

Η Σουζάννα και οι γέροι: Σε τί χρησιμεύει η θεωρία της ιστορίας

∞ Με τον Τάσο Χριστίδη είμαστε φίλοι από τα χρόνια της Φιλοσοφικής Θεσσαλονίκης. Δηλαδή πάνω από τριάντα χρόνια. Όπως γίνεται συνήθως με τις μακροχρόνιες φιλίες, οι διαφωνίες δεν έλειπαν, αλλά δεν δημιουργούσαν απομάκρυνση, ούτε ψυχρότητα. Ίσα-ίσα το αντίθετο: πυκνό και έντονο διάλογο. Σκέφτομαι συχνά τον Τάσο, από τότε που μας άφησε χρόνιας. Αναρωτιέμαι τί θα έλεγε για διάφορα ζητήματα που ανακύπτουν στο μεταξύ, αν θα συμφωνούσαμε ή θα διαφωνούσαμε. Πιάνω ακόμη τον εαυτό μου να σκέφτομαι τί επιχειρήματα θα του αντέτασσα και πώς θα αντιδρούσε. Μία από τις μόνιμες αιτίες της διαφωνίας μας με τον Τάσο ήταν ο μεταμοντερνισμός. Του άρεσε να κάνει ένα κατενάσιο καταγγελιών, και μετά σηκωνόταν να φύγει για να προλάβει. Ο Τάσος πάντοτε έτρεχε να προλάβει κάτι. Έχω ακόμη το κομπολογάκι που ξέχασε στο τελευταίο βιαστικό του πέρασμα από το σπίτι μου, εικοσιτετράωρα πριν το μοιραίο. Το κείμενο αυτό είναι κατά κάποιον τρόπο μια συνέχεια εκείνης της κουβέντας. Ο πυρήνας του είναι το ερώτημα της σχέσης ανάμεσα στην υπευθυνότητα και στην ιστορία. Ο Τάσος ήταν πολύ ευαίσθητος στα προβλήματα ευθύνης και επιστήμης, και ο ίδιος το έδειξε αυτό με την απόλυτη ηθική του δέσμευση στην ιδιότητά του ως γλωσσολόγου και στη μαχητικότητα με την οποία συμμετείχε στον δημόσιο διάλογο για τη γλώσσα. Η ευθύνη αποτελούσε ένα κριτήριο με το οποίο μετρούσε επιστημονικά ρεύματα και σχολές, αλλά και ανθρώπους και συμπεριφορές. Και η κρίση του ήταν αμείλικτη.

Εδώ και μερικά χρόνια, καθώς ανακαλύψαμε ότι δεν γίνεται ιστορία της ιστοριογραφίας μόνο με τη δυτική ιστοριογραφία και καθώς η κινεζοϊαπωνική ιστορία μπαίνει οργανικά στον κορμό της παγκοσμιοποιημένης, πλέον, ιστορικής γνώσης, έχει τεθεί το ζήτημα του ρόλου της ιστορίας στη ζωή των ανθρώπων. Μπήκα στη συζήτηση αυτή στο συνέδριο «Cognitive or Normative Historiography?» το 2002 στο Πανεπιστήμιο Γιαμανάσι, στο Κόφου της Ιαπωνίας. Το σκεπτικό εκείνου του συνεδρίου ήταν η υπόθεση ότι στην ανατολική Ασία η ιστορία έπαιξε κυρίως κανονιστικό ρόλο, ενώ στη Δύση κυρίως γνωσιακό (Λιάκος 2003). Αυτή η θέση που υποστηριζόταν από τους ανατολικοασιάτες ιστορικούς δέχτηκε κριτική και κατά κάποιον τρόπο η διαφορά σχετικοποιήθηκε. Η υπόθεσή μου στην ανακοίνωση αυτή είναι ότι η ιστοριογραφία παίζει κανονιστικό ρόλο όχι μόνο ως παράδειγμα (παλαιότερα μιλούσαμε για τον φρονηματιστικό χαρακτήρα της ιστορίας), αλλά και από την άποψη της μεθοδολογίας. Δηλαδή η μεθοδολογία και ευρύτερα η θεωρία, ο λόγος για το τί είναι και πώς ασκείται η ιστορία, χρησιμεύουν στο να εκπαιδεύσουν σε και να διαδώσουν κανόνες συμπεριφοράς.

Το παράδειγμά μας θα αρχίσει με το βιβλίο του Δανιήλ από την Παλαιά Διαθήκη. Πρόκειται για ένα από τα βιβλία που συμπυκνώνουν την παράδοση της ιστορίας στην εβραϊκή σκέψη και το οποίο άσκησε τεράστια επιρροή στην αντίστοιχη χριστιανική. Το βιβλίο αυτοπαρουσιάζεται ως ένα κείμενο που γράφηκε τον καιρό της ομηρίας των Εβραίων στη Βαβυλώνα. Γνωρίζουμε όμως από τη βιβλική κριτική ότι γράφηκε πολύ αργότερα, τον καιρό των Σελευκιδών, τον 2ο π.Χ. αιώνα (Collins 1993· Collins & Flint 2002). Σύμφωνα με την ιστορία που διηγείται ο Δανιήλ, αυτός και οι φίλοι του ζούσαν στην Αυλή του βασιλιά των Ασσυρίων Ναβουχοδονόσορα. Τους είχε επιλέξει ως τους καλύτερους από τους καλύτερους ανάμεσα στους Εβραίους. Στο βιβλίο του ο Δανιήλ διηγείται τα κατορθώματά τους με τη μορφή μικρών ιστοριών. Πώς δηλαδή έμπλεκαν σε διάφορες ιστορίες και πώς στο τέλος τα κατάφεραν. Μία από αυτές τις ιστορίες έχει ως εξής.

Κατοικούσε στη Βαβυλώνα ένας πολύ πλούσιος άνθρωπος ο Ιωακείμ, ο οποίος είχε μια ωραιότατη σύζυγο, τη Σωσάννη, καθ' ημάς Σουζάννα. Αυτός λοιπόν ο μεγιστάνας είχε έναν παράδεισο, δηλαδή έναν περιτειχισμένο κήπο, τον οποίο άνοιγε κατά τη διάρκεια της ημέρας ώστε να δροσίζεται ο κόσμος. Ένα μεσημέρι όμως θέλησε να λουστεί στο σιντριβάνι του κήπου η ωραία Σουζάννα. Γι' αυτό ζήτησε από τη φρουρά να αδειάσουν τον κήπο από τον κόσμο και να κλείσουν τις πόρτες. Ωστόσο δύο ηλικιωμένοι, θέλοντας να απολαύσουν τη θέα της γυμνότητας της Σουζάννας, κρύφτηκαν και παραμόνευαν. Όταν τους πήρε είδηση η γυναίκα και έβαλε τις φωνές, τότε αυτοί προσπάθησαν να την κάνουν να σπάσει εκβιάζοντάς την πως, αν τους καταγγείλει, θα πουν ότι φωνάζει επειδή την έπιασαν στα πράσα με τον εραστή της. Η Σουζάννα δεν υπέκυψε, οι φρουροί συνέλαβαν τους γέροντες και αυτοί είπαν την ψεύτικη ιστορία τους, με αποτέλεσμα να οδηγηθεί η γυναίκα στο δικαστήριο και να καταδικαστεί σε θάνατο δια λιθοβολισμού. Αυτήν ακριβώς τη στιγμή εμφανίστηκε ο Δανιήλ ο οποίος, παρεμβαίνοντας αυτόκλητα στη δίκη, αμφισβήτησε τη μαρτυρία των γέροντων και ζήτησε να ξεταστούν χωριστά ο ένας από τον άλλο και να τους ρωτήσουν όχι τί είδαν, αλλά κάτω από τί είδους δένδρο είχαν κρυφτεί για να παρατηρήσουν. Αυτοί απαντώντας έπεσαν σε αντιφάσεις, αποκαλύφτηκε η συνωμοσία τους, γλίτωσε η γυναίκα, καταδικάστηκαν οι ίδιοι για συκοφαντική δυσφήμιση και δοξάστηκε ο Δανιήλ που έσωσε από την άδικη καταδίκη έναν αθώο άνθρωπο.

Στη γλώσσα της ιστορικής μεθοδολογίας, αυτό που έκανε ο Δανιήλ ήταν να προτείνει μια μέθοδο επαλήθευσης των πληροφοριών. Ας δούμε όμως την ιστορία αυτή από μια άλλη πλευρά. Τί θέλει να μας πει ο Δανιήλ; Γιατί έγραψε αυτές τις ιστορίες; Υπάρχουν δυο ερμηνείες: η μία που λέει ότι ο Δανιήλ εξιστορεί τα πάθη των Εβραίων στην εξορία, και η άλλη ότι δείχνει έναν τρόπο συμπεριφοράς που λέει πώς να τα καταφέρουν και να κερδίσουν την εύνοια του βασιλιά, δηλαδή να κερδίσουν επιρροή και δύναμη, και ταυτόχρο-

να πώς να μείνουν πιστοί Εβραίοι. Ο Δανιήλ μάς λέει πώς κάποιος μπορεί να είναι πιστός Εβραίος και ταυτόχρονα πετυχημένος πολιτικά. Προτείνει ένα μοντέλο συμπεριφοράς για τους Εβραίους της Διασποράς. Δείχνει πώς να επιβιώνει κανείς μένοντας πιστός και στον Θεό του και στον Βασιλιά ταυτόχρονα. Κάνει δηλαδή μια πρόταση επιβίωσης στη σύγκρουση ανάμεσα στη θείκη και στην ανθρώπινη εξουσία. Υπονοεί όμως ταυτόχρονα ότι όλες οι εξουσίες παρέρχονται αλλά εκείνη του Θεού παραμένει σταθερή στο βάθος του χρόνου. Επομένως, αν δει κανείς όλες τις ιστορίες μαζί, θα αντιληφθεί ότι πρόκειται για ιστορίες με παραδειγματικό χαρακτήρα, για ιστορίες που προβάλλουν έναν κανόνα ορθής συμπεριφοράς (Humphreys 1973).

Αν διαβάσει κανείς την ιστορία αυτή παραδειγματικά, όπως προτείνει και η ίδια, τότε εκείνο που προκύπτει είναι ένα είδος οδηγού επιβίωσης σε ξένο περιβάλλον. Πώς δηλαδή να τα καταφέρει κανείς σε ένα περιβάλλον, το οποίο δεν είναι το δικό του, όπου δεν έχει κληρονομήσει με τη γέννησή του δικαιώματα και το οποίο δεν του είναι οικείο, χωρίς ταυτόχρονα να αναγκαστεί να προδώσει τις ιδέες του, να χάσει την κουλτούρα ή την ταυτότητά του. Πρόκειται για καταστάσεις που βασίζονται στο ασύμμετρο, στην ασυμβατότητα, στη μη μεταφρασιμότητα των πολιτισμικών προσεγγίσεων. Ένας από τους πιο συχνούς κινδύνους που αντιμετωπίζει κανείς όταν είναι κάπου ξένος, είναι η συκοφαντία. Οι *Γραφές* βρήκουν από παρόμοιες ιστορίες, λ.χ. ο Μωυσής στην Αίγυπτο. Αλλά επίσης οι Βίοι των Αγίων, πολυάριθμες ιστορίες από τον Νικόδημο τον Αγιορείτη και τα παραδοσιακά παραμύθια. Στη λογοτεχνία η συκοφαντία όχι μόνο αναφέρεται στη δόμηση των ιστοριών αλλά αποτελεί και κομβικό σημείο της. Τί άλλο είναι, άλλωστε, η «συκοφαντία του αίματος» απέναντι στους Εβραίους; Ο ξένος είναι το «εύκολο» και ανυπεράσπιστο θύμα. Στην ιστορία της Σωσάννας οι αυτουργοί και το θύμα της συκοφαντίας έχουν έμφυλα χαρακτηριστικά, γιατί η συκοφαντία προϋποθέτει το ασύμμετρο της πρόσβασης στην εξουσία και στο κύρος που εξασφαλίζει την αλήθεια. Κάπως έτσι διαβάστηκε η ιστορία της Σουζάννας, όχι μόνο από τους Εβραίους αλλά και από τους χριστιανούς στους πρώτους τρεις ρωμαϊκούς αιώνες, όταν συχνά οι χριστιανικές εκκλησίες έπεφταν θύμα συκοφαντιών. Υπάρχουν πολυάριθμες παραστάσεις της Σουζάννας ανάμεσα στους δυο γέρους στην πρωτοχριστιανική ζωγραφική και γλυπτική. Κατά τους πατέρες της Εκκλησίας ο ένας συμβόλιζε τους Εθνικούς και ο άλλος τους Ιουδαίους, δηλαδή τους δυο μεγάλους συκοφάντες και διώκτες των χριστιανών. Στην κατακόμβη Praetextatus της Ρώμης υπάρχει μια τοιχογραφία που απεικονίζει την Εκκλησία ως αμνό ανάμεσα στους λύκους. Πάνω από τον αμνό υπάρχει το όνομα Susanna και πάνω από τους λύκους το *senioris* (Christe 1991. Prêtre 1991, 30–35).

(Εικόνα, βλ. παράρτημα)

Πώς αμύνεται κανείς απέναντι στις συκοφαντίες; Ο Δανιήλ εδώ μας το λέει καθαρά, και μαζί το λέει στους συμπατριώτες του. Το μήνυμά του είναι να μην εμπιστευόμαστε τις μαρτυρίες πριν τις υποβάλουμε σε εξέταση και ότι η καλύτερη εξέταση είναι η διασταύρωση των πληροφοριών. Την ιδέα αυτή της διασταύρωσης στοιχείων προκειμένου να ελεγχθεί η εγκυρότητά τους, την έχει προβάλει η ιστοριογραφία από τον καιρό που αναπτύχθηκε ως κριτική επιστήμη, αρχικά μέσα από τη φιλολογική κριτική στην εποχή της Αναγέννησης και της Μεταρρύθμισης. Η ιδέα της διασταύρωσης των στοιχείων έχει να κάνει με την εγκυρότητα των πηγών και ο έλεγχος της εγκυρότητας των πηγών δεν μπορεί να γίνει παρά με τον έλεγχο στοιχείων που δεν ανήκουν στο *main story* αλλά στις λεπτομέρειες. Όπως είναι λ.χ. τα δέντρα κάτω από τα οποία κρύφτηκαν οι γέροι. Ο Carlo Ginzburg, ο οποίος επιμένει στο γνωσιακό χαρακτήρα της ιστορίας, δημοσίευσε το 1992 ένα άρθρο στο οποίο επέμενε ότι είναι η εξακρίβωση των λεπτομερειών εκείνη που εξασφαλίζει την ανταπόκριση της ιστορικής αφήγησης στην πραγματικότητα (Ginzburg 1992, 158–209). Χρησιμοποίησε μάλιστα ένα παράδειγμα από την ιστορία της τέχνης η οποία αναπτύχθηκε ως ανάγκη να μάθουν να ξεχωρίζουν τους αυθεντικούς από

τους πλαστούς πίνακες. Σύμφωνα με το παράδειγμα αυτό, η προσοχή στο πώς ένας ζωγράφος αποτυπώνει τα αυτιά ή τις πτυχώσεις αποτελεί κλειδί για την πιστοποίηση ενός πίνακα. Η μέθοδος αυτή εξετάζει τις πλέον παραμελημένες και σκοτεινές λεπτομέρειες μιας ιστορίας. Ο Ginzburg γράφει ότι η μέθοδος αυτή της διασταύρωσης των παραμελημένων λεπτομερειών ήταν η κύρια μέθοδος εξακρίβωσης της αλήθειας πριν από την επιστημονική επανάσταση του 17ου αιώνα, η οποία έβαλε στη θέση της το πείραμα και τη στατιστική διερεύνηση. Ο Ginzburg επιμένει στην αποκωδικοποίηση των ενδείξεων, στην αποκρυπτογράφηση των σημείων ως το κουκούτσι αυτής της μεθόδου. Η έννοια της αποκρυπτογράφησης είναι πράγματι μια βασική γνωσιακή λειτουργία, και σε αυτή δεν στηρίχτηκε μόνο η διερεύνηση του τί έγινε στο παρελθόν αλλά και του τί θα γίνει στο μέλλον. Εκείνο όμως που προτείνω να δούμε εμείς εδώ είναι η αξιοπιστία [reliability] των στοιχείων. Στο πρόβλημα του αν και πόσο μπορούμε να βασιστούμε σε αυτά.

Οι αρχαίοι ιστορικοί λίγο πολύ συζήτησαν το πρόβλημα αυτό. Ο Ηρόδοτος (1.8) γράφει ότι θα πρέπει να εμπιστευόμαστε περισσότερο τα μάτια μας από τα αυτιά μας: *ᾧτα γὰρ τυγχάνει ἀνθρώποισι ἐόντα ἀπιστότερα ὀφθαλμῶν*. Ο Θουκυδίδης, (1.20) αφού διαπιστώνει ότι δεν πολυσκοτίζονται όλοι για να βρουν την αλήθεια (*ἀταλαίπωρος τοῖς πολλοῖς ἡ ζήτησις τῆς ἀληθείας*), γράφει ότι ακόμη και ανάμεσα στους παρόντες σε ένα γεγονός οι περιγραφές διαφέρουν «διότι οι παρόντες τοις ἔργοις ἐκάστοις οὐ ταυτὰ περὶ τῶν αὐτῶν ἔλεγον, ἀλλ' ὡς ἐκατέρων τὴν εὐνοίας ἢ μνήμης ἔχοι» (1.22). Αλλά συστηματικά η κριτική των πηγών ως μια διανοητική επιχείρηση με πολιτισμικές διαστάσεις άρχισε τον 15ο αιώνα στη Φλωρεντία, όταν ο Lorenzo Valla απέδειξε ότι το κείμενο της *Δωρεάς του Κωνσταντίνου* ήταν πλαστό εξετάζοντας τη γλώσσα του, η οποία αποδείχτηκε ότι περιείχε γραμματικούς τύπους που δημιουργήθηκαν αιώνες έπειτα από τη χρονολογία της υποτιθέμενης σύνταξής του στα χρόνια του Μεγάλου Κωνσταντίνου.

Στην πρώιμη νεότερη Ευρώπη, ο όρος *ιστορία* αντιστοιχούσε στην ακριβή περιγραφή η οποία δεν αφορούσε μόνο τα κοινωνικά φαινόμενα, αλλά και τα φυσικά. *Κάνω ιστορία* επομένως σήμαινε 'περιγράψω σωστά, χωρίς υπερβολές και ελλείψεις και όσο το δυνατόν ακριβέστερα'. Αυτός ήταν ένας καινούργιος τρόπος σκέψης που βρισκόταν στα θεμέλια της επιστημονικής επανάστασης του 17ου αιώνα (Pomata & Siraisi 2005).

Η διασταύρωση των πηγών και η κριτική (εσωτερική και εξωτερική) των ντοκουμέντων αποτελούσαν τις εκλεπτυσμένες μεθόδους που εισήγαγε ο ιστορισμός τον 19ο αιώνα. Ιστορία που γράφεται με αρχειακές πηγές σημαίνει ότι η περιγραφή ενός γεγονότος αναζητήθηκε στην αρχική πληροφόρηση, απαλλαγμένη κατά το δυνατόν από μεταγενέστερες διαμεσολαβήσεις. Εμπιστευόμαστε δηλαδή πληροφορίες, στον βαθμό που τις συνδέουμε με την αυθεντικότητα των πηγών. Η ευρύτερη κοινωνική σημασία αυτής της στροφής φαίνεται στον τρόπο επιτέλεσής της. Καθιερώθηκε με την πρακτική του σεμιναρίου που απαιτούσε μια κλειστή ομάδα που εργάζεται υπό την καθοδήγηση του καθηγητή και η οποία αποτελείται από άρρενες γόνους των μεσαιών τάξεων, προορισμένους να σταδιοδρομήσουν ως ανώτεροι κρατικοί αξιωματούχοι (Feldner 2003). Συνδέεται κατευθείαν με τους νέους τρόπους διακυβέρνησης μέσω της καταγραφής, της μέτρησης, της αποτύπωσης, της αρχειοθέτησης.

Στα εγχειρίδια ιστορικής μεθοδολογίας που εκδόθηκαν στο δεύτερο μισό του 19ου αιώνα, από τον Johann Gustav Droysen (*Grundriss der Historik*, 1867, 1875) τον Ernst Bernheim (*Lehrbuch der historischen Methode*, 1889) και τους C.-V. Langlois και C. Seignobos (*Introduction aux études historiques*, 1898), ο κύριος προβληματισμός ήταν πώς οι ιστορικοί να αποκομίσουν «σταθερή» γνώση για την ιστορία (Torstendahl 2003). Επομένως, αν το καθήκον της ιστορίας ήταν να βρει την αλήθεια, η μέθοδος αυτή μετατρέποταν σε κανόνα ηθικής και ηθικοπολιτικής συμπεριφοράς: η αναζήτηση της αλήθειας ως αντίθεση στις αβασάνιστες απόψεις που υιοθετούσε το πλήθος ή σε οποιαδήποτε καταναγκαστική επιβολή αυθαίρετης γνώμης. Η εξοικείωση, επομένως,

με την ιστορική μέθοδο αποτελούσε (ή μπορούσε να αποτελεί) έναν τρόπο να προληφθεί η αδικία. Είχε δηλαδή μια ευρύτερη σημασία από εκείνη για την οποία ενδιαφέρονταν οι συγγραφείς ιστοριών. Αφορούσε την εκπαίδευση και την εξοικείωση με έναν τρόπο σκέψης, τη διάδοση ορισμένων κανόνων και κοινωνικών αξιών. Ανεξάρτητα, επομένως, από το περιεχόμενο των ιστορικών αφηγήσεων στις οποίες ως πηγή φρονηματισμού έχει έως τώρα εστιαστεί η προσοχή, η ίδια η ιστορική μέθοδος αποτελούσε κανονιστικό παράδειγμα για συμπεριφορές.

Κατά τη διάρκεια του 19ου αιώνα ο Humboldt θεωρούσε την εκπαίδευση στη μέθοδο των ανθρωπιστικών επιστημών ως αναγκαία προπαρασκευαστική φάση ανάμεσα στο σχολείο και την έξοδο στην πραγματική ζωή, ώστε οι βλαστοί των μεσαίων τάξεων να εκπαιδευτούν στις απαιτήσεις του φωτισμένου πολίτη. Οι ιστορικές σπουδές (περιλαμβανομένης και της αρχαιογνωσίας) αποτελούσαν το κρίσιμο πεδίο. Τις ιδέες του Humboldt τις τελειοποίησε ο Leopold von Ranke τονίζοντας την αναγκαιότητα της ακρίβειας στην ανάγνωση των ντοκουμέντων, τη σημασία της λογικής σκέψης και της επιχειρηματολογίας για την ανασυγκρότηση των *πραγματικών πραγματικοτήτων* του παρελθόντος. Για τον λόγο αυτό τόσο στη Γερμανία όσο και στην Αγγλία και στη Γαλλία, με όλες τις εθνικές διαφορές στους επιμέρους στόχους της εκπαίδευσης, η ιστορία ήταν βασικό μάθημα στην κατάρτιση κρατικών αξιωματούχων. Δεν ήταν μόνο η συνέχεια του κράτους που ενδιέφερε, αλλά και η μέθοδος. Τα δύο στοιχεία της ιστορικής πειθαρχίας, περιεχόμενο και μέθοδος, θα πρέπει να τα θεωρήσουμε συνδεδεμένα με τέτοιο τρόπο ώστε το ένα να μεταβιβάζει κύρος στο άλλο. Η μέθοδος θεωρήθηκε ως η εγγύηση του κύρους του ιστορικού κειμένου. Για τον λόγο αυτό και η εθνική ιστορία, το κυριότερο δηλαδή είδος ιστορίας που γραφόταν τον 19ο αιώνα, ονομαζόταν και αποκτούσε κύρος ως «επιστημονική ιστορία» (Gazi 2000). Η μέθοδος θεωρούνταν ως η εγγύηση του κύρους του ιστορικού κειμένου και έτσι η ιστορία αποκτούσε εγγυήσεις επιστημονικότητας. Ακόμη περισσότερο: η ιστορία ανεξαρτήτως του περιεχομένου της το οποίο εγκωμιάζε το παρελθόν, συμμετείχε στον κύκλο των επιστημών και αντλούσε από τη λάμψη τους τον 19ο αιώνα. Η ιστορία έγινε νεωτερική επειδή προσομοιώθηκε στην κατεξοχήν διανοητική λειτουργία της νεωτερικότητας, δηλαδή στην επιστημονικότητα.

Το ερώτημα τώρα είναι το ακόλουθο: έχει σήμερα η ιστορική μέθοδος ένα ρόλο ανάλογο με αυτόν που είχε στο παρελθόν; Κατά τη διάρκεια του τελευταίου τέταρτου του 20ού αιώνα η ιστορική γραφή υποβλήθηκε σε μια πολυδιάστατη κριτική, η οποία κλόνισε τη σχέση ανάμεσα στην ιστορική γραφή και στην πραγματικότητα του παρελθόντος, και δημιούργησε δυσπιστία απέναντι στις αξιώσεις των ιστορικών ότι αναπαριστούν το παρελθόν «όπως πραγματικά ήταν». Η ατζέντα της συζήτησης των ιστορικών στα θεωρητικά και μεθοδολογικά ζητήματα άλλαξε. Μπήκαν νέα ζητήματα όπως η έννοια του «discourse», η γλωσσική στροφή, η αναγνώριση της μυθοπλασίας στην ιστορική γραφή. Οι ιστορικοί άρχισαν να αποκτούν συνείδηση των ορίων της δυνατότητάς τους να ανασυγκροτήσουν την εικόνα των παρελθουσών πραγματικοτήτων. Οι παλιές συζητήσεις για τη μέθοδο περιθωριοποιήθηκαν, θεωρήθηκαν άσχετες με την εποχή και σχεδόν εξέλιπαν εντελώς. Χαρακτηριστική είναι η στροφή της θεματολογίας της αρθρογραφίας στο εγκυρότερο περιοδικό του χώρου, στο *History and Theory*, μετά τη δημοσίευση του βιβλίου του Hayden White *Metahistory* το 1973. Αν και στην ιστορία της ιστοριογραφίας οι παραδειγματικές στροφές δεν έχουν τον καθολικό χαρακτήρα που έχουν στις φυσικές επιστήμες, εντούτοις στο πεδίο της θεωρίας της μεθοδολογίας και της ιστορίας της ιστοριογραφίας συνέβη πράγματι μια παραδειγματική αλλαγή.

Πολλοί θεώρησαν ότι η στροφή αυτή απομακρύνει τους ιστορικούς από καθολικές αξίες κοινά παραδεκτές και, ακόμη, από την ίδια την έννοια των αξιών και της ηθικής, εφόσον πλέον μιλούν τόσο για κώδικες, που σε κάθε περίπτωση είναι απλώς διαφορετικοί, όσο και για αποκωδικοποιήσεις (Deeds Ermath 2004). Βέβαια, οι κατηγορίες αυτές δεν παίρνουν υπόψη τους

ότι οι ιστορικοί, τουλάχιστον οι ιστορικοί του 20ού αιώνα, σπανίως επικαλούνται γενικές ηθικές αρχές για έναν πολύ απλό λόγο ή, μάλλον, για έναν πολύ κατανοητό ανάμεσα στους ιστορικούς φόβο: του ιστορικού αναχρονισμού. Πώς μπορούμε εμείς με τα δικά μας ηθικά κριτήρια να κρίνουμε λ.χ. τις ανθρωποθυσίες των αρχέγονων πολιτισμών; Η ηθική απέχθεια είναι νόμιμη, αλλά η ηθική κρίση θα επισκιάσει κάτι σπουδαιότερο που έχει να κάνει ο ιστορικός. Το να κατανοήσει μέσω των ανθρωποθυσιών μια άλλη κλίμακα αξιών και ηθικής, μια διαφορετική αντίληψη για το *ανθρώπινο* και το *ιερό* από τη δική μας. Επομένως, η έννοια της ηθικότητας μετατίθεται στην ανάγκη να κατανοήσουμε διαφορετικούς κώδικες και να τους καταστήσουμε αντικείμενο επικοινωνίας με αυτούς που τους αγνοούν ή δεν τους συμμερίζονται.

Ωστόσο, παρ' όλη αυτή την μετατόπιση –και αυτό είναι το σημείο που θέλω να τονίσω–, υπάρχει ένας κοινός παρονομαστής σε όλες αυτές τις κριτικές προσεγγίσεις σχετικά με το πώς δημιουργούμε την ιστορία. Οι ιστορικοί αποδέχονται και είναι υποχρεωμένοι πλέον να υπολογίσουν την απόσταση ανάμεσα στον νοητικό, γλωσσικό και εννοιακό τους κόσμο και το αντικείμενο της μελέτης-επιθυμίας τους. Αποδέχονται επίσης ότι γράφοντας για το παρελθόν, όσο εκλεπτυσμένα «σε τελευταία ανάλυση» και αν το κάνουν, γράφουν για το παρόν. Αντιλαμβάνονται την *ετερότητα* του παρελθόντος ως ένα κρίσιμο ζήτημα με βάση την προβληματική του οποίου οργανώνουν την προσέγγισή τους. Αν λοιπόν οι ιστορικοί ξεσκονίζουν τα κείμενα με πολύ μεγαλύτερη ακρίβεια απ' ό,τι στο παρελθόν, αν ενδιαφέρονται να ερευνήσουν λεπτομερικά το πώς συγκροτούνται τα κειμενικά επίπεδα των ιστορικών αντικειμένων τους πολύ περισσότερο από προηγούμενες εποχές, και αν αναρωτιώνται για τη θέση που κατέχουν οι ίδιοι ως ιστορούντα υποκείμενα απέναντι στο αντικείμενο της έρευνάς τους και στο περιβάλλον στο οποίο δημοσιοποιούν τις μελέτες τους, τότε είναι μάλλον υπερβολικό να ισχυριστεί κανείς ότι υπάρχει έλλειμμα μεθόδου στη σύγχρονη ιστορική γραφή και ότι ο λόγος περί μεθόδου έχει εκλείψει. Υπάρχει και παραϋπάρχει ενδιαφέρον για τη μέθοδο, μόνο που είναι προσανατολισμένο προς άλλα ζητήματα και αποφεύγει να χρησιμοποιήσει τον όρο *μέθοδο*, προτιμώντας τον όρο *θεωρία*, τον όρο *μετα-ιστορία*, και πειραματικά τον όρο *ιστοριολογία*. Και τούτο γιατί δεν αφορά μια συζήτηση τεχνικής αλλά μια συζήτηση για το τί είναι η πρακτική που αποκαλούμε *ιστορία* και πώς λειτουργεί στο σύγχρονο πολιτισμικό μας στερέωμα.

Σχετίζεται όμως η εκπαίδευση στην ιστορική μέθοδο και στη θεωρία με τον τρόπο της ζωής μας στις σύγχρονες κοινωνίες; Ας πάρουμε το προβληματικό ζήτημα της «ετερότητας» του παρελθόντος. Το πρόβλημα αυτό περικλείει την αναγνώριση της διαφοράς ανάμεσα στο παρόν και στο παρελθόν, αλλά και των τρόπων με τους οποίους αλληλοσυνεργούν. Η εκπαίδευση, λοιπόν, πάνω στην έννοια της διαφοράς δημιουργεί την ικανότητα να σχετικοποιούμε το εθνικό παρελθόν και μας εξασφαλίζει τα απαραίτητα αντίδοτα στον εθνικισμό. Δημιουργεί μάλιστα την ικανότητα να αναγνωρίζουμε τις πολιτισμικές διαφορές αλλά και την ικανότητα της επικοινωνίας μέσα από τη διαφορά. Για να μάθουμε την επικοινωνία μέσα από διαφορετικούς πολιτισμικούς και αξιακούς κώδικες, πρέπει προηγουμένως να εκπαιδευτούμε στο πώς να αποφεύγουμε τα στερεότυπα και πώς να ξεπερνάμε την αίσθηση της πολιτισμικής ασυμβατότητας. Η εκπαίδευση, δηλαδή, πάνω στην αναγνώριση και στον χειρισμό της ετερότητας είναι κρίσιμη για να μάθουμε να ζούμε και να συμβιώνουμε στις σύγχρονες κοινωνίες με τις μεγάλες μεταναστευτικές κοινότητες και όπου εμείς οι ίδιοι εναλλάσσουμε δυναμικά την ιδιότητα του ιθαγενούς και του μετανάστη, για να καταλαβαίνουμε ανθρώπους που έχουν περάσει καταδιώξεις, προσφυγίες, πολέμους, δηλαδή που έχουν εμπειρίες –επομένως και φόβους, και προσδοκίες– πολύ διαφορετικές από τις δικές μας. Ο καθένας και η καθεμιά μας μπορεί να βρεθεί σε συνθήκες των Εβραίων εν αιχμαλωσία ή στην αδικία που μπορεί να προέρχεται από διακρίσεις φύλου όπως η Σουζάννα, ή φυλής, κουλτούρας, εθνικότητας και θρησκείας. Το να εκπαιδευόμαστε επίσης στη *reliability* των πηγών σημαίνει ότι πρέπει να αναπτύξουμε

αυτοματισμούς διερεύνησης αυτού που μας προσφέρεται ως πασιφανές και αυταπόδεικτο, πράγμα το οποίο μας παρακινεί να αναπτύξουμε την έννοια της ενεργητικής και όχι της παθητικής πληροφόρησης. Τέλος, το να εκπαιδευόμαστε στην αποκρυπτογράφηση των σημείων, δηλαδή στη σημειολογία και την εφαρμογή της στην ιστορία, σημαίνει να μπορούμε να διαβάζουμε και να κατανοούμε τα μηνύματα του σύγχρονου κόσμου. Εκπαιδευόμαστε δηλαδή στο πώς να πλοηγηθούμε στον κατακλυσμό της πληροφορίας.

Μια σειρά από νέα θέματα ήρθαν στη συζήτηση της θεωρίας και της μεθόδου των ιστορικών, τα οποία μπορούν να συνοψιστούν στο δίπτυχο *μνήμη* και *τραύμα*. Καθώς η μνήμη έχει αντικαταστήσει λίγο-πολύ την ιστορία στη δημόσια κουλτούρα, η εκπαίδευση στη θεωρία της μνήμης, η ικανότητα να διακρίνουμε ανάμεσα στα συστατικά της, στον τρόπο που σχηματίζεται και μεταδίδεται, δεν αφορά μόνο τους επαγγελματίες ιστορικούς ή τους κοινωνικούς ανθρωπολόγους. Η θεωρία της μνήμης δημιουργεί μια συνείδηση η οποία είναι απαραίτητη ώστε να προλάβει τον μετασχηματισμό της μνήμης σε μια ανεξέλεγκτη συναισθηματική δύναμη που αναζητά εκδίκηση αντί επώλωση της τραυματικής μνήμης. Στην περίπτωση αυτή, εκείνο που χρειάζεται είναι όχι το να μαθαίνουμε *τί να θυμόμαστε* αλλά *το πώς να θυμόμαστε*, πώς να επεξεργάζομαστε τις αναμνήσεις μας, πώς να χειριζόμαστε τις διηρημένες μνήμες. Δεν είναι το περιεχόμενο της μνήμης αλλά η μέθοδός της εκείνο που είναι το σημαντικότερο και το πιο σχετικό με ό,τι συμβαίνει σε μεγάλη κλίμακα σήμερα. Ένας άλλος τρόπος να αντιμετωπίσουμε το ζήτημα αυτό είναι να αναρωτηθούμε πώς το παρελθόν μετασχηματίζεται σε ιστορία. Αυτή η μετάβαση μπορεί να ιδωθεί ως παράλληλη της αίσθησης του θανάτου στην ψυχική μας ζωή. Το αγαπημένο πρόσωπο, πεθαίνοντας, διασχίζει τα όρια από την οικειότητα στην αποξένωση. Η πληρότητα αυτού του περάσματος των συνόρων έχει εννοιολογηθεί ως *πενθείν* στην ψυχανάλυση. Αλλά το *πενθείν* μπορεί να είναι αποτελεσματικό εάν η αίσθηση της απώλειας μπορεί να γίνει αντικείμενο ψυχικής διεργασίας. Αυτή η έννοια της *διεργασίας*, όπως προτάθηκε από τον Φρόντ, είναι συγκρίσιμη με την έννοια της μεθόδου και της θεωρίας που αφορά στον χειρισμό του παρελθόντος. Ο ρόλος δηλαδή της επεξεργασίας στην ιστορική γραφή ανήκει στη θεωρία και στη μέθοδο της ιστορίας. Αυτό έχει μια ευρύτερη σημασία. Δηλαδή ο τρόπος με τον οποίο υποδεχόμαστε και τακτοποιούμε το παρελθόν στη σύγχρονη κουλτούρα εξαρτάται από το πώς αντιλαμβανόμαστε τους πολιτισμικούς του ρόλους και τις κοινωνικές του χρήσεις. Αυτά τα ζητήματα περιέχουν μια προβληματική που ανήκει στη μέθοδο της ιστορικής σκέψης (Λιάκος 2007, 211–246).

Συμπερασματικά, η ιστορική μέθοδος δεν είναι μια τεχνική που περιορίζεται στο να προπαρασκευάζει ιστορικούς και την οποία την καλούν μόνο όταν οι ιστορικές διαφωνίες φτάνουν σε αδιέξοδο και χρειάζεται να ξανασυζητηθούν οι προϋποθέσεις της ιστορικής σκέψης. Δεν περιορίζεται δηλαδή στην ιστορία των ιστορικών. Έχει ένα ευρύτερο πολιτισμικό ρόλο στον τρόπο με τον οποίο σκεπτόμαστε οτιδήποτε αφορά τη διαφορά και το πέρασμα από το οικείο στο μη οικείο, στον τρόπο με τον οποίο χειριζόμαστε την πληροφόρηση, υπερασπίζουμε την ανεξαρτησία της κριτικής μας σκέψης και επικοινωνούμε με αυτούς που εκφράζονται σε διαφορετικούς κώδικες. Αυτό σημαίνει ότι ανάμεσα στην προμοντέρνα, στη μοντέρνα και στη μεταμοντέρνα εποχή, το ζήτημα της ευθύνης των ιστορικών και της ιστορίας είναι παρόν.

Αυτά είχα να πω στον φίλο μου τον Τάσο που κουβαλούσε στις πλάτες του την έννοια της ευθύνης και την απαιτούσε αυστηρά και από τους άλλους. Είναι κρίμα που έφυγε τόσο νωρίς, γιατί θα συνεχίζαμε τον διάλογο όπως τόσα χρόνια, με συγκλίσεις και αποκλίσεις.

Βιβλιογραφικές αναφορές

- CHRISTE, Y. 1991. Susanna vor Susanna. Στο *Susanna, Der Prozeß des Vorbilds*, επιμ. J.-C. Prêtre, 19–29. Παρίσι: La Bibliothèque des Arts.
- COLLINS, J. 1993. *Daniel, A Commentary*. Μινεάπολη: Fortress Press.
- COLLINS, J. & P. FLINT, επιμ. 2002. *The Book of Daniel. Composition and Reception*. 2 τόμ. Βοστώνη & Leiden: Brill.
- DEEDS ERMATH, E. 2004. Ethic and method. *History and Theory, Theme Issue 43* (December): 61–83.
- FELDNER, H. 2003. The new scientificity in historical writing around 1800. Στο *Writing History, Theory and Practice*, επιμ. S. Berger, 3–23. Λονδίνο: Arnold.
- GAZI, E. 2000. *Scientific National History. The Greek Case in Comparative Perspective (1850–1920)*. Φρανκφούρτη: Peter Lang.
- GINZBURG, C. M. 1992. *Emblemi, Spie, Morfologia e Storia*. Τορίνο: Einaudi.
- HUMPHREYS, W. L. 1973. A life-style for Diaspora. A study of the tales of Esther and Daniel. *Journal of Biblical Literature* 92:211–223.
- ΛΙΑΚΟΣ, Α. 2003. Γνωστική ή δεοντολογική Ιστορία. *Τα Ιστορικά* 38:209–224.
- . 2007. *Πώς το παρελθόν γίνεται ιστορία*; Αθήνα: Πόλις.
- POMATA, G. & N. SIRAISSI. 2005. *Historia, Empiricism, and Erudition in Early Modern Europe*. Cambridge, Mass.: MIT.
- PRÊTRE, J.-C. 1991. Susanna durch Susanna. Στο *Susanna, Der Prozeß des Vorbilds*, επιμ. J.-C. Prêtre, 30–129. Παρίσι: La Bibliothèques des Arts.
- TORSTENDAHL, R. 2003. Fact, truth, and text: The quest for a firm basis for historical knowledge around 1900. *History and Theory* 42 (October): 305–331.
- WHITE, H. 1973. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Βαλτιμόρη: John Hopkins University Press.

Antonis Liakos

Susanna and the Elders

My argument in this paper is that History still offers a code of rules to society; not in her capacity to transmit meaning, but through the methods she employs. Historical methods can be used as rules for fair and reasonable behaviour, and indeed they have this intention.

The point here is not about history methods and their value in the search for reliable knowledge about the past but rather about their social use in searching for reliable knowledge. The training in historical methods has resulted, besides their use in history writing, in spreading certain norms and social values. As a consequence and independent from the content of historical narration and from the meanings it transmits to the readership of historical works, historical method was a source of normativity. History training was not only intended to form future historians. In Early Modern Europe “history” was considered as a term and a method of exact description which could be applied not only to society but also to the natural world, and the term *method* acquired a central meaning in the new way of thinking of the seventeenth century. During the nineteenth century, von Humboldt saw academic methods as a preparatory phase between school and real life, which should educate the male offspring of the middle class to the requirements of an enlightened citizen. Historical studies were a crucial field of this program. In his historical seminars, Leopold von Ranke refined Humboldtian ideas by stressing the necessity of a precise reading of documents, of establishing their authenticity, of rational thinking,

and of well-documented argumentation. History teaching in Germany and Britain was used in educating governing elites and higher public servants in the national and bourgeois ideals of the nineteenth century. The use of history by national movements was legitimized because national history was deemed as “scientific history”. The method was considered as a guarantee of authority for the historical text, and the national reputation of history and historians was ensured by its credentials of scientificity.

The question now is the following: Does historical method today have a normative role proportional to that of the past? During the last quarter of the twentieth century, historical writing was subjected to a multidimensional criticism which shook the relationship between history writing and past reality and troubled the pretensions of historians to give an account of the past “as really it was”. Historians paid attention to the concept of discourse, the linguistic turn, the recognition of the fictivity of historical writing and became aware of the limits of historical representation. The discourse on the method was marginalized by or considered irrelevant to the historical debates of the time. Despite this shift of emphasis, there is a common denominator to all of these critical approaches to the making of history. Historians accept the distance between their own conceptual, linguistic, and mental worlds and their objects of desire. They admit also that, in writing about the past, they are in fact talking about their present. They understand the *otherness* of the past as a crucial issue around which they construct their approaches. If historians scrutinize texts with more precision than in the past, if they are interested in interrogating the details of the textual levels of historical artifacts much more than in previous epochs, and if they ask about their own positioning regarding their subjects of research, then it is rather an exaggeration to say that there is a lack of method in contemporary historical writing, and that the discourse on the method has been eclipsed. There is a preoccupation with method but this is oriented towards different issues and problems, and avoids making reference to the term “method”, giving preference to the term “theory”...

Is the training in the historical method and theory relevant to our way of life in contemporary societies? Let's take the problematic question on the otherness of the past, which includes the recognition of the differences between the past and present but also the ways in which they interact. I think that the training in this question creates the ability to understand the relativity of the national past and helps create antidotes to nationalism. It also creates competence in recognizing and communicating cultural differences, helping to avoid stereotypes of cultural incompatibility. Training in how to deal with otherness is crucial in understanding, communicating, and living together with migrant communities. To be trained in interrogating the reliability of our sources means to be habitually suspicious of what seems to be obvious and to actively (and not passively) seek information. To be trained in semiotics and in deciphering signs has to do with the deciphering and understanding of different codes from our own, and even more, to learn how to navigate the flood of information around us.

How to deal with traumatic memories? As memory has substituted history in public culture, the ability to distinguish the components of memory and the awareness of the theory of memory is indispensable in preventing the transformation of memory into a popular, uncontrollable emotional power, seeking revenge instead of healing. In this case, what is needed as a remedy is not what to remember and forget but *how* to remember and forget, or how to “work through” our remembrances, and how to deal with divided memories. It is not the content of the memory that matters, but the method. From this point of view, the disciplinization of history did not deprive it of its normative function because normativity is implied in the historical method.

Another way of approaching this problem is to ask how the past, in many cases the familiar past, is converted to history? This transition may be seen as

parallel to the sense of death in our psychic life. The beloved person, passing away, crosses the border from familiarity to estrangement. The effectiveness of crossing the border is conceptualized in *mourning*. Mourning can be effectual if we “work through” our memories of loss. This concept of “working through”, proposed by Freud, is comparable with the method and theory employed by historians in dealing with the past. The role of “working through” in historical thinking and writing belongs to the theory and method of history. As a consequence, how to accommodate history in our contemporary culture depends on how we conceive its cultural roles and its social uses. These aspects belong to the method of history thinking.

In conclusion, historical method is not a technique confined to the discipline of history but constitutes the way we think history. If there is a source of normativity in historical studies, it results from their way of thinking and turning the past into history. I believe that in the near future the main cultural battles on the uses and abuses of the past, the main troubles in the formation of historical consciousness will happen in this field of the theory of historical thinking.