

Istorija ir struktūra*

History and Structure

Michel de Certeau

Tekstą iš prancūzų kalbos vertė ir pratarmę parašė Vytautas Volungevičius

El. paštas: vytautas.volungevicius@gmail.com

Šiandien, kai (beveik) sinchroniškai, sulig įvykiu yra pradedama reflektuoti skirtis *prieš* ir *po*, tačiau kartu kalboje nesulaikomai veržiasi istorinės paralelės, palyginimai, sugretinimai, metaforos, palengvinančios, o gal kartais ir supaprastinančios (kaip dabar mėgstama sakyti, *wishful thinking*), braižyti galimus ateities scenarijus (paradoksalu, bet *visi* jie remiasi istorine patirtimi), susidaro įspūdis, kad dabartyje esama kažko unikaliai naujo ir kažko seno, ateinančio iš praeities. Dabartyje besirutuliojantys įvykiai keičia (mūsų supratimą apie) praeitį, o nutolusioje praeityje padaryti atradimai padeda dabartyje atpažinti dalykus, kurie ilgainiui tapo nebeatpažįstami. Šiais keliais sakiniiais, sujungiančiais aktualius dabarties fragmentus ir čia lietuviškai publikuojamo teksto autoriaus Michelio de Certeau mintis, randasi sąlygos, atveriančios naujo (istorinio) diskurso galimybę.

Prancūzų jėzuitas Michelis de Certeau (1925–1986) XX a. antrosios pusės dekonstrukciškai (post)struktūralistiškai kairiuojančioje Prancūzijoje mąstydamas kaip modernybėje gali gyvuoti krikščionybė ir kaip dabartyje išlikti krikščioniu, nenuilstančiai atskalūniškai skersai ir išilgai skrodė disciplinas. Galbūt todėl (ir ne tik) beveik visą savo gyvenimą jis neturėjo pastovaus institucinio prieglobsčio. Elitinės (*crème de la crème*) Prancūzijos Socialinių mokslų priešakinė studijų mokykla (EHESS) istorikams ir religijos tyrinėtojams jis atrodė pernelyg *bažnytinis*, o teologams – perdėm *kairiuojantis*. Taip XX a. antrosios pusės Prancūzijos intelektualas jėzuitas, 1950 m. davęs Jėzaus draugijos dvasininko įžadus, traversavo tarp religinio mistiциzmo istorijos ir psichoanalizės, tarp užgimstančios *Annales* trečiosios kartos istorinės antropologijos ir kultūros sociologijos, tarp greimiškosios semiotikos ir literatūros teorijos. Eseištkumas, metaforiškumas, intertekstualumas, skirtingų žinojimo sričių strategijų ir žinių taikymas yra persunkę heterogenišką Certeau *œuvre*, kuris, žinoma, išaugo ir jaugo į (post)struktūralistinę savosios vietos ir laiko tradiciją ir diskutavo su jos didžiaisiais. O prasidėjo viskas nuo religinės mistikos. XX a. šeštojo dešimtmečio viduryje pasirodė pirmieji Certeau darbai, skirti XVI–XVII a. prancūzų jėzuitams mistikams. Vėliau buvo publikuotas jų palikimas: vieno pirmųjų Ignaco Loyolos bendražygių, savojo kraštiečio iš Savoie'os kilusio Pierre'o

* „Histoire et structure“ (in *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*) de Michel de Certeau © University of Minnesota Press, 1986 amerikietiškam leidimui; © Editions Gallimard, Paris, 1987 pirmajam prancūziškajam leidimui ir kitiems anglų kalba pasirodžiusiems leidimams; 2002 antrajam pataisytam ir papildytam leidimui „Un chemin non tracé“ par Luce Giard ir 2016 pasirodžiusiam pataisytam ir papildytam leidimui.

Favre'o (1506–1546) atsiminimų ir užrašų (*Bienheureux Pierre Favre, Mémorial*, 1960), kuriuose vidinio dialogo su savimi ir Dievu forma paliudyta religinė patirtis, bei iš Bordeaux kilusio Jeano-Josepho Surino (1600–1665) dvasinėmis kontempliacijomis prisodrintų laiškų (*Jean-Joseph Surin, Correspondance*, 1966). Certeau santykis su šių jėzuitų palikimu yra esmingas dėl dviejų dalykų: istorinių-teologinių religinės mistinės patirties tyrinėjimų ir psichologijos kaip disciplinos prasme. Pirmuoju atveju visai neatsitiktinai čia lietuviškai publikuojamame tekste *Histoire et structure* Certeau juos (XVII a. dvasininkus), referuodamas į Claude'o Lévi-Strausso Amazonės miškų čiabuvius, įvardija *laukiniais (sauvages)*, t. y. vargiai mums suprantamais, nutolusiais laike ir svetimais, kažkuo *Kitu (autre)*. Susidūrimas su jais jam tampa mažų mažiausiai intelektualiniu virsmu, nuostaba. Antruoju atveju turimas omenyje Certeau susidomėjimas psichologija, tiksliau, psichoanalize, kuri, Certeau supratimu, kaip ir istoriografija yra *heterologinė* disciplina, nes jų abiejų objektas yra trūkumas, nebuvimas, kažkas svetimo, *Kitybė*. Psichoanalizė ir istoriografija disponuoja skirtingomis strategijomis kurti *atminties erdvę (espace de la mémoire)* ir skirtingai mąsto praeities ir dabarties santykį. Dabartis tiek Certeau intelektualiniame palikime apskritai, tiek praeities, istoriografijos ir istorijos apmąstyme užima ypatingą vietą. Bene žinomiausia, dar autoriui gyvam esant, pripildyta dabarties patirties, istorinių pavyzdžių ir teorinės ekvilibristikos tapo kasdienybės kultūros ir jos praktikų tapsmo analizė (*L'Invention du Quotidien*, 1980). Priešingai nei Michelis Foucault, postulavęs, kad individas nesąmoningai perima (internalizuoja) elgesio modelius, praktikas, ištisa *épistème*, kuri tampa neįsisąmonintu viso mąstymo pamatu, ar Pierre'as Bourdieu, parodęs kaip (mokymosi procese) internalizuotos struktūros (pasiekimų pavidalu) eksternalizuojamos kasdienybės praktikose (*habitus*), Certeau visą šį struktūriškumą matė mažiau statišką, ne tokį totalų ir vienakryptį. Kasdienybėje individo veikimas (taktika) ir sąveika su visuomene, valdžios institucijomis, nusistovėjusiomis taisyklėmis (strategija) yra dinamiška, abipusė, heterogeniška. Kasdienybėje individas (vartotojas) ne ti(e)k automatizuotai perima tam tikrus elgesio modelius ir kultūrinės praktikas, bet ir jas modifikuoja bei reprodukuoja. Toje pačioje kasdienybėje, kurioje tik ką nuvilnijusius 1968 m. gegužės įvykius Prancūzijoje tuoj pat po pasirodymo chrestomatiniu tapusiam tekste (*Prendre la parole*) jis interpretavo kaip pasipriešinimą didėjančiam vartotojiškos visuomenės, transformuojančios individą į paprasčiausią klientą, anonimiškumui. Certeau tai buvo simbolinis lūžis, įsirežęs naujovėmis senoje kalboje, kurį ir kurio refleksijas išraiškiausiai nusakė jo mintis: *Šią gegužę jų ištartas žodis reiškė tai, ką 1789-aisiais Bastilijos paėmimas (En mai dernier, on a pris la parole comme on a pris la Bastille en 1789)*. Apie tai publikuojamame tekste Certeau probėkšmom užsimena. Kartu tai liudijo Certeau mąstymą apie dabarties ir praeities santykį: visada atvirą galimybę, kad dabartyje įvykis netolydumas (*discontinuité*), kitaip sakant, tai, kas vėliau bus suvokiama ir įvardijama kaip lūžis (*rupture*). Dabartis visada disponuoja galimybe atsikratyti praeities, atsiverti naujumui. Dabartis yra įvykio (*événement*) galimybės vieta. Iš čia kilo ir teoriniai klausimai: kas yra įvykis? Kas yra lūžis? Kaip įvykis keičia socialinę sąrangą? Kaip įvykis (kaita) įsiveržia į struktūrą (stabilumą)?

Istoriko darbą Certeau siūlė analizuoti kaip trijų lygmenų kombinaciją: socialinės vietos, mokslinių praktikų ir istorijos rašymo (representacija). Ši trinarė struktūra, kurią vertino Paulis Ricoeuras ir dėl kurios tam tikra prasme jautėsi skolingas Certeau, visų pirma nukreipta į epistemologinių prielaidų, pačios dabartyje besirandančios istoriografijos kritiką, tiksliau, istoriografijos istorizavimą. Dėl to, o būtent, dėl menkos ar niekinės socialinių sąlygų, kuriomis randasi istoriografija, refleksijos 1970-aisiais ne kartą dėl jų marksistinių prielaidų nuo Certeau kliuvo tokiems to laiko neliečiamiesiems kaip Emmanuelis Le Roy Ladurie, Phillipe'as Ariėsas ar Georges'as DUBY. Skeptiškai žiūrėdamas į scientistinius istoriografijos sociologizavimo ar matematizavimo projektus, Certeau svarstė, kad pasakojimas (*récit*) yra pagrįsta ir būtina teorinė istoriografinės praktikos forma. Jis temporalizuoja ir organizuoja įvairovę bei siekia įveikti (istoriografijos) referentiškumo trūkumą (*absence*), t. y. pasakojimas įgalina kalbėti apie *Kitą (autre)*, *Kitybę (altérité)*. Ši iš struktūralistinės euristikos kylanti ir krikš-

čioniškąją etiką pagrįsta kategorija yra apskritai viena svarbiausių Certeau mąstymo palikime ir čia lietuviškai publikuojamame *Histoire et structure*. Tai santykio kategorija, kuri nurodo ne tik kažką metafiziško ar neapčiuopiamo (Certeau istoriniai-teologiniai misticizmo tyrinėjimai, *La Fable mystique: XVI^e et XVII^e siècles*, 1982), bet ir įvairiausių daiktiškai žemiškus praeities dalykus, tai, kas jau praėję, tai, ko jau nebėra: XVII a. Prancūzijos dvasininkai, XVIII a. Prancūzijos dialektai ir t. t. Suvokimas, kad šie dalykai jau negrįžtamai išnykę, susijęs su identifikavimu lūžio, neperžengiamos prarajos, skirties (*différence*) tarp praeities ir dabarties patirtimi. Savo ruožtu istoriografija, istoriko darbas įsitvirtina ir apibrėžia savo tapatybę dabartyje steigdamas savą vietą (*lieu propre*) ir kartu formuodamas santykį su praeitimi, su *Kitu* kaip kažkuo esmingai skirtingu (*L'Écriture de l'histoire*, 1975). Tačiau nereikėtų pasikliauti pozityvistinių svajų naivumu, kad istoriko triūsų, griežtai racionalizuota strategija būtų įmanoma atskleisti kažkokią mistiškai realistinę praeities tikrovę. Toli gražu. Juk praeitis, kurioje istorikas (ne jis vienintelis) ilgesingai ieško kažko artimo šiandienai, kažko tapataus sau pačiam ar bent menkiausios sąsajos, įgalinančios kurti (virš)individualų tęstinumą, priklauso nuo dabarties!

Čia publikuojamame tekste *Histoire et structure* skaitytoją pasitinka ir jam atsiveria visas Certeau mąstymo *heterogeniškumo* grožis: istorinio tyrimo refleksija, XVII a. Prancūzijos atgarsiai, struktūralizmo dvinariškumas ir jo įveika, psichoanalizė kaip praeities mąstymo strategija, (istorinis) diskursas ir jo (istoriškos) galimybės sąlygos ir dar daug kitų įstabių dalykų. Tikras atradimas Lietuvos istorikui (ir ne tik)! Šis tekstas išsirutuliojo iš diskusijos, kurią 1969 m. organizavo Intelektualų katalikų centras. Pranešimai ir diskusija buvo publikuoti *Recherches et débats* (1970, Nr. 68, p. 187–195). Jau po Certeau mirties jo straipsnių rinkinyje naujai pasirodęs teksto leidimas (1987) buvo sutrumpintas. Tekstas verstas iš Michel de Certeau, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, (Folio histoire, 258), précédé de «Un chemin non tracé» par Luce Giard, 3^e édition, Paris: Gallimard, 2016, p. 219–241. Autoriaus ir vėlesnės publikacijos redaktorės Luce Giard nuorodos pateikiamos, kaip ir originale, teksto pabaigoje; vertėjo komentarai nurodyti išnašose puslapių apačioje.

Istorinis mąstymas yra prasmingas tik tada, kai istoriko veikla tampa klausimo vieta. Priešingu atveju susiduriame su ideologinio tipo problemomis, svajomis, atsietomis nuo klausimų, kurie keliami istorijos mokslo procedūrų metu.

Istorinis netikėtumas: XVII amžiaus religijos skirtingumas

Palikęs nuošalyje daugybę anksčiau aptartų klausimų¹, parodysiu XVII a. religijos istorijos, kurią anksčiau tyrinėjau, būklę.

Šių tyrinėjimų metu XVII a. krikščionys pradėjo skleisti tarsi virš jūros išnyranti sala. Atsivėrė kitas kraštovaizdis, kokio nesitikėjau. Tai buvo netikėta, nes tyrimo kryptis yra neišvengiamai susijusi su vietomis, iš kurių jis kyla, su tuo, kuo esti pats žmogus. Būkime atviri, šį išeities tašką lemia tapatybės paieškos. Aš pradėjau XVII a. ieškoti kažko, ką maniau esant tapatų tam, kuo buvau aš pats, XX a. krikščionis.

Šiame kelyje iškilo klausimas: kokias istorijos kasyklas tarp visų išlikusių nuoskalų ir nereikšmingų rankraščių turėčiau ištyrinėti? Pradžioje mokslinis tyrimas panašus į klajoklio kelionę, kai, kelionės metu surandant įvairiausių daiktus ir atrandant neregėtas vietas bei kraštovaizdžius, svajojama apie namus, į kuriuos jis niekada neįžengs, apie poilsį ir jaukumą, kurių jis niekada nepatirs. Savo ruožtu etnologas tarsi klajoklis kuria pasaulius, kurių jis niekada neaplankys. Tai, ką jis atgaivina, tėra tik jo svajonė. Kadaise

istorikas, remdamasis archyvuose ar dokumentuose surinktomis nuoskalomis, rekonstravo pasaulį, kurio jis niekada nepatirs. Jis tebeliko toks pats. Jis randa Kitą (*autre*) (praeitį) tik savo vaizduote. Tai – eruditas, tačiau jokiū būdu dar ne istorikas. Tokiu būdu aš žengiau tarp mirusiųjų, vogdamas iš jų nunykusius žodžius, kurių nemokėjau išarti. Galiausiai aš atsikartojau šiuose jų kalbos fragmentuose, kurie, man to nežinant, liudijo apie jų nebuvimą (*absence*).

Dėl šių per šimtmečius apdulkėjusių lapų tyrinėjimo, dėl išblukusio žodyno nustatymo, dėl buvimo eruditu-meistrautoju tyliuose miestų ir departamentų archyvuose, dėl gyvenimo bibliotekų skaityklose, olose, kur „konservuojami“ ir kaupiami būtųjų laikų lavonai, dėl skaitymo, tačiau be galimybės kada nors klausytis žodžių, kurie randasi iš svetimų patirčių, mokymų ar situacijų, stebėjau vis labiau tolstantį pasaulį, kurio liekanas inventorizavau. Jis manęs vengė, o gal greičiau aš pradėjau suvokti, kad jis mane apleido. Tai tokia akimirka, kuri vis iš naujo įvyksta laike ir žymi istoriko gimimą. Būtent šis trūkumas (*absence*) konstituoja istorinį diskursą. Kito *mirtis* daro jį nepasiekiamą ir būtent tokiu būdu apibrėžia istoriografijos statusą, kitaip sakant, istorinį *tekstą*.

Taip yra ne todėl, kad šis senasis pasaulis ir praeitis būtų pasikeitę! Šis pasaulis daugiau nebejuda. Jis yra judinamas. Jis kinta, jei tik panorima, nes keičiamas žiūros kampas. Aš nesitikiu ir nematau šio pasaulio kaip to paties. Su mano noru kinta tai, ką aš kaip tokį žinojau. Tada mane apima nerimas: tie praėjusių laikų krikščionys, tie XVII a. „dvasininkai“, tie klasikinio amžiaus (*âge classique*) teologai¹, tie Švenčiausiojo Sakramento draugijos nariai², tie po Prancūzijos kaimus keliaujantys pamokslininkai – visais jais aš patikėjau kaip *identiškais*, tačiau tik todėl, kad laikų ir vietų įvairovėje stengiausi atskleisti ir išgauti vienintelį tapatumą. Tada būta vienos nesąmoningos ir asmeninės apologetikos. Aš siekiau šiandienos save, mus atrasti šioje praeityje. Visa tai yra pagarbai ir pamaldžiai vadinama istorijos rekonstravimu. Praeities „prisikėlimas“ susidaro iš kūrimo jos tokios, kokios mes jos sau linkime. Tačiau atrodo, kad tai yra neįmanoma. Kadangi šie XVII a. krikščionys man *tapo* svetimi ne dėl mano žinių apie juos, tačiau dėl to, kad aš suvokiau savo paties nežinojimą ir jų pasipriešinimą (*résistance*).

Šie dvasininkai, išrikiuoti pas bukinistus, išdėlioti metaliniuose bibliotekų ir archyvų miškuose, man tapo „laukiniais“ ta prasme, kuria [Claude’as] Lévi-Straussas suvokia bororus³ bei kitas gentis³. Visi „brangūs mirusieji“, kuriuos pradžioje aš, vadovaudamasis

¹ XIX a. Prancūzijos istoriografija, ieškodama istorijoje vietos to laiko prancūzų romantikams ir romantizmui, klasikiniu amžiumi Prancūzijos istorijoje įvardijo laikotarpį tarp XVI a. pabaigos ir XVIII a. pradžios. Čia patenka tokie XVI a. prancūzų plunksnos meistras kaip Jeanas Racine’as (tragedija), Jeanas-Baptiste’as Molière’as (komedija), Jeanas de la Fontaine’as (pasakėčios), Charles’is Perrault (pasakos).

² 1630 m. kunigaikštis Henri de Lévis Prancūzijoje įkūrė Švenčiausiojo Sakramento draugiją (*Compagnie du Saint-Sacrement*), kuri veikė kaip slapta katalikiška bendruomenė. Ją sudarė iškiliausi dvasininkai ir pamaldūs pasauliečiai. 1666 m. Liudvikas XIV draugiją panaikino. Švenčiausiojo Sakramento draugija buvo įkurta siekiant atliepti Tridento bažnytinio susirinkimo iškeltas Katalikų Bažnyčios atsinaujinimo idėjas. Draugija vykdė evangelizaciją, kovojo su hugenotais, įgyvendino inkviziciją ir buvo palaikoma ne tik Richelieu, bet ir Romos popiežiaus. Su laiku ji pasiekė tokią galią, kad priimdavo ir įgyvendindavo sprendimus jų nesuderinusi su karaliumi ir jo dvaru.

³ Viena vertus, referuojama į Lévi-Strausso 1935–1938 m. ekspediciją Amazonijos džiunglėse, kurios metu jis gyveno vietinėse gentyse ir aprašė jų kasdienybę, materialinę kultūrą, pasaulėžiūrą ir tikėjimą. Šios ekspedicijos metu, be jau minėtų bororų, Lévi-Straussas aplankė tokias gentis kaip kaduvėjus, nambikvarus. Šios ekspedicijos prisiminimai, aprašymai ir svarstymai nugulė autorefleksyvioje etnologinėje studijoje *Liūdnieji tropikai* (*Tristes*

savo norais, grimavau ir kuriuos mes prisijaukiname savo vitrinose ir skaitiniuose – dabar visi jie man tapo nepasiekiami. Būtent tai aš patyriau. Ir tai mus, istorikus, moko, kad *šioje* praeityje esama, viena vertus, *paslėpties*, konkretaus struktūriškumo, kuris mums priešinasi ir, kita vertus, *paslėpties mano* prietauose ar mūsų dabarties intencijose, taigi tokio struktūriškumo, kuris determinuoja pirmąjį smalsų žvilgsnį į juos. Šiose dvejose „paslėpties“ formose gimsta tikra istorija, kuri jas diskursyviai artikuliuoja tarsi Penelopės audinyje visada atviraime tekste. Šiame ypatingame tyrime vystosi netikėtumas abipusio skirtumo, kur nedominuoja nė vienas iš kraštutinių, nes praeitis priklauso nuo dabarties, kuri išskyla kaip skirtinga ir reliatyvizuoja praeitį atsižvelgiant į (šaltinių) pasipriešinimą, įpareigojantį diskursą būti tik *kitu* diskursu. Ši praeitis, pasirodanti kaip vis labiau organizuojama remiantis užslėptu sąryšingumu (pasibaigusiu gyvenimu, kuris yra kitoks ir nesugražinamas), istoriografijai atskleidžia ypatingą dabarties visumos situaciją, kad kiekvienas darbas kartu numano ir nuslepia.

Istorinės praeities struktūra

Istorinėje patirtyje vyksta kažkas kerinčio ir kartu keliančio nerimą. Praeities žmonės išnyra iš savo nakties, nors išties, atrodo, nepalikdami jokios galimybės juos atpažinti. Pasaulis įgauna kontūrus tik su jais. Tačiau tai yra pavojingi žmonės, nes tarp jų ir mūsų, istorikų, atsiveria praraja, kurios egzistavimas iškelia abejonę (anksčiau aptartu) akivaizdumu, kad supratimui būtinas homogeniškumas. Kadangi aš žvelgiu iš religinio žiūros taško, tad šiame kontekste omenyje turiu „katalikybę“. Šie neįžiūrimi žmonės slepiasi, kai tik aš jų ieškau. Jie griaua pirmąją vidinį įsitikinimą, kad gali būti sukurtas tam tikras tiesioginis atspindys, kuris pagrįstas tikėjimu, jog praeitis yra paviršiaus netolydumas (*discontinuité*), besiremiantis į tęstinumą (*continuité*) pamatą.

Trumpai tariant, praeitis nėra tai, ką aš pradžioje turėčiau kaip kažką objektyvaus. Ji yra daug įvairesnė nei aš galvojau, imdamasis tyrinėti artimus svetimuosius. Aš patekau į nelaisvę žodžių, dokumentų, kurie nusako „istorinį“ procesą kaip „praėjusį“ ir kurie, vis siejant vienus su kitais, mane atves į akistatą su *tu*, *ko daugiau jau nebėra*. Aš „kuriu istoriją“ ne tik rašydamas istorinius tekstus, tačiau savo darbu įsisąmoninu kažką, kas jau *praėję*, šiandien jau yra mirę, nepasiekiami kaip kažkas gyvo. Struktūra⁴ gina ir išreiškia šį istorinės patirties įsisavinimą. Ji byloja, kad *būta* kažko Kito. Pradžioje atliekama atranka konkrečių „šaltinių“ (bibliotekose ir muziejuose) tarp nuoskalų, kurios yra susijusios su dabartimi. Istorikas atsispiria nuo tam tikrų dalykų, kurie sudaro jo paties

Tropiques, 1955). Amazonės čiabuviai matomi ir aprašomi nesivadovaujant normatyvinėmis kategorijomis kaip žmonės, gyvenantys savo pasaulyje. Kita vertus, Certeau pasitelkia to paties Lévi-Strausso, tik jau kitoje knygoje, *Laukinis mąstymas*, išplėtotą *laukinių (sauvages)* sąvoką. Ir vėlgi, tai nėra normatyvinė kategorija. Ji vartojama bendrai įvardyti čiabuvių, kurių kasdienis gyvenimas glaudžiai susijęs su gamtiniu pasauliu. Laukinis mąstymas (*pensée sauvage*) nėra laukinių ar primityvių, archajiškų žmonių mąstymas, tačiau laukinės būklės mąstymas, besiremiantis mitais ir esmingai besiskiriantis nuo racionalaus Vakarų pasaulio mąstymo. Tokiu būdu Certeau, sinchronizuodamas Lévi-Strausso *laukinius* ir savuosius *XVII a. dvasininkus*, siekia parodyti neįveikiamą nuotolį tarp visuomenių, prarają tarp tyrėjo ir tiriamųjų, tarp dabarties ir praeities.

⁴ Praeities struktūra suvoktina kaip kažkas stabilus ir kartu svetimo dabarčiai. Certeau žodžiais, ji *priešinasi* dabarčiai ir dabartyje kuriamai istoriografijai savo kalbos, sampratų, realiųjų *Kitybe*.

dabartį. Jo darbas įtvirtina „praeitį“ tokia apimtimi, kokia esama praeities ten, kur jis viena ar kita forma susiduria su pasipriešinimu to, ko daugiau jau nebėra. Struktūra yra sąvoka-įrankis, kuri kaip pasipriešinimą išreiškia skirtumą, kuri istoriko darbą įgalina plėtotis tarp dabarties ir „jos“ praeities.

Jei istoriko darbas turi kokią nors prasmę, tada tai yra „išgryninti“ Kitybę (*altérité*) (panašiai kaip gamykla „išleidžia“ automobilį) ir produkuoti (dvejopa gaminimo ir rodymo reikšmė) šią pamatinę istorijos ir istoriografiją steigiančią skirtį. Iš to kyla reliatyvizavimas dabarties jos santykiyje su praeitimi, kuri pamąstoma tik tiek, kiek istorikas organizuoja trūkumą. Tačiau svarbiausias čia yra suvokimas šių dviejų momentų: trūkumas yra istorinio diskurso galimybės sąlyga, kurią jis [diskursas] besirutuliodamas atskleidžia. Savo ruožtu „struktūra“ yra konceptualus įrankis, kuris sudaro sąlygas šį trūkumą „suprasti“ ir identifikuoti.

Istoriografinės dabarties struktūra

Pradžioje visuomenė patiki istorikui panaikinti šį praeities skirtingumą. Tarsi etnologas jis yra pasiunčiamas sumažinti ar pašalinti pavojų, kuris reprezentuoja kažką Kito, ar tai būtų kaimynystė, ar praeitis. Tačiau mes juk matėme, kad dėl inversijos⁵, didelę reikšmę teikiančios moksliniam griežtumui ir troškimui įsitvirtinti savo tyrime, jis [istorikas] savo užsispyrimu apsinkina formulavimą paties klausimo, kurį šį praeitis gali iškelti dabarčiai. Šiuo požiūriu jis trikdo, apriboja, abejoja konkrečios visuomenės užtikrintumu.

Nepaisant to, jis atlieka daugiau nei vieną socialinę funkciją, svarbų vaidmenį kuriant (nuolat pertvarkant) socialinę kalbą. Paradoksalu, jei jis atskleidžia netolygumą, jis turi tikslą apie tai pranešti, papasakoti, išanalizuoti, paaiškinti, vadinasi, apie tai pateikti dabarties kultūrai įprastą vientisą tekstą, su literatūros subtilybėmis, visais intelektualiniais įrankiais epochos, kurioje kuriamas istorinis pasakojimas. Įdomi veikla: atrodo, kad visu įdėtu darbu jis atmeta savo paties atskleistą lūžį (*rupture*). Tas pats galioja etnologui, nes jis moksliniu instrumentarijumi savai visuomenei pateikia tai, kas jai pasirodo kaip kažkas svetimo, Kito: tapdamas „pamąstytas“ ir organizuotas pagal tvarką, atitinkančią savas ar grupės sistemas, kuriose etnologas buvo išugdytas, „laukiniškumas“ yra suprantamas ir reprodukuojamas kultūrinio modelio rėmuose, tokiaame kultūriniame tinkle, kuriam anksčiau jis buvo neapčiuopiamas.

Mes ir vėl grįžtame prie klausimo: ką savyje talpina praeitis? Matėme, kad praeitis yra veikimo būdo produktas ir yra susijusi su augančiu skirties atradimu. Visa kita, kas dar šiame kontekste svarstyтина, yra galimybės sąlygos⁶. Mes galime įsivaizduoti Kitybę

⁵ Turima omenyje, kad įvairiose srityse, bandant paaiškinti ar apibūdinti konkrečius dalykus, įvykius, reiškinius, pasitelkiamos kitos sritys ir jų įrankiai. Vienas iš pavyzdžių – fikcijos pasitelkimas moksle. Pasak Certeau, istoriografija taip pat naudoja fikciją, kai imasi konstruoti įvairių reiškinių koreliacines sistemas kaip kažką griežtai apibrėžto, uždaro ir stabilaus, kai praeičiai taiko dabarties hipotezes, mokslines teorijas ar kuria įvairius visuomenės modelius. Šiuo konkrečiu atveju (istoriniam) pasakojimui priešpriešinamas (istoriko) mokslškumas.

⁶ Manytina, kad Certeau *galimybės sąlygos* turi ryšį su Michelio Foucault *diskurso sąlygomis (conditions discours)*, kurios yra istoriškos ir kuriose tarsi ant mąstymo kategorijų pamato formuojamas žinojimas ir akumuliuojamas žinios.

tik santykiyje su tuo, kas kuria mūsų dabartį. Be to, praeities išprovokuotas susižavėjimas ar pasipriešinimas stimuliuoja socialinę sąmonę egzistuoti tarsi sąryšingą savą vietą. Aš manau, kad mobilumas ir komunikacija, įgavę pagreitį XVI a., išvirto į procesą, kuris apibrėžiamas kaip gresianti „visa ko“ unifikacija (nacionalinė, politinė, kultūrinė) ir kompromisas su Kitais. Šis dabarties ar grupės reprodukuotas apibrėžimas, taigi, tarsi uždara ir nuo Kitų besiskirianti *totalybė*, yra tapęs priemone *mąstyti* Kitus. Tai, kas apibūdina grupę, su kuria susiduriama kaip su Kitais, nuo dabar pateikia modelį, kuriuo vadovaujantis suprantami Kiti. Šiuo požiūriu idėja, kad kiekviena kultūra ir kiekvienas laikas nurodo konkrečią struktūraciją, kartu yra ir susidūrimo *rezultatas*, ir *įrankis*, kuriuo kiekviena grupė nustato savo santykį su Kitais.

Kalbant kitais žodžiais, totalybės idėja ir struktūralistinės kombinacijos, kurios tai moksliskai išreiškia, priešingai nei būtų galima pagalvoti, radosi iš susidūrimų, kurie kiekvienai visuomenei uždraudė save įsivaizduoti esant *visuma* (*tout*). Ji [totalybės idėja] pasirodė pabaigoje izoliacionizmo, kuris kaip nebylų akivaizdumą kiekvienai civilizacijai įtvirtino įsitikinimą, kad ji yra visuma, arba kad tai, kas kyla iš jos, yra visa ko centras. Ji yra susieta su ribų patirtimi. Todėl visai neatsitiktinai ją kalbos analizėje suformulavo [Ferdinandas de] Saussure'as, o etnologijoje Lévi-Straussas⁷. Taigi čia nauja dabarties struktūracija apibrėžia mąstymą apie praeitį.

Istorija ir jos galimybės sąlygos (nuo chronologijos link „struktūros“)

Šią problemą, kuri šiandien suprantama remiantis sinchroninių struktūracijų⁸ sąvoka, galima aptikti ir kitomis formomis, ir anksčiau, XVI–XVII a. sandūroje. Įsiveržę į Naująjį Pasaulį, Vakarai susidūrė su fundamentalia problema, nes visa tai reiškė saugios ir homogeniškos praeities pabaigą. Problemą, kuri iškilo atsідūrus akistatoje su civilizacijomis, neturėjusiomis absoliučiai nieko bendra su krikščionybe, su nieko panašaus europinėje tradicijoje neturėjais papročiais, su ištisų regionų ir jūrų topografija, neatitikusia jokių nuo Antikos įsitvirtinusių žinių, su svetimomis būtybėmis, sutiktomis Šiaurės ir Pietų Amerikoje ir vargiai atitikusiomis iš Antikos paveldėtus kriterijus, leidžiančius juos pavadinti žmonėmis ar beždžionėmis, būtų galima suformuluoti taip: kaip paaiškinti šią įstabią tikrovę, kuri įsiveržė ne tiek (kaip mūsų istorikų patirtyje) į kitokią praeities sampratą, kiek į kitokią dabarties tvarką? Iš tikrųjų, dėl Naujojo Pasaulio atsiradimo dabartyje susiformavęs pokytis supurtė tradiciją ir atmetė jos dalį, tapusią praeitimi. Svetimšalio

⁷ Visai neatsitiktinai čia pasirodo struktūralizmo pradininkas Saussure'as ir jo pagrindėjas Lévi-Straussas. Nė vienas iš jų lyg ir nevartojo žodžio *totalybė*, tačiau ne tai čia svarbiausia. Pirmasis aiškino, kad kalba yra ženklų *sistema*, kurioje kiekvienas ženklas apibrėžiamas ir įgauna savo reikšmę tik santykiyje su kitais. Antrasis teigė, kad visuomenė, kultūra remiasi neįsąmonintomis, ilgalaikėmis *sistemomis* (giminytės ryšiai, mitai), kurias sudarantys elementai, jų ansambliai susiję skirtingais santykiais. Ir pirmu, ir antru atveju pasikeitimas viename lygmenyje ar sistemos elemente daro lemtingą įtaką kitiems. Tai tarsi tokia socialinė kombinatorika. O Certeau mato dabartį kaip *totalybę*, susietą ją sudarančių įvairių elementų santykių, kuri save apibrėžia santykiyje su Kitu. Vienas iš dabarties veiksmų yra istoriografija, kuri vis nusako naują santykį tarp dabarties ir praeities.

⁸ Ir dabartis, ir praeitis matomos kaip kintančios struktūros. Struktūracija būtent ir išreiškia stabilumo ir kaitos santykį, dinamiką. *Dabarties struktūracija* ar *sinchroninė struktūracija* yra sąvokos, įvardijančios *totalybes*, kuriose vyksta dinamiška sinchronijos ir diachronijos, homogeniškumo ir heterogeniškumo, tęstinumo ir netolygumo sąveika.

Amerikos čiabuvio pasirodymas sukėlė tradicijos skilimą ir ištus regionus iš „pažįstamų“ pavertė „tokiais, kurie daugiau tokie nebėra“, jie tapo svetimais kraštais.

Darbas, diskurso suvokiamumo padedamas siekiantis atkurti homogeniškumą, įsivirtino (struktūravosi), kad įveiktų vidinio skilimo grėsmę. Jis vystėsi pagal skirtingus modalumus. Pavyzdžiui, siekiant išsaugoti prasmės vienybę ir krikščioniškąjį tęstinumą, buvo stengiamasi parodyti, kad apreikštoji tiesa buvo paslėpta nuo svetimų krikščionybei civilizacijų: *implicitiško* krikščioniškumo idėja, glūdinti po akivaizdžiu pagoniškumu, pateikia itin tinkamą įrankį įtvirtinant dėl skirtumų pavojuje atsidūrusį tęstinumą. Tačiau istoriografija suvaidino lemiamą vaidmenį šioje intelektualinėje „rekonkistoje“. Aš pateikiu tik vieną – *chronologijos* – atvejį, kuris priklauso religijos sričiai. Siekiant įveikti distanciją, susidariusią tarp amerikietiško, kiniško ir vakarietiško pasaulių, buvo pradedama nuo seniausių laikų knygų ar jautrių Senojo Testamento faktų, kad skirtingoms tautoms būtų pasiūlyti bendri, pirminiai sąlyčio taškai. Šiuo būdu XVII a. pagoniškos religijos ar kiniška išmintis galėjo būti „priimtos“ kaip turinčios ryšį su Moze ar Jobo knyga. Maža to, naujai pagrindžiant religijos apologetiką, savitai XVII a. Prancūzijos krikščioniškųjų mąstytojų sampratai buvo būtina suteikti vienodus orientyrus. Reikėjo diskursui užtikrinti jo galimybės sąlygas, sukurti bendrą skalę, kuria remiantis nustatomas santykis tarp vienu ir kitų, tarp Naujojo Pasaulio ir senojo Viduramžių pasaulio tikrenybių. Nepriklausomai nuo subtilių veikimo būdų ir ekvilibristinių ciklų, kuriuose įvyko šis sugrįžimas prie bendrų ištakų, *chronologija* tapo vienu iš tada prieinamų įrankių, užtikrinančių tai, ką Foucault vadiną „bendru stalu“ⁱⁱⁱ – vienalyte vieta, kartu įgalinančia (ir galiausiai padarančia tuo pačiu dalyku) „laukinių“ suvokimą ir diskursą apie juos. Nieko stebėtino, kad ji [*chronologija*] užima tokią svarbią vietą XVII a. istorijos ir filosofijos sąraangoje⁹. XVII a. prancūzams buvo nesuprantama, kaip, vadovaujantis pirmąpradėmis sąsajomis, galima mąstyti heterogeniškumą, taigi apskritai tokio mąstymo galimybė.

Šiandien mes nebeturime ne tik šio *chronologinio* prieglobsčio, bet ir kitų nuorodų į *atsispyrimą nuo* praeities. Priešingai, istorija mus priverčia prisiliesti prie svetimumo (*étrange*). „Laukinių“ glūdi mūsų ištakose. Tarp kitko, autentiška istoriografija nėra vienintelė, rodanti šį grėsmingą [*svetimumo*] buvimą. Išties tarp visų kitų disciplinų bei jų strategijų čia yra ir psichoanalizė^{iv}. Lygiai taip pat ir mes turime visiškai kitokio tipo „bendrą stalą“. Aš manau, kad dėl priežasčių, kurių čia neįmanoma plačiau išdėstyti, produktyvi „struktūros“ sąvoka šiandien atlieka šį būtiną vaidmenį. Kaip mokslinis „modelis“ ji atveria ir įgalina aiškinimą. Šiandien ja vadovaujantis tampa įmanomas istorinių ar etnologinių skirtubių tyrinėjimas. Kitais žodžiais, netolygumas, būdamas pamąstomas, tampa įrankiu kurti vienoves (epochas, lygmenis ir t. t.), kurios *vėl įgauna*

⁹ Viena yra kalbėti apie kažką svetimą, nepažįstamą, su tuo tiesiogiai nesusidūrus, ir visai kas kita, kai visa tai tampa integralia savosios (kultūros) tikrovės dalimi. Būtent čia ir aptariama situacija, kai Senasis Pasaulis, susidūręs su kitomis kultūromis (Naujasis Pasaulis), ieškojo strategijų nustatyti su jomis savo santykį. Istorografija tapo viena iš diskurso formų, reagavusi į įvykusį lūžį (netolygumą), ir pasiūliusi strategiją (*chronologija*) suvokti ir nusakyti *Kitą*. Šis susidūrimas tapo momentu, įgalinusi istoriografiją mąstyti lūžį (*chronologija*, periodizacija) ir pradėti čia ir dabar mąstyti *Kitą*. Certeau, atsispyrdamas nuo keleriais metais anksčiau pasirodžiusių Foucault svarstymų, čia pateikia *bendro stalo* (*table commune*) metaforą, kuria siekiama įvardyti tam tikrų, kartais itin sunkiai tarp sinchroniškų ar diachroniškų visuomenių ir kultūrų atrandamų panašumų, bendrumų ar analogijų galimybę.

formą arba kitą struktūraciją. Tai galima pasakyti tiek apie pašamonės, tiek apie klasikinio amžiaus kalbą.

Žvelgiant iš šio žiūros taško, „struktūralistiniai“ metodai yra naudingi, nes suteikia mokslinį statusą ir griežtumą tam, kas *kažkada yra tapę*, o mums – mąstymo ar diskurso galimybės sąlyga. Jie [metodai] nesprendžia problemos, kurią atveria ši „galimybės sąlyga“, ši būtinybė nustatyti nulinių tašką, kad būtų pradėta nauja seka, šis kiekvieno diskurso sąryšis su jį įgalinančia pabaiga. „Struktūralistiniai“ tyrinėjimai formuluoja šią problemą atrandant mokslines praktikas, o tai atveria galimybes jiems funkcionuoti, ir, „izolius“ tam tikrus elementus, istoriografija gali būti diskursas apie heterogenišką praeitį.

Galbūt ateityje ši dabartinė struktūrinė forma, duota kaip mąstymo galimybė, pasirodys tokia pat pažeidžiama kaip ir „klasikinis“ istoriografijos prieglobstis pradiname savo momente ir chronologijoje, kurios leistų sukurti krikščioniškųjų Vakarų ir kitų civilizacijų ryšių seką. Tačiau bet koku atveju skirtingomis sąvokomis iškelta problema išlieka ir būtų fundamentali klaida (be abejo, kartu ir alibi), jei didesniu *dalyku* būtų laikoma tokia istorijos tikrovė, kokia ji yra „struktūralistinėje“ perspektyvoje – dalykų schema ir istoriografinio pasakojimo sąlyga.

Būtina pabrėžti, kad istorijos ir struktūros ryšys randasi ir kitomis sąlygomis, kuriomis istoriografija tampa išskirtiniu būdu kurti kultūrinę tapatybę, įdarbinant kitų apie savo praeitį surinktą dokumentinę medžiagą ir skirtingai struktūruojant ilgai kaupuotus pasakojimų fragmentus, kuriuos kūrė svetimi (kaip šiandien teigiama juodaodžių, kubiečių ar alžyriečių istoriografijoje). Visgi pabaigai trumpam sugrįšiu prie klasikinio amžiaus „dvasininkų“, XVII a. laukinių. Teliaka tik pasakyti, kad jų *trūkumas* turbūt mane pastūmėjo tapti *istoriku*, nes jų tyrinėjimas įpareigoja įvertinti mokslinės praktikos vyksme besirandantį nuotykį ir kylančias rizikas, implikuojamas naivios ambicijos „suprasti“, ir kad galiausiai šio supratimo „struktūralistinis“ modalumas ypatinga (dabarties) forma atveria nuolatinę santykio tarp suprantamumo ir to, kas jį daro įmanomą, problemą. Pavadinimu „Istorija ir struktūra“ keliama abejonė abipuse priklausomybe, kurią galima nusakyti taip: kiekvienas istorinis diskursas remiasi savo galimybės sąlygomis, o formuluojant dar plačiau – kiekvienas mokslas priklauso nuo savo epistemologinių postulatų.

[Paaiškinimai, eję po dviejų kitų istorikų pranešimų]

Šiandien kiekviena istorija yra socialinė istorija. Suvokti XVII a. aplinką (pavyzdžiui, Švenčiausiojo Sakramento draugiją) reiškia ją matyti socialinės tikrovės visumoje. Galiausiai pamąstoma yra tik tai, kas remiasi šiuo „sveiku protu“, nurodančiu socialinę struktūrą. Mes galime rašyti istoriją tik paaiškindami tam tikrus konkretaus laikotarpio reiškinius, priklausančius nuo to (be visa ko, aš pripažįstu ir mįslingumą), kokia yra to laiko visuomenė. Religiniai fenomenai yra suprantami tiek, kiek jie remiasi šia socialine struktūra. Kategorijos, kuriomis XVII a. žmonės mąstė santykį tarp religijos ir visuomenės, buvo visiškai priešingos. Bent jau tada, kai reikalas lieti tikinčiuosius, Apvaizda ir Dievas jiems leido suprasti tai, kas vyko. Šis visuomenės aiškinimas, pagrįstas religija, iškilo visai nepagalvojus. Kaip ir daugelis asmeninių pasirinkimų, jis nėra „moksliškesnis“. Tai, kas paaiškina, ir tai, kas turi būti paaiškinta, yra priešingose pozicijose.

Belieka atviras klausimas: ką šiandien mes esame pajėgūs suprasti? Žvilgtterėkime į raganavimą. Lucienas Febvre'as aiškino, kad galiausiai mes turime galimybę kalbėti ne tik apie raganas ir raganius, bet kartu šį bei tą pasakyti ir apie XVII a. žmogų bei priduria: „aš tikiu žmogumi, kuris yra žmogiškas“. Ši mintis, perimta iš Cyrano de Bergeraco, implikuoja, kad Febvre'as žino, kas žmoguje yra tikėtino ar žmogiško. Kitaip sakant, jis turi filosofinę prielaidą, žmogaus sampratą, kuri jam XVII a. pasakojimuose leidžia atskirti tai, kas yra „žmogiška“, ir tai, kas yra tikėtina. Aš manau, kad toks skirstymas yra problemiškas. Jis yra mums neleistinas ir visgi neišvengiamas. Tai yra postulas, kurį susikuriame; pozicija, kurią užsiimame santykiyje su praeitimi, kad gebėtume ją apmąstyti.

[...]

Negalima pasikliauti „simpatija“ tarsi kažkuo, kas mums užtikrins, kad sugriebsime praeities tikrąją. Lieka atviras klausimas, ką reiškia „suprasti praeitį“. Šiandien jis formuluojamas kituose rėmuose racionalumo ar diskursyvumo, kurie iš erdvių, kurias skiria ir pagrindžia skirtingi diskursai, kuria dabartinį supratimą.

Antrasis pastebėjimas yra susijęs su psichoanalize ir „nelaikiškumu“, kuris, jį pasitelkus, istorijai turėtų tapti pašąmoningu tęstinumo atkūrimu. Ar visada egzistavo pašąmonė? Ar jos būta kažkada anksčiau, o ne tik nuo tada, kai ji XIX a. pabaigoje buvo išrasta? Viena iš fundamentalių ne tik šiandienos, bet ir pačios psichoanalizės problemų yra išsiaiškinti, ar, kalbant apie ankstesnius ikifreudinius laikus, galima taikyti kai kurias [Sigmundo] Freudo sąvokas, kurios išsikristalizavo Freudo pacientų kalboje, jų (ir jo paties) santykiyje su buržuazine Vienos aplinka, vienu žodžiu, su tokia visuomene, kurioje jis gyveno ir kurioje mes vis dar tebegyvename. Ar šis „pašąmoningumas“ gali būti apibendrinamas? Ar galima teigti, kad pašąmonė egzistavo visada? Siekiant tai patvirtinti, būtina kelti hipotezę, kurią reikia verifikuoti ir kurios jokių būdų negalima vertinti kaip paaiškinimo, tarsi visuotinai ir visiems laikams pritaikomos tiesos.

Kai kuriuose tyrinėjimuose, tarp jų etnologijoje ir istorijoje, nurodoma, kad psichoanalitinių sąvokų vartojimas išvirsta į tam tikrą retoriką, tam tikrą „kalbėjimo formą“. Nuoroda į tėvo mirtį ar pašąmonę paaiškina viską¹⁰. [...] Tarsi šias freudiškąsias sąvokas būtų galima panaudoti bet kokiam tikslui. Juk nėra labai sudėtinga jų pritaikyti tamsiose istorijos platybėse. Deja, šios sąvokos išlieka tuščios tol, kol jos yra smulkmeniškai taikomos tik objekto įvardijimui ar gėdingai priedangai dar nesuprantamų istorijos sričių. Kol jos apsiriboja nepaaiškinamumu, tol jos nieko neaiškina. Jos pripažįsta nežinojimą. Joms paliekamas tas teritorijos likutis, kurio ekonominis ar sociologinis aiškinimas neapėmė. Tačiau visa tai priimti kaip paaiškinimą ir galvoti, kad tai ir yra psichoanalizė, yra neįmanoma.

¹⁰ Psichoanalizė Certeau svarbi tuo, kad, kaip ir istoriografijos, jos objektas yra tai, kas dabartyje pasirodo kaip trūkumas, nebuvimas, kaip kažkas *Kita*. Istoriofografija ir psichoanalizė skirtingai apmąsto santykį tarp dabarties ir praeities. Čia, kalbėdamas apie psichoanalizę, jis skeptiškai vertina bandymą psichoanalitinėmis kategorijomis užkamšyti ir paaiškinti tam tikrus nežinomuosius. Pasitelkiami du chrestomatiniai freudiškosios psichoanalizės, išplėtos *Sapnų aiškinime* (*Traumdeutung*, 1900), pavyzdžiai: Edipo kompleksas ir tėvo mirties troškimas (istorija) bei pašąmonė kaip neįsisąmonintų giluminių elgesio modelių ir kasdienės inercijos reiškinį aiškinimo strategija (etnologija).

Freudo sukurta istorijos koncepcija neturi nieko bendro su teiginiu: „Visada esama *kažko* nenutrūkstamo.“¹¹ Jis teigė, kad tam tikros nenugalimos įtampos sukuria ištiso diskurso susiformavimą. Freudas nenutrūkstamumą suvokė kaip *ryšį* tarp įtampų genetikos ir diskursų, kurie, jas slėpdami, jas „išduoda“. Čia jokiū būdu neturimi omenyje „dalykai“, kurie būtų ten, kažkur apačioje, tarsi nuolatinės ir paslėptos duotybės. Tai, kas yra paslėpta (tai, kas slepiasi, ir tai, kas išstumiamą), pasireiškia kaip įtampa, kurios pagrindu organizuojamas ištisas diskursas ir kiekviena visuomenė.

Aišku, kad psichoanalizė yra *naudojama* siekiant ant temporalinių sistemų kintamųjų pamato atkurti „antlaikišką“ tęstinumą. Visgi tokia strategija nėra pagrįsta. Ji deformuoja psichoanalizę. Čia kaip pavyzdį pasitelkčiau didelės apimties W. E. Mühlmanno knygą *Revoliuciniai judėjimai Trečiajame pasaulyje* (1968), kurioje jis sykiu sujungia „galingiausio regiono“ įtakingiausius socialinius sluoksnius, racionalų požiūrį ir nesena istoriją su visam tam priešpriešintu „silpniausiu regionu“, jo proletariatu priešakyje, gilumine psichika ir sena istorija^v. Puikus atvejis „koliažo“, sudurstyto iš sociologinių, psichologinių ir istorinių kategorijų! Tai įgalina vienu metu mesianizmą priskirti parijams, giluminėms emocijoms ir archaikai. Tačiau viso šio keisto durstinio rezultatas – mesianizmas, tampantis visuotine kliše, kurią galima pritaikyti bet kokiam reiškiniui. Visur naudojamas intelektualinis įrankis daugiau niekam nebenaudingas. Šiandien aš nuogaštauju dėl tokio išimtinai retorinio psichoanalizės taikymo.

Pirmiausia psichoanalizė yra euristika. Tai yra interpretacija, kuri *ištisame* kalbos lauke identifikuoja naujas problemas pagal savo metodą, kuris prasideda nuo skirtumo tarp normalumo ir patologiškumo, kaip ir distinkcijos tarp individualumo ir kolektyviškumo, neigimo. Todėl jai negalima primesti uždavinių ir sričių, kurių negali paaiškinti ekonomika ar sociologija, tarsi šis kitų interpretacijų likutis įtvirtintų psichoanalizės vietą istoriografijoje. Vadovaujantis psichoanalize tokiu būdu, užkamšomos tik skylės. Taigi ji turi ką pasakyti istorijai. Tačiau ji veikia kaip ir kitos diskurso formos ta prasme, kad turi savo ribas ir steigia savo objektus griežtai juos skaidydama. Todėl neįmanoma jos pasitelkti tik tada, kai kalbama apie XVII a. demonologiją ar nacizmo beprotybę.

[Klausytojas klausia, ar Certeau istorijos koncepcija nėra pernelyg europocentrinė]

Ištis sutinku su jumis dėl būtinybės aptarti mūsų istorijos sampratos problemišumą ir patvirtinti, kad ji yra ištakose to, kas buvo įvardijama kaip „žmonės be istorijos“, lyg istorijos nebūtų turėjusi bet kuri tauta, nedisponuojanti *mūsų* istorijos supratimu. Aptardamas šios sampratos reikšmę ir istorijos svarbą, pateiksiu tik du pastebėjimus.

Suprantama, kad nuo pat pradžių istorija mums buvo viena iš pamatinių Vakarų civilizacijos formų. Vadovaujantis šiuo požiūriu, buvo sprendžiama, kokios tautos turėjo savo istoriją. Prie šios prielaidos būtina sugrįžti. Štai, pavyzdžiui, etnologija mus moko,

¹¹ Priešingai nei istoriografija, kuri skiria dabartį nuo praeities, psichoanalizė praeitį mąsto dabartyje, t. y. tam tikri neįsisąmoninti praeities dalykai, išstumiami į pasąmonę, su laiku virsta neurozėmis, reiškiasi dabartyje ir pakartotinai vis sugrįžta. Čia turbūt visai pagrįstai būtų galima svarstyti istoriografijos ir psichoanalizės sintezės idėją ir kelti klausimą dėl istori(oso)fi)nių neurozių ir psichozių.

kad indėnų gentyse esama tokio su praeitimi santykio, kuris absoliučiai neturi nieko bendro su mūsų. Tą patį galima pasakyti ir apie Kiniją. Tad mes privalome lokalizuoti, reliatyvizuoti ir galiausiai „istorizuoti“ mūsų istorijos sampratą, nes taip kuriamos ir šiandien pasireiškia kitos kultūrinės santykio su laiku koncepcijos.

Koks yra istorijos ir visuomenės santykis? Man atrodo, kad istorijos vaidmuo – būti vienu iš naujos dabarties apibrėžimo būdų. Viena vertus, ji leidžia dabarčiai išitvirtinti kaip *skirtingai* tam, kas iki šiol tradicijos forma jai buvo imanentiška. Istorija dabartį kuria pačioje tradicijos *kalboje*, tačiau dabartį „apdirbant“ (gamybine žodžio prasme) kaip *praeitį*. Pasakykime, kad kultūrinio „teštinumo“ tarp dabarties ir praeities identifikavimas yra *veiksmas*, vienalaikiškai steigiantis dabartį ir savo istoriją. Tai yra įtikinimo veiksmas. Jo metu dabartyje atliekamas pasirinkimas, kai tam tikri siužetai nuo šiol yra svarstomi kaip „praeitys“. Kita vertus, šio veiksmo esmė yra atrasti savo santykį su „istorinėmis“ ištakomis ir šitaip įgyti *savą* praeitį bei kultūrinę *tapatybę*, kuri organizuojama vadovaujantis aktualiu politiniu ar socialiniu sprendimu. Juo įgyvendinamas naujas skaidymas. *Jis kuria singularumą*: nacionalinį (Kamerūno, Kubos ir kt. istorija) ar socialinį (darbininkų judėjimo istorija ir kt.).

Istoriografija išreiškia ir plėtoja sprendimą. Ji suteikia savo kalbą „mums“, kurie ją įgalina. Ji nurodo istorijos (dvejopa žodžio prasme) kūrimo veiksmą. Šį procesą galima analizuoti dviem – Vakarų istoriografijos istorijos ir gimstančių istoriografinių tradicijų (Magrifo šalių, Kubos ir kt.) – lygmenimis. Antruju atveju fenomenas yra matomas aiškiau. Tačiau ir pas mus jis lygiai taip pat svarbus. Kaip tai savo knygos *Senasis režimas* (1969) pradžioje parodė Pierre’as Goubert’as, istorinė vienovė „Senasis režimas“ pasirodė tik su Prancūzijos revoliucija. Interpretavimas XVIII a. kaip „Senajo režimo“ išreiškė apsisprendimą įvardyti naują laikotarpį. Senajo režimo istorijų pasirodymas ir atlikta perskyra tarp „naujausiųjų laikų istorijos“ ir „naujųjų laikų“ yra susiję su revoliucingu veiksmu. Jos [istorijos] jį [veiksmą] implikuoja ir paaiškina. Tačiau norint, kad ši nauja dabartis įgautų aiškią formą, ji turi *atrasti savo tapatybę* santykyje su tuo, ko būta iki jos. Būtent tai ir yra istorinio diskurso objektas.

Šiandien tam tikru mastu lygiai tas pat vyksta formuojantis istoriniam Kubos diskursui, kada kai kurie siužetai, pavyzdžiui, Ispanijos epochos juodaodžių vergovė, vienu metu *tampa* praeitimi ir paaiškinimu: iš vienos pusės, *tai, kas daugiau nebepriimtina*, nors tebėra šio laikotarpio liudininkų; iš kitos, *tai, apie ką būtina kalbėti* kaip apie praeitį, nors tai tebėra dalis to, ką liudija dabartis. Istorija plyti šiame susidūrime. Viena vertus, ji vyksta dabartyje, kuri nori Kito; ji liudija kuriančiąją naujovę, naują pradžią. Kita vertus, diskursu ji išreiškia būtinybę atrasti savo vietą santykyje su tuo, kas dabartyje dar liudija kažką senesnio, maištą ir pasipriešinimą dabarčiai. Kad ir kaip būtų, taip niekada ir neišsilaisvinama iš archeologijos¹², tačiau erdvės jai šiame istoriniame diskurse suteikimas įgalina dabartį save suvokti kaip Kitą ir vis dėlto kaip esančią tęstinumė.

¹² Aliuzija į Foucault. Atkreiptinas dėmesys, kad pateikiamas svarstymas ir pavyzdžiai liudija *nevienalaikiškumus*. Pasitelkiama Foucault žinojimo archeologijos koncepcija (metafora). Kiekvienas istorinis laikas (visuomenė) disponuoja savu mąstymu, žinojimu, žodynu, kurie kartu sudaro savojo laiko *épistémè*. Tačiau nė viena epocha, nė vienas laikotarpis nėra homogeniški, jie turi kažką paveldėto iš praeities. Lygiai tas pats galioja ir dabarčiai, kuri, ieškodama savo santykio su praeitimi, atranda savyje tai, kas joje (dar) yra svetimo, *Kito*.

Manau, kad šis procesas paaiškina istoriografijos pokyčius, vykčius po socialinių transformacijų ir revoliucijų. Šiandien visa tai mus skatina svarstyti, kad istorinis diskursas tikriausiai didžiausią reikšmę įgyja tada, kai viena po kitos einančios istorinio diskurso formos (kalbos pavidalu) mums suteikia praėjusių „dalykų“ *tikrumą*.

[Pasitelkdamas 1968 metų gegužės pavyzdį, sąlygojusį naują revoliucijų istorijos interpretaciją, klausytojas klausia, kaip dabartinė patirtis veikia istorijos rašymą]

Prancūzijos revoliucija pakeitė paradigmą, kuria vadovaujantis buvo suvokiama istorija. Mano supratimu, tai reiškia, kad istoriografija jokiū būdu nėra apie praeitį, kas įvyko iki mūsų, tačiau apie tai, kas prasideda su mumis ir siekia suteikti konkrečią suprantamumo formą tam, ką mes priimame ar teigiame kaip praeitį. Būtent šioje perspektyvoje įvykis yra tai, kas keičia istoriją. Žinoma, galima teigti ir atvirkščiai, kad faktas netampa įvykiu ir negali būti kvalifikuojamas kaip tas, kuris yra priežastis pokyčių, kuriuos jis sukelia istoriografijoje. Mes nežinome, kas yra įvykis. Tačiau vienas iš kriterijų jį nustatyti yra epistemologiniai pokyčiai, kuriuos jis išprovokuoja. Kitaip sakant, tik tai, kas padaroma iš konkretaus įvykio, leidžia jį klasifikuoti kaip įvykį. Laikantis tokios pozicijos, 1968 m. gegužė *tampa* įvykiu tokiu mastu, koku šis pavasaris sukrėtė mūsų ligtolinius protus ir, žinoma, prancūziškas revoliucijas^{vi13}.

Kartu visa tai reiškia, kad, jei mes, iš tiesų, daugiau nebegalime „mažyti“ priežastinių ryšių kategorijomis, tada negalime išvengti problemos, anksčiau iškeltos ontologistinėje sistemoje, kuri pagrįsta „priežastingumo“ idėja¹⁴. Istoriografijų tarpusavio sąryšis, jų santykis su tuo, kas keičia jų koordinatas, diskursų ar pasakojimų ryšys su tuo, apie ką jie kalba, veda į *tikrovės* paslaptį.

Dar neseniai priežastingumo sąvoka galėjo istoriografiniam diskursui suteikti ontologinį pamatą. Šiandien, turint omenyje viską, kas iki šiol buvo pasakyta apie istoriją, galbūt įmanoma pasigilinti į tai, ką atskleidė [Wilhelmas] Dilthey'us. Tikrovę jis suvokė kaip *pasipriešinimą*, su kuriuo susiduria tyrimas¹⁵. Kai kuriems [istorikams] tai buvo

¹³ Iš vėlesnių Certeau tekstų matyti, kad jis buvo susipažinęs su amerikiečių filosofo Arthuro Danto (1924–2013) darbais. O reikalas tas, kad Danto neseniai savo pasirodžiusiame *opus magnum* (*Analytical Philosophy of History*, 1965) nukalė fundamentalią mintį (*narrative sentences*), kurią visiškai supaprastinus galima formuluoti tokiu teiginiu: vėlesni įvykiai daro reikšmingą įtaką ankstesnių praeities įvykių suvokimui, interpretacijai ir reprezentacijai. Čia matome kaip Certeau, reflektuodamas savosios dabarties įvykius, įvertina jų reikšmingumą ir savori, atsižvelgdamas į jų santykį su praeitimi.

¹⁴ Ontologizmas kaip filosofinė srovė apie absoliučios būties (Dievo) pirmąpradį pažinimą baigtiniu intelektu buvo išplėtotą vieno iš Certeau XVII a. prancūzų *dvasininkų*, polistoro Nicolas Malebranche'o (1638–1715). Atsižvelgiant į tai, apie ką čia autorius miglotai kalba ir apie ką probėkšmai užsimena vėliau (priežastingumas), tikėtina, kad turima omenyje viena iš centrinių Malebranche'o idėjų apie fundamentalius priežasčių formų skirtumus. Malebranche'as darė kokybinę skirtį tarp *galimybių priežasčių* (*causes occasionnelles*), kurios tikrovėje pasireiškia kaip progos, tam tikros aplinkybės, ir tikrosios, aktyviosios priežasties – Dievo. Kadangi Certeau pagarsėjo kaip intelektualas, savo intelektinėje veikloje tarpusavyje derinęs įvairias disciplinas, čia galima išvelgti tam tikrą teologinį-filosofinį ekskursą, kuris nurodo seną priežastingumo ir priežastinių ryšių istorijos mokslė problemą.

¹⁵ Viena vertus, čia tęsiama mintis apie priežastingumą istorijoje ir jo vietą istoriografijoje, kuriuo, pasak Dilthey'aus, operuoja gamtamokslis, susiduriantis su gamtos dėsnių būtinybe. Kita vertus, kalbama apie *tikrovę* (iš-

panašu į faktiškumo problemą: protas, diskursai, socialiniai sąryšingumai ir kt. lieka faktais. Visgi galbūt labiau reikėtų tyrinėti istoriografijos „galimybės sąlygas“ ir remtis prielaida, kad tikrovė, būdama neracionalizuojama, įgalina bet kokią racionalizaciją, trumpai tariant, trūkumą, kuris daro istoriją imanomą ir iš jos išsprūsta. Kol istorija nesiliaus kalbėti apie mirtį¹⁶ ją įveikdama naujai besirandančių socialinių reiškinių vardu, tol ji nenustos kalbėti apie tikrovę, kurios, pagal apibrėžimą, ji stokoja. Tačiau ar nėra tokios pačios būklės ir kiekviena kalba?

- i M. de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, 3^e éd., Paris, 1984, III skyrius: „L'inversion du pensable. L'histoire religieuse du XVII^e siècle“.
- ii C. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Paris, 1955, p. 225–277. Vienas iš kaimų, kuriuos jis tyrinėjo Mato Grose.
- iii M. Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, 1966, p. 10–15.
- iv M. de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, VIII skyrius: „Ce que Freud fait de l'histoire. Une névrose démoniaque au XVII^e siècle“.
- v [M. de Certeau, „Religion et société: les messianismes“, in: *Études*, t. 330, balandis 1969, p. 608–616.]
- vi [1968 m. gegužės įvykių analizę žr. M. de Certeau, *La Prise de parole et autres écrits politiques*, Paris, 1994, p. 29–129.]

gyvenimus, išraiškas, norus, viltis), su kuria susiduria istoriografija ir kuri yra negrįžtamai išnykusį. Visgi ir pirmu, ir antru atveju kalbama apie tą patį, apie istorinės tikrovės ir jos mokslinio (ne)apčiuopiamumo problemą. Iš čia kyla ir supratimas, kad praeities tikrovė priešinasi (*résistance*).

¹⁶ Certeau teigia, kad tik Vakarų civilizacijoje egzistuoja įsitikinimas, jog dabartį ir praeitį skiria neįveikiama praraja. Istoriografija veikia dabartyje ir griežtai atriboja save nuo praeities. O praeities dalykai yra mirę dalykai. Ir visgi istoriografija išigudrina įrodyti, kad ji pajėgi suprasti ir tam tikra prasme įvaldyti praeitį. Darbas su mirtimi yra kova prieš mirtį.