

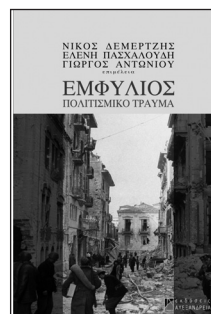
σπουδών.<sup>12</sup> Πρόκειται, ωστόσο, για ένα –πάντοτε «ανοικτό»– ζητούμενο, για μια επιθυμητή συνάντηση, που θα πρέπει τελικά να θεωρείται απολύτως απαραίτητη για τη βαθύτερη κατανόηση των σύνθετων διεργασιών παραγωγής ιστορικής αφήγησης και ελέγχου του παρελθόντος χρόνου.

#### ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

- 1 Α. Λιάκος, «Το ζήτημα της “συνέχειας” στη νεοελληνική ιστοριογραφία», στο Π. Μ. Κιτρομηλίδης / Τ. Ε. Σκλαβενίτης (επιμ.), *Ιστοριογραφία της νεότερης και σύγχρονης Ελλάδας 1833-2002. Πρακτικά Δ΄ Διεθνούς Συνεδρίου Ιστορίας* (Αθήνα 29.10-3.11.2002), 2 τόμοι, ΚΝΕ/ΕΙΕ, Αθήνα 2004, τόμ. 1, σ. 53-64. Για την τομή που συντελείται από τη δεκαετία του 1970 στις ιστορικές έρευνες, βλ. επίσης Π. Μ. Κιτρομηλίδης, «Η ιδέα του έθνους και της εθνικής κοινότητας στην ελληνική ιστοριογραφία», στο *ίδιο*, σ. 37-50.
- 2 Κ. Θ. Δημαράς, *Ελληνικός Ρωμαντισμός*, Αθήνα 2004 [α΄ έκδ. 1982], σ. 382-383.
- 3 Για τον κλασικό ιστορισμό ως ιστοριογραφικό μοντέλο στη Γερμανία και στη Γαλλία, βλ. συνοπτικά G. G. Iggers, *Η ιστοριογραφία στον εικοστό αιώνα. Από την επιστημονική αντικειμενικότητα στην πρόκληση του μεταμοντερνισμού*, μετάφραση Π. Ματάλας, Αθήνα 2006, σ. 39-49. Για τη στενή σχέση ανάμεσα στη νεωτερική εθνική συνείδηση και τον ιστορισμό, βλ. Α. Λιάκος, *Αποκάλυψη, ουτοπία και ιστορία. Οι μεταμορφώσεις της ιστορικής συνείδησης*, Αθήνα 2012 [α΄ έκδ. 2011], σ. 237-250.
- 4 Γ. Βελουδής, *Ο Jakob Philipp Fallmerayer και η γένεση του ελληνικού ιστορισμού*, Αθήνα 1982, σ. 22-24.
- 5 I. Koubourlis, *La formation de l'histoire nationale grecque. L'apport de Spyridon Zambélios (1815-1881)*, Collection Histoire des Idées – 5, ΕΙΕ, Αθήνα 2005.
- 6 Για παράδειγμα, αξίζει να αναφερθεί εδώ η εκδοτική περιπέτεια και η συγκριτική ανάγνωση των τριών εκδοχών του «Προκαταρκτικού Λόγου» στο *Voyage pittoresque de la Grèce* του Σουαζέλ Γκουφιέ, όταν ο κόμης, αρκετά προνοητικά, αποφάσισε να λειάνει τις κρίσεις για την οθωμανική κυριαρχία και να απαλείψει τους ρωσόφιλους στοχασμούς του περί ελληνικής ανεξαρτησίας, προκειμένου να μη γίνει, ως γάλλος πρέσβης στην Κωνσταντινούπολη, υπερβολικά δυσάρεστος στην τουρκική εξουσία· I. Koubourlis, «Autour d'un mystère de l'histoire du livre: les trois versions du premier volume du *Voyage pittoresque de Choiseul-Gouffier*», *The Historical Review/La Revue Historique*, V (2008), σ. 67-94.
- 7 Ν. Σβορώνος, *Το ελληνικό έθνος. Γένεση και διαμόρφωση του νέου ελληνισμού*, Αθήνα 2004, σ. 65-66.
- 8 Πρβλ. και Δημαράς, *Ελληνικός ρωμαντισμός*, ό.π., σ. 270-276.
- 9 Το παράθεμα στο Δημαράς, *Ελληνικός ρωμαντισμός*, ό.π., σ. 466. Πρβλ. και όσα σημειώνει ο Κουμπουρλής στις *Ιστοριογραφικές οφειλές*, ό.π., σ. 555.
- 10 Για τις σκέψεις αυτές, αφετηρία στάθηκαν τα σχόλια του Φ. Ηλιού στο *Ψηφίδες ιστορίας και πολιτικής του εικοστού αιώνα*, επιμ. Α. Μαθαίου / Σ. Μπουρνάζος / Π. Πολέμη, Αθήνα 2007, σ. 540-541.
- 11 Π.κ., βλ. τη μελέτη του Νίκου Ροτζώκου για τη θέση των Ορλωφικών στην ελληνική ιστοριογραφία, όπου η έμφαση μοιράζεται ανάμεσα στην κριτική προσέγγιση του ιδεολογήματος της «εθναφύπνισης», που επεξεργάστηκε η εθνική ιστοριογραφία, και στην ταυτόχρονη ανάδειξη των αρχαϊκών αλλά και νεωτερικών πολιτικών στοιχείων που ενυπήρχαν στα ίδια τα γεγονότα του 1770, όπως μπορεί να τα ανασυστήσει η σύγχρονη έρευνα: *Εθναφύ-*

*πνιση και εθνογένεση. Ορλωφικά και ελληνική ιστοριογραφία*, Αθήνα 2007.

- 12 Με δεδομένες βέβαια τις κατακτήσεις, τις υπερβάσεις, αλλά και τα προσκόμματα ή τα κενά που μπορούν να εντοπιστούν σε κάθε κλάδο των ιστορικών ερευνών. Είναι, για παράδειγμα, ενδιαφέρον να συλλογιστεί κανείς εδώ τη δυσκολία αυτονομίησης των οθωμανικών σπουδών από τις ανάγκες της ελληνικής εθνικής ιστορίας, τις κατακτήσεις που σημειώθηκαν, καθώς και τις εκκρεμότητες στην ανάπτυξη του κλάδου προς την κατεύθυνση της συνάντησής του με τη νεοελληνική ιστοριογραφία. Βλ. σχετικά Ε. Μπαλά, «Οι οθωμανικές σπουδές στη νεοελληνική ιστοριογραφία», στο Κιτρομηλίδης / Σκλαβενίτης (επιμ.), *Ιστοριογραφία της νεότερης και σύγχρονης Ελλάδας. 1833-2002*, ό.π., σ. 259-271.



#### ΘΑΝΟΣ ΛΙΠΟΒΑΤΣ

Για το βιβλίο: Ν. Δεμερτζής / Ε. Πασχαλούδη / Γ. Αντωνίου (επιμ.), *Εμφύλιος. Πολιτισμικό τραύμα*, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2013, 352 σ.

Η έννοια του *πολιτισμικού τραύματος* είναι πρόσφατη. Ο Ν. Δεμερτζής («Το πολιτισμικό τραύμα στις συλλογικές ταυτότητες: περιπέτειες της μνήμης και διαδρομές της συγκίνησης», σ. 19) αναφέρει πως η ανάπτυξη αυτής της έννοιας εντάσσεται (από τη δεκαετία του 1990) στην πρόσφατη ανακάλυψη της σημασίας των συγκινήσεων, των συναισθημάτων και των παθών από την κοινωνιολογία. Αυτό δεν εκπλήσσει, αν σκεφθεί κανείς ότι παραδοσιακά η θετικιστική κοινωνική επιστήμη χαρακτηρίζεται από έναν λογοκεντρισμό. Όλα εκείνα τα φαινόμενα που δεν απορροφούνται από έναν εργαλειακό, ωφελιμιστικό, λειτουργικό, συμπεριφοριστικό και φορμαλιστικό-εμπειριστικό Λόγο θεωρούνται «παράλογα».

Αυτό που εκπλήσσει, όμως, είναι ότι ο J. Alexander στον οποίο αναφέρεται ο Δεμερτζής, τονίζει ιδιαίτερα ότι πρέπει ν' αναγνωριστεί η αυτονομία της κουλτούρας και της θρησκείας ως θεμελιακός παράγοντας για την εξήγηση των κοινωνικών φαινομένων (σ. 25). Δηλ. οι κοινωνικο-οικονομικές δομές δεν έχουν προτεραιότητα έναντι των πολιτισμικών (αξιακών) δομών. Εκ-

*Ο Θάνος Λίποβατς είναι ομότιμος καθηγητής στο Πάντειο Πανεπιστήμιο.*

πλήρως, γιατί εδώ και πάνω από 100 χρόνια ο M. Weber είχε επισημάνει το ίδιο πράγμα, ιδιαίτερα στην κοινωνιολογία της θρησκείας.

Ο Alexander αναφέρει (σ. 26), ότι το πολιτισμικό τραύμα παρπέμπει πριν απ' όλα στη μνήμη. Σε άτομα, ομάδες και λαούς, που έχουν υποφέρει από ένα φρικτό γεγονός, το τελευταίο αφήνει μέσα τους ίχνη (σημεία), αναμνήσεις/ενθυμήσεις, οι οποίες αλλάζουν τη μελλοντική τους ταυτότητα. Ο Δεμερτζής μιλά παραπέρα για μία διαγενεακή οπτική: μία ομάδα η οποία νοιώθει θύμα, «επιλέγει» *ασυνείδητα* να προσθέσει στην ταυτότητά της, τη νοητική αναπαράσταση ενός γεγονότος, το οποίο οι προηγούμενες γενεές έχουν βιώσει ως απώλεια.

Ο Δεμερτζής αναφέρει (σ. 24) επίσης τον ψυχαναλυτή J. Has-soun, ο οποίος αναλύει διεξοδικά τη δομή και τη διαδικασία κατασκευής της μνήμης: «Η μνήμη ξεχνά για να θυμάται και θυμάται για να ξεχνά». Είναι μία αέναη σύνθετη διαδικασία απόθησης, απόρριψης και λησμοσύνης, και συγχρόνως παρακράτησης και επεξεργασίας στοιχείων του παρελθόντος, στο πλαίσιο της ζωτανής κουλτούρας του παρόντος. Πρόκειται για μία συμβολική κατασκευή της μνήμης: όσο θέλουμε να ξεχνάμε τις δεινοπάθειες, τόσο οι ασυνείδητα απωθημένες μνήμες επανέρχονται στη συνείδηση, με την παραλλαγμένη μορφή των μύθων και των ιδεολογημάτων. Η κοινωνιολογία του πολιτισμού τονίζει τη διαδικασία της συμβολικής και κοινωνικής κατασκευής του πολιτισμικού τραύματος, ως μιας δομής με τρεις διαστάσεις: *μνήμη, ταυτότητα, συναίσθημα*.

Ο Δεμερτζής περιγράφει το πέρασμα από τις συμβολικές στις κοινωνικές κατασκευές (σ. 27): ένα γεγονός, όσο ολέθριο και να είναι, θα παραγάγει *πολιτισμικό τραύμα*, όταν συνδεθεί με τους ερμηνευτικούς ορίζοντες της κοινωνικής δράσης. Πρόκειται για τη συνειδητοποίηση μιας κοινής δοκιμασίας δεινών, για έναν συλλογικό ορισμό, που αναφέρεται σ' ένα «ολικό κοινωνικό γεγονός» και όχι στην απλή συνάθροιση ατομικών οδυνηρών εμπειριών. Αυτό γίνεται όταν αυτές μεταφέρονται στη δημόσια σφαίρα (ως μύθοι και ως ιδεολογήματα), αλλά μπορούν στη συνέχεια να εξηγηθούν, να αναλυθούν, να αναπαρασταθούν και να διαμεσο-λαβηθούν από τον δημόσιο Λόγο.

Ο Δεμερτζής υπογραμμίζει δε, ότι δεν υπάρχουν εδώ μονοδρομικές αιτιότητες: π.χ. ένας εμφύλιος πόλεμος ή μία σφαγή δεν συνιστούν από μόνα τους ένα πολιτισμικό τραύμα. Στον δημόσιο Λόγο «διαγκωνίζονται» ποικίλα ενδιαφέροντα και συμφέροντα. Αλλά, όπως ισχύει και στην ψυχαναλυτική εμπειρία, η τραυματική ιδιότητα ενός γεγονότος επιβάλλεται ως τέτοια μόνον *εκ των υστέρων*. Οι συμβολικές και φαντασιακές κατασκευές γεφυρώνουν το χάσμα μεταξύ ενός άπιαστου πραγματικού γεγονότος του παρελθόντος και των φαντασιώσεων εκείνων, που το «δείχνουν» στον βαθμό που το «κρύβουν».

Ο Δεμερτζής περιγράφει παραπέρα, πως η πολιτισμική κατασκευή ξεκινά με καταγωγικές επιλεγμένες αφηγήσεις π.χ. περί (ανα-)γέννησης του έθνους, κ.τ.λ., που εμφανίζουν ως αίτιο μία *πρωταρχική* πληγή, ένα πλήγμα, μέσα στο πλαίσιο της μυθικής, ιδεολογικής εξιστόρησης ενός τρομακτικού γεγονότος, και καταλήγουν στο αίτημα για συναισθηματική (και ορμική), θεσμική και συμβολική αποζημίωση/αποκατάσταση (compensation) των παθόντων. Στρατηγικό ρόλο παίζουν εδώ οι διάφορες αντικρουόμενες ομάδες διανοούμενων, οι οποίοι γίνονται οι δημιουργοί και οι φορείς των κατασκευών αυτών.

Στη συνέχεια, ο Δεμερτζής αναλύει τις ομοιότητες και τις διαφορές (σ. 29 κ.εξ.) ανάμεσα στο κλινικό και στο πολιτισμικό τραύμα. Μεταξύ άλλων τονίζουμε τα εξής *κοινά σημεία*: 1. Η ασυνείδητη συμβολική και κοινωνική κατασκευή (σ. 31) μετατρέπει το

πραγματικό γεγονός σε «τραύμα». Οι εμπειρίες στην οικογένεια και στην κοινωνία μπορούν να επιδράσουν μερικώς, θετικά ή αρνητικά στην ανάπτυξη της ικανότητας συμβολικής επεξεργασίας και πραγματικής ανάλωσης του τραύματος. 2. Αμφότεροι οι τύποι του τραύματος συνοδεύονται από αρνητικά και αμφίρροπα συναισθήματα, μεταξύ των οποίων θεμελιακό ρόλο παίζει το *άγχος*. 3. Λειτουργούν (σ. 30) οι ίδιοι αμυντικοί μηχανισμοί άρνησης, απόθησης, απάρνησης και απόρριψης, καθώς και αντίδρασης, μετάθεσης ευθύνης, εκλογίκευσης και αμφιθυμίας. Εδώ ανήκουν η δαιμονοποίηση του Άλλου, η κατασκευή αποδιοπομπαίων τράγων, εξιλαστήριων θυμάτων, θεωριών της συνωμοσίας, κ.τ.λ.

Οι *διαφορές* εντοπίζονται μεταξύ άλλων στα εξής (σ. 32): 1. Το πολιτισμικό τραύμα δεν χρειάζεται να βιωθεί άμεσα και από όλους, λειτουργεί διαγενεακά (Το διαγενεακό στοιχείο ισχύει και στο ατομικό τραύμα). 2. Οι μηχανισμοί (σ. 33) θέσπισης και υπόθαλψης είναι ρηματικής (ιδεολογικής), και εξουσιαστικής φύσης, και αποτέλεσμα κινητοποίησης από αντίπαλες ομάδες. 3. Σε αντίθεση με το κλινικό τραύμα, το πολιτισμικό τραύμα «υπήρξε» «πραγματικά», «αντικειμενικά».

Ο Δεμερτζής (σ. 34-35) τελικά υπογραμμίζει ότι η κοινωνιολογία οφείλει να υιοθετήσει την ψυχαναλυτική πρόσβαση στο ιστορικό υλικό για να κατανοήσει ουσιαστικά το πολιτισμικό τραύμα. Ήδη αυτό αποτελεί μία πρόκληση απέναντι στην παραδοσιακή απόρριψη της ψυχανάλυσης από την ποζιτιβιστική επιστήμη, η οποία δεν μιλά για το υποκείμενο. Ήδη η ίδια η βιβλιογραφία της κοινωνιολογίας των συναισθημάτων, διαιωνίζει εκτός εξαιρέσεων αυτή τη στάση. Αυτό, γιατί αναπαράγει τη ρομαντική απολυτοποίηση των συναισθημάτων και την αποκοπή τους από τη συμβολική και την ηθική διάσταση, καθώς και από τη θέληση, προωθώντας τον ατομικισμό και τον υποκειμενισμό. Είναι δε χαρακτηριστικό ότι αγνοεί τελείως τη θεμελιακή σημασία του *υπαρξιακού άγχους*, καθώς και το έργο του Kierkegaard, του Freud και του Lacan σχετικά με τα συναισθήματα και τα πάθη.

Ο Δεμερτζής ολοκληρώνει το εισαγωγικό του κείμενο με τον προβληματισμό της *συγχώρησης*, δηλ. της δυνατότητας και της αναγκαιότητάς της. Αναφέρεται στη σύγχρονη συζήτηση στα πλαίσια της φιλοσοφίας και της θεολογίας. Τονίζει δε ότι η συγχώρηση είναι μέρος της «θεραπευτικής διαδικασίας» (σ. 36), η οποία προϋποθέτει την ύπαρξη της ελεύθερης θέλησης (που αμφισβητούν όλες οι θετικιστικές επιστήμες). Η συγχώρηση είναι η μόνη δυνατότητα των υποκειμένων ν' απελευθερωθούν από την επαναληπτική εκδίκηση. Όμως, η διαδικασία της συγχώρησης συνεπάγεται δύσκολα και λεπτά διλήμματα (σ. 38) (Arendt, Derrida, Ricoeur): δεν μπορεί να είναι «εύκολη» και «ανώδυνη», αλλά «δύσκολη» και όχι σε βάρος της αξιοπρέπειας και της δικαιοσύνης (σ. 37, 41-42).

## II

Οι μέχρι τούδε παρατηρήσεις παραπέμπουν στον ασυνείδητο χαρακτήρα της «κατασκευής». Ωστόσο, η ψυχανάλυση μιλά για «συμβολική», ενώ η κοινωνιολογία για «κοινωνική» κατασκευή. Η συμβολική κατασκευή λαμβάνει χώρα σύμφωνα με τους ασυνείδητα εγγεγραμμένους στον ψυχισμό κανόνες της γλώσσας και του λόγου, καθώς και σύμφωνα με το μνημονικό υλικό σημαινόντων, ακουσμάτων, εικονικών ιχνών και πράξεων, που παραπέμπουν σε *δοκιμασίες οδύνης και ηδονής, καθώς και σε επιθυμίες, φαντασιώσεις, πάθη, άγχη, αποφάσεις και πράξεις*. Η τριαδική δομή του πολιτισμικού τραύματος ισχύει, υπό την προϋπόθεση να αναφερθούν ρητώς όλα τα αναφερθέντα δομικά στοιχεία που τη συνοδεύουν.

Η συμβολική κατασκευή ενυπάρχει σε κάθε κοινωνική κατασκευή, αλλά δεν ταυτίζεται μαζί της. Αυτό, γιατί η πρώτη παρέμπει στη θεμελιακή δομή του ψυχισμού: στο πραγματικό, το συμβολικό και το φαντασικό (Λακάν), που αποτελεί την προϋπόθεση ύπαρξης και για κάθε κοινωνική κατασκευή. Η αυτονομία του ψυχισμού πρέπει εξαρχής να εξασφαλισθεί, για να μην αναχθεί κοινωνιολογίστικα ο ψυχισμός σ' ένα «εποικοδόμημα» της «κοινωνίας» και της «κουλτούρας».

Ο ατομικός ψυχισμός «προϋπάρχει» *δομικά* και ασυνείδητα των κοινωνικών και πολιτισμικών δομών, ενώ η «κοινωνία» και ο «πολιτισμός» προϋπάρχουν *ιστορικά* του κάθε ατόμου. Ο ψυχισμός δεν «εξηγείται» από τις κοινωνικές και πολιτισμικές δομές μέσα στις οποίες ζουν. Υφίσταται μεταβολές, όχι μόνο παθητικά, αλλά απαντώντας δημιουργικά και ενεργά στους Άλλους/ στον Άλλο, που απαιτούν ή δεν απαιτούν «κάτι».

Η ανάλυση των κοινωνικών και ιστορικών φαινομένων ξεκινά από την *εξωτερική* παρατήρησή τους και παραμένει αναγκαστικά εξωτερική για τον ψυχισμό των ατόμων. Ωστόσο, στη συνέχεια, η παραμέληση της υποκειμενικής και συμβολικής διάστασης οδηγεί στην απόβληση και παραγνώριση ενός «υπόλοιπου», που συσσωρευμένο ως «δυσφορία», αγανάκτηση, διαμαρτυρία, φθόνος, οδηγεί στην κρίση και στο δικασμό του κοινωνικού συνόλου. Η ανάλυση των ψυχικών φαινομένων αρχίζει αντίστροφα με τη διερεύνηση των *εσωτερικών* ψυχικών δομών, της ασυνείδητης μνήμης, των ασυνείδητων φαντασιώσεων και επιθυμιών, που είναι αυτόνομες σε σχέση με τις κοινωνικές, με τις οποίες συνυπάρχουν. Το βλέμμα και η ακοή του ερευνητή ξεκινούν από «μέσα»: ακούει τους λόγους και διαβάζει τα συμπτώματα και τις φαντασιώσεις των υποκειμένων, που συνοδεύουν τα συναισθήματα, τα πάθη, τις αποφάσεις, και τις πράξεις τους.

Κάθε κοινωνία ορίζεται από τις συλλογικές διαστάσεις της εργασίας και της εξουσίας, του λόγου και του νόμου. Τα υποκείμενα, ένα βασικό, λησμονούν και απωθούν, μέσα σ' αυτά τα πλαίσια, ένα βασικό κομμάτι του ψυχισμού τους, που το ξαναβρίσκουν μεταμορφωμένο μέσα στις συμβολικές κατασκευές της θρησκείας και της κουλτούρας. Αλλά αν τα υποκείμενα παραμείνουν εγκλωβισμένα είτε στον απόλυτο υποκειμενισμό τους (εσωτερική), είτε στην απόλυτη αλλοτρίωση (εξωτερική), τότε χάνουν κάθε αίσθηση και μέτρο της *πραγματικότητας*, την οποία διακρίνει, ως μία κατασκευή πραγματική, συμβολική και φαντασική, η διάσταση της *έλλειψης και της περατότητας*.

Ο Λόγος (discours) ως λέγειν και ως διάλογος/αντίλογος είναι εκείνη η συμβολικά οργανωμένη δομική *Διαφορά*, που μέσα στον χρόνο αποτελεί τη *Διαμεσολάβηση*, τον συμβολικό *Τρίτο* ανάμεσα στα υποκείμενα, ή ανάμεσα σε αυτά και στην ομάδα, ή ανάμεσα σε ομάδες. Έτσι, κάθε ανάλυση συμπτωμάτων και φαντασιώσεων που συνοδεύουν βιώματα και μνήμες όπως και συναισθήματα και πάθη, ξεκινούν με μία ποιοτική, δομική και ιστορική ανάλυση Λόγου.

Η ψυχανάλυση ανακάλυψε αρχικά την αλλοτρίωση των υποκειμένων στο πλαίσιο της ύστερης νεωτερικότητας και της νεωτερικής επιστήμης, μέσα από τις νευρώσεις, τις διαστροφές και τις ψυχώσεις. Ξεκίνησε με τον εντοπισμό του δομικού διχασμού του ομιλούντος και επιθυμούντος υποκειμένου, καθώς και με τη θεμελιακή διαφορά ανάμεσα στο ασυνείδητο και στο συνειδητό κομμάτι του ψυχισμού.

Το ασυνείδητο είναι καθολικής και ατομικής φύσης συγχρόως: δεν υπάρχει ένα «συλλογικό ασυνείδητο» (μίας φυλής, ενός έθνους, μιας τάξης, κτλ.). Υπάρχουν όμως συλλογικές ταυτίσεις και φαντασιώσεις, οι οποίες διαπλέκονται με τα υλικά των υπαρχουσών πολιτισμικών και πολιτικών παραδόσεων. (Δεν υπάρχει

επίσης κανένα «υποσυνείδητο», που είναι μία απόλυτη παρανόηση του φροϋδικού ασυνείδητου).

Ο Λακάν αμφισβητεί τόσο το ιδεαλιστικό, εγωκεντρικό, αυτοκυρίαρχο εγώ, όσο και τη διαγραφή του από βιολογικούς ντετερμινισμούς και μεταμοντέρνες αποδομήσεις. Ο Φρόντ από την άλλη, παρέμεινε μέσα στα πλαίσια μιας ουμανιστικής, καντιανής ηθικής του ηθικού Νόμου, την οποία αποδέχεται. Η κλινική εμπειρία και η κριτική διάσταση της ψυχανάλυσης αμφισβητούν όλες τις μορφές του εργαλειακού Λόγου, της ιδεολογικής ωραιοποίησης και υποκριτικής συγκάλυψης της απόβλησης, καθώς και της εκλογίκευσης του κακού και της έλλειψης μέσω ενός θρησκευτικού και πολιτικού, ιδεολογικού (δεξιού ή αριστερού) Λόγου (discours).

Η ηθική της ψυχανάλυσης είναι η ηθική του λόγου και της αλήθειας: η αλήθεια είναι πάντα συγκλονιστική, γιατί κατονομάζει και παραπέμπει σε φαντασιώσεις και σε τραυματικές, ατομικές και συλλογικές εμπειρίες καταστροφής και αυτοκαταστροφής, σε εμπειρίες του κακού, του πόνου και της αλλοτρίωσης. Αντιστέκεται δε στην απόρριψη του ηθικού και του ορθού Λόγου στα πλαίσια της *κρίσης* της μετανεωτερικής, νεοφιλελεύθερης, *ατομικιστικής* και αμοραλιστικής κοινωνίας.

Η τελευταία ομνύει στο όνομα μίας ατομικιστικής, εγωκεντρικής αυτονομίας, χωρίς ηθική δέσμευση απέναντι στον Άλλο. Αυτό δεν αποκλείει την παράλληλη ύπαρξη μίας ανήμπορης ιδεαλιστικής ηθικολογίας, καθώς και μίας μηδενιστικής και αριστερίστικης ερμηνείας της ψυχανάλυσης, η οποία οδηγεί σ'έναν αμοραλιστικό, επικίνδυνο ντεσιζιονισμό.

Ο Φρόντ διαπιστώνει την ύπαρξη μιας *δυσφορίας*, και επιθετικότητας ενάντια στον πολιτισμό: μία «πλήρης», άμεση, ολική και ατελείωτη απόλαυση *δεν είναι δυνατή*. Αυτή η ανικανοποίησις μπορεί να γίνει πηγή καταστροφικότητας και αδικίας, μπορεί όμως να γίνει πηγή δημιουργικότητας. Τα συναισθήματα *άγχους* και *ενοχής* και η μετάθεση τους επάνω στον Άλλο, παίζουν βασικό ρόλο στις ιδεολογίες και στις θρησκείες, στον βαθμό που οι τελευταίες εκπίπτουν και λειτουργούν ως ιδεολογίες και μυθολογίες.

Η ηθική της ψυχανάλυσης αφήνει τον δρόμο ελεύθερο σε μετουσιωτικές μορφές της επιθυμίας, που αναγνωρίζουν τον ηθικό Νόμο, δίχως να τον καθιστούν ένα υπερ-εγώ, υποτασσόμενες σ' αυτό. Οδηγεί δε τόσο σε μία ηθική της *υπευθυνότητας*, όσο και σε μία ηθική της *πεποίθησης*.

Αυτό μεταφράζεται πολιτικά σε μία ηθική της αλήθειας του Πολιτικού (Χ. Άρεντ), τόσο ως μία κριτική, τόσο σε κάθε άμεση αμφισβήτηση της λειτουργίας του *δημοκρατικού, φιλελεύθερου, κοινωνικού κράτους δικαίου*, από τις ομάδες της άκρας δεξιάς και της άκρας αριστεράς, από τις θρησκευτικές φονταμενταλιστικές σέκτες, καθώς και από τις ομάδες του οργανωμένου εγκλήματος, όσο και ως μία αποδόμηση των συγκεκριμένων αρνητικών συμπτωμάτων της υπαρκτικής κοινωνίας. Η ψυχανάλυση, ωστόσο, δεν παίρνει θέση υπέρ μιας συγκεκριμένης θρησκευτικής ή πολιτικής ομάδας (Σ. Φρόντ, *Ψυχολογία των μαζών και ανάλυση του εγώ*, Αθήνα 1994· Θ. Λίποβατς, *Η ψυχοπαθολογία του Πολιτικού*, Αθήνα 2003· του ίδιου, *Φαντασική και αληθής Ελευθερία*, Αθήνα 2008).

### III

Το βίωμα και η δράση των υποκειμένων μορφοποιήθηκαν μέσα στα πλαίσια του ακραίου ιστορικού τραύματος του Εμφυλίου, ατομικά και συλλογικά. Ο Ν. Σιδέρης («Νηπενθή σημαίνοντα», σ. 91-92) τονίζει ότι η απαραίτητη συμβολική και συναισθηματική επένδυση και οι ψυχικές διαδικασίες που συνεπάγονται βρίσκουν στις

φαντασιώσεις ένα προνομιακό πεδίο (σ. 94). Μπορούμε να εντοπίσουμε στο επίπεδο της *θεμελιακής φαντασίωσης*, σ' ένα θεμελιακό στρώμα του ψυχισμού, την κεντρική *φαντασίωση της αδελφοκτονίας*, η οποία εμφανίζεται ήδη από το 1942-1943. Εδώ κυριαρχεί η έμμονη ιδέα, ότι οι «άλλοι» είναι ανάξια παιδιά των ίδιων γονέων. Δημιουργείται έτσι ένα δυσίτικτο, μανιχαϊκό μοντέλο, δηλ. δύο διαφορετικά διανοητικά συστήματα αμοιβαίου αποκλεισμού και απαξίωσης, δίχως διαμεσολαβήσεις και κοινά σημεία.

Αυτή η *παράνοια* (σ. 96) εκφράζεται ως άρνηση δικαιώματος ύπαρξης στον αντίπαλο, ο οποίος γίνεται *απόλυτος εχθρός*. Βασίζεται επάνω στην απειλή υπαρξιακού αφανισμού και γεννά φόβο και τρόμο. Ο Σιδέρης εντοπίζει τη φαντασίωση στο επίπεδο του λόγου, όπου ο ακραίος αποκλεισμός του άλλου, εκφράζεται ως ο *φόνος της κυριολεξίας* (σ. 97-98) ως η (ψυχωτική) απόρριψη της μεταφορικότητας, και ως η ολική απώλεια αίσθησης της πραγματικότητας. (Η κανονική χρήση του λόγου προϋποθέτει την συνύπαρξη του μεταφορικού με τον κυριολεκτικό, αναλυτικό λόγο).

Ο Σιδέρης (σ. 99) κάνει μία μεθοδική ανάλυση του παρανοϊκού Λόγου, ο οποίος γίνεται ο φορέας των συναισθημάτων φόβου και τρόμου. Τονίζει ότι η ψυχική εσωτερικευση της απόλυτης εχθρότητας βασίστηκε στην άρνηση της γνώσης και στον αποκλεισμό των συμβολικών αναφορών: στη βίαιη άρνηση της λέξης « Έλληνας» και της λέξης «Εμφύλιος». Τα άτομα εγκλωβίζονται μέσα σ' ένα υπαρξιακά ανυπέβλητο, (αυτο-)καταστροφικό *δίλημμα*: είτε είναι « Έλληνες» είτε είναι «αντίπαλοι (εχθροί)», δεν μπορούν ν' αποδεχθούν ότι μπορεί να είναι και τα δύο.

Εδώ εμφανίζεται το *άγχος εκμηδένισης*, το βίωμα δικωτικής αίσθησης, και της ολικής απώλειας νοήματος της πραγματικότητας και του ατομικού ψυχισμού. Για τον Σιδέρη αυτό αποτέλεσε το ενδοψυχικό υπόβαθρο της μετεμφυλιακής πολιτικής κουλτούρας και ψυχολογίας (σ. 100), όπως εκφράστηκε μέσα από τη αποσιώπηση αυτών των στοιχείων. Η εσωτερικευση (σ. 103) αυτής της κατάστασης, που έχει ως επίπτωση τη καλλιέργεια παραφροσύνης, μέσω της *συγκινησιακής* ψυχικής οικονομίας, εκδηλώνεται ως η άρνηση του δικαιώματος ύπαρξης του ηττημένου από το νικητή, καθώς και από την απάρνηση του φόβου από τον ηττημένο. Αυτό το παράδοξο επιβάλλει την ανάγκη υπέρβασης του αδιέξοδου, είτε μέσω της καταστροφής, είτε μέσω μία συμβολικά αρθρωμένης, προσωπικής ή/και πολιτισμικής καινοτομίας.

Το 1950 δεν σήμανε (σ. 104-105) τη λήξη του πολέμου: ο ιστορικός χρόνος αδρανοποιήθηκε, οι πληγές δεν βρήκαν αντιστοιχία στον λόγο. Οι ηττημένοι αρνούνται ν' αναγνωρίσουν τον φόβο, οι νικητές ντρέπονται να γιορτάσουν τη νίκη (τη λήξη του πολέμου). Η *διεργασία πένθους* δεν μπορούσε ν' αρχίσει: θα σήμαινε την αναγνώριση και από τις δύο πλευρές της φύσης του πλήγματος, την απόσπαση του πράγματος από την αναπαράστασή του. Μόνον τότε η μνήμη θα έπαυε πλέον να είναι τραύμα, και θα γινόταν μία *ανάμνηση* τραύματος. Αυτό θα σήμαινε επίσης (σ. 106) ότι δεν θα κυριαρχούσαν πλέον οι *μυθοπλασίες*, αλλά ότι οι τραυματικές εμπειρίες θα μετασχηματίζονταν σε στοιχείο επαναπροσανατολισμού των ταυτοτήτων και των φαντασιώσεων, των αφηγήσεων και των προσδοκιών, που δεν θα ήταν πλέον δέσμιες της *μνησιακίας* (σ. 107).

Η *συγγνώμη και η συχώρηση* κατακτήθηκαν μόνο μετά το 1974/1989. Ο Εμφύλιος μεταπλάστηκε σε μία επιλεκτική κατασκευή, σε μία ανάμνηση και σε ένα *πολιτισμικό τραύμα* (όμως όχι ακόμα σε μία ανακλαστική κατασκευή). Οδηγήθηκε έτσι στον επαναπροσδιορισμό της ταυτότητας των αντιπάλων, σε μία κοινή κουλτούρα αναφοράς και ιστορικής αφήγησης (σ. 108-109). Ο

Σιδέρης τονίζει, όμως, την πανουργία του λόγου και της ιστορίας (σ. 110-111), όπου η υπέρβηση του παράδοξου, καταστροφικού διλήμματος οδήγησε τελικά σε μία *κρίση της κοινωνίας*, για την οποία όλες οι πλευρές είναι συνένοχες. Πρόκειται για τη γενίκευση της άνομης ιδιοποίησης του δημόσιου πράγματος, του κοινού αγαθού, μέσω των πελατειακών σχέσεων στη συντεχνιακή και κομματική δημόσια διοίκηση. Αυτό, γιατί έλειψε η διανοητική και ηθική μεταρρύθμιση.

#### IV

Αναφορικά με την ανάλυση του τραύματος του εμφυλίου πολέμου, ο Δεμερτζής («Ο Εμφύλιος Πόλεμος: από τη συλλογική οδύνη στο πολιτισμικό τραύμα», σ. 43) δείχνει πολύ πειστικά το πώς έγινε το *πέρασμα* από τη συλλογική οδύνη στο συλλογικό τραύμα, όπου εδώ έπαιξαν σημαντικό ρόλο το ιστορικό πλαίσιο καθώς και οι πολιτικές και πολιτισμικές συνέπειες.

Η Αντίσταση δεν λειτούργησε ενωτικά (σ. 50-51) και ήδη από το 1943 ξεκίνησε η πρώτη φάση του Εμφυλίου. Οι άνθρωποι εξοικειώθηκαν με τη *βία* του ολοκληρωτικού πολέμου, ενώ οι τοπικές ιδιομορφίες πολιτικοποιήθηκαν και οδήγησαν στην ολέθρια πόλωση. Η φοβερή συνέπεια ήταν η εξαφάνιση των δημοκρατικών σοσιαλιστών και των φιλελεύθερων, προς όφελος των αντιδημοκρατικών άκρων της εθνικιστικής και φασίζουσας δεξιάς και της σταλινικής αριστεράς.

Οι ηττημένοι μέσα από τη μακρόχρονη αδυναμία δημόσιας έκφρασης και της αγανάκτησής τους για τον πολιτικό αποκλεισμό τους, ανέπτυξαν συναισθήματα *μνησιακίας*, η οποία μετά τη μεταπολίτευση οδήγησε σε *συμβολική εκδίκηση*, καθώς και στη δημιουργία κομματικών πελατειών. Αυτή η τροπή των πραγμάτων εμπόδιζε και εμποδίζει μία συνεπή συμβολική επεξεργασία του παρελθόντος, καθώς και μία δίκαιη, δημοκρατική, ευρωπαϊκή μεταρρύθμιση των δομών του κράτους και της κοινωνίας. Η ανικανότητα και η ολιγωρία δημιουργήσαν εδώ την κρίση.

Ο Δεμερτζής εντοπίζει τις συνέπειες του εμφυλίου πολέμου στο ότι ο τελευταίος συνεχίστηκε ως ένας *ηθικός και συναισθηματικός πόλεμος*, ως η προσκόλληση σε έναν οιωνεί θρησκευτικό, εγκοσμιοποιημένο, πολιτικό, ιδεολογικό φανατισμό και σε μία γενικευμένη, κυνική κακοπιστία και καχυποψία (σ. 58-61). Ο πολιτισμικός (εθνοτικός, φυλετικός) *εθνικισμός και η παραδοσιοκρατία* επικράτησαν σε μία κοινωνία, η οποία ήταν ακόμα σε ισχυρό βαθμό μία κλειστή, προνεωτερική, κοινότητα, παρά μία ανοιχτή κοινωνία (σ. 63).

Η κυριαρχία των οικογενειών και των σογιών εμπόδιζε στο να αποκτήσει ο πόλεμος έναν πολιτικό και ταξικό χαρακτήρα, ενώ εκκλησία και κράτος ταυτίζονταν πλήρως και εμπόδισαν κάθε άνοιγμα σε μία νεωτερική, δημοκρατική κοινωνία πολιτών. Αρχικά, όμως, η λέξη «εμφύλιος» αποτέλεσε ένα ταμπού (σ. 64-65). Ο πόλεμος των ερμηνειών συνόδευσε από την αρχή τις φάσεις ονοματοδοσίας και νοσηματοδότησης, που οδήγησαν από τη συλλογική οδύνη στο πολιτισμικό τραύμα (σ. 66-67).

Ο Δεμερτζής τονίζει εδώ ότι πρώτη η μεταπολίτευση έθεσε αναδρομικά σε λειτουργία (σ. 68) τη διαδικασία του τραύματος. Η επανερμηνεία της επίσημης συλλογικής μνήμης (των νικητών) οδήγησε δε σε μία αριστερή, ιδεολογική ηγεμονία. Ο Δεμερτζής αναλύει αυτή τη διαδικασία σύμφωνα με τον Alexander σε *δύο φάσεις* (σ. 69). Η διαφοροποίηση παραπέμπει στην ανάλυση των φαντασιώσεων και τη συμβολική κατασκευή του *ασυνείδητου* νοήματος, τις οποίες ανέπτυξε ο Φρόυντ για την κατανόηση του κλινικού τραύματος.

I. Η πρώτη φάση της *επιλεκτικής κατασκευής* (1974-1990) επικεντρώνεται στη λέξη-κλειδί «συμφιλίωση» και καλύπτει την

ανάγκη ενός ιδρυτικού μύθου της Δημοκρατίας, ο οποίος βασίζεται στη *συναίνεση*. Η αντίσταση ανακηρύχθηκε έτσι σε «εθνική αντίσταση» και μυθοποιήθηκε. (σ. 70) Το υποκείμενο «λαός» αντιτάθηκε ηρωικά ενάντια στους «ξένους», πέραν των ταξικών διαφορών, απολιτικά και δίχως ηγέτες και κόμματα (σ. 73).

Ο Δεμερτζής συγκρίνοντας τη δομή των ατομικών με τα συλλογικά τραύματα, τονίζει ότι η πολιτική της λήθης του Εμφυλίου βασίστηκε επάνω σε δύο ασυνείδητους ψυχικούς μηχανισμούς: τη *μετάθεση* και την *προβολή*, αναφορικά με την απόδοση ευθυνών και την *εκλογίκευση* του τραύματος (σ. 74-75). Κατασκευάστηκε έτσι μία εξιδανικευμένη εικόνα της αριστεράς ως ενός αθώου θύματος, μέσω της *απάρνησης* των ακραίων βιαιοτήτων της ίδιας εις βάρος του εχθρού.

Η συμφιλίωση είχε εδώ ως συνέπεια την *απόψη και την απόρριψη* ενός πολιτικού, ιστορικού συμβιβασμού μέσω της χρήσης του ορθού, κριτικού Λόγου (σ. 76). Η υπεράσπιση της Αντίστασης αποσκοπούσε δε στον αποστιγματισμό των κομμουνιστών (της λενινιστικής, σταλινικής αριστεράς), και λειτούργησε ως ένα συμβολικό μέσο *μετατροπής* του τραύματος ταπείνωσης σε υπερηφάνεια μέσω εκκοσμηκευμένων θρησκευτικών (γνωστικών) μεταφορών (σ. 77-78).

2. Η φάση της *ανακλαστικής/αναστοχαστικής* κατασκευής (1990-2010), ως αποδόμησης της μυθολογικής/ιδεολογικής πρώτης φάσης, έλαβε χώρα μέσα σ' ένα κλίμα «δανεικής», υλιστικής ευημερίας, μίας μη παραγωγικής οικονομίας, μίας μη ορθολογικής δημόσιας διοίκησης, της απογοήτευσης για τα κοινά, της έξαρσης του αντικοινωνικού ατομικισμού, της αποπολιτικοποίησης, της κυριαρχίας του μετανεωτερικού μηδενισμού και του αμοραλισμού (σ. 79-80).

Παρ' όλα αυτά μπόρεσε να εμφανιστεί για πρώτη φορά μία *κριτική* αντιμετώπιση του ιστορικού παρελθόντος. Η κοινωνική ανακλαστικότητα (reflection) (σ. 81) προσέκρουε συνεχώς στις αντιστάσεις αναδυόμενων, ειδικών, συντεχνιακών, αντιδραστικών και λαϊκίστικων συμφερόντων, που αναπαρήγαγαν κατεστημένα συμφέροντα. Όμως υπήρξε και μία «έκρηξη της μνήμης», μία ανάδυση της «δημόσιας» ιστορίας ενάντια στη μεταμοντέρνα συλλογική αμνησία.

Η αμφισβήτηση (σ. 83) της ιδεολογίας της συμφιλίωσης οδήγησε συγχρόνως και σ' έναν οιωνεί «επαναστατικό» αριστερισμό, στην εκλογίκευση της αριστεριστικής και αναρχικής τρομοκρατίας, στη νέα «αντισιωνιστική» εβραϊοφοβία, στον εθνολαϊκίστικο αντιευρωπαϊσμό, στη διγλωσσία. Πρόκειται για μία παλινδρόμηση ως μία ατυχή και ατελέσφορη αντίδραση στο έλλειμμα νοήματος της υπαρκτής δημοκρατίας (σ. 84 κ.εξ.). Συνέπεια αυτών υπήρξε η απάρνηση της πραγματικότητας, η έλλειψη αξιοπιστίας, συνεργασιμότητας και αξιοκρατίας, οι οποίες οδήγησαν στην κρίση και στη μετάθεση των ευθυνών στον Άλλον.

Ο Δεμερτζής τονίζει (σ. 90) ότι ένα άνοιγμα προς το μέλλον θα υπάρξει μόνον ως μία καθολική αναγνώριση της *αλήθειας*, μέσα από μία *εργασία* ενθύμησης και «δύσκολης» συγκώρησης, η οποία θα οδηγήσει στην *ρήξη* με τους μύθους και τα ιδεολογήματα, καθώς και στην αποδοχή μίας ηθικής της *υπευθυνότητας* στην καθημερινότητα και στην πολιτική. Ωστόσο, το ερώτημα παραμένει ανοικτό, αν η αλήθεια που προωθούν η κοινωνική επιστήμη, η ψυχανάλυση και η κριτική φιλοσοφία, μπορεί να επιδράσει θετικά στην πολιτική.

## V

Ο Π. Παναγιωτόπουλος («Πολιτικές χρήσεις της ιστορίας 2010-2012: ριζοσπαστική Αριστερά και αλυσιτελής νοηματοδότηση του τραύματος», σ. 251-252) τονίζει πως η κρίση από το 2010

μέχρι σήμερα σημαίνει την αμφισβήτηση της μέχρι τούδε συναίνεσης, και η υπαρξιακή οδύνη εκφράζεται συλλογικά ως αντίσταση στις ορθολογικές μεταρρυθμίσεις. Αυτό συνοδεύεται από τη διασάλευση του συμβολικού και συναισθηματικού προσανατολισμού των κοινωνικών θεσμών εμπρός σ' ένα ανήμπορο πελατειακό κράτος (σ. 253-254).

Σημαίνει, επίσης, μία απομάγευση των προτύπων (μέσω της κρίσης των προσδοκιών αυξανόμενης καταναλωτικής απόλαυσης, πελατειακής προστασίας, και ατιμώρητης ανομίας), την κατάρρευση του εθνικού αφηγήματος (σ. 255), τη συλλογική και ατομική ταυτοτική απώλεια συμβολικής αναφοράς, καθώς και την αποσταθεροποίηση των νοημάτων. Η *κρίση* απαιτεί μία νοηματοδότηση του τραύματος.

Ο Παναγιωτόπουλος περιγράφει (σ. 256) τρία ιδεολογικά υποκατάστατα των ταυτοτήτων που χάνονται. Αυτά είναι: 1) Η φαντασιακή ενίσχυση και φειτικοποίηση της εθνικής ταυτότητας και η παράλληλη αμφισβήτηση της *ευρωπαϊκής* ταυτότητας. Αυτό γίνεται μέσω της καταγγελίας της «οικονομικής εξάρτησης» και της συνωμοσιολογικής ερμηνείας της κρίσης.

2) Η αύξηση και η διασπορά (σ. 257) της βίας (ακροδεξιά και ακροαριστερή/αναρχική, κοινωνική ανομία), όπως και η ανοχή και η εκλογίκευση της ήδη από το 2008, που συνοδεύονται από την καταστροφική απόλυτη *έλλειψη* εμπιστοσύνης στους θεσμούς και στον Νόμο, και παράλληλα από την *αναξιοπιστία* και την αυθαιρεσία σε όλα τα επίπεδα της κοινωνίας. Ορθά ο Παναγιωτόπουλος υπογραμμίζει ότι η βία εδώ δεν έχει πλέον έναν αντιδραστικό, απαντητικό χαρακτήρα, αλλά μετασχηματίζεται, ως το *Κακό*, σε ταυτότητα.

3) Η προσφυγή στην πολιτική ιστορία (σ. 259) μέσω μίας λαϊκίστικης ιδεολογικής επανερμηνείας επιπόλαιων πολιτικών αναλογιών. Εδώ επικράτησε μία αριστερή ηγεμονία (σταλινικού/τριτοκοσμικού τύπου) (σ. 260), η οποία εκμεταλλεύθηκε με επιτυχία την ανικανότητα των ήδη φθαρμένων κυβερνώντων κομμάτων να ασχοληθούν με την κατανόηση και τη δημόσια επεξήγηση της κρίσης.

Ο Παναγιωτόπουλος πολύ ορθά αναφέρει (σ. 261-263) εδώ τρία χαρακτηριστικά αυτής της χρήσης και κατάχρησης της ιστορίας που είναι: α) η αριστερή ηγεμονία μέσω μίας *διγλωσσίας*, η οποία προσπαθεί ν' απαντήσει συγχρόνως στα *δομικά διλήμματα* της λενινιστικής αριστεράς: εκφράζεται υπέρ της (αριστερής, «καλής») βίας και ενάντια στη δημοκρατία, ενώ συγχρόνως «διαμαρτύρεται», ότι «δεν το εννοεί έτσι», β) η ανάγκη μίας νέας ιστορικής αφήγησης, γ) η εργαλεική, μεροληπτική, μερική ερμηνεία. Εδώ πρόκειται για τον *μύθο περί του «αντιστασιακού χαρακτήρα του ελληνικού λαού»* (από το 1940 και έπειτα), ενάντια στις αιώνιες επιβουλές των ξένων και την επιβολή ξένων μοντέλων.

Περιέργως (σ. 264) αυτή η αφήγηση δεν ανατρέπει ούτε σε οικονομικές κρίσεις, ούτε σε κοινωνικές δυνάμεις: ιδιαίτερα το ΚΚΕ επικυρώνει εδώ επανειλημμένα τις πιο (αυτο-)καταστροφικές επιλογές του παρελθόντος. Σε αντίθεση με αυτό (σ. 265), η πλειοψηφική αριστερά καλλιεργεί την αίσθηση αντίστασης, μέσω της μυθοποίησης της εθνικής/λαϊκής ενότητας, μακριά από την ανάμνηση του εμφυλίου πολέμου. Πρόκειται για μία φρασεολογία (σ. 266), η οποία όμως δίνει την εντύπωση μίας μνησικάκης, τριτοκοσμικής και αντιευρωπαϊκής επιθυμίας εκδίκησης για την ήττα του 1949. Η κυρίαρχη διγλωσσία όμως αποφεύγει την αριστεριστική/αναρχική διολίσθηση σε μία γλώσσα εμφυλίου πολέμου, και εκμεταλλεύεται ανενόχλητα τον αντιγερμανισμό, τον αντιευρωπαϊσμό και τον αντιφιλελευθερισμό.

Ο Παναγιωτόπουλος (σ. 268) εντοπίζει τρία ρητορικά σχήματα που συμπεκνώνουν την ιδεολογική χρήση της ιστορίας από την

πλειοψηφική αριστερά, με στόχο τη διεργασία του τραύματος της κρίσης:

Α) Η μεταφορική αναλογία της γερμανικής κατοχής αποτελεί την πιο διαδεδομένη «αντιμνημονιακή» χρήση της ιστορίας, από τη λαϊκίστικη, ριζοσπαστική αριστερά, καθώς και από την άκρα νεο-ναζιστική δεξιά. Ο μύθος εδώ είναι ότι «η κρίση επιβλήθηκε λόγω του μνημονίου» (στην πραγματικότητα η κρίση οδήγησε στο μνημόνιο).

Εδώ υποφώσκει ένας νέος εθνικός διχασμός, ο οποίος μιλά για «συνεργάτες» και «δωσίλογους» μνημονιακούς. Επικρατεί επίσης (σ. 269-270) και ο άλλος εθνο-ρομαντικός μύθος της «αντιστασιακής φύσης του λαού», καθώς και της φαντασιακής επαναφοράς της «γερμανικής κατοχής». Ο Παναγιωτόπουλος τονίζει πολύ ορθά (σ. 271-272) ότι αυτή η ιστορική αναλογία δεν παρήγαγε εικόνες ενότητας, αλλά μόνον ένα ανεργμίστο, χασοτικό, ετερογενές «πλήθος» αγανακτισμένων, καθώς και ένα δικαστικό σχήμα για το μέλλον, μέσα από τη μνησικακία.

Β) Το ρητορικό σχήμα της χούντας και οι («καμένες») προσδοκίες της μεταπολίτευσης (σ. 273) λειτουργούν κυρίως ως κινηματικό, αντιευρωπαϊκό σύνθημα ενάντια στο μνημόνιο. Το τελευταίο δαιμονοποιείται, στον βαθμό που δεν αφορά τους εγγενείς όρους των κοινωνικών μηχανισμών και συμβιβασμών, και εμφανίζεται απλοϊκά ως μία «έξωθεν» πράξη πολιτικής επιβολής. Ο «λαός» (σ. 276) είναι συγχρόνως «θύμα» και «αγωνιστής». Με αυτή η μυθική ταυτότητα του «λαού», επέκεινα ταξικών και άλλων διαφορών, η πλειοψηφική αριστερά ανανέωσε παλαιά ρομαντικά, εθνοτικά ιδεολογήματα. Έτσι συναρθρώθηκαν (σ. 277) ετερόκλητες δυνάμεις από οργανωμένα συμφέροντα, που ήταν και είναι σε θέσεις νομής προσόδων από το κράτος.

Γ) Το σχήμα του ελεγχόμενου ριζοσπαστισμού (μνήμες του 1981) (σ. 278-280). Από το δίλημμα που προαναφέρθηκε προέρχεται η διγλωσσία της πλειοψηφικής αριστεράς, που «ενσωματώνει» επαναστατικά κηρύγματα περί επαναστατικής βίας. Εδώ έγινε η προσπάθεια να μεταβληθεί η ρήξη σε νοηματοδοτημένο τραύμα. Ως πρότυπο επιλέχθηκε η διγλωσσία του Α. Παπανδρέου, που συνεπάγετο την εξαφάνιση του πολίτη πίσω από την «επαναστατική πρωτοκαθεδρία του λαού». Στην πράξη (σ. 284) συγκάλυψε μία διαρκή αναπροσαρμογή της ριζοσπαστικής ατζέντας στην καθημερινότητα και συνέβαλε στην κοινωνική άνοδο. Η κοινωνική ενσωμάτωση έγινε, όμως, μέσω μίας κρατικής επέκτασης, που βασιζόταν στον συνεχή δανεισμό, στο πλαίσιο μίας μη παραγωγικής οικονομίας. Φυσικά και αυτή η αναλογία (όπως όλες οι ιδεολογικές αναλογίες) είναι ψευδής.

Η κρίση επανάφερε παλαιούς εθνοτισμούς, τοπικισμούς, ρατσισμούς και προκαταλήψεις. Όλα αυτά τα ρητορικά σχήματα διαιωνίζουν το τραύμα μέσα από την άρνηση της συμβολικής διεργασίας, που θα αποδέχονταν την κριτική ανάλυση και την αποδοχή της αλήθειας.

Η ανωτέρω επιλεκτική παρουσίαση κειμένων, δεν σημαίνει καθόλου, ότι τα υπόλοιπα κείμενα συγκεκριμένης ιστορικής φύσης, δεν διακρίνονται εξίσου από εξαιρετική ποιότητα οξυδερκών αναλύσεων. Το σύνολο των κειμένων του βιβλίου χαρακτηρίζεται από μία σπάνια ποιότητα, και ελπίζω να τύχει μίας πλατιάς αποδοχής εκ μέρους του αναγνωστικού κοινού.



Για το βιβλίο:

Γιάννης Πεκτελίδης / Υβόν Κοσμά, *Άγ(ρ)ια παιδιά: οριοθετήσεις της «παιδικής ηλικίας» στον λόγο*, Επίκεντρο, Θεσσαλονίκη 2012, 272 σ.

ΣΤΕΦΑΝΙΑ ΒΟΥΒΟΥΣΙΡΑ

Το βιβλίο των Υβόν Κοσμά και Γιάννη Πεκτελίδη πραγματεύεται τα όρια της παιδικής ηλικίας στους μυθοπλαστικούς λόγους τριών δημοφιλών αφηγημάτων με ήρωες παιδιά: *Ο άρχοντας των μυγών* του Γ. Γκόλντινγκ (1954), *Η νύχτα που βασίλεψαν τα παιδιά* του Μ. Λεντερίκ (1981), και *Πάντου Κλάρκ, Χα Χα Χα* του Ρ. Ντόουλ (1993). Τα βιβλία εκδόθηκαν σε διαφορετικές χρονικές περιόδους γνωρίζοντας παγκόσμια επιτυχία, ενώ μεταφράστηκαν και στα ελληνικά. Στόχος των συγγραφέων είναι να μελετήσουν κριτικά τις κυρίαρχες αναπαραστάσεις της παιδικής ηλικίας χρησιμοποιώντας τα εννοιολογικά εργαλεία της κοινωνιολογίας της παιδικής ηλικίας και της ανάλυσης λόγου.

Τα τρία αφηγήματα επεξεργάζονται υπαρξιακές αγωνίες και φόβους που είναι πιθανό να έχουν νιώσει τόσο οι συγγραφείς όσο και το αναγνωστικό τους κοινό. Παρά τον μυθοπλαστικό τους χαρακτήρα, τα αφηγήματα εν μέρει αντλούν το υλικό τους από την καθημερινότητα, από πρόσωπα και καταστάσεις που θα μπορούσαν να είναι υπαρκτά. Κατά τους Κοσμά και Πεκτελίδη, ο «καθημερινός» χαρακτήρας των αφηγημάτων επιτρέπει στους αναγνώστες να αναγνωρίσουν στοιχεία της ταυτότητάς τους και να ταυτιστούν συναισθηματικά με τους μυθιστορηματικούς χαρακτήρες. Οι δύο αυτές διαδικασίες της αναγνώρισης και της ταύτισης συνδέονται ενδεχομένως με τη διαμόρφωση ενήλικων στάσεων και εμπειριών. Αξιωματική θέση των συγγραφέων είναι ότι τα λογοτεχνικά κείμενα δεν μπορούν να ερμηνευτούν ανεξάρτητα από τα κοινωνικά συμφραζόμενα στα οποία παρήχθησαν. Η ανάλυση των κειμένων που επιχειρούν αναδεικνύει στοιχεία πολιτικής διαμάχης γύρω από τον ορισμό της παιδικής ηλικίας. Πιο συγκεκριμένα, η συγκριτική μελέτη των κειμένων καταδεικνύει τις αντιφάσεις των λόγων περί παιδικής ηλικίας και οι συγγραφείς προτείνουν να θεθεί ως ανοικτό το ερώτημα «τι είναι παιδική ηλικία» σε σχέση με τα κοινωνικοπολιτικά της συμφραζόμενα. Έτσι, το βιβλίο θέτει υπό αμφισβήτηση τις κυρίαρχες υποστασιοποιημένες<sup>1</sup> ιδέες για την παιδική ηλικία, ενώ ανοίγει δρόμους για περαιτέρω έρευνα επάνω στην οριοθέτηση και τη συγκρότηση της παιδικής ηλικίας, κατά τρόπο που να αποδίδει στα παιδιά το ρόλο ενεργών συμμετεχόντων στη διαμόρφωση του κοινωνικού γίγνεσθαι.

Η Στεφάνια Βουβουσίρα είναι εκπαιδευτικός και επιστημονική συνεργάτης στο Τμήμα Εκπαίδευσης και Αγωγής στην Προσχολική Ηλικία του Πανεπιστημίου Αθηνών.