα διδαχθεί από ένα σχετικά μικρό κομμάτι της ιστορίας και ότι, επιπλέον, «η ιστορική αίσθηση καθιστά όσους την υπηρετούν άτομα παθητικά, στραμμένα προς τα πίσω (79)». Η κριτική του Νίτσε, παρόλο που απευθυνόταν στον ιστορισμό του ύστερου δεκάτου ενάτου αιώνα ηχεί ενοχλητικά αληθινή για ένα μεγάλο μέρος του ιστορισμού, παλαιού και νέου, στις σημερινές λογοτεχνικές και πολιτισμικές σπουδές:

Ο μονότονος κανόνας θα μπορούσε να διατυπωθεί ως εξής: ο νέος άνθρωπος πρέπει να ξεκινήσει με μία γνώση γύρω από τη μόρφωση κι όχι με μία γνώση για τη ζωή και ακόμα λιγότερο με τη ζωή την ίδια και με εμπειρίες δικές του. Και η γνώση αυτή γύρω από τη μόρφωση ενσταλάζεται και διοχετεύεται στο νέο άνθρωπο ως ιστορική γνώση· αυτό σημαίνει ότι το κεφάλι του γεμίζει μ' έναν τεράστιο σωρό από έννοιες βγαλμένες από την εντελώς έμμεση γνώση για περασμένες εποχές και λαούς, όχι από άμεση θέαση της ζωής. Η λαχτάρα του να βιώσει και ο ίδιος κάτι και να νιώσει να αβγατίζει μέσα του ένα συνεχτικό ζωντανό σύστημα δικών του εμπειριών – μια τέτοια λαχτάρα ναρκώνεται και, θα λέγαμε, πνίγεται μέσα σ' ένα μεθύσι, διαμέσου της παχυλής φενάκης... (104).

Αυτές οι φράσεις συνιστούν έναν αντίποδα νηφαλιότητας στον τρέχοντα ενθουσιασμό για τον ιστορισμό και γείρονουν ερωτήματα που είναι αναγκαίο να συζητηθούν. Συγκεκριμένα, ποιες είναι οι επιπτώσεις του ιστορισμού στις υποκειμενικότητες –ειδικά στην επιθυμία και την αίσθηση ταυτότητας– εκείνων που ασχολούνται με αυτόν (ακαδημαϊκοί, καθηγητές και φοι-

τητές) και ποιες είναι οι προσωπικές και κοινωνικές συνέπειες αυτών των επιπτώσεων;

Ναρκισσιστικό κλείσιμο μέσω του ιστορισμού και μέσω της ψυχανάλυσης

Μια από τις πρωτεύουσες επιπτώσεις του ιστορισμού καθ' όλη τη διάρκεια της ιστορίας υπήρξε η συγκρότηση και η παράγωση μιας αίσθησης ομαδικής ταυτότητας, η οποία συντηρούσε τόσο τα μεμονωμένα μέλη, όσο και την ομάδα ως σύνολο. Όπως παρατηρεί ο Davis Perkins, οι λογοτεχνικές ιστορίες «ορίζουν την ταυτότητα της ομάδας κατά ένα συγκεκριμένο τρόπο – [και] αυτός ο ορισμός είναι εξαιρετικής σπουδαιότητας, δεδομένου ότι επηρεάζει τον τρόπο με τον οποίο ένα πρόσωπο αντιμετωπίζει τον εαυτό του και αντιμετωπίζεται από τους άλλους (181)». Το ότι ο ιστορισμός είναι ένας άριστος τρόπος για να αρθρωθεί και να παγιωθεί μια ομαδική ταυτότητα είναι μια υπόθεση που προάγεται σήμερα από θεωρητικούς του πολιτισμού τόσο της αριστεράς όσο και της δεξιάς. Οι της δεξιάς, όπως οι William Bennett και Lynne Cheney, θέλουν να χρησιμοποιήσουν την ιστορία για να παραγάγουν μια ενότητα (αν όχι ομοιογένεια) από την πολλαπλότητα και την ποικιλία, επικαλύπτοντας διαφορετικές ταυτότητες (φυλετικές, εθνοτικές, ταξικές, φύλου, σεξουαλικές) με μία κοινή ταυτότητα. Οι της αριστεράς, πολλοί από τους οποίους εκπροσωπούν μία ή περισσότερες από τις διάφορες ομάδες ταυτότητας που η δεξιά θα ήθελε να ομογενοποιήσει, βλέπουν τον ιστορισμό σαν έναν τρόπο για να διατηρήσουν και να επαυξήσουν ακριβώς αυτές τις ταυτότητες που απειλούνται από τον ιστορισμό της δεξιάς. Έτσι, όπως επισημαίνει ο Walter Benn Michaels, η «αίσθηση ότι μελετάμε την ιστορία προκειμένου να μάθουμε ποιο είμαστε είναι εξίσου ισχυρή μεταξύ αυτών οι οποίοι υποστηρίζουν όσο και μεταξύ αυτών που, όπως η [Annette] Kolodny, αντιτίθενται ρητά στην εκδοχή της ιστορίας που εισάγει ο Bennett» (117-118).

Η ιστορία, παγιώνοντας ταυτότητες, επιτελεί μια ιδιαίτερα χρήσιμη, ακόμη και αναγκαία λειτουργία σε ορισμένες περιόδους, για ορισμένα άτομα και ομάδες. Μια κάποια αίσθηση ταυτότητας, είτε αυτή είναι γερμανική, αμερικανική, αφροαμερικανική, εργατική, γκέι ή λεσβιακή, είτε είναι ετεροφυλόφιλη λευκή αρσενική αγγλοσαξωνική, είναι μια απόλυτη αναγκαιότητα για ψυχολογική επιβίωση. Θα πρέπει, παρόλα αυτά, να αναρωτηθούμε εάν ο ιστοριστικός τρόπος παράγωσης της ταυτότητας είναι ο πιο επωφελής. Εάν, δηλαδή, τα οφέλη αυτού του τρόπου παράγωσης της ταυτότητας (από την άποψη της ανθρώπινης ευχαρίστησης και πλήρωσης) ισοσκελίζουν τα κόστη (από την άποψη ανθρώπινης θυσίας και οδύνης).

Φαίνεται ότι σε πολλές περιπτώσεις η απάντηση θα ήταν αρνητική. Εάν εξετάσουμε τους ψυχολογικούς μηχανισμούς που εμπλέκονται στην παράγωση των ταυτοτήτων από τον ιστορισμό και τις διάφορες ψυχολογικές και κοινωνικές επιπτώσεις αυτών των μηχανισμών, ανακαλύπτουμε έναν αριθμό σημαντικών ανεπιθύμητων συνεπειών. Η μείζων είναι ένα ναρκισσι-

στικό κλείσιμο που συνεπάγεται απόθεση τόσο της εσωτερικής όσο και της εξωτερικής διαφοράς. Ο ιστορισμός προάγει με πολλαπλούς τρόπους το ναρκισσιστικό κλείσιμο. Κατ' αρχάς, κατασκευάζοντας ένα σύστημα γνώσης μέσα στο οποίο μπορεί κανείς να τοποθετήσει την ταυτότητά του με ασφάλεια και όπου πρωτοστατούν η ομάδα ταυτότητας στην οποία ανήκει ή οι αξίες και τα ιδανικά με τα οποία έχει ταυτισθεί. Όπως άλλα συστήματα γνώσης, συμπεριλαμβανομένων της επιστήμης, της φιλοσοφίας και της ψυχαναλυτικής θεωρίας, η ιστορία προσφέρει στους ανθρώπους την ευκαιρία να δουν τα «κύρια» (δηλαδή τα φέροντα την ταυτότητα) σημαίνοντά τους να κυκλοφορούν στο λόγο σε μία κυρίαρχη θέση, παρέχοντάς τους έτσι αναγνώριση και επικύρωση από αυτό που ο Λακάν αποκαλεί τον Μεγάλο Άλλο, το σύστημα ή το θεσμό που συνιστά αυθεντία. Όταν αυτά τα σημαίνοντα που μας αντιπροσωπεύουν, που είναι οι ενσαρκώσεις μας («Αμερικάνος», «Αγγλοσάξονας», «λευκός», «άνδρας» – ή «Αφρικανή», «μαύρη», «γυναίκα», κλπ.) είναι κυρίαρχα σε ένα λόγο, βιώνουμε μια επικύρωση της ταυτότητάς μας, ένα ναρκισσιστικό κλείσιμο (πρβλ. Bracher, Lacan, 23-28). Η αίσθηση επικύρωσης που μας παρέχει η ιστορική γνώση αποτελεί έναν από τους βασικούς λόγους της αίσθησης απόλαυσης και ασφάλειας που νιώθουμε όταν διαβάζουμε, μελετάμε, δίνουμε διαλέξεις ή απλώς θυμάμαστε την ιστορία – για να μην αναφέρουμε την ανησυχία και ίσως ακόμη και τον θυμό που μπορεί να νιώθουμε όταν η ισχύς ή η αξία αυτής της γνώσης αμφισβητείται. Αυτή η επικύρωση είναι επίσης ένας λόγος για τον οποίο ασχολούμαστε τόσο εντατικά με την ιστορική γνώση και επιχειρούμε με τέτοιο ζήλο να μυήσουμε και άλλους σ' αυτήν.

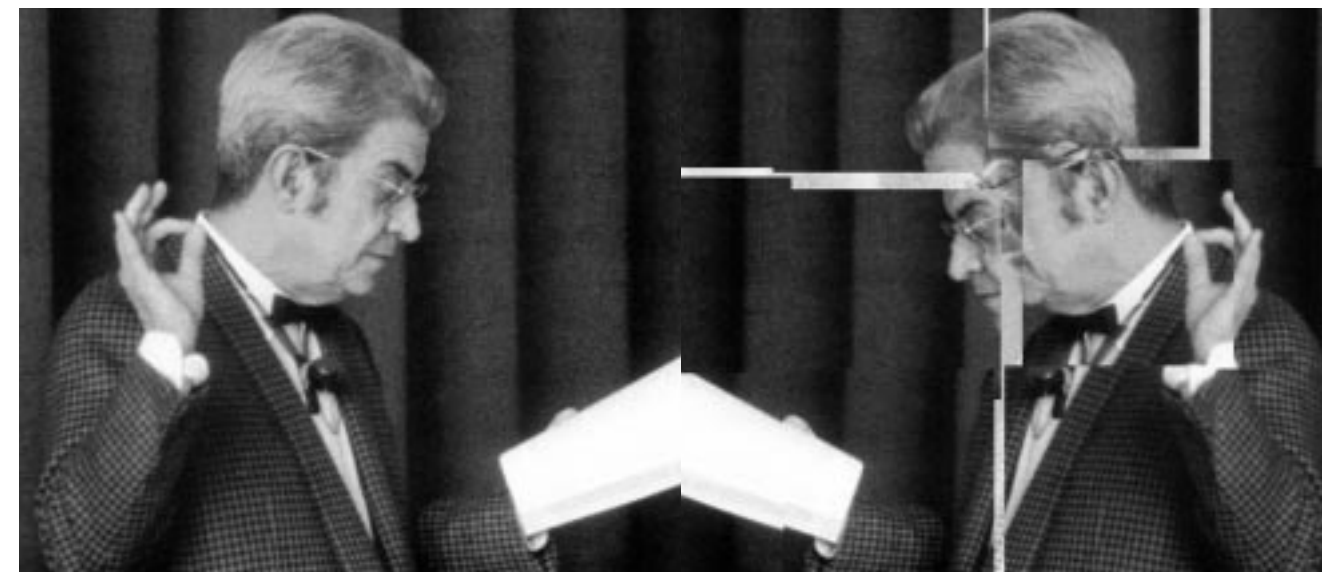
Ο ιστορισμός προάγει επίσης το ναρκισσιστικό κλείσιμο μέσω της κατ' επίφασην θεμελίωσης των κυρίων σημαίνοντων και κατ' επέκταση της ταυτότητας στο Πραγματικό. Παρά τις διαμαρτυρίες για το αντίθετο από ορισμένους πρόσφατους «Νέους» ιστοριστές, η ιστορία παρελαύνει αναπόφευκτα ως ένα σύστημα σημαίνοντων το οποίο, σε αντιδιαστολή προς τη φιλοσοφία ή τη λογοτεχνία, αντιπροσωπεύει το Πραγματικό. «Η λογοτεχνική ιστορία», όπως παρατηρεί ο Michel de Certeau, «συνδέει σχολαστικά το λογοτεχνικό κείμενο με “ρεαλιστικές” (οικονομικές, κοινωνικές, ψυχολογικές ιδεολογικές κλπ.) δομές... [και] έτσι καταφέρνει να δημιουργήσει την πίστη ότι το κείμενο αρθρώνει το πραγματικό» (31-32). Ο Νέος ιστορισμός επιδεικνύει την ίδια πίστη, μέσω της προσοχής που αποδίδει στις λεπτομέρειες, ακόμα και όταν διακηρύττει τον ισχυρό σκεπτικισμό του όσον αφορά στη δυνατότητα σύλληψης του Πραγματικού. Εξ ου και η πίστη των Νέων Ιστοριστών, όπως την χαρακτηρίζει ο Alan Liu ότι «η κριτική μπορεί και οφείλει να ασχοληθεί με το γενικό πλαίσιο κατά τρόπο τόσο στενό, λεπτομερή ή μικροβιακό (για να χρησιμοποιήσουμε μερικά από τα παραδείγματα της μεθόδου) ώστε ο κριτικός να εμφανίζεται όχι λιγότερο απομακρυσμένος από το πολιτισμικό αντικείμενο απ' ό,τι ένας ιός της βιολογίας ή της κυβερνητικής

από τον φορέα του τη στιγμή της ανταλλαγής του κώδικα» (78). Δίνοντας στα υποκείμενα την αίσθηση ότι τα φέροντα την ταυτότητά τους σημαίνοντα θεμελιώνονται στο Πραγματικό, ο Ιστορισμός (παλαιός και νέος), ενθαρρύνει τα υποκείμενα να αρνηθούν τη ριζική ενδεχομενικότητα και σχετικότητα της δικής τους ταυτότητας και έτσι να απωθήσουν την εσωτερική και εξωτερική διαφορά: εάν η εκάστοτε ταυτότητα είναι είτε το αίτιο, είτε το αποτέλεσμα του Πραγματικού, τότε δεν έχει ούτε την ανάγκη, ούτε την ικανότητα να ενστερνισθεί ή ακόμα και να ανεχθεί την εξωτερική ή την εσωτερική ετερότητα.

Το ναρκισσιστικό κλείσιμο που προκύπτει από την ιστοριστική παγίωση της ταυτότητας είναι κατά πολλούς τρόπους επιζήμιο, όχι μόνο για την κοινωνία γενικώς, αλλά και για τα ίδια τα άτομα και τις ομάδες που υποτίθεται ότι ωφελούνται από αυτήν. Είναι ευρέως αναγνωρισμένη η ζημία που υφίστανται όσοι βρίσκονται εκτός της ομάδας της οποίας η ιστορία βρίσκεται στο προσκήνιο. Για παράδειγμα, όπως έχουν επισημάνει φεμινίστριες, αфро-αμερικάνοι και άλλοι κριτικοί, οι ιστορίες της λογοτεχνίας από την οπτική γωνία Νεκρών Λευκών Ευρωπαίων Ανδρών προάγουν την καταστολή και καταπίεση εκείνων (γυναικών, αφροαμερικάνων και άλλων) των οποίων οι ιδιότητες δεν αναγνωρίζονται (δεν χαιρούν έγκρισης και επικύρωσης) από αυτές τις ιστορίες, καθιστώντας τους επίσης υποκείμενα απόθεσης. Όμως αυτή η καταπιεστική δύναμη δεν αποτελεί μόνο χαρακτηριστικό ορισμένων επιμέρους ιστοριών της λογοτεχνίας, είναι εγγενής στον ίδιο τον ιστορισμό: οι δε ιστορίες περιθωριοποιημένων ομάδων ασκούν παρόμοια, αν και συχνά λιγότερο επιζήμια, καταπίεση πάνω σε άλλες ομάδες. Ούτε είναι τα μέλη των άλλων ομάδων τα μόνα στα οποία οι ιστορίες αρνούνται αναγνώριση. Οι ιστορίες συνεπάγονται επίσης μια σημαντική άρνηση αναγνώρισης για διάφορα μέλη και υποομάδες της ομάδας που υποτίθεται ότι χαιρεί αναγνώρισης. Για παράδειγμα, όπως έχουν συνειδητοποιήσει πολλές φεμινίστριες, οι φεμινιστικές αναπαραστάσεις της «γυναικείας» ταυτότητας μπορούν να είναι οι ίδιες καταπιεστικές καθόσον είναι γραμμένες από μία ετεροφυλόφιλη, λευκή, μεσοασιακή γυναικεία προοπτική. Αρθρώνοντας ορισμένα χαρακτηριστικά ως ουσιώδη για μια συγκεκριμένη ταυτότητα, τέτοιες ιστορίες παράγουν μία κατάσταση όπου «η επιθυμία πνίγεται και ζαλίζεται στη θάλασσα της υποκρισίας», όπως το έθεσε ο Νίτσε: τα υποκείμενα παρακινούνται να ταυτιστούν με τα χαρακτηριστικά που τους αποδίδονται από την ιστορία της ομάδας ταυτότητάς τους, ακόμα και όταν τα χαρακτηριστικά αυτά αντιβαίνουν στη δική τους επιθυμία, ή συνεπάγονται την απόθεσή της.

Όμως, όσο σοβαρή και αν μπορεί να είναι η άρνηση της αναγνώρισης για μη χειραφετημένα άτομα και ομάδες, εάν αυτή ήταν η βασική ζημία που προκαλεί ο ιστορισμός, θα μπορούσε αυτός ο ίδιος να λύσει το πρόβλημα, απλώς παρέχοντας ιστορίες που προσφέρουν αναγνώριση σε μέχρι τούδε αποκλεισμένες ή περιθωριοποιημένες ομάδες ή υποομάδες. Αυτή η

υποτιθέμενη λύση έχει πράγματι ακολουθηθεί, με αποτέλεσμα να έχουμε αυτή τη στιγμή σημαντικές ιστορίες διαφόρων ομάδων (δηλαδή γυναικών, ιθαγενών αμερικανών, αφροαμερικανών και άλλων) που είχαν κατά πολύ αποκλεισθεί από τις προηγούμενες ιστορίες. Παρόλα αυτά, οι καταπιεστικές επιπτώσεις του ιστορισμού δεν εξαφανίζονται ως αποτέλεσμα αυτού του πολλαπλασιασμού των ιστοριών. Και τούτο διότι η ζημία που προκαλείται από τον ιστορισμό δεν περιορίζεται στην *άρνηση* της αναγνώρισης της οποίας γίνονται θύματα μερικές ομάδες και άτομα. Μια άλλη μορφή ζημίας, αναμφισβήτητα σοβαρότερη διότι πιο δύσκολα θεραπεύσιμη, προκαλείται ακριβώς από το γεγονός ότι ο ιστορισμός *παρέχει* αναγνώριση. *Παρέχοντας* ισχυρή αναγνώριση μιας επιμέρους ομάδας ταυτό-



τητας, ο ιστορισμός καθιστά τα μέλη της ευάλωτα, καθώς τα παρασύρει να επενδύσουν τα πάντα σε αυτή την ταυτότητα. Τέτοιου είδους υπερεπένδυση σε μία μοναδική ταυτότητα (φυλετική, γένους, σεξουαλική, εθνική κλπ.) έχει δύο αρνητικές συνέπειες. Πρώτον, καθιστά την αίσθηση ταυτότητας και αυτοεκτίμησης ιδιαίτερα ευάλωτη, διότι, εάν αυτή η μοναδική επένδυση δεν αποδώσει με τη μορφή αναγνώρισης από την κοινωνία εν γένει, καιροφυλακτεί η ψυχολογική ένδεια, με τη μορφή συναισθημάτων ματαιώσης, απελπισίας, μοιρολατρίας, έλλειψης νοήματος, κατάθλιψης και άλλων παθητικών μορφών υποκειμενικότητας. Επίσης αυτού του είδους η υπερεπένδυση σε μια μοναδική ταυτότητα αποδυναμώνει τα υποκείμενα, καθόσον τα ωθεί να αναπτύξουν ένα περιορισμένο αριθμό των διαφόρων ενδιαφερόντων, ικανοτήτων και χαρακτηριστικών τους και να παραμελήσουν πολλά άλλα που θα μπορούσαν να τους αποφέρουν απόλαυση και πλήρωση. Ίσως το πιο καταστροφικό παράδειγμα αυτής της συνέπειας σε μη χειραφετημένες ομάδες να είναι η καλλιέργεια του status τους ως θύματος. Οι φεμινίστριες, καθώς επίσης και ορισμένοι αφροαμερικάνοι κριτικοί, επιδεικνύουν αρκετή προσοχή απέναντι στον κίνδυνο της υπερβολικής ταύτισης με τον κατατρογισμό τους. Ο Shelby Steely² για πα-

ράδειγμα, υποστηρίζει ότι αυτού του είδους η περιστολή της ταυτότητας υπήρξε επιβλαβής για τους αφροαμερικανούς:

Το κίνημα των πολιτικών δικαιωμάτων και οι πιο ριζοσπαστικές αποσχιστικές ομάδες του τέλους της δεκαετίας του εξήντα είχαν αφιερωθεί στο να πάψει ο ρατσιστικός κατατρογισμός, αλλά η μορφή της μαύρης ταυτότητας που ανέκυψε για να διευκολύνει αυτό το σκοπό κατέστησε συνώνυμο το να είσαι μαύρος και το να είσαι θύμα. Καθώς ήταν ο κατατρογισμός μας αυτό που, περισσότερο από κάθε άλλη μεταβλητή, μας απέδιδε ταυτότητα και μας έωνε, συνεπαγόταν εύλογα ότι ο πιο γνήσιος μαύρος ήταν ο φτωχός μαύρος. ... Όλοι οι άλλοι μαύροι όφειλαν, ουσιαστικά, να ταυτι-

στούν μ' αυτόν, προκειμένου να επιβεβαιώσουν ότι είναι μαύροι. [Έτσι, η φυλετική ταύτιση] έγινε πιο βεβιασμένη, με πιο περιορισμένο επίκεντρο, πιο επιβλημένη, λιγότερη ανεχτική στην αντίθεση. Προκάλεσε μια άρρητη κομματική γραμμή η οποία έτεινε να μην επιτρέπει ανταγωνιστικές μορφές ταυτότητας (100-101).

Η παγίωση της ταυτότητας από τον ιστορισμό εμποδίζει έτσι την πρόσβαση στην ετερότητα, εσωτερική και εξωτερική, η οποία, όπως θα δούμε, πρέπει να αναγνωρισθεί και να γίνει αποδεκτή εάν κανείς ελπίζει να βοηθήσει είτε τον εαυτό του, είτε τους άλλους. Όπως έχει επισημάνει ο Louis Gates, η πολιτική της ταυτότητας (identity politics) είναι ασύμβατη με μια πολιτική απελευθέρωσης: «Η πολιτική της ταυτότητας στην πιο καθαρή της μορφή, θα πρέπει να ασχολείται με την επιβίωση μιας ταυτότητας ... [ενώ] ο λόγος της απελευθέρωσης συχνά επιδιώκει τη γέννηση ενός αλλαγμένου υποκειμένου, τη δημιουργία μιας νέας ταυτότητας η οποία, εξ ορισμού, αντικαθιστά την παλιά» (8). Προωθώντας ένα τέτοιο ναρκισσιστικό κλείσιμο, ο ιστορισμός επιδεινώνει μερικά από εκείνα ακριβώς τα κοινωνικά και ψυχολογικά προβλήματα τα οποία υποτίθεται ότι βελτιώνει. Έτσι, καθώς παρατηρεί ο Michaels,

«ο σύγχρονος ιστορισμός παίζει έναν πραγματικό, αν και περιορισμένο ρόλο, στη συνεχιζόμενη φυλετικοποίηση της αμερικάνικης ζωής ... Η εμμονή στην ταυτότητα μεγάλου μέρους της σύγχρονης ιστοριστικής σκέψης –η πεποίθηση ότι μελετώντας το παρελθόν μελετάμε τους εαυτούς μας– ... απαιτεί τεχνολογίες της ταυτότητας οι οποίες διαδραματίζουν όντως ένα ρόλο στη σύγχρονη πολιτική και μπορούν μάλιστα να παράγουν πραγματικά θύματα» (118-120)³.

Σε αυτό το σημείο, δύο αντιρρήσεις είναι πιθανόν να εγερθούν. Πρώτον, πολλοί θα επισημάνουν ότι η ψυχαναλυτική θεωρία –όπως, στην πραγματικότητα, και οποιαδήποτε άλλη μορφή γνώσης– μπορεί επίσης να λειτουργήσει για να προωθήσει την καταπίεση και το ναρκισσιστικό κλείσιμο. Μπορεί μάλιστα να ειπωθεί ότι στην πραγματικότητα η ψυχανάλυση έχει λειτουργήσει ακριβώς κατ’ αυτόν τον τρόπο από τις απαρχές της, στο βαθμό που ουσιοποίησε και υπερέτιμωσε τη λευκή φυλή, το ανδρικό φύλο και την Ευρώπη. Είναι ακριβώς ο ιστορισμός, θα επισημανθεί, αυτός που μας έσωσε από το ναρκισσιστικό κλείσιμο και την καταπίεση που διαπράχθηκε από την ψυχανάλυση.

Δεύτερον, πολλοί θα υποστηρίξουν ότι, παρόλο που ο ιστορισμός μπορεί να προωθήσει την καταπίεση και το ναρκισσιστικό κλείσιμο, μπορεί να έχει και το ακριβώς αντίθετο αποτέλεσμα, απλώς εάν οι άνθρωποι ασχοληθούν με ιστορίες ομάδων ταυτότητας άλλων από τη δική τους ή με ιστορίες οι οποίες καταδεικνύουν την ενδεχομενικότητα της δικής τους ομάδας ταυτότητας (πρβλ. Southgate 56-57). Αυτή η υπόθεση στηρίζει πολλά από τα τρέχοντα προγράμματα που προάγουν την πολυπολιτισμικότητα και την πολιτισμική ποικιλία. Πολλοί κριτικοί πιστεύουν ότι ο ιστορισμός προκαλεί αναγνώριση και αποδοχή της διαφοράς και έτσι προωθεί την καλοήγη κοινωνική και πολιτική αλλαγή στην οποία προσβλέπουν αυτοί οι κριτικοί. Ο Perkins εκφράζει αυτή την άποψη όταν δηλώνει ότι μία μεζών λειτουργία της λογοτεχνικής ιστορίας είναι «να θέσει σε απόσταση τη λογοτεχνία του παρελθόντος, να καταστήσει αισθητή την ετερότητα του άλλου (185)». «Το να μάθουμε να διαβάζουμε από την προοπτική της λογοτεχνικής ιστορίας», δηλώνει ο Perkins, «είναι σα να ενηλικιωνόμαστε. Συναντάμε έναν ευρύτερο, πιο ποικίλο κόσμο βιβλίων, όπου εκφράζονται νοσηρές οι οποίες μας προκαλούν με τη διαφορά τους» (184). Ο Jerom McGann ισχυρίζεται κάτι παρόμοιο: «Είμαι της άποψης ότι έργα του παρελθόντος είναι επίκαιρα ακριβώς εξαιτίας αυτής της διαφοράς. Δεν συνεισφέρουμε στη βελτίωση των κοινωνικών συνθηκών ή ακόμα και στην πρόοδο της μάθησης ... επιδιώκοντας να εξαλείψουμε αυτή την διαφορά, αλλά μάλλον επιδιώκοντας να τη διαλευκάνουμε και να την ενισχύσουμε» (Romantic 2). Ο McGann πιστεύει ότι, μέσω του ιστορισμού, «οι αφαιρεσεις και οι ιδεολογίες του παρόντος ... καθίστανται ανοιχτές στην κριτική από έναν άλλον ανθρώπινο κόσμο»⁴ (Romantic 3). Ο Brook Thomas, στο ίδιο πνεύμα, υποστηρίζει ότι «το πρόβλημα με την αμερικάνικη κουλτούρα δεν είναι ... ο

ναρκισσισμός αλλά η αμνησία» και υποστηρίζει ότι ο Νέος Ιστορισμός προσφέρει μια λύση σ’ αυτό το πρόβλημα: «Βυθισμένοι στην αμεσότητα του ενός παρόντος μετά το άλλο, οι φοιτητές στερούνται την αίσθηση της ετερότητας που είναι αναγκαία για να ξεκινήσει ένας διάλογος με ένα κείμενο, ο οποίος επιτρέπει να κριθεί και να μεταβληθεί με τη σειρά της η δική τους θέση. Υπογραμμίζοντας την ιστορική ποιότητα της λογοτεχνίας ο Νέος Ιστορισμός επιχειρεί να παράσχει μια οπτική γωνία απ’ όπου μπορούμε να κρίνουμε τις ίδιες τις συνθήκες των κρίσεών μας» («Historical Necessity» 99).

Όπως υποδηλώνουν αυτές οι παρατηρήσεις, είναι συχνή η αντίληψη ότι ο ιστορισμός προωθεί μια αλλαγή κατά τρόπο που προσομοιάζει σε αυτόν της ψυχαναλυτικής θεραπείας. Όπως και η ψυχανάλυση, ο ιστορισμός θεωρείται ότι θέτει τα υποκείμενα απέναντι σε μία διαφορά ή οποία έχει απωθηθεί και έτσι εισάγει τα υποκείμενα σε μία αυτοκριτική διαδικασία, που οδηγεί σε τρόπους ταυτότητας που είναι λιγότερο περιοριστικοί και καταπιεστικοί για τα ίδια και για τους άλλους. Όπως το θέτει ο Jameson, η λογοτεχνική ιστορία βρίσκει την αξία της «στο ότι επαναφέρει στην επιφάνεια του κειμένου την απωθημένη και θαμμένη πραγματικότητα της θεμελιώδους ανθρώπινης ιστορίας [της ανθρώπινης καταπίεσης]» (20). Ο McGann υιοθετεί μια παρόμοια άποψη, περιγράφοντας την ιστοριοποίηση των λογοτεχνικών έργων ως, στην πραγματικότητα, μια θεραπεία του κοινωνικού συμπτώματος που είναι η λογοτεχνική παράδοση. «Ο ιστορισμός», λέει ο McGann, μας αποδεικνύει «ότι οι κρυμμένες ιστορίες, τα ξεχασμένα γεγονότα και άλλες φαντασίες λειτουργούν σε ό,τι κάνουμε και κατασκευάζουμε και ότι η μαζική άγνοια αυτών των Ετεροτήτων υποσκάπτει ό,τι κάνουμε» («Third World» 88)⁵. Ο ιστορισμός μοιάζει έτσι να είναι ένα είδος συλλογικής ψυχανάλυσης: στοχεύει, όπως και η ψυχανάλυση, στην άρση της απώθησης και την κατάκτηση της αναγνώρισης της ετερότητας η οποία μάς προκαλεί την αγωνία στην οποία απαντάμε με καταπίεση και απώθηση. Ειδωμένοι υπό αυτό το πρίσμα η ψυχανάλυση και ο ιστορισμός μοιάζουν εξίσου ικανοί να προωθήσουν είτε το ναρκισσιστικό κλείσιμο και την απώθηση, είτε το άνοιγμα στην ετερότητα και την συνάντηση με τη διαφορά: όλα μοιάζουν να εξαρτώνται από το πώς χρησιμοποιεί κανείς αυτές τις δύο πρακτικές.

Η αυτοκριτική στον ιστορισμό και την ψυχανάλυση

Αυτή η επιφανειακή ομοιότητα μεταξύ ιστορισμού και ψυχανάλυσης είναι, παρόλα αυτά, μια πλάνη η οποία συντηρείται από ορισμένα βασικά διαφορούμενα. Πρώτον, η «ψυχανάλυση» η οποία προωθεί το κλείσιμο και την απώθηση είναι η ψυχαναλυτική θεωρία όταν λειτουργεί, όπως συμβαίνει συχνά για τους ακαδημαϊκούς, ως ένας σκοπός καθαυτός – δηλαδή ως ένας λόγος της αλήθειας που λειτουργεί ως ένα φρούριο για κατοικία ή για επίδειξη, ή ως ένα όπλο για την αποικιοποίηση άλλων υποκειμένων ή λόγων. Η ψυχανάλυση που προωθεί την

άρση της απώθησης και το άνοιγμα της ταυτότητας είναι η ψυχαναλυτική διαδικασία όπου η ψυχαναλυτική θεωρία λειτουργεί μάλλον ως ένα μέσο με το οποίο ο αναλυτής βοηθά τα υποκείμενα να επιτύχουν την αυτογνωσία, παρά ως ένα σώμα γνώσης που πρέπει να αναπτυχθεί, να επικυρωθεί ή να εξυμνηθεί ως ένας σκοπός καθαυτός. Είναι καίριο να διατηρηθεί αυτή η διάκριση ανάμεσα στην ψυχαναλυτική θεωρία ως ένα μέσο και την ψυχαναλυτική θεωρία ως σκοπό. Η πρώτη *αμφισβητεί* το ναρκισσιστικό κλείσιμο, ενώ η δεύτερη συχνά *παράγει* αυτό το κλείσιμο. Λειτουργώντας ως σκοπός καθαυτός, η ψυχαναλυτική θεωρία λειτουργεί συχνά, ψυχολογικά και ιδεολογικά, όπως ο ιστορισμός: η ψυχαναλυτική διαδικασία όμως είναι αισθητά διαφορετική από τον ιστορισμό.

Παρόλα αυτά, τούτη η διαφορά μεταξύ ψυχανάλυσης και ιστορισμού συσκοπίζεται από τρία επιπλέον διαφορούμενα: αυτά που αφορούν στην «αυτοκριτική», την «απώθηση» και την «ανάκτηση». Ενώ ο ιστορισμός, όπως και η ψυχανάλυση, υπόσχεται την εμπλοκή των υποκειμένων (ατομικά και συλλογικά) σε μια διαδικασία «αυτοκριτικής» μέσω της «ανάκτησης» των «απωθημένων» στοιχείων, και τα τρία αυτά συστατικά στοιχεία ετούτης της διαδικασίας –τα «απωθημένα» στοιχεία, η «ανάκτησή» τους και συνεπώς και η «αυτοκριτική»– διαφέρουν αισθητά από τα αντίστοιχά τους στην ψυχανάλυση. Με τον ιστορισμό, η θέση από την οποία γίνεται κριτική στο υποκείμενο βρίσκεται (τουλάχιστον εν πρώτοις) εκτός του υποκειμένου. Στην ψυχανάλυση, το υποκείμενο αμφισβητείται και κριτικάζεται από ένα άλλο κομμάτι του ίδιου του υποκειμένου το οποίο έχει απωθηθεί.

Επιπλέον, τα απωθημένα στοιχεία που ανακτώνται από την ψυχανάλυση είναι θεμελιωδώς διαφορετικά από τα «απωθημένα» στοιχεία που ανακτώνται από τον ιστορισμό. Αυτό συμβαίνει, πρώτα απ’ όλα, διότι τα ιστορικά γεγονότα τα οποία ποτέ δεν έζησα (δηλαδή, εκείνα που συνέβησαν πριν από τη γέννησή μου) δεν έχουν στην πραγματικότητα απωθηθεί από μένα. Όπως το θέτει ο Michaels:

Δεδομένου ότι σχεδόν τίποτα από ό,τι έχει γίνει στο παρελθόν δεν έχει γίνει από εμάς, για ποιο λόγο κάποια τμήματά του έχουν να κάνουν λιγότερο ή περισσότερο με την ταυτότητά μας; Όταν μαθαίνουμε πράγματα που ποτέ δεν γνωρίζαμε, γιατί θα πρέπει να σκεφτόμαστε τους εαυτούς μας σαν αυτά να αποτελούσαν ανάμνησή μας; Ποιο είναι το ιστορικό υποκείμενο το οποίο, όταν μαθαίνει για κάποια πράγματα που δεν συνέβησαν στο ίδιο, θεωρεί ότι μελετά το δικό του παρελθόν και όταν μαθαίνει για άλλα πράγματα που επίσης δεν συνέβησαν στο ίδιο θεωρεί ότι μελετά το παρελθόν κάποιου άλλου; (118).

Πολύ συχνά οι ιστοριστές (και οι ψυχαναλυτικοί κριτικοί επίσης) υποθέτουν ότι η απώθηση των απάνθρωπων πράξεων ενός έθνους λειτουργεί μέσω των ίδιων μηχανισμών, έχει τις ίδιες ψυχολογικές συνέπειες και ενδίδει στο ίδιο είδος παρεμ-

βάσεων όπως και η απώθηση ενός ατομικού υποκειμένου. Όμως η πράξη την οποία διέπραξαν και απώθησαν οι πρόγονοί μου πριν γεννηθώ –δηλαδή η σκληρότητα, παραδείγματος χάριν, απέναντι στους αφρικανούς αδερφούς και αδερφές τους– όσο σημαντικές και αν μπορεί να είναι ακόμη οι επιπτώσεις της στη δική μου ψυχοδυναμική, δεν έχει την ίδια ενδοψυχική λειτουργία με τις δικές μου πράξεις σκληρότητας απέναντι στους αδερφούς μου⁶.

Τέλος, εξαιτίας αυτής της σημαντικής διαφοράς στη φύση των απωθημένων στοιχείων με τα οποία ασχολούνται η ψυχανάλυση και ο ιστορισμός αντίστοιχα, η «ανάκτηση» αυτών των ξεχασμένων στοιχείων που προωθεί ο ιστορισμός είναι επίσης διαφορετική από εκείνη της ψυχανάλυσης. Στον ιστορισμό η «ανάκτηση» των «απωθημένων» στοιχείων σημαίνει ότι συμπληρώνουμε τα κενά της γνώσης μας και έτσι διορθώνουμε τις λανθασμένες αναπαραστάσεις της δικής μας ομάδας ταυτότητας ή/και αυτής του άλλου. Υποτίθεται ότι αυτό που χρειάζεται για την καταπολέμηση της μισαλλοδοξίας και της αδικίας είναι να διορθώσουν οι άνθρωποι, και ειδικά τα μέλη των κυρίαρχων ομάδων, τις λανθασμένες αναπαραστάσεις του εαυτού τους και των άλλων. Η μισαλλοδοξία και η αδικία απορρέουν, σύμφωνα με αυτή την πεποίθηση, από μη ρεαλιστικά χρηστές αναπαραστάσεις του εαυτού και ανεπαρκή γνώση του άλλου: έτσι, αντιπαραθέτοντας την κυρίαρχη κουλτούρα με αποκλεισμένες ή περιθωριοποιημένες φωνές από το παρελθόν, μπορεί κανείς να υποσκάψει τη μισαλλοδοξία και την αδικία. Σύμφωνα με αυτή την άποψη, η βασική λειτουργία τόσο του ιστορισμού όσο και της ψυχανάλυσης είναι η υπέρβαση των ανεπαρκών αναπαραστάσεων του εαυτού και ειδικότερα του άλλου, μέσω της συμπλήρωσης των κενών της γνώσης και της διόρθωσης των ανακρίβειών της.

Δυστυχώς, όπως γνωρίζει οποιοσδήποτε έχει την εμπειρία της ψυχαναλυτικής διαδικασίας, η συμπλήρωση των κενών της γνώσης μας και συνεπώς η διόρθωση των λανθασμένων αναπαραστάσεων του εαυτού ή του άλλου δεν παράγουν κατ’ ανάγκη ψυχολογική αλλαγή. Ούτε απαλλάσσονται, τέτοιου είδους πράξεις, από τη μισαλλοδοξία, όπως θα ήθελαν να πιστεύουν πολλοί ιστοριστές, διότι η ανεπαρκής αναπαρασταση, είτε του εαυτού, είτε του άλλου, δεν είναι η γενεσιουργός αιτία της μισαλλοδοξίας. Η γενεσιουργός αιτία της μισαλλοδοξίας είναι ο φόβος της ίδιας μας της απωθημένης, ξένης απόλαυσης – αυτό που ο Jacques-Alain Miller, ακολουθώντας τον Λακάν, ονομάζει εκ-σωπερικότητα (extimité). Ο ρατσισμός, παραδείγματος χάριν, «θεμελιώνεται σ’ αυτό που κανείς φαντάζεται περί της απόλαυσης του Άλλου: είναι το μίσος του ιδιαίτερου τρόπου, του τρόπου του Άλλου να απολαμβάνει» (Miller, 125-126). Όπως εξηγεί ο Slavoj Zizek επεξεργαζόμενος αυτό το σημείο: «Αυτό που στην πραγματικότητα μας ενοχλεί στον “άλλο” είναι ο περίεργος τρόπος με τον οποίο οργανώνει την ευχαρίστησή του, ακριβώς το πλεόνασμα, το “περίσσευμα”, που είναι χαρακτηριστικό αυτού του τρόπου: η μυρωδιά του φαγητού

“τους”, τα θορυβώδη τραγούδια και χοροί “τους”, οι παράξενοι τρόποι “τους”, η στάση “τους” απέναντι στην εργασία. Για τον ρασιστή, ο “άλλος” είναι είτε ένας εργασιομανής που μας κλέβει τις δουλειές, είτε ένας αργόσχολος ο οποίος ζει από την εργασία μας» (Tarrying, 203). Και η φαντασίωσή μας για την απόλαυση του άλλου, παρατηρεί ο Zizek, είναι μια έκφραση της δικής μας εσώτατης ασυνείδητης απόλαυσης, ή εκ-σωτερικότητας:

Τι άλλο είναι οι φαντασιώσεις μας για την ιδιαίτερη, περισσότερη απόλαυση του Άλλου –για την [υποτιθέμενη] ανώτερη σεξουαλική ικανότητα και όρεξη του μαύρου, για την [υποτιθέμενη] ιδιαίτερη σχέση του Εβραίου ή του Ιάπωνα



με τα χρήματα– αν όχι ακριβώς τόσο πολλοί τρόποι, για να οργανώσουμε, εμείς οι ίδιοι, την απόλαυσή μας; Δεν βρίσκουμε απόλαυση ακριβώς στο να φαντασιώνουμε περί της απόλαυσης του Άλλου, σε αυτή την επαμφοτερίζουσα στάση απέναντί της; Δεν λαμβάνουμε ικανοποίηση ακριβώς μέσω της υπόθεσης ότι ο Άλλος απολαμβάνει κατά τρόπο απροσπέλαστο για εμάς; Η απόλαυση του Άλλου δεν ασκεί αυτή την τόσο ισχυρή γοητεία επειδή μέσα σ’ αυτήν αναπαριστάμε στον εαυτό μας τη δική μας εσώτατη σχέση με την απόλαυση; ... Η γοητευτική εικόνα του Άλλου ενσαρκώνει τον δικό μας εσώτατο διχασμό, αυτό που «μέσα μας είναι περισσότερο από τον εαυτό μας» και έτσι μας εμποδίζει από το να επιτύχουμε πλήρη ταύτιση με τον εαυτό μας. Το μίσος του Άλλου είναι το μίσος του δικού μας περισεύματος απόλαυσης⁷ (Tarrying, 206, η έμφραση του Zizek).

Εάν αναγνωρίσουμε ότι ο φόβος μας για την απόλαυση που φανταζόμαστε ότι κατέχει ο Άλλος απορρέει από το ότι αυτή η απόλαυση ανηχεί την πιο μύχια αλλά ξένη, απωθημένη απόλαυσή μας –την εκ-σωτερικότητά μας– καθίσταται σαφής η ανάγκη να διερευνήσουμε τη δική μας ασυνείδητη επιθυμία και

απόλαυση. Αυτή η διερεύνηση είναι ακριβώς αυτό που ο ιστορισμός προσπαθεί να αποφύγει, ακόμα και να εμποδίσει. Η ψυχαναλυτική διαδικασία –στο βαθμό που διαφέρει από την ψυχαναλυτική θεωρία και σε αντίθεση με μεγάλο μέρος της ψυχαναλυτικής πολιτισμικής κριτικής– αποβλέπει στο να βοηθήσει τα υποκείμενα να αποκτήσουν αντίληψη των ιδίων τους των ταυτίσεων, επιθυμιών, φαντασιώσεων και απολαύσεων. Όπως ήδη παρατηρήσαμε, η ψυχαναλυτική θεωρία και οι ακαδημαϊκές εφαρμογές αυτής της θεωρίας πολύ συχνά δεν κάνουν κάτι τέτοιο. Ο ιστορισμός δε ούτε έχει τα μέσα για τη συστηματική προώθηση μιας τέτοιας αυτογνωσίας, ούτε στοχεύει σε αυτήν. Επιπλέον, όταν στην ψυχαναλυτική θεραπεία διερευνά κανείς τα κενά και τις ασυνέπειες της προσωπικής του ιστορίας

προκειμένου να ανακτήσει αυτό που έχει απωθηθεί, ο στόχος δεν είναι απλώς να διορθώσει τις ανεπαρκείς αναπαραστάσεις του εαυτού του ή των άλλων, αλλά μάλλον να καταφέρει να αναγνωρίσει και να αποδεχθεί την ευθύνη της δικής του απωθημένης, ασυνείδητης επιθυμίας και απόλαυσης. Η ψυχολογική αλλαγή επέρχεται μέσω της ανάληψης αυτής της ασυνείδητης επιθυμίας και απόλαυσης. Τα κενά, οι διαστρεβλώσεις και οι αντιφάσεις στις διάφορες αναμνήσεις και ιστορίες, που συγκροτούν την προσωπική ιστορία κάποιου, είναι απλώς διάφοροι τύποι ενδείξεων, που χρησιμοποιούνται για να διαγνωσθεί η παρουσία της ασυνείδητης επιθυμίας και απόλαυσης, που έχει απωθηθεί επειδή είναι αντιθετική προς το εγώ⁸. Η αναγνώριση και η ανάληψη της ευθύνης για τούτη την απωθημένη επιθυμία και απόλαυση είναι αυτές που προκαλούν την αλλαγή. Η απλή συμπλήρωση των κενών ή η διόρθωση των διαστρεβλώσεων δεν κάνουν κάτι τέτοιο. Αυτό σημαίνει ότι η ψυχαναλυτική θεραπεία ενδιαφέρεται για τα κενά και τις διαστρεβλώσεις της γνώσης μόνο στο βαθμό που παραπέμπουν σε απωθημένη επιθυμία και απόλαυση. Στην ψυχανάλυση η «ανάκτηση» των απωθημένων στοιχείων συνεπάγεται την επιβεβαίωση ότι πράγματι: «επιθύμησα αυτό

τότε, το απόλαυσα τότε, το έπραξα, το επιθυμώ τώρα, το απολαμβάνω τώρα και στην πραγματικότητα, το κάνω και το απολαμβάνω επανειλημμένως με τρόπους των οποίων δεν είχα συνείδηση, λαμβάνοντας μία ορισμένη υποκειμενική θέση ή κληρώντας ένα ορισμένο αντικείμενο το οποίο είναι αντιθετικό προς τις πιο πολύτιμές μου αξίες, ιδανικά και εικόνα του εαυτού μου». Μόνον όταν υπάρχει αυτή η αναγνώριση, «επιθυμώ αυτό, απολαμβάνω αυτό, πράττω αυτό εδώ και τώρα και δεν μου αρέσει αυτό το γεγονός», θα υπάρξει η ψυχαναλυτικού τύπου αυτοκριτική, που οδηγεί στην αλλαγή: η συνείδηση ότι ένα κομμάτι της ύπαρξης αμφισβητεί ένα άλλο. Πρόκειται για μία πολύ διαφορετική ψυχολογική διαδικασία, που έχει αισθητώς διαφορετικά ψυχολογικά και κοινωνικά



αποτελέσματα από την «αυτοκριτική» που είναι προϊόν της ιστοριστικής «ανάκτησης» της «απωθημένης» γνώσης. Καμιά ενασχόληση με την συλλογική ιστορία δεν μπορεί να επιφέρει αντίστοιχη ανάληψη της ασυνείδητης επιθυμίας και απόλαυσης, εκτός εάν έχει κανείς προσωπικά περάσει αυτή τη συλλογική ιστορία και, ακόμα και σ’ αυτή την περίπτωση, θα είναι μάλλον οι προσωπικές αναμνήσεις που θα έχει ο καθένας από αυτή την ιστορία εκείνες που θα οδηγήσουν σ’ αυτή την ανάληψη παρά η συλλογική πλευρά αυτής της ιστορίας per se. Ο ιστορισμός μπορεί και πράγματι θέτει σε κίνηση την επιθυμία και την απόλαυση του καθένα, όπως η οποιαδήποτε ιστοριογραφία – ή οποιαδήποτε αφήγηση, ιστορική ή μη. Όμως, ο τρόπος με τον οποίο ο ιστορισμός εμπλέκει την επιθυμία κάποιου είναι διαμετρικά αντίθετος από τον τρόπο που το κάνει η ψυχαναλυτική διαδικασία – εννοούμενη ως διακριτή από την ψυχαναλυτική θεωρία. Ο ιστορισμός εμπλέκει την επιθυμία και την απόλαυση του καθενός πρωταρχικά με μία εξωτερικευμένη μορφή. Δηλαδή, όταν η επιθυμία κάποιου κληρονομείται από κάποιο γεγονός ή μια ιστορική μορφή δεν εστιάζει κανείς σε αυτή την επιθυμία ως μία δική του επιθυμία, αλλά την βλέπει μάλλον ως την επιθυμία του Άλλου –την επιθυ-

μία μίας επιμέρους μορφής ή ομάδας, ή της ίδιας της Ιστορίας– και έτσι αποτυγχάνει να αναγνωρίσει και να αναλάβει την ευθύνη της δικής του επιθυμίας, όπως κάνει κανείς στην ψυχανάλυση. Έτσι, παρόλο που η επιθυμία κάποιου μπορεί να εμπλέκεται στην ιστορία που αναλύεται, αυτή η επιθυμία δεν αναγνωρίζεται και δεν αναλαμβάνεται ως δική του, διότι αντιμετωπίζεται σε εξωτερικευμένη μορφή, ως η επιθυμία ενός Άλλου, ακόμα και αν αυτός ο Άλλος είναι μια ομάδα ταυτότητας της οποίας διεκδικεί κανείς να είναι μέλος. Το να φτάσω να αναγνωρίσω, μέσα από τη μελέτη της ιστορίας, ότι οι λευκοί άνδρες στους οποίους ανήκω κι εγώ έχουν μεταχειρισθεί τις γυναίκες και τους μη λευκούς κατά τρόπο αποκρουστικό, είναι πολύ διαφορετικό από το να φτάσω, μέσω της ψυχανάλυσης, να ανα-

γνωρίσω και να αναλάβω την ευθύνη του γεγονότος ότι εγώ, ως λευκός άνδρας, έχω σκέψεις, συναισθήματα και συμπεριφορές που είναι ρασιστικές και σεξιστικές. Το αποτέλεσμα της ψυχαναλυτικής διαδικασίας είναι πάλη και αλλαγή: το αποτέλεσμα της ιστοριστικής διαδικασίας μπορεί πιθανότατα να είναι η περαιτέρω αλλοτρίωση και αντικειμενοποίηση της ασυνείδητης επιθυμίας του καθένα, το αντίθετο της ανάληψης της ευθύνης και της υποκειμενοποίησης της ασυνείδητης επιθυμίας, που ανακύπτουν στην ψυχαναλυτική διαδικασία. Και επειδή ο ιστορισμός μάλλον συγκαλύπτει παρά αποκαλύπτει την ασυνείδητη επιθυμία και απόλαυση, αφήνει σε μεγάλο βαθμό αναλλοίωτες τις ψυχολογικές ρίζες της μισαλλοδοξίας.

Μεταβίβαση και Μεγάλος Άλλος στον ιστορισμό και την ψυχανάλυση

Αυτή η καίρια διαφορά στους αντίστοιχους τρόπους με τους οποίους η ιστοριστική και η ψυχαναλυτική διαδικασία λειτουργούν αναφορικά με την επιθυμία ενός υποκειμένου, απορρέει, εν τέλει, από μια θεμελιώδη διαφορά στους αντίστοιχους τρόπους με τους οποίους ο αναλυτής και ο ιστοριστής διαχειρίζονται τη μεταβίβαση. Ο ιστορισμός εκμιαεύει μια

σχέση μεταβίβασης μεταξύ υποκειμένων και ορισμένων ιστορικών μορφών (συμπεριλαμβανομένων συγγραφέων) τις οποίες εγκαθιδρύει ως αυτό που ο Λακάν ονομάζει «υποκείμενα που υποτίθεται ότι γνωρίζουν» – δηλαδή υποκείμενα υποτιθέμενα ότι ξέρουν πώς να ενσαρκώσουν ή να επιτύχουν την απόλαυση που θυσιάστηκε όταν τα σώματά μας υπέστησαν τον Συμβολικό ευνουχισμό που προκύπτει από την εδραίωση της ταυτότητας στο Συμβολικό επίπεδο⁹. Τόσο ο παλαιός όσο και ο νέος ιστορισμός –και επίσης μεγάλο μέρος της παραδοσιακής ψυχαναλυτικής λογοτεχνικής και πολιτισμικής κριτικής– προωθούν την ψυχολογική υποταγή σε έναν εξωτερικό Άλλο εισάγοντας τα υποκείμενα σε μία σχέση μεταβίβασης με υποκείμενα που υποτίθεται ότι γνωρίζουν: κάθε ιστορική περίοδος, μορφή ή έργο αντιπροσωπεύει για τους θιασώτες του (ασυνείδητα, αν όχι συνειδητά) μια υποκειμενική πληρότητα ή ολοκλήρωση, όπου τα υποκείμενα κατέχουν το χαμένο πλέον κομμάτι του είναι τους – την πλεονάζουσα απόλαυση. Ένας λόγος για τον οποίο οι μελετητές ασχολούνται με υποκείμενα που υποτίθεται ότι γνωρίζουν –αφιερώνοντας πολλές φορές ολόκληρη τη ζωή τους σε μια μόνο μορφή ή ομάδα μορφών– είναι ότι σε κάποιο επίπεδο υποθέτουν ότι αυτές οι μορφές κατέχουν μια γνώση για το πώς να επιτευχθεί η χαμένη απόλαυση, και ότι μελετώντας τες θα μπορούσαν και αυτοί να αποκτήσουν αυτή τη γνώση και να ανακτήσουν τη δική τους χαμένη απόλαυση.

Ο ιστορισμός προωθεί αυτού του τύπου τη μεταβίβαση καθώς αρνείται ή απαρνείται την έλλειψη του Μεγάλου Άλλου, ενθαρρύνοντας έτσι τα υποκείμενα να αναζητήσουν απαντήσεις από αυτόν τον Άλλον. Η απάρνηση –δηλαδή, η ταυτόχρονη άρνηση και κατάφαση– της ανικανότητας του Μεγάλου Άλλου η οποία χαρακτηρίζει το Νέο Ιστορισμό εκφράζεται αρκετά ανοιχτά από τον Stephen Greenblatt, έναν από τους πρωτοπόρους του Νέου Ιστορισμού και ίσως τον πρώτο που τον εφάρμοσε.

Στη λογοτεχνική κριτική οι καλλιτέχνες της Αναγέννησης λειτουργούν σαν τους μονάρχες της Αναγέννησης: σε κάποιο επίπεδο ξέρουμε πολύ καλά ότι η εξουσία του πρίγκιπα είναι σε μεγάλο βαθμό μια συλλογική εφεύρεση, η συμβολική ενσάρκωση της επιθυμίας, της ηδονής και της βιαιότητας χιλιάδων υποκειμένων, η εργαλειωκή έκφραση περίπλοκων δικτύων εξάρτησης και φόβου, μάλλον ο φορέας παρά ο δημιουργός της κοινωνικής επιθυμίας. Παρόλα αυτά, μόλις και μετά βίας μπορούμε να γράψουμε περί ενός πρίγκιπα ή ποιητή χωρίς να αποδεχτούμε το μύθευμα, ότι η εξουσία απορρέει άμεσα απ' αυτόν και ότι η κοινωνία τροφοδοτείται απ' αυτή την εξουσία (Greenblatt 4, η έκφραση δική μας).

Η φαντασίωση εδώ, της οποίας ο Greenblatt έχει επαρκή συνείδηση, είναι αυτή ενός παντοδύναμου πατέρα, του Σαίξπηρ. Η δήλωση «σε κάποιο επίπεδο ξέρουμε πολύ καλά ... και πα-

ρόλα αυτά, μόλις και μετά βίας μπορούμε να γράψουμε περί ενός πρίγκιπα ή ποιητή χωρίς να αποδεχτούμε το μύθευμα» έχει την κλασική δομή φετιχιστικής απάρνησης «je sais très bien, mais quand même» [ξέρω πολύ καλά, αλλά παρόλα αυτά] (πρβλ. Manponi) και εκφράζει με αρκετή σαφήνεια αυτό που ο Zizek περιγράφει ως το «διχασμό ανάμεσα στη συνειδητή μας γνώση της ανικανότητας [του Μεγάλου Άλλου] ... και την ασυνείδητη πίστη μας στην παντοδυναμία του» (*Tarrying*, 236). Ο στόχος αυτής της απάρνησης της ανικανότητας ή του ευνουχισμού του Μεγάλου Άλλου είναι να στηρίξει τη φαντασίωση ότι ο Συμβολικός ευνουχισμός και η χαμένη απόλαυση του ίδιου του Υποκειμένου μπορούν να υπερβθούν μέσω της ταύτισης και της ένωσης με το Μεγάλο Άλλο, τον ποιητή¹⁰.

Εκτός από το να παράγει ταύτιση με το υποκείμενο που υποτίθεται ότι γνωρίζει, η μεταβίβαση που παράγει ο ιστορισμός προσφέρει και μία δεύτερη οδό προς τη χαμένη απόλαυση. Συγκεκριμένα, πίσω από την ενεργητική φαντασίωση της κατοχής του αντικειμένου που θα παλινορθώσει τη χαμένη απόλαυση μέσω της ταύτισης με αυτά τα υποκείμενα που υποτίθεται ότι γνωρίζουν πώς να την ανακτήσουν, βρίσκεται η παθητική φαντασίωση ότι είναι κανείς το αντικείμενο που επιθυμεί ο Μεγάλος Άλλος. Το πρωτότυπο αυτής της επιθυμίας να είμαστε το αντικείμενο της επιθυμίας του Μεγάλου Άλλου είναι η παιδική εμπειρία ότι είμαστε το αντικείμενο της επιθυμίας των γονιών μας (της αγάπης, της χαράς και/ή της προσοχής τους). Μια από τις πιο μεγαλειώδεις, τις πιο επεξεργασμένες στιγμές αυτής της φαντασίωσης ότι είναι κανείς το αντικείμενο που συμπληρώνει ή πληρεί τον Άλλον βρίσκεται στον Χέγκελ, κατά τον οποίο όλη η ιστορία –φυσική όσο και πολιτισμική– οδηγείται προς την πραγματοποίησή της με την παραγωγή του εγελιανού φιλοσόφου, ο οποίος είναι το μέσο με το οποίο το Πνεύμα πραγματοποιεί την ύστατη πλήρωσή του, αποκτώντας την αυτοσυνείδησή του ως Πνεύμα¹¹.

Αυτή η υποτακτική, παθητική σχέση με το Μεγάλο Άλλο (όσο και η ενεργητική που αρθρώνεται από τον Greenblatt) μπορεί να ειπωθεί με σαφήνεια στην παρουσίαση του Νέου Ιστορισμού από την Marjorie Levinson, η οποία παρατηρεί: «Είμαστε τα αποτελέσματα επιμέρους παρελθόντων ... Δεν θα μπορούσαμε να είμαστε τμήμα μιας αναπτυσσόμενης, αλματώδους λογικής; Είμαστε ... η συνείδηση του ρομαντικού κινήματος που έχει παραχθεί ως μια στιγμή στην πραγματοποίηση αυτής της πράξης;» («New Historicism», 50-51). Ο Charles Altieri φαντασιώνει μια παρόμοια θέση όταν προτείνει ως ιδεώδες το «να δείξουμε πώς οι κοινωνικές διεκδικήσεις που προτείνουμε για το έργο μας ανακύπτουν από την εκδοχή της ιστορίας που προσπαθούμε να παρουσιάσουμε και εν μέρει την εκπληρώνουν. Αυτό καθιστά την ιστορική ανάλυση μια δουλειά όπου αναλαμβάνεται συνειδητά το φορτίο είτε της συμπλήρωσης αυτού που φαίνεται να κληρονομούμε, είτε της αντίστασης σε αυτό» (54). Η φαντασίωση εδώ, όπως και η εγελιανή φαντασίωση, είναι ότι η ύπαρξη του Νέου Ιστοριστή συ-

νιστά την κορύφωση και την εκπλήρωση μιας ορισμένης όψης του παρελθόντος – καθώς καθίσταται, σ' αυτή την περίπτωση, η συνείδηση του παρελθόντος (υποκειμενική γενική). Συγχρόνως, η ερώτηση της Levinson στην πλήρη εκδοχή του αποσπάσματος που μόλις αναφέρθηκε –Είμαστε, ή θα μπορούσαμε να καταστήσουμε τους εαυτούς μας τη συνείδηση του ρομαντικού κινήματος;– προδίδει την ενεργητική φαντασίωση ταύτισης με τη δράση του Μεγάλου Άλλου – σ' αυτή την περίπτωση το να γίνει κανείς ο γεννήτορας της γενεσιουργού ενέργειας, της Ιστορίας, της οποίας είμαστε προϊόντα. Αυτή τη φαντασίωση αναπτύσσει η Levinson περιγράφοντας το παρελθόν ως «μια δομή που αναφέρεται μόνο μέσω της διαλεκτικής πρακτικής του παρόντος, το οποίο διαβάζεται ως αργοπορημένη συνέπεια αυτής της δομής..., μίας δομής ... που είναι πράγματι, αιφνιδιαστικά, εκεί στο παρελθόν, μόνο όμως μέσω της αναδρομικής πρακτικής του παρόντος» (23).

Η μάλλον απόκρυφη διατύπωση από την Levinson αυτής της σχέσης με το Μεγάλο Άλλο θα μπορούσε να οδηγήσει κάποιον στην απόρριψη αυτής της θέσης ως χαρακτηριστικής μερικών υπέρμετρα κουλτουριάρχων ακαδημαϊκών. Όμως η φαντασίωση ότι είναι κανείς τόσο το αντικείμενο όσο και ο φορέας του Μεγάλου Άλλου δεν περιορίζεται σε λίγους διανοούμενους, όπως μπορούμε να διακρίνουμε από τη δημοτικότητα της ταινίας *Επιστροφή στο μέλλον*, της οποίας τον τίτλο χρησιμοποιεί η Levinson ως υπότιτλο του δοκιμίου της. Η ίδια η Levinson σημειώνει τη θεμελιακή ομοιότητα ανάμεσα στην πλοκή της ταινίας και την αντίληψη του Νέου Ιστορισμού σύμφωνα με την οποία ο ιστορικός αλλάζει το παρόν παρεμβαίνοντας στο παρελθόν, μετατρέποντας έτσι το μέλλον του παρελθόντος, το παρόν. Εξετάζοντας αυτή την πλευρά της ταινίας, μπορούμε να αποσαφηνίσουμε τη φαντασίωση που λειτουργεί στο Νέο Ιστορισμό. Όπως ο Νέος Ιστορισμός, η ταινία οφείλει μεγάλο μέρος της απήχησής της στο γεγονός ότι βοηθά το κοινό να απαρηνηθεί την αναγνώριση της δικής του ριζικής ενδεχομενικότητας, η οποία απορρέει από την ακόμα πιο ενοχλητική αναγνώριση ότι ο Μεγάλος Άλλος (γονέας, κοινωνία, φυλή, Θεός, Ιστορία κλπ.) είναι ατελής ή ευνουχισμένος και συνεπώς 1) ανίκανος να παράσχει επικύρωση για το υποκείμενο και/ή 2) στερημένος επιθυμίας για την ύπαρξη του υποκειμένου, αφήνοντάς το έτσι οντολογικά έρμαιο. Και τα δύο αυτά στοιχεία είναι παρόντα στην ταινία, στην αγωνία του Marty McFly όσον αφορά τον πατέρα του. Πρώτον, υπάρχει ο φόβος ότι ο πατέρας –σ' αυτή την περίπτωση ο Μεγάλος Άλλος του George– δεν είναι παντοδύναμος αλλά ανίκανος, ευνουχισμένος. Αυτή είναι η κατάσταση του George McFly στην αρχή της ταινίας, καθώς και του νεαρού George McFly τον οποίο συναντά ο Marty στο παρελθόν. Η κεντρική δράση της ταινίας είναι αφιερωμένη στην «παραγωγή» ενός πατέρα ο οποίος δεν είναι ευνουχισμένος. Δεύτερον, υπάρχει ο φόβος ότι ο Μεγάλος Άλλος δεν μας επιθυμεί, ότι δεν είμαστε κάτι ή κάποιος γι' αυτόν. Στην ταινία, αυτή η αναγνώριση ενσαρκώνεται στο

γεγονός ότι όταν ο George ταξιδεύει στο παρελθόν και συναντά το (μελλοντικό) πατέρα του, τον George, δεν είναι τίποτα γι' αυτόν, καμιά λάμψη δε φωτίζει τα μάτια του. Η ανικανότητα του George και η έλλειψη επιθυμίας του για το γιο του Marty χρησιμοποιούν στο να προκαλέσουν αγωνία στο Marty και, μέσω αυτού, στο κοινό. Η ταινία βοηθά στη συνέχεια το κοινό να υπερβεί την αγωνία του αναρωτώντας τον ευνουχισμό του πατέρα, μέσω ενός χειρισμού που τον καθιστά ταυτοχρόνως ικανό κι επιθυμούντα τη μητέρα του Marty. Η ταινία κορυφώνεται όταν ο George μοιάζει μάλλον να απομακρύνεται από τη μέλλουσα μητέρα του Marty παρά να πλησιάζει σε μια συνάντηση μαζί της και όταν ο Marty βλέπει τον εαυτό του να αρχίζει να εξαφανίζεται σε μια φωτογραφία που έχει φέρει μαζί του στο παρελθόν. Σε αυτό το σημείο το κοινό νιώθει μια ισχυρή αγωνία απέναντι στη ριζική ενδεχομενικότητα, η οποία οφείλεται στην ανικανότητα και έλλειψη επιθυμίας του Μεγάλου Άλλου (του πατέρα). Οι θεατές αναγνωρίζουν πιθανώς σε κάποιο επίπεδο ότι, αν τα πράγματα ήταν διαφορετικά –αν, παραδείγματος χάριν, οι γονείς τους δεν είχαν συννευρεθεί– δεν θα υπήρχαν αυτοί οι ίδιοι. Αυτό ακριβώς που πρέπει να εδραιωθεί προκειμένου να είναι εγγυημένη η ύπαρξη του Marty (και να αναχαιτισθεί η αγωνία των θεατών) είναι να υπερβεί ο πατέρας τον ευνουχισμό του, ούτως ώστε αυτός και η μητέρα του Marty να συννευρεθούν και εν συνεχεία να επιθυμήσουν τον Marty. Το κρίσιμο σημείο της δράσης είναι όταν κατασκευάζεται ο Μεγάλος Άλλος (ο πατέρας) ως ένας ικανός ευεργέτης, ο οποίος όχι μόνο επιθυμεί το υποκείμενο, αλλά επίσης τού παρέχει πλεονάζουσα απόλαυση (με τη μορφή, παραδείγματος χάριν, του φαλλικού φορητού που λαμβάνει ο Marty όταν επιστρέφει στο παρόν). Οι θεατές, συνοδεύοντας τον Marty στο παρελθόν και κατασκευάζοντας έναν ικανό Μεγάλο Άλλο, επιτυγχάνουν μια αίσθηση υπέρβασης της ριζικής ενδεχομενικότητάς τους, απαρνούμενοι τον ευνουχισμό του Μεγάλου Άλλου· μέσω του χαρακτήρα του Marty νιώθουν ότι είναι οι ίδιοι γεννητορές των εαυτών τους: με τον Marty, οι θεατές χειραγωγούν τα πράγματα έτσι ώστε ο Μεγάλος Άλλος να μην είναι ευνουχισμένος και επίσης να τους επιθυμεί.

Η ανάγνωση και η συγγραφή νεο-ιστοριστικής κριτικής προσφέρουν μια παρόμοια απάρνηση του ευνουχισμού του Μεγάλου Άλλου και μια επιβεβαίωση της επιθυμίας του Μεγάλου Άλλου για εμάς. Στο Νέο Ιστορισμό, η φαντασίωση είναι παρούσα ταυτόχρονα με την αναγνώριση της ατέλειας του Άλλου. Σε αυτή την εκδοχή της φετιχιστικής απάρνησης, ο Μεγάλος Άλλος, με τη μορφή της Ιστορίας ή ενός επιμέρους παρελθόντος (ο ρομαντισμός της Levinson) αναγνωρίζεται ότι είναι ατελής, ελλιπής. Αλλά, εντυχώς, αποδεικνύεται ότι ο Νέος Ιστοριστής (κατά τρόπο πραγματικά εγελιανό) είναι αυτό ακριβώς που χρειάζεται ο Μεγάλος Άλλος για να συμπληρώσει την έλλειψή του. Έτσι, τόσο ο Μεγάλος Άλλος (δηλαδή ο Ρομαντισμός) όσο και ο Νέος Ιστοριστής υπερβαίνουν την έλλειψή τους και εδραιώνεται η φαντασίωση του Νέου Ιστοριστή περι-

ανάκτησης της χαμένης απόλαυσης μέσω του Μεγάλου Άλλου. Παρόμοιες επιθυμίες μεταβίβασης, τόσο παθητικές όσο και ενεργητικές, λειτουργούν φυσικά και στην ψυχαναλυτική κριτική και στην ψυχαναλυτική διαδικασία. Και πολλοί ψυχαναλυτικοί κριτικοί εντείνουν αυτή την επιθυμία. Παρόλα αυτά, η ψυχαναλυτική διαδικασία –αντίθετα από πολλούς ψυχαναλυτικούς κριτικούς– λειτουργεί πολύ διαφορετικά με τη μεταβίβαση. Αντί να εντείνουν τέτοιες επιθυμίες, οι αναλύτες ενεργούν ώστε να επιστρατεύσουν τη μεταβίβαση του αναλύμενου στο αίτιο της αυτογνωσίας, της αυτοκριτικής και του χωρισμού από τον Άλλο. Οι αναλύτες παράγουν αυτό το αποτέλεσμα με τα ίδια μέσα με τα οποία οι ψυχαναλυτικοί κριτικοί εντείνουν την υποταγή στο Μεγάλο Άλλο: μέσω της ταύτισης του αναλύ-

αυτής της φαντασίωσης. Για ένα μεσαιωνιστή η φαντασίωση μπορεί να πάρει τη μορφή της αντίληψης ότι τα μεσαιωνικά υποκείμενα, καθώς ζούσαν σ' έναν κόσμο όπου το κοσμικό και το ιερό ήταν ενσωματωμένα κατά ορισμένους τρόπους οι οποίοι δεν υφίστανται πλέον, κατείχαν μια ενότητα που εμείς στερούμαστε. Για ένα μελετητή της Αναγέννησης η φαντασίωση μπορεί να προκύψει στην πίστη ότι τέτοιου είδους υποκειμενική ενότητα, ή αποφυγή της διαίρεσης και της αλλοτριώσης, είχε επιτευχθεί από τους πολυσχιδείς και «ολοκληρωμένους» άνδρες –τους άνδρες της Αναγέννησης– που απέδιδαν αίγλη σ' εκείνη την εποχή. Θαυμαστές του δεκάτου ογδόου αιώνα βρίσκουν υποκειμενική πληρότητα και αυτοκυριαρχία στην υποτιθέμενη ενότητα των ευαισθησιών της



μενου με την επιθυμία του αναλύτη/κριτικού. Η κρίσιμη διαφορά έγκειται στη φύση της επιθυμίας του αναλύτη. Η επιθυμία του αναλύτη είναι, όπως εξηγεί ο Λακάν, επιθυμία «απόλυτης διαφοράς» (276). Δηλαδή, ο αναλύτης δεν επιθυμεί να εγκλωπωθεί ο αναλύόμενος οποιαδήποτε συγκεκριμένη επιθυμία, απόλαυση, ιδανικό ή ταυτότητα που θα μπορούσε να εκτιμά ο αναλύτης. Μάλλον, ο αναλύτης επιθυμεί να συναντήσει ο αναλύόμενος και να διαχειρισθεί τις αντιθετικές ορμές, απολαύσεις και ταυτίσεις που είναι παρούσες στον ίδιο ή στην ίδια.

Αντιθέτως, η επιθυμία του ιστοριστή (και του παραδοσιακού ψυχαναλυτικού κριτικού) είναι, εν τέλει, επιθυμία ταυτότητας, ακόμα κι αν αυτή αντιτίθεται στην παρούσα ταυτότητα του υποκειμένου. Πιο συγκεκριμένα, ο ιστοριστής επιθυμεί να προμηθευτεί από έναν Άλλο τις πηγές και την ουσία που θα συμπληρώσουν την ταυτότητα είτε του ίδιου του ιστορικού, είτε κάποιου άλλου. Αυτή η επιθυμία είναι παρούσα τόσο στον παλαιό όσο και στο νέο Ιστορισμό. Στον παλαιό παίρνει τη μορφή μιας φαντασίωσης, που συχνά είναι συνειδητή και φανερή, ότι η αγαπημένη κοινωνία, περίοδος, μορφή είναι ένα υποκείμενο το οποίο γνωρίζει πώς επιτυγχάνεται η ολοκλήρωση που μας λείπει. Σχεδόν κάθε ιστορική περίοδος προσφέρει μια εκδοχή

εποχής (για παράδειγμα, T.S. Eliot) ή στην υποτιθέμενη ενσωμάτωση της δημόσιας και της πνευματικής ζωής (για παράδειγμα, Terry Eagleton). Για μελετητές του Ρομαντισμού όπως ο Harold Bloom, η Ρομαντική αυτοσυνειδητή ενσαρκώνει μια αξεπέραστη σε σχέση με άλλες εποχές (μεταγενέστερες ή προγενέστερες) υποκειμενική πληρότητα και αυτοκυριαρχία και στα μάτια των νεοσυντηρητικών, ο Mathew Arnold και οι Βικτωριανοί κατέχουν μια αίσθηση πολιτισμικής ενότητας και ακεραιότητας που εμείς έχουμε χάσει.

Ο Νέος Ιστορισμός εκκινείται από την ίδια επιθυμία απόδρασης από το Συμβολικό ευνουχισμό μέσω της ανάκτησης της χαμένης επιθυμίας από ένα υποκείμενο που θεωρείται ότι την κατέχει ή ξέρει πώς να την παράσχει. Ο Greenblatt αναγνωρίζει αυτή την επιθυμία στο δικό του έργο καθώς και στο έργο των προδρόμων του, των παλαιών ιστοριστών. «Ξεκίνησα [ως ένας πιο παραδοσιακός ιστορικός] με την επιθυμία να μιλήσω με τους νεκρούς» γράφει ο Greenblatt. «Οι αναλύσεις κειμένων που έμαθα να κάνω είχαν ως στόχο τους την αναγνώριση της ταυτότητας και την εξήγηση μίας λογοτεχνικής αυθεντίας [δηλαδή ενός υποκειμένου που υποτίθεται ότι γνωρίζει], ... και η μεγάλη έλξη αυτής της αυθεντίας είναι ότι μοιάζει να δε-

σμεύει και να προσδιορίζει τις ενέργειες που τιμάμε, να εδραιώνει την ταυτότητα μιας σταθερής και μόνιμης πηγής λογοτεχνικής δύναμης, να προσφέρει μια απόδραση από την ενδεχομενικότητα που όλοι μοιραζόμαστε» (3, η έμφαση δική μας). Όπως υποδεικνύει σαφώς η περιγραφή που κάνει ο Greenblatt της «λογοτεχνικής αυθεντίας», σε αυτό τον ιστορικό στόχο ενέχεται μια έντονη επιθυμία να ληφθεί από το Μεγάλο Ποιητή η χαμένη ζωή ή απόλαυση («οι ενέργειες που τιμάμε») που θα μας καταστήσουν εκ νέου πλήρεις («να προσφέρει μια απόδραση από την ενδεχομενικότητα»).

Ο Greenblatt αναγνωρίζει ότι η επιθυμία αυτή «εξακολουθεί να είναι παρούσα στο νεο-ιστορικό εγχείρημά του. «Στο βιβλίο που έχω γράψει» παρατηρεί ο Greenblatt, «επιβιώνει κάτι από την αρχική αυτή σύλληψη» (2). Αυτό που επιβιώνει είναι η επιθυμία ανάκτησης της χαμένης απόλαυσης ή η «απόδραση από την ενδεχομενικότητα». Η μοναδική διαφορά ανάμεσα στη νεοϊστορική επιθυμία κι εκείνην του παλαιού ιστορισμού είναι ότι, ενώ η τελευταία ήταν ρητή και συχνά αρκετά ανεπιφύλακτη –και ως εκ τούτου αποτελεί σήμερα εύκολο αντικείμενο κριτικής, ακόμα και περιφρόνησης– η νεοϊστορική επιθυμία λειτουργεί υπό το κάλυμμα της απάρνησης. Όπως ο φετιχιστής του Φρόντ, ο οποίος αναγνωρίζει σε διανοητικό επίπεδο ότι η μητέρα δεν έχει φαλλό, αλλά παρόλα αυτά συνεχίζει σε κάποιο άλλο επίπεδο να πιστεύει ότι έχει, οι Νέοι Ιστοριστές, μολονότι αναγνωρίζουν αρκετά καθαρά ότι η ιστορική αναζήτηση της χαμένης απόλαυσης και της ολοκλήρωσης είναι καταδικασμένη σε αποτυχία, διατηρούν συγχρόνως τη φαντασίωση ότι η χαμένη απόλαυση και ολοκλήρωση μπορεί να ανακτηθεί από ένα υποκείμενο (κείμενο, συγγραφέα ή περίοδο) το οποίο είτε την κατέχει, είτε ξέρει πώς να την παράσχει. Ο Greenblatt αναγνωρίζει ότι «αυτό το σχέδιο που επαναλαμβάνεται ατελείωτα, αποτυγχάνει κατ'επανάληψη για ένα μόνο λόγο: δεν υπάρχει απόδραση από την ενδεχομενικότητα» (3). «Παρ' όλα αυτά», συνεχίζει, «αναμφισβήτητα τα λογοτεχνικά ίχνη των νεκρών μάς προκαλούν ευχαρίστηση και ενδιαφέρον, και επανέρχομαι στο ερώτημα: πώς είναι δυνατόν αυτά τα ίχνη να είναι φορείς χαμένης ζωής;» (3, η έμφαση δική μας). Η λειτουργία στο Νέο Ιστορισμό μορφών όπως ο Σαίξπηρ είναι παρόμοια με αυτήν του παντοδύναμου, ή μη ευνουχισμένου πατέρα στο φροϋδικό *Τοτέμ και Ταμπού*, όπως δείχνουν οι παρατηρήσεις του Greenblatt:

Το ερώτημα λοιπόν ήταν πώς τόση πολλή ζωή χώρεσε στα ίχνη των κειμένων. Φαινόταν ότι τα έργα του Σαίξπηρ είχαν προκύψει από μία υψηλή αντιπαράθεση ενός «ολικού» καλλιτέχνη και μιας «ολοποιημένης» κοινωνίας. Μιλώντας για «ολικό» καλλιτέχνη εννοώ κάποιον ο οποίος μέσω εξάσκησής, επινοητικότητας και ταλέντου είναι τη στιγμή της δημιουργίας πλήρης στον εαυτό του, μιλώντας για «ολοποιημένη» κοινωνία εννοώ μια κοινωνία η οποία θέτει ένα κρυφό δίκτυο που συνδέει όλες τις ανθρώπινες φυσικές και κοσμι-

κές δυνάμεις και αξιώνει, εκ μέρους της κυρίαρχης ελίτ της, μία προνομιά θέση σ' αυτό το δίκτυο. Μια τέτοια κοινωνία γεννά έντονα όνειρα πρόσβασης σε αυτές τις αλληλένδετες δυνάμεις και εναποθέτει τον έλεγχο αυτής της πρόσβασης σε μια θρησκευτική και κρατική γραφειοκρατία της οποίας ο κολοφώνας είναι η συμβολική μορφή του μονάρχη. Το αποτέλεσμα αυτής της αντιπαράθεσης μεταξύ «ολικού» καλλιτέχνη και «ολοποιημένης» κοινωνίας ήταν ένα πλαίσιο μοναδικών, ανεξάντλητων και εξαιρετικά ισχυρών έργων τέχνης (Greenblatt 2, η έμφαση δική μας).

Παρόλο που ο Greenblatt συνειδητοποιεί το αβάσιμο αντίληψων όπως ο «ολικός» καλλιτέχνης και η «ολοκληρωμένη» κοινωνία», παραδέχεται ότι «κάτι από αυτή την αρχική αντίληψη επιβιώνει» (2) στο βιβλίο του. Αυτό που επιβιώνει, παρά την αναγνώριση του ευνουχισμού του Άλλου (του Σαίξπηρ), είναι ακριβώς η πυρηνική επιθυμία να ληφθεί από το φαλλικό ποιητή η χαμένη για όλα τα κοινωνικοποιημένα υποκείμενα απόλαυση («χαμένη ζωή» ή «ενέργεια»). Η φαντασίωση είναι ότι και εμείς θα μπορούσαμε να έχουμε πρόσβαση σ' αυτή την απόλαυση υπό την προϋπόθεση ότι θα είμαστε σε θέση να γίνουμε αρκετά καλοί αναγνώστες και να ταυτιστούμε έτσι με εκείνη την «εξαιρετικά περιοριστική ψυχή» (όπως το έχει θέσει ο Samuel Johnson) του Μεγάλου Ποιητή.

Η ψυχανάλυση του πολιτισμού και της κοινωνίας: πέραν του ιστορισμού

Η ψυχαναλυτική κοινωνική και πολιτισμική κριτική λειτουργεί συχνά με μια παρόμοια επιθυμία ταυτότητας και πλήρωσης και, στο βαθμό που συμβαίνει αυτό, προωθεί το ίδιο είδος υποταγής στο Μεγάλο Άλλο όπως και ο ιστορισμός. Όμως, ενώ η επιθυμία του παραδοσιακού ψυχαναλυτικού κριτικού μπορεί να είναι να εδραιώσει την ηγεμονία του Φρόντ ή του Λακάν και, στην καλύτερη περίπτωση, να στηρίξει τη φαντασίωση ότι μπορεί κανείς να προμηθευτεί τη χαμένη απόλαυση από έναν Κύριο, η επιθυμία του ψυχαναλύτη του πολιτισμού και της κοινωνίας θα είναι να χρησιμοποιήσει τη φροϋδική ή τη λακανική γνώση και στρατηγική προκειμένου να βοηθήσει τους ανθρώπους να αντιμετωπίσουν και να αναλάβουν την ευθύνη της ίδιας της διαφοράς τους ως προς τους εαυτούς τους, της ίδιας τους της εκ-σωτερικότητας. Δεδομένου ότι κατά την ανάκτηση των απωθημένων στοιχείων μάλλον αναγνωρίζει κανείς το ρόλο που έχει διαδραματίσει στη ζωή του η ίδια του η ενδεχομενική επιθυμία και απόλαυση –η εκ-σωτερικότητά του– παρά αντιμετωπίζει τη μοίρα του ως ευθύνη του ενός ή του άλλου «ομοιώματος» του Μεγάλου Άλλου, η ψυχαναλυτική διαδικασία υποσκάπτει την υποταγή του υποκειμένου στο Μεγάλο Άλλο. Έτσι, η ψυχαναλυτική διαδικασία, στο βάθος της, ενεργεί ώστε να εκθέσει το «Συμβολικό Ευνουχισμό» του Μεγάλου Άλλου – δηλαδή την αποτυχία του Άλλου να αποτελέσει ένα απόλυτο, υπερβατολογικό θεμέλιο για το on ή την

αλήθεια και ως εκ τούτου για την ταυτότητα και την απόλαυση κάποιου. Εκθέτοντας την ατέλεια, η ψυχανάλυση οδηγεί τα υποκείμενα στο να ψάξουν για απαντήσεις στη δική τους ριζικά ενδεχομενική, αλλά αναπόδραστη, επιθυμία και απόλαυση, σε αντίθεση προς τα αιτήματα του Άλλου.

Η απάρνηση της ατέλειας ή του «ευνουχισμού» του Μεγάλου Άλλου από τον Ιστορισμό ενισχύει την υποταγή στο Μεγάλο Άλλο που υποβασιάζει ακόμα και τις πιο σκεπτικιστικές και κριτικές μορφές ιστορισμού, οι οποίες, σε αντιδιαστολή με τον ιστορισμό του Greenblatt ή της Levinson, μοιάζουν να στοχεύουν στην αποκάλυψη της ριζικής ενδεχομενικότητας της υποκειμενικής θέσης του καθένα, αλλά και του ίδιου του Μεγάλου Άλλου. Για παράδειγμα, στο κείμενο «Τι είναι ένας συγγραφέας», ο Φουκώ εκθέτει την κατασκευασμένη και συνεπώς ενδεχομενική φύση της έννοιας «συγγραφέας», ενός από τα πιο εξέχοντα παραδείγματα των ενσαρκώσεων του Μεγάλου Άλλου. Μας παρέχει έτσι τη δυνατότητα να αποφύγουμε την ηγεμονία αυτής της έννοιας και τους περιορισμούς που θέτει στην ελευθερία μας, να αναλάβουμε την ευθύνη της δικής μας επιθυμίας και απόλαυσης και να κατασκευάσουμε τις δικές μας ταυτότητες και νοήματα.

Αυτό που είναι απελευθερωτικό στην ανάλυση του Φουκώ, παρ' όλα αυτά, δεν είναι τόσο ο ιστορισμός της όσο η εξήγηση των συμφερόντων που στο παρόν εξυπηρετούνται και των τωρινών συνεπειών που απορρέουν από τη «λειτουργία του συγγραφέα»¹². Δηλαδή, η ανάλυση του Φουκώ είναι απελευθερωτική όχι στο βαθμό που είναι ιστοριστική, αλλά μάλλον στο βαθμό που μιμείται ένα κομμάτι της ψυχαναλυτικής διαδικασίας, με άλλα λόγια, στο βαθμό που μας βοηθά να αναγνωρίσουμε την παρουσία και να αναλάβουμε την ευθύνη των συνεπειών της δικής μας επιθυμίας και απόλαυσης στη διακίνηση της λειτουργίας του συγγραφέα.

Επιπλέον, η όποια απελευθέρωση θα μπορούσαν να παραγάγουν οι νεο-ιστοριστές, επέρχεται με ένα αξιόλογο τίμημα: την ανομολόγητη εκ νέου κατάφαση στην παντοδυναμία και υποταγή στο Μεγάλο Άλλο με τη μορφή της Ιστορίας. Αυτό οφείλεται στην υπόθεση που κάνει ο κριτικός ιστορισμός ότι ο μόνος τόπος όπου μπορούμε να βρούμε μια εναλλακτική οπτική στην παρούσα πραγματικότητα βρίσκεται στο παρελθόν (Πρβλ. Evans). Έτσι, ακόμα κι αν εγχειρήματα όπως του Φουκώ, μιμούμενα ένα κομμάτι της ψυχαναλυτικής διαδικασίας, πράγματι βοηθούν ενίοτε να απελευθερωθεί η επιθυμία κάποιων υποκειμένων από ορισμένες μορφές κυριαρχίας κωδίκων και καθεστώτων του Μεγάλου Άλλου –για παράδειγμα υπό τη μορφή της ενσάρκωσής του στο Συγγραφέα– και μόνο το γεγονός ότι η επιθυμία που ενεργοποιείται σε τέτοια εγχειρήματα επιδιώκει να εξουσιοδοτηθεί από το Μεγάλο Άλλο –στην προκειμένη περίπτωση την Ιστορία– στρατολογεί τα υποκείμενα σε μια βαθιά, ανομολόγητη εκ νέου υποταγή στο Μεγάλο Άλλο, από τον οποίο υποτίθεται ότι απελευθερώνεται. Ο ιστορισμός, ακόμα και ο φουκωϊκός ιστορισμός, μάς

επαισιάζει αναπόφευκτα σε μια σχέση μεταβίβασης με κάποια πλευρά του παρελθόντος, προωθώντας κατ' αυτό τον τρόπο φαντασιώσεις που συνιστούν μάλλον εμπόδιο παρά δίοδο προς τη συνάντησή με τη δική μας επιθυμία και απόλαυση και ως εκ τούτου και με την εξωτερική ετερότητα.

Αυτή η πίστη στο Μεγάλο Άλλο, απομακρύνοντάς μας από την αναγνώριση της δικής μας ασυνείδητης επιθυμίας και απόλαυσης –αυτής της εκ-σωτερικότητας που είναι το πραγματικό θεμέλιο της μισαλλοδοξίας– αποτελεί το πρωταρχικό εμπόδιο ως προς το είδος της αυτογνωσίας που είναι απαραίτητη για να μειωθούν η μισαλλοδοξία καθώς και η βία και η οδύνη που προκαλεί. Η πίστη στο Μεγάλο Άλλο προκαλεί απώθηση της εκ-σωτερικότητας που οδηγεί σε μισαλλοδοξία και βία. Γι' αυτό το λόγο είναι πιθανόν, όπως υπαινίσσεται ο Žižek, «η ίδια η φυσική μας ύπαρξη να εξαρτάται από την ικανότητά μας να φέρουμε εις πέρας την πράξη της πλήρους ανάληψης της μη ύπαρξης του [Μεγάλου] Άλλου» (237). Η ψυχαναλυτική διαδικασία, προωθώντας την αποδοχή και την επεξεργασία της μη ύπαρξης του παντοδύναμου Μεγάλου Άλλου, προωθεί τη μείωση της απώθησης, της μισαλλοδοξίας και της βίας. Ο Ιστορισμός, και το πλείστον της παραδοσιακής ψυχαναλυτικής κριτικής, αρνούνται ή απαρνούνται τη μη ύπαρξη του Μεγάλου Άλλου (ακόμα κι όταν, όπως σε μεγάλο μέρος του Νέου Ιστορισμού και της μετα-λακανικής ψυχαναλυτικής κριτικής, γίνεται συγχρόνως αποδεχτή αυτή η μη-ύπαρξη), ενδυναμώνουν το ψυχολογικό θεμέλιο της μισαλλοδοξίας και της βίας¹³.

Ως εκ τούτου, ο ιστορισμός δεν μπορεί να παράγει τα ίδια οφέλη με την ψυχανάλυση του πολιτισμού και της κοινωνίας, που κατευθύνεται από την επιθυμία του αναλυτή – μια επιθυμία απόλυτης διαφοράς. Προσφέρει όμως την αυταπάτη ότι κάνει κάτι τέτοιο κι αυτή η αυταπάτη είναι μια αποφασιστική πηγή τόσο της ευρείας απήχησης του ιστορισμού, όσο και των ψυχολογικών και κοινωνικών επιζήμιων επιπτώσεών του. Ο ιστορισμός, με άλλα λόγια, υπόσχεται να επιφέρει –σχετικά άκοπα και σε μεγάλη, συλλογική κλίμακα– αυτό που η ψυχαναλυτική διαδικασία πραγματοποιεί επίπονα και συχνά επώδυνα και σε μια πιο μετριοφρόνα κλίμακα: τη συνάντησή με την απωθημένη επιθυμία και έτσι και την ανάκτηση της χαμένης απόλαυσης και την επαύξηση της ταυτότητας. Στην πραγματικότητα όμως, ο ιστορισμός, όπως και η παραδοσιακή ψυχαναλυτική κριτική, λειτουργεί ως το αντίστροφο της ψυχαναλυτικής διαδικασίας: η τελευταία ενεργεί με την προσωπική ιστορία κατά τέτοιο τρόπο ώστε να διαλυθεί το σύμπτωμα (ήτοι, ένας τρόπος ικανοποίησης, που διατηρεί την ουσιαστική απώθηση και προκαλεί έτσι περισσότερη οδύνη απ' όσο αξίζει η ικανοποίηση) ενώ, αντιθέτως, ο ιστορισμός και η παραδοσιακή ψυχαναλυτική κριτική ενεργούν με τη συλλογική ιστορία κατά τέτοιο τρόπο ώστε να κατασκευασθεί ένα σύμπτωμα. Παγιδώνοντας μια σχετικά περιορισμένη αίσθηση ταυτότητας και επιστρατεύοντας συνεχώς την επιθυμία μας στο να

λάβει τη χαμένη απόλαυση από το Μεγάλο Άλλο ή τις εκφάνσεις του, (δηλαδή τα υποκείμενα που υποτίθεται ότι γνωρίζουν), ο ιστορισμός μάς εμποδίζει από το να συναντήσουμε και να αναλάβουμε τη δική μας ασυνείδητη επιθυμία και απόλαυση, πράγμα το οποίο δεν είναι μόνο η καλύτερη πιθανότητα που έχουμε να ανακτήσουμε ένα κάποιο βαθμό χαμένης απόλαυσης, αλλά επίσης μία από τις καλύτερες πιθανότητες που έχουμε να μειώσουμε τη μισαλλοδοξία και την αδικία που αναφύονται από αυτή την απωθημένη επιθυμία και απόλαυση.

Να ψυχαναλύουμε πάντα!

Στο φως αυτών των παρατηρήσεων και σε αντίθεση προς τις κυριαρχούσες υποθέσεις, φαίνεται ότι μία μη ιστορική



προσέγγιση της λογοτεχνίας και άλλων πολιτισμικών κατασκευών προσφέρει μεγαλύτερο δυναμικό για μια ψυχολογικά και κοινωνικά παραγωγική συνάντηση με την εξωτερική και την εσωτερική ετερότητα, απ' ό,τι μια ιστορική προσέγγιση. Μια συνάντηση, μέσω της λογοτεχνίας και του πολιτισμού, με τη δική μας εσωτερική ετερότητα –την οποία πρέπει απαραίτητα να αποδεχτούμε πριν μπορούμε να αποδεχτούμε και να εκτιμήσουμε την ετερότητα των άλλων ανθρώπων– είναι πιθανότερο να προκύψει εάν προσεγγίσουμε μη-ιστορικά τις πολιτισμικές κατασκευές (αφελώς και αυθορμητώς), διότι σε μια τέτοια προσέγγιση εμπλέκονται η ασυνείδητη επιθυμία και απόλαυσή μας –η εσωτερική ετερότητά μας, ή εκ-σωτερικότητα, η δική μας απόλυτη διαφορά από τον εαυτό μας– οι οποίες έτσι καθίστανται επιδεικτικές εκείνου του είδους εξέτασης που, όπως αποδεικνύει η ψυχαναλυτική θεραπεία, μπορεί να επιφέρει ενεργητική ψυχολογική αλλαγή. Όπως παρατηρεί ο Perkins «στα νιάτα μας [όταν] όλοι είμαστε αφελείς, ανιστορικοί αναγνώστες ..., δεν τοποθετούμε και δεν εξηγούμε ένα σονέτο ως την έκφραση των συμβάσεων του ευγενούς έρωτα: είναι μια συγκινητική διατύπωση ενός συναισθήματος με το οποίο ταυτιζόμαστε» (183). Τέτοια συναισθήματα είναι

μια εκδήλωση της δικής μας εσωτερικής ετερότητας, της βαθύτερης ασυνείδητης επιθυμίας και απόλαυσής μας. Αντιθέτως, όπως επισημαίνουν τα σχόλια του Perkins, η ιστορική προσέγγιση του πολιτισμού μειώνει το βαθμό στον οποίο ενεργοποιούνται και φανερώνονται η ασυνείδητη επιθυμία και απόλαυσή μας: «Όταν ένα κείμενο τοποθετείται στη λογοτεχνική ιστορία, όταν θεωρείται ότι ανήκει στο παρελθόν και ειδικά ένα παρελθόν για το οποίο είμαστε ενημερωμένοι ... εντοπίζεται σε μια απόσταση από εμάς ... Η λογοτεχνική ιστορία τείνει έτσι να μας εμποδίσει, σε κάποιο βαθμό, από το να παραδοθούμε τελείως σε οποιοδήποτε έργο» (183-184). Η ιστορική ανάγνωση περιορίζει τη συνάντησή μας με την εσωτερική ετερότητα και ως εκ τούτου το άνοιγμά μας στην και το

σεβασμό της εξωτερικής ετερότητας.

Οι παρατηρήσεις αυτές αποτελούν επιχείρημα για την αλλαγή παραδείγματος στις λογοτεχνικές και πολιτισμικές σπουδές και για την αποφυγή ακόμα και του κριτικού ιστορισμού υπέρ μιας ψυχανάλυσης των μορφωμάτων του κοινωνικού συμβιβασμού, που ενσαρκώνονται στις τρέχουσες κοινωνικές και πολιτισμικές πρακτικές. Αντί πάντα να ιστορικοποιούμε, θα πρέπει πάντα να ψυχαναλύουμε. Θα πρέπει, δηλαδή, να διερευνάμε πάντα, σε μια δεδομένη κοινωνική πρακτική (συμπεριλαμβανομένης της πρακτικής της ψυχαναλυτικής κριτικής, καθώς και της πρακτικής του ιστορισμού, του φορμαλισμού ή όποιας άλλης) ποιος είναι ο επιθυμίων και απολαμβάνων, τι και πώς επιθυμεί και απολαμβάνει και ποιος είναι οι συνέπειες. Εάν εμείς οι κριτικοί του πολιτισμού και καθηγητές γίνουμε ψυχαναλυτές του πολιτισμού και της κοινωνίας αντί για ιστοριστές, δεν θα στερούμαστε φαντασιώσεων και απολαύσεων. Αλλά θα καθοδηγούμαστε στη διδασκαλία μας, τις μελέτες μας και την κριτική μας από μία επιθυμία απόλυτης διαφοράς (όπως περιγράφηκε παραπάνω), παρ' από την επιθυμία ομοιότητας από την οποία εμφορείται η ιστοριστική παγίωση της ταυτότητας, ή από την αγωνία της εκ-σωτερικότητας

που υποβαστάζει τις ιστορικές φαντασιώσεις ανάκτησης της χαμένης απόλαυσης. Στο βαθμό που μπορούμε να αναπτύξουμε αυτού του είδους την ψυχανάλυση του πολιτισμού και της κοινωνίας, θα έχουμε την πιθανότητα να ανακτήσουμε ένα βαθμό χαμένης απόλαυσης και να μειώσουμε την οδύνη και την καταπίεση – στόχοι οι οποίοι είναι ο φαινομενικός λόγος ύπαρξης τόσο του ιστορισμού όσο και της παραδοσιακής ψυχαναλυτικής κριτικής, τους οποίους όμως, όπως είδαμε, αυτές οι πρακτικές υποσκάπτουν με τα ίδια τα μέσα που χρησιμοποιούν για να τους πραγματοποιήσουν.

Μετάφραση Βίνυ Ιακώβου

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Πρβλ. Zizek *For they know not* 101-102, Bracher, *Lacan* 5-7, Copjec 1-14, 68, 126, Dean και Evans.
2. Πρβλ. σσ. 14-15, για μία αναφορά στην καταστροφικότητα αυτής της ταύτισης με τον κατατρεγμό. Όπως έχω υποστηρίξει αλλού, οι αρκετά οξυδερκείς ψυχοδυναμικές αντιλήψεις του Steele θα πρέπει να διακριθούν από τις άκριτες συμβουλές του για την κοινωνική πολιτική (για παράδειγμα, την υποστήριξη της κατάργησης της θετικής παρέμβασης – affirmative action). Πρβλ. Bracher «Who's afraid of Shelby Steele?».
3. Αυτό συμβαίνει ακόμα και αν η ιστορία μιας καταπιεσμένης ομάδας μελετάται από την κυρίαρχη ομάδα. Η κυρίαρχη υπόθεση αυτών που υποστηρίζουν πολυπολιτισμική και πολιτισμικά ποικίλη διδασκόμενη ύλη είναι ότι οι ιστορίες καταπιεσμένων ή περιθωριοποιημένων ομάδων θα αποσπάσουν μεγαλύτερο σεβασμό και ανεκτικότητα από την κυρίαρχη ομάδα. Υπάρχει αναμφισβήτητα κάποια αλήθεια σ' αυτή την υπόθεση, στο βαθμό που η άγνοια του άλλου παιζει κάποιο ρόλο στη μισαλλοδοξία. Όμως, η απουσία γνώσης συχνά δεν είναι η πρωταρχική αιτία της μισαλλοδοξίας (περισσότερα επ' αυτού στη συνέχεια). Υπάρχουν, για παράδειγμα, λίγες ενδείξεις ότι μεγαλύτερη γνώση της γραμμής από ομοφυλόφιλους λογοτεχνίας καθιστά τους ομόφοβους (homophobic) πιο ανεκτικούς απέναντι στους γκέι και τις λεσβίες.
4. Για παρόμοιες απόψεις πρβλ. Cox και Reynolds 9, 15 και 25, Ohmann 178, Belsey 166, Thomas *New Historicism* 161-162, 166 και 211.
5. Η Marjorie Levinson τονίζει επίσης την παραλληλότητα μεταξύ ιστορίας και ψυχανάλυσης, υπογραμμίζοντας «τις σχισμές που διανοίγονται ανάμεσα στη συνείδηση και το ασυνείδητο εντός του ιστορικού/αναλυτή και του υποκειμένου/ασθενούς του» επίσης, *ανάμεσα* στην ασυνείδησή του αναλυτή και του ασθενούς, του κριτικού και του ποιητή, του παρελθόντος και του παρόντος» («Introduction» 14).
6. Το ερώτημα που αφορά τον τρόπο με τον οποίο η σκληρότητα ενός έθνους στο παρελθόν επηρεάζει τα παρόντα υποκείμενά του, είναι απαραίτητο να διερευνηθεί ιδίω δικαίωμα, δίνοντας ιδιαίτερη προσοχή στον τρόπο με τον οποίο τα ψεύδη και τα μυστικά μιας γενιάς μεταδίδονται στις ακόλουθες γενιές, οι οποίες, όπως ο άνθρωπος με τα ποντίκια (όπως επισημαίνει ο Λακάν), συχνά βρίσκονται αντιμέτωποι με ένα αίτημα πληρωμής του συμβολικού χρέους που έχει συναφθεί από τους προγόνους τους.
7. Πρβλ. επίσης Kristeva και Young-Bruehl.
8. Πρβλ. Pommier για μία αντιπαράθεση μεταξύ ψυχαναλυτικών τρόπων που ιστοριοποιούν και που δεν ιστοριοποιούν.
9. Για μια πληρέστερη έκθεση της λακανικής αντίληψης της μεταβίβασης, πρβλ. Silvestre, Safouan και Cottet.
10. Αυτή η φαντασίωση της παντοδυναμίας του Άλλου είναι ίσως πιο εντυπωσιακή όταν παίρνει τη μορφή της φαντασίωσης της πρωταρχικής σκηνής, της σκηνής της παραγωγής, της τεκνοποίησης και της πλήρους απόλαυσης. Ο Greenblatt εκφράζει αυτή τη φαντασίωση ως εξής: «Αν κανείς λαχταρά

όπως εγώ να ανακατασκευάσει ... τις διαπραγματεύσεις μέσω των οποίων τα έργα τέχνης λαμβάνουν και διευρύνουν τέτοιου είδους [κοινωνική] ενέργεια ..., ονειρεύεται να βρει μια πρωταρχική στιγμή, μια στιγμή όπου το χέρι του κυρίου δίνει στη συγκεντρωμένη κοινωνική ενέργεια τη μορφή του υψηλού αισθητικού αντικειμένου (7)». Για άλλη μία φορά ο Greenblatt συνειδητοποιεί τη μη ρεαλιστική φύση αυτής της φαντασίωσης. «Η αναζήτηση είναι άκαρπη» λέει, «διότι δεν υπάρχει καμιά αρχέγονη στιγμή, καμιά καθαρή πράξη ανεμπόδιστης δημιουργίας» (7). Όπως όμως στη φετιχιστική απάντηση, αυτή η φαντασίωση παραμένει ενεργή, έστω κι αν αναγνωρίζεται ως αυταπάτη. Ο Greenblatt συνεχίζει: «Αντί για μια απαστράπτουσα γένεση, αρχίζει κανείς να βλέπει φευγαλέα κάτι το οποίο μοιάζει αρχικά πολύ λιγότερο θεαματικό: ένα ραφιναρισμένο, ακαθόριστο πλαίσιο ανταλλαγών, ένα δίκτυο συνδιαλλαγών, μια διαμάχη ανταγωνιστικών αναπαραστάσεων, μια διαπραγμάτευση μεταξύ ανώνυμων εταιρειών... Σταδιακά, αυτά τα περίπλοκα και ασταμάτητα πάρε-δώσε άρχισαν να μου φαίνονται πιο σημαντικά απ' όσα τα Θεοφάνεια που ήλπιζα (7)». Παρόλο που ο Greenblatt αναγνωρίζει το αδύνατο της «ανεύρεσης μιας αρχέγονης στιγμής», η φαντασίωση ανάκτησης της χαμένης απόλαυσης, μιας κατάστασης επέκεινα της ενδεχομενικότητας, είναι ακόμα ζωντανή, λειτουργώντας υπό μια πιο εκλεπτυσμένη και εξιδανικευμένη μορφή ως η αρχή από την οποία εμφορείται το Νέο Ιστοριστικό σχέδιο. Αυτό που ο Greenblatt αναφέρει ως «ένα ραφιναρισμένο, ακαθόριστο πλαίσιο ανταλλαγών», η «διαπραγμάτευση μεταξύ ανώνυμων εταιρειών» που αποτελεί το κέντρο του ενδιαφέροντος των ερευνών του Νέου Ιστορισμού, είναι ίσως μια πιο ραφιναρισμένη εκδοχή εκείνης της πρωτογενούς επαφής που παρήγαγε την «απαστράπτουσα γένεση» όπου ο μη ευνοημένος, παντοδύναμος πατέρας της απειριότιστης απόλαυσης έδωσε γένεση στη ζωή η οποία εξακολουθεί να εκκινεί το Νέο Ιστοριστή στο παρόν.

11. Παρόμοιες φαντασιώσεις μπορούν να βρεθούν σε ορισμένες μορφές μαρξισμού, όπου ο επαναστάτης είναι το εργαλείο του Μεγάλου Άλλου υπό τη μορφή της Ιστορίας. Τέτοιες φαντασιώσεις μπορεί επίσης να λειτουργούν κι εκεί όπου δεν υπάρχει καμιά αντίληψη της ιστορίας ως προόδου. Όπου η ιστορία θεάται ως παρκαμψή, κίβλος, ή ακόμα κι ως τυχαίες σειρές γεγονότων, μπορεί κανείς πολύ εύκολα να διατηρήσει τη φαντασίωση ότι είναι σημαντικό, ακριβώς ως το υποτιμημένο αντικείμενο, το απόρρημα που «απέρριψαν» οι δημιουργοί. Σ' αυτή την κατηγορία ανήκουν οι υπαρξιστικές και οι μεταμοντέρνες απόψεις ότι η ανθρώπινη ύπαρξη δεν έχει κανένα εγγενές νόημα απέναντι στη φύση ή σε οποιοδήποτε άλλο παράδειγμα του Μεγάλου Άλλου. Από τέτοιου είδους αντιλήψεις, η ανθρώπινη ύπαρξη γεννιέται –ή μια ανθρώπινη φυλή ή ομάδα– θεωρείται ως το υπόλειμμα της ιστορίας, που μπορεί ασυνείδητα να μετουσιωθεί σε ανεκτίμητη αξία, διότι βρίσκεται εκτός αυτού που ο Μεγάλος Άλλος, υπό τη μορφή της Ιστορίας ή της Φύσης, μπορεί να ενσωματώσει.

12. Ο συγγραφέας, καθώς εξηγεί ο Φουκώ, επιτρέπει έναν περιορισμό του καθρινώδους και επικίνδυνου πολλαπλασιασμού των σημασιών, σε έναν κόσμο όπου είναι κανείς φειδωλός όχι μόνο με τα πλούτη του αλλά και με τους λόγους του και τις σημασίες τους. Ο συγγραφέας είναι η αρχή της φειδωλότητας στον πολλαπλασιασμό του νοήματος ... Είναι μια ορισμένη λειτουργική αρχή μέσω της οποίας στην κουλτούρα μας περιορίζει κανείς, αποκλείει και επιλέγει: εν ολίγοις, μέσω της οποίας παρεμποδίζει την ελεύθερη κυκλοφορία, τον ελεύθερο χειρισμό, την ελεύθερη σύνθεση, αποσύνθεση και ανασύνθεση της μυθιστοριογραφίας ... Δεν φαίνεται απαραίτητο να μείνει σταθερή η μορφή, περιπλοκότητα ακόμα και η ύπαρξη της λειτουργίας του συγγραφέα. Πιστεύω ότι, καθώς η κοινωνία μας αλλάζει, ... η λειτουργία αυτή θα εξαφανιστεί ... Όλοι οι λόγοι ... θα αναπυχθούν τότε μέσα στην ανωνυμία του ψιθιού (274-275).

13. Η ιδεολογική επίδραση του ιστορισμού (και μεγάλου μέρους της ψυχαναλυτικής κριτικής) συγκλίνει σε αυτό το σημείο με εκείνη του μεταστρουκτουραλισμού, ο οποίος, ανακοινώνοντας το θάνατο του υποκειμένου, μάς διαβεβαιώνει ότι είμαστε, εκόντες άκοντες, το αντικείμενο του φορέα που είναι η Γλώσσα – η οποία είναι ο Μεγάλος Άλλος του μετα-

στρουκτουραλισμού. Τόσο η γλωσσολογική στροφή του στρουκτουραλισμού και του μεταστρουκτουραλισμού όσο και η ιστορική στροφή των σύγχρονων λογοτεχνικών και πολιτισμικών σπουδών, απαρνούται τον ευνοητισμό του Μεγάλου Άλλου –απαρνούται, δηλαδή, το γεγονός ότι δεν υπάρχει απόλυτη αυθεντία– εγκαθιδρύοντας ένα μη-ευνοητισμένο Άλλο με τη μορφή μιας Γλώσσας ή μιας Ιστορίας που μάς παράγει και μάς παρέχει το είναι μας και την ταυτότητά μας, κρατώντας έτσι το κλειδί της χαμένης απόλαυσής μας. Από αυτή την προοπτική, η πρόσφατη επιστροφή του ιστορισμού στο προσκήνιο των λογοτεχνικών και πολιτισμικών σπουδών δεν είναι τόσο μια επιστροφή αυτού που είχε απωθηθεί από τη γλωσσολογική στρουκτουραλιστική και μεταστρουκτουραλιστική στροφή, όσο η επιστροφή –ή η συνέχιση σε μια νέα κλίμακα– της απόθησης της επιθυμίας και της απόλαυσης που ενεργοποιήθηκε από το στρουκτουραλισμό καθώς και από παλαιότερες μορφές ιστορισμού και φορμαλισμού. Λειτουργώντας κατ'αυτό τον τρόπο, ο ιστορισμός αποτελεί μια συγκεκριμένη εκδοχή του κοινωνικού συμπτώματος που είναι η ίδια η ουσία της ακαδημαϊκής λογοτεχνικής και πολιτισμικής (συμπεριλαμβανομένης της παραδοσιακής ψυχαναλυτικής) κριτικής η οποία, σε όλες τις φορμαλιστικές και ιστοριστικές εκφάνσεις της, έχει απομακρύνει τους μελετητές της λογοτεχνίας και του πολιτισμού από τις ταυτόσεις, τις επιθυμίες και τις απολαύσεις τους που εγκαλούνται από τις πολιτισμικές κατασκευές. Αυτή η κριτική όχι μόνο επιτρέπει την εξωτερίκευση αυτών των ταύσεων, απολαύσεων και επιθυμιών χωρίς οποιαδήποτε αυτο-εξέταση, αλλά αποκλείει, στην πραγματικότητα, την αυτοκριτική μέσω συμπαγών θεοποιημένων διαδικασιών για την εκλογίκευση και την εξωτερίκευση των αντιδράσεων στον πολιτισμό, αντί να βοηθά τα υποκείμενα να αναγνωρίσουν και να αναλάβουν την επιθυμία και την απόλαυση που υποβαστάζουν τις αντιδράσεις τους.

BIBΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Altiery Charles, «Can we be historical ever? Some hopes for a dialectical model of historical self-consciousness», *Modern Language Quarterly* 54, 1, Μάρτιος 1993, σσ. 4-52.
- Belsey Catherine, «Towards cultural history-In theory and practice», *Textual Practice* 3, 2 (1989), σσ. 159-172.
- Bracher Mark, *Lacan, discourse and social change: A psychoanalytic cultural criticism*, Ithaca: Cornell University Press, 1993.
- Bracher Mark, «Who's afraid of Shelby Steele? Or, the new white man's burden» Ανακοίνωση στο Modern Language Association Convention, Washington DC, 27-30 Δεκεμβρίου 1996.
- Certeau Michel de, *Heterologies: Discourse on the Other*, αγγλική μετάφραση Brian Massumi, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986.
- Copjec Johan, *Read my desire: Lacan against the historicists*, Cambridge, MA, MIT Press, 1994.
- Cottet Serge, *Freud et le désir de psychanalyse*, Παρίσι, Navarin, 1982.
- Cox Jeffrey N., Larry Reynolds «Introduction: The historicist enterprise», *New Historical Literary Study*, επιμέλεια Cox και Reynolds, Princeton, Princeton University Press, 1993, σσ. 3-37.
- Dean Tim, «Review of *Read my desire*», *Journal for the Psychoanalysis of Culture and Society* 1, 1 (1996), σσ. 149-156.
- Evans Dylan, «The lure of the already there and the lure of the before: Psychoanalytic theory and historiography», *Journal for the Psychoanalysis of Culture and Society* 2, 1 (1997).
- Foucault Michel, «Wat is an author?», *Contemporary literary criticism: literary and cultural studies*, επιμέλεια Robert Con Davis και Ronald Schleifer, Νέα Υόρκη, Longman, 1989, σσ. 262-275.
- Gates Henry Louis Jr., «Beyond the culture wars: Identities in dialogue», *Profession* 93, (1993).
- Greenblatt Stephen, *Shakespearean negotiations: The circulation of social energy in Renaissance England*, Berkeley, University of California Press, 1988.

- Jameson Frederic, *The political unconscious: Narrative as a socially symbolic art*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.
- Kristeva Julia, *Strangers to ourselves*, αγγλική μετάφραση Leon S. Roudiez, Νέα Υόρκη, Columbia University Press, 1991.
- Lacan Jacques, *The four fundamental concepts of psychoanalysis*, αγγλική μετάφραση Alan Sheridan, Νέα Υόρκη, Norton, 1977.
- Levinson Marjorie, «Introduction», *Rethinking Historicism: Critical readings in romantic history*, επιμέλεια Marjorie Levinson, Marilyn Butler, Jerome McGann, Paul Hamilton, Λονδίνο, Basil Blackwell, 1989, σσ. 1-17.
- Levinson Marjorie, «The New Historicism: Back to the future», *Rethinking Historicism: Critical readings in romantic history*, επιμέλεια Marjorie Levinson, Marilyn Butler, Jerome McGann, Paul Hamilton, Λονδίνο, Basil Blackwell, 1989, σσ. 18-63.
- Liu Alan, «Local transcendence: Cultural criticism, postmodernism and the Romanticism of detail», *Representations* 32, (φθινόπωρο 1990), σσ. 75-113.
- Mannoni Octave «Je sais bien, mais quand même», *Clefs pour l'imaginaire*, Παρίσι, Seuil, 1969, σσ. 9-33.
- McGann Jerome, *The Romantic ideology: a critical investigation*, Σικάγο, University of Chicago Press, 1983.
- McGann Jerome, «The Third World of criticism», *Rethinking Historicism: Critical readings in romantic history*, επιμέλεια Marjorie Levinson, Marilyn Butler, Jerome McGann, Paul Hamilton, Λονδίνο, Basil Blackwell, 1989, σσ. 85-107.
- Michaels Walter Benn, «The victims of New Historicism», *Modern Language Quarterly* 54, (Μάρτιος 1993), σσ. 111-120.
- Miller Jacques-Alain, «Extimité», *Prose Studies* 11 (1988), σσ. 121-130.
- Nietzsche Friedrich, *Ιστορία και Ζωή*, ελληνική μετάφραση Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, Γνώση, 1989.
- Ohmann Richard, «Teaching historically», *Pedagogy is politics: Literary theory and critical teaching*, επιμέλεια Regina-Maria Kecht, Urbana, University of Illinois Press, 1992, σσ. 173-189.
- Perkins David, *Is literary history possible?*, Baltimore: John Hopkins University Press, 1992.
- Pommier Gerard, *Le dénouement d'une analyse*, Παρίσι, Points Hors Ligne, 1987.
- Safouan Moustafa, *Le transfer et le désir de l'analyste*, Paris, Seuil, 1988.
- Silvestre Michel, «Le transfer dans la direction de la cure», *Omicar?* 30 (1984), σσ. 11-45.
- Southgate Beverley, *History: What and Why?*, Νέα Υόρκη, Routledge, 1996.
- Steele Shelby, *The content of our character*, Νέα Υόρκη, Harper-Collins, 1990.
- Thomas Brook, «The historical necessity for –and difficulties with– new historical analysis in introductory literary courses», *Practicing theory in introductory college literature courses*, επιμέλεια James M. Calahan και David B. Downing, Urbana, NCE, 1991, σσ. 85-100.
- Thomas Brook, *The New Historicism and other old fashioned topics*, Princeton, Princeton University Press, 1991.
- White Hayden, *Tropics of discourse: Essays in cultural criticism*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1978.
- Young-Bruehl Elisabeth, *The anatomy of prejudices*, Harvard University Press, 1996.
- Zizek Slavoj, *For they know not what they do: Enjoyment as a political factor*, Νέα Υόρκη, Verso, 1991.
- Zizek Slavoj, *Tarrying with the negative: Kant, Hegel and the critique of ideology*, Durham, NC: Duke University Press, 1993.