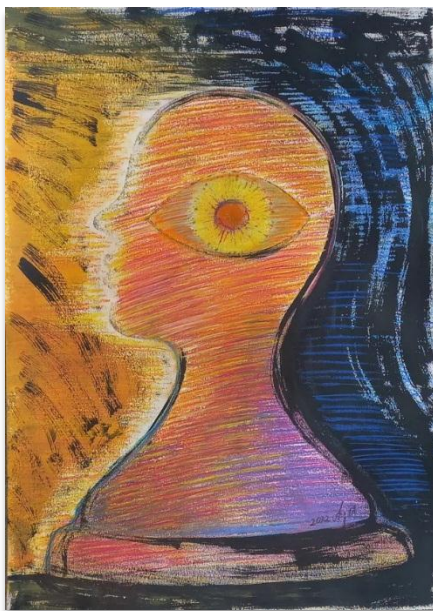


تخیل، شهادت و اعتماد

گفت‌وگو با پل ریکور*



ترجمه‌ی مریم وحدتی



Painting by Agnieszka Zych

گمان دارم پروفیسور ریکور نیک می‌دانند که در سرزمینی چون ایرلند، ما نسبت به مفهوم «حافظه‌ی وسواس‌آلود»، تکرار و آیین‌های سیاسی، حساسیتی خاص داریم. اگر بتوانیم روایت‌ها را بازخوانی کنیم، اگر توانی برای آفرینش روایتی نو داشته باشیم و خود را از زنجیر گذشته برهانیم، افق آینده روشن‌تر خواهد شد. اما دشواری این‌جاست: هنگامی که روایتی بازگو می‌شود، دیگر با یک روایت یگانه و مقبول روبارو نیستیم؛ بلکه دو روایت رقیب بر صحنه می‌آیند که صرفاً بازتاب و پژواک ایدئولوژی‌های متضادی‌اند که از آن‌ها سر برآورده‌اند. در چنین دیاری، چگونه می‌توان به روایتی مشترک از هویت دست یافت؟

این دشواری رسیدن به روایتی مشترک ما را به «اخلاق گفت‌وگو» فرامی‌خواند. در آنچه «اخلاق گفتمان» نام گرفته و اندیشمندانی چون هابرماس و آپل بسط داده‌اند، ما با یکدیگر به مجادله می‌پردازیم، اما در عین حال استدلال دیگری را درمی‌یابیم، بی‌آن که الزاماً آن را بپذیریم. جان رالز از این وضعیت با تعبیر «اختلافات معقول» یاد می‌کند. نمونه‌ای روشن در نسبت اروپا و جهان اسلام می‌توان یافت: در میان کسانی که از جهان اسلام می‌آیند، با برخی می‌توان به گفت‌وگو نشست و با برخی دیگر نه. این‌جاست که باید میان «اختلاف معقول» و «اختلاف آشتی‌ناپذیر» تمایز نهاد. دستیابی به تاریخی یگانه یا همسان نه ممکن است و نه حتی بایسته، زیرا تعارض جزئی جدایی‌ناپذیر از زندگی است. چالش اصلی آن است که این تعارض‌ها را به ساحت گفتمان بیاوریم و نگذاریم به خشونت فروکاسته شوند؛ بپذیریم که آنان تاریخ خویش را با واژگان خود بازمی‌گویند، چنان‌که ما نیز تاریخ‌مان را با زبان خود بازمی‌گوییم، و این روایت‌ها در هیئت گونه‌ای «رقابت گفتمانی» در برابر یکدیگر قرار گیرند؛ همان چیزی که کارل یاسپرس «ستیز عاشقانه» نام نهاده است. با این همه، گاه اجماع بازی پرخطری است: اگر به اجماع دست نیابیم، بی‌درنگ می‌پنداریم که شکست خورده‌ایم. حال آن‌که زیستن با تعارض‌ها و پذیرش آن‌ها خود گونه‌ای از «خرد عملی» است.

شما در پیوند با فروید از «تکرار» به منزله‌ی مانعی در برابر حافظه سخن گفته‌اید. اما آیا در برخی موارد، تکرار نمی‌تواند به ابزاری برای ساختن حافظه‌ای قابل تحمل بدل شود؟

درست به همین سبب است که فروید بر «شکبیایی» تأکید می‌نهد. کار حافظه فرآیندی است از دگرگونی آهسته: دگردیسی تکرار وسواس‌آلود به «درمان از راه گفتار» و رهایی از وسواس بیمارگون به یاری واژه‌ها و تداعی آزاد. فروید نمونه‌های تاریخی‌ای پیش می‌نهد که در آن‌ها عواطف و خاطرات سرکوفته توانسته‌اند سر برآورند. می‌توان گفت بُعد مثبت یادمان‌ها نیز به همین «بازآفرینی» پیوند دارد؛ گونه‌ای جانشینی که راه را برای حافظه‌ای سالم هموار می‌سازد. این شکبیایی ارزشی بس والا دارد: وانهادن زمان تا کار خویش را به انجام رساند؛ کاری که نه نابودی، بلکه گونه‌ای ایستادگی رقیق‌کننده است.

مایلم پرسشی در باب بازخوانی تاریخ طرح کنم.

بگذارید نمونه‌ای بیاورم از موقعیتی که در آن، تفسیرهای گوناگون از یک رویداد گذشته به میان می‌آید. انقلاب فرانسه را در نظر آورید؛ نزدیک به دو سده است که این رویداد موضوع کشاکش تاریخ‌نگاران فرانسوی بوده است. روایت‌های متعددی از انقلاب فرانسه داریم و همین رقابت روایت‌هاست که آموزش تاریخی را صورت می‌بخشد. دو رویکرد افراطی پیش روست: یکی آن را آغاز همه‌چیز می‌بیند، تولد انسانی نو؛ چنان‌که حتی برخی رهبران انقلابی کوشیدند تقویمی تازه بسازند با شیوه‌ای نو برای تقسیم زمان، سال‌ها، ماه‌ها و هفته‌ها (برای نمونه، هفته‌های ده‌روزه). بدین‌سان خویشن را «خدای زمان و تاریخ» می‌پنداشتند. در برابر، تفسیر مخالف انقلاب فرانسه را چیزی جز شتاب‌دهنده‌ی گرایش تمرکزگرای سلطنت یا پیش‌نمونه‌ی انقلاب بلشویکی نمی‌داند. در این تلقی، انقلاب فرانسه رویدادی یگانه نیست، بلکه صرفاً صورتی از یک حرکت تاریخی فراگیرتر است.

آنگاه که بپذیریم تاریخ یک رویداد همواره مجموعه‌ای از تفسیرها و خاطرات متعارض را دربردارد، در حقیقت دروازه‌ای به‌سوی آینده می‌گشاییم. و این «بازخوانی-بازافکنی» تاریخ پیامدهایی اخلاقی و سیاسی در پی دارد. پروژه‌های سیاسی گوناگون برای آینده، ناگزیر بر خوانش‌های متفاوتی از گذشته تکیه می‌زنند. پروژه‌های اتوپایی، به‌ویژه، وعده‌های برآورده‌نشده‌ی گذشته را از نو زنده می‌کنند و در هیئت آینده‌ای بهتر امکان تحقق می‌یابند؛ آینده‌ای که فرصت‌های ازدست‌رفته یا امکان‌های خیانت‌دیده را بازمی‌آورد. از همین روست که باید گذشته و آینده را در دادوستدی

میان «یادآوری» و «انتظار» به یکدیگر پیوند زد. تاریخ‌نگار آلمانی، راین‌هارت کوزلک، این نسبت گذشته-آینده را چنین صورت‌بندی کرده است: همواره تنشی پایدار هست میان آنچه او «عرصه‌ی تجربه» (Erfahrungsfeld) می‌خواند و «افق انتظار». این دادوستد انتقادی میان حافظه و انتظار، به باور من، امری بنیادین است.

شما می‌گویید اتوپیاها مکان‌هایی‌اند که در آن‌ها وعده‌های برآورده‌نشده‌ی گذشته را دوباره زنده می‌کنیم. آیا این بدان معناست که دیگر رؤیای تازه‌ای برای خیال‌پردازی وجود ندارد؟ آینده فقط بازتابی است از جنبش‌های تاریخی گذشته، چه تحقق‌یافته و چه تحقق‌نیافته؟

جایگاه معرفت‌شناختی اتوپیا بسی پیچیده است. در کتاب درس‌گفتارهایی در باب ایدئولوژی و اتوپیا کوشیدم این مسأله را واکاوی کنم. در آنجا استدلال آوردم که ایدئولوژی معمولاً با نوعی اطمینان‌بخشی، میدان تاریخی تجربه‌ی گذشته را دوباره استوار می‌سازد؛ حال آن‌که اتوپیا در برابر، تلاشی است برای گریز از زمان، شکافی رادیکال رو به آینده. در اتوپیا لحظه‌ای از «دیوانگی» نهفته است که فروکاستنی به تکرار صرف نیست. اتوپیا داعیه‌ی خیال‌پردازی درباره‌ی امر نو دارد، درباره‌ی آغازی مطلق. اما تقابل این دو به آن سادگی که می‌نماید نیست. هیچ دوره‌ای از تاریخ هرگز رؤیاهای خود را به‌تمامی محقق نساخته است. آنچه در گذشته رخ داده، تنها تحقق ناقص چیزی بوده است که پیش‌تر افکنده شده بود. می‌توان این را درباره‌ی پولیس ناکام‌مانده گفت، یا درباره‌ی امپراتوری روم که به دست کلیسای کاتولیک در قالب «امپراتوری مقدس رُم» نجات یافت، اما سرانجام دوباره فروپاشید. وعده‌ی یک رویداد تاریخی همواره بسی فراتر است از آنچه عملاً تحقق می‌یابد. در گذشته همواره چیزی بیش از آنچه روی داده وجود دارد. از همین رو باید «آینده‌ی گذشته» را بازشناخت: ظرفیت‌های برآورده‌نشده‌ی گذشته. بدین‌سان، ریمون آرون می‌گوید یکی از وظایف مورخ آن است که به لحظه‌ای از زمان بازگردد که در آن بازیگران تاریخی نمی‌دانستند آینده چه در آستین دارد؛ و از این رهگذر، دوباره آن حالت نااطمینانی را بیازماید و تنوع انتظارات‌شان را واکاود؛ انتظاراتی که تنها اندکی از آن‌ها مجال تحقق یافت. حتی هابرماس نیز از همین منظر به عصر روشنگری می‌نگرد، آن را پروژه‌ای می‌بیند که هنوز به‌تمامی به انجام نرسیده است. هنوز چیزی در میراث یونانی، در میراث مسیحی، در

میراث روشنگری و در میراث رمانتیک بر جای مانده که تحقق نیافته است. «گسست مطلق» هرگز در کار نیست؛ همواره گونه‌ای به‌روزشدن و بازفعال‌سازی رخ می‌دهد، در درجات گوناگون.

در ایرلند ضرب‌المثلی داریم که می‌گوید: «اگر می‌خواهی بدانی چه رخ داده، از پدرت بپرس؛ و اگر می‌خواهی بدانی مردم می‌گویند چه رخ داده، از مادرت بپرس.» این همان دوگانگی در نگرش به گذشته است: آنچه به‌راستی رخ داده (تاریخ) و آنچه مردمان از رخدادها روایت می‌کنند (داستان). آیا ما همواره خاطرات را گزینش و ویرایش نمی‌کنیم؟ آیا درست نیست که به‌گفته‌ی نمایشنامه‌نویس ایرلندی، برایان فریل، «به یاد آوردن همه‌چیز» خود گونه‌ای دیوانگی است؟

در ادامه‌ی پرسش پیشین، اگر بپذیریم که از حافظه‌ی فردی و حافظه‌ی جمعی یک ملت، تفسیرهای گوناگونی برمی‌خیزد؛ و اگر ادعا کنیم که سلامت، در همین «تعارض تفسیرها»ست – تعارضی که هرگز به اجماعی نهایی نمی‌رسد، زیرا هیچ‌کس از جایگاهی فرادست نمی‌تواند حکم دهد که «به‌راستی چه رخ داده است» – آنگاه چگونه می‌توان از «سوءاستفاده از حافظه» سخن گفت، چه در سطح فردی و چه در سطح ملی؟ اگر تنها با تفسیرهای رقیب روبه‌رو باشیم، هر یک مدعی حقیقت، آنگاه چگونه می‌توان از صدق و کذب در تاریخ سخن راند؟ سخن گفتن از سوءاستفاده خود مستلزم آن است که چشم‌اندازی وجود داشته باشد که بتواند بازشناساند چه کسی از حافظه به‌درستی بهره می‌گیرد و چه کسی به نادرستی.

در پاسخ به هر دو پرسش، اجازه دهید به مقاله‌ای از خود با عنوان «حافظه و فراموشی» بازگردم؛ جایی که از «دعوی حقیقت» حافظه سخن گفته‌ام. این نکته نباید از یاد رود: هیچ بهره‌گیری نیکو از حافظه ممکن نیست، اگر سویه‌ای از حقیقت در میان نباشد. از این‌رو، به معنایی، آنچه «به‌راستی رخ داده» همچنان باید ما را درگیر سازد. در این‌جا من خود را وفادار به مکتب تاریخ‌نگاران آلمانی سده‌ی نوزدهم می‌دانم که

می‌گفتند باید امور را آن‌چنان که واقعاً بوده‌اند (wie es eigentlich gewesen) بازگو کنیم.

البته این کار بسی دشوار است، زیرا دو شیوه‌ی متمایز برای سخن گفتن از گذشته در میان است: گذشته چیزی است که دیگر وجود ندارد، اما زمانی وجود داشته است. بدین‌سان، دستور زبان گذشته دوگانه است: «دیگر نیست» و در عین حال «بوده است». از همین رو فراخوانده می‌شویم که ورای فقدان چیزی که دیگر نیست، وفادار بمانیم به آنچه روی داده است. این جاست که با دشواری‌های بازنمایی تاریخی و ارجاع به گذشته روبه‌رو می‌شویم، اما هرگز نباید دعوی حقیقت آنچه رخ داده را از میدان بیرون برانیم. این امر هم به دلایل اخلاقی و هم به دلایل معرفت‌شناختی ضرورت دارد.

آیا می‌خواهید بگویید که تاریخ صرفاً نسبی‌گرایی محض در

تفسیرهاست و در آن «هر چیزی مجاز است»؟

خیر. این مسئله‌ی بنیادین ما را به مرز باریک میان تخیل و حافظه می‌رساند. سارتر در کتاب خود درباره‌ی تخیل (روان‌شناسی تخیل)^۱ می‌گوید که تخیل متوجه امر غیرواقعی است، در حالی که حافظه با واقعیت گذشته سروکار دارد. بنابراین، در حافظه نوعی «پای‌بندی به امر واقعی» نهفته است، حال آن‌که تخیل می‌تواند تاریخ را ناموجود سازد. نگاه‌داشتن این مرز بس دشوار است، اما دست‌کم باید به عنوان دو ادعای متقابل درباره‌ی گذشته - واقعیت و غیرواقعیت - به رسمیت شناخته شود. از این منظر، حافظه به سوی ادراک کشیده می‌شود و تخیل به سوی داستان‌پردازی. با این حال، این دو اغلب در هم تداخل می‌کنند.

کسانی که مورخان آنان را «تجدیدنظرطلب» می‌نامند - همانانی که، مانند فُریسون، وجود اردوگاه‌های مرگ را انکار می‌کنند - دقیقاً از همین نکته‌ی بنیادین، یعنی «حقیقت واقعیت»، غافل‌اند. از این رو، حافظه‌ی تاریخی نیازمند تکمیل با شواهد اسنادی و آرشیوی است. معیار ابطال‌پذیری پوپر نیز باید محترم شمرده شود. البته به معنای نادیده گرفتن این نکته نیست که گاه آثار ادبی و داستانی بیش از روایت‌های تاریخی صرف به حقیقت نزدیک می‌شوند، زیرا داستان‌ها می‌توانند مستقیماً به معنای ورای واقعیت اشاره کنند. این نکته‌ای شگفت‌انگیز است. با این همه، در نهایت باید به

شمارش دقیق اجساد در اردوگاه‌های مرگ بازگردیم؛ همان قدر که باید روایت‌های زنده‌ای عرضه کنیم که در حافظه‌ها باقی بمانند.

آیا می‌توان میان این دو رویکرد - یکی بازگویی‌ای که هول واقعه را در جان ما زنده می‌کند و دیگری فاصله‌گذاری انتقادی، علمی و عینی که به گزارش واقعیت‌ها می‌پردازد - تعادلی برقرار ساخت؟ آیا این تناقض‌آمیز نیست؟

به گمان من، تناقض نه در سوی حافظه بلکه در قلمرو تخیل است. چراکه تخیل دو کارکرد دارد: نخست آن که ما را از جهان واقع بیرون می‌برد - به قلمروهای ناموجود یا ممکن - و دوم آن که خاطرات را دوباره پیش چشم می‌نشانند. برگسون در فصل دوم *ماده و حافظه* به همین نکته پرداخته است: او می‌گوید حافظه‌ی ناب در ذات خود مجازی است و باید به صورت تصویر به آگاهی بازگردد. از همین روست که نوشتن تاریخ به منزله‌ی حافظه، کاری بس دشوار می‌نماید. ما با «تصاویر حافظه» سروکار داریم، جایی که تخیل نوعی صحنه‌پردازی گذشته است. واقعیت تاریخ از خلال همین تصاویر بار دیگر «قابل مشاهده» می‌گردد و حافظه به بازتولید بدل می‌شود. با این همه، تمایز میان واقعی و غیرواقعی همچنان پابرجاست. این پارادوکس حافظه و تخیل حقیقتاً سرگیجه‌آور است. بسیاری از فیلسوفان، همچون اسپینوزا، حافظه را شاخه‌ای از تخیل دانسته‌اند؛ و نیز در نگاه پاسکال و مونتینی، حافظه گونه‌ای از تخیل به شمار می‌آمد که باید از آن برحذر بود. از همین روست که من بر دعوی واقعیت در حافظه پای می‌فشارم، تا وفادار بمانیم به دینی که نسبت به گذشته داریم؛ به «گذشته بودن گذشته». این امر ما را به مسئله‌ی گریزنپاذیر «شهادت» می‌کشاند.

شهادت پیوند نهایی میان حافظه و تخیل است؛ چراکه شاهد می‌گوید: «من بخشی از ماجرا بودم. من آنجا حضور داشتم.» و در همان حال، او روایتی زنده می‌آفریند که نیروی تخیل را در بازآفرینی صحنه به کار می‌گیرد، چنان که گویی ما نیز خود در آن واقعه حضور داشته‌ایم. شهادت راهی است برای درهم‌دوختن حافظه و تخیل. بی‌تردید این کاری است بس دشوار، و من خود هنوز درگیر این دشواری‌ام.

شاید راز کار به همان دو معنای گذشته بازگردد: «دیگر وجود ندارد» و در عین حال «هنوز هست»؛ غایب و حاضر (یا نیمه‌حاضر). پرسش آن است که چگونه می‌توان

گذشته را چنان مرئی ساخت که همچون اکنون در برابر ما حاضر شود، و در همان حال وفادار ماند به آنچه حقیقتاً رخ داده است. این پرسش اخلاقی اصلی من درباره‌ی حافظه است.

آیا شهادت‌ها نمی‌توانند دستکاری یا تحریف شوند تا در خدمت منافع خاصی قرار گیرند؟ اگر چنین باشد، چه ابزارهای انتقادی در اختیار داریم تا این دستکاری‌ها را برملا کنیم؟

برای پاسخ به این پرسش باید به ساختار معرفت‌شناختی دانش تاریخی بازگردیم. رسالت اساسی مورخ شایسته‌ی گسترش میدان آرشیو است؛ بدین معنا که مورخ متعهد باید با بازیابی ردپاهایی که نیروهای مسلط ایدئولوژیک کوشیده‌اند به حاشیه رانند یا سرکوب کنند، دریچه‌ی آرشیو را بگشاید. پذیرش آنچه در آغاز از دایره‌ی آرشیو طرد شده است، خود سرآغاز نقد قدرت به شمار می‌آید. مورخ از این رهگذر به صداهای خاموش شده و قربانیان حذفِ تعمدی مجال سخن می‌دهد. او با برکشیدن روایت‌های دیگرگون و فراهم آوردن عرصه‌ای برای رویارویی شهادت‌های متعارض، با دستکاری در روایت‌ها مقابله می‌کند.

با این همه، باید به خاطر داشت که مورخ نیز درون تاریخ ایستاده است؛ او خود بخشی از صحنه‌ی رویدادهاست. از این رو شهادت مورخ هرگز به تمامی خنثی نیست، بلکه همواره با انتخاب همراه است. با وجود این، گزینش‌های او به مراتب از گزینش‌های طبقه‌ی حاکم کم‌تر جانب‌دارانه است. اینجاست که باید به آنچه جان رالز «تعادل تأملی» می‌نامد، توجه کرد. او بر این باور است که باید میان باورهای مسلط و یافته‌های منتقدان - همچون مورخان حرفه‌ای - نوعی موازنه پدید آورد. چنین سازوکاری ما را یاری می‌دهد تا تاریخ نیک را از تاریخ بد بازشناسیم. اما در پایان، باید بار دیگر بر جایگاه «اعتماد» انگشت نهاد.

هنگامی که شهادت می‌دهم، از دیگری می‌خواهم که اعتماد کند آنچه می‌گویم حقیقت دارد. به اشتراک گذاشتن شهادت، در حقیقت گونه‌ای مبادله‌ی اعتماد است. فراتر از این نمی‌توان پیش رفت. بیشتر نهادها، در نهایت، بر اعتماد به سخن دیگری بنا شده‌اند.

چگونه می‌توان تأکید شما بر «اعتماد» را با آنچه خود «هرمنوتیک

سوءظن» نامیده‌اید، آشتی داد؟

هرمنوتیک سوءظن علیه سازوکارهای قدرت عمل می‌کند؛ همان نظام‌هایی که می‌کوشند از رویارویی استدلال‌های رقیب در عرصه‌ی گفتمان واقعی جلوگیری کنند. در چنین گفتمانی، منافع متنوع و متعارض گرد هم می‌آیند، به امید آن که در سطحی از استدلال‌ورزی جدی با هم درگیر شوند. هابرماس این راهبرد را «اخلاق گفت‌وگو» می‌خواند. چنین اخلاقی مرا موظف می‌سازد که نیرومندترین استدلال خود را در برابر خصم خویش عرضه کنم، بدین امید که او نیز خشم و خصومت خود را در قالب استدلالی به همان اندازه معقول بیان کند. از خلال چنین گفت‌وگویی است که تردید و بی‌اعتمادی برخاسته از منافع متضاد جای خود را به اعتمادی تازه و مرتبه‌ای از اجماع می‌سپارد.

«اخلاق گفت‌وگو» چگونه می‌تواند ما را یاری دهد تا ببخشیم و

فراموش کنیم؟

همواره بهتر آن است که خشم یا نفرت را بیان کنیم تا آن که فروکوبیم. شایسته است زخم‌های تاریخ همچنان برای اندیشه گشوده بمانند. در بیان خشم چیزی سالم و رهایی‌بخش نهفته است، حال آن که سرکوب رنج‌ها بی‌تردید زیان‌بار خواهد بود. بیان و گفت‌وگو خود راه‌هایی برای التیام‌اند. روان‌کاوی نیز دقیقاً بر همین کارکرد بیانی زبان تکیه دارد. شنیدن خشم دیگری ما را ناگزیر می‌سازد با خطاهای خویش روبه‌رو شویم، و این نخستین گام در راه بخشایش است. باید به زبان اعتماد کرد، به مثابه سلاحی در برابر خشونت؛ در حقیقت، کارآمدترین سلاحی که در برابر خشونت در اختیار داریم همین زبان است.

Ricoeur, P., & Cosgrave, B. (1999). Imagination, testimony and trust: A dialogue with Paul Ricoeur. In R. Kearney & M. Dooley (Eds.), *Questioning ethics: Contemporary debates in philosophy* (pp. 3–22). London: Routledge.

¹ L'imaginaire: Psychologie phénoménologique de l'imagination