

ISTORIE, MEMORIE, IERTARE

Paul Ricœur în dialog cu Sorin Antohi

În aprilie 2002, la sugestia și cu sprijinul Rectorului Yehuda Elkana, am înființat, la Central European University (CEU) din Budapesta, *Pasts, Inc. Center for Historical Studies*, gândit inițial ca instituție preponderent “virtuală”, nod al unei rețele de rețele consacrate studiilor istorice în sensul cel mai larg. Între timp, *Pasts, Inc.* s-a dezvoltat mult și ca instituție “actuală”, cu un nucleu de cercetători și asistenți de cercetare, personal administrativ etc. Unele dintre activitățile de la *Pasts, Inc.* au și rolul strategic de a prefigura viitoarea *School of Humanities* de la CEU, o structură care va cuprinde toate departamentele, programele, centrele de cercetări și alte unități dedicate științelor umane. Pentru mai multe informații: www.ceu.hu/pasts.

Paul Ricœur a acceptat cu generozitate să devină președintele onorific al comitetului nostru consultativ; președintele executiv este distinsul savant german Jörn Rüsen, iar membrii comitetului sunt alte personalități de anvergură mondială – din România, Alexandru Zub.

La propunerea mea, Paul Ricœur a devenit primul doctor honoris causa al CEU, pe 9 martie 2003, în cadrul unei ceremonii emoționante și substanțiale: laudatio de Yehuda Elkana, scurt cuvânt de răspuns al omagiatului și patru comunicări sintetice privind opera sa, susținute de Jörn Rüsen, Aziz Al-Azmeh, Chris Lorenz și subsemnatul. Cu o seară înainte, Paul Ricœur ținuse o magistrală prelegere, în fața unui amfiteatru electrizat, punct culminant al conferinței internaționale “*Haunting Memories? History in Europe after Authoritarianism*”, organizată de *Pasts, Inc.* în colaborare cu Fundația Körber din Hamburg, foarte activă la interfața academic-civică a discuțiilor despre memorie și istorie.

Dialogul reproduș aici în traducerea mea a fost înregistrat pe 10 martie 2003 la sediul *Pasts, Inc.*; a fost transcris și redactat de Mona Antohi, apoi revăzut de interlocutori. Paul Ricœur și opera sa – inclusiv prin traduceri românești – se bucură de o anumită popularitate în România, de mai multe decenii. Printre literați mai întâi, printre filozofi apoi și, mai târziu și mai sporadic, printre istorici; nu cunosc recepția românească a lui Ricœur în rândul teologilor. Versiunea originală franceză a dialogului este accesibilă pe situl Internet menționat mai sus; versiunea maghiară va fi tipărită de lunarul budapestan 2000; versiunea engleză va fi inclusă în volumul meu *Talking History. Making Sense of Pasts*, care va apărea la CEU Press în 2004. Alte traduceri sunt în pregătire.

Nu voi scrie o introducere academică pentru acest dialog, deși el nu este ușor de urmărit: prima întrebare propune o perspectivă radicală asupra gândirii lui Paul

Ricœur, născând o tensiune între interlocutori pe care alte întrebări o dramatizează; finalul ajunge aproape neașteptat la consens, după ce conversația amenința în câteva rânduri să se întrerupă. Acesta e spiritul întregii mele relații cu Paul Ricœur: vrând să înțeleg adâncul reflecției sale, îi pun mai ales întrebări dificile, chiar dureroase; restul se găsește în opera savantului, iar rostul dialogului nu e acela de a repeta, ci de a prilejui o gândire vie. Așa a fost și conferința lui Ricœur de la CEU: în loc să reia marile teme din La Mémoire, l'histoire, l'oubli (Paris, Seuil, 2000; trad. rom. de Ilie Gyurcsik și Margareta Gyurcsik, Memoria, istoria, uitarea, Timișoara, Editura Amarcord, 2001), proaspătul nonagenar a scris un splendid text cu totul nou, complementar (oarecum din unghiul receptării/lecturii istoriei), în care răspundea unei întrebări cardinale pe care i-o pusesem cu aproximativ șase luni înainte, privind ceea ce Ricœur numește "enigma memoriei" (textul englez original, revăzut și adăugit de autor pe baza înregistrării conferinței, este în curs de apariție, ca și textul francez bazat pe ambele).

Aceste mari teme – memoria, istoria, iertarea – sunt deopotrivă psihologice, individuale și interpersonale, societale, politice, filozofice, etice, morale, religioase, juridice, generaționale etc. În România, ele sunt direct relevante în discuția publică și reflecția privată asupra dramaticei noastre istorii recente. Fără acest orizont aparent speculativ și abstract, nici cercetarea empirică, nici elaborarea unor interpretări academice, conduite civice și politici publice nu sunt cu putință. (Sorin Antohi)

SORIN ANTOHI: Voi începe în răspăr. Vă voi pune mai întâi câteva întrebări despre *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*; vom porni de acolo pentru a atinge alte chestiuni, cu voia dumneavoastră. O întreagă lume se găsește în această carte, dar mi-ar plăcea să explorez cu dumneavoastră mai întâi problema iertării. Problematika iertării e greu de înțeles pentru cei care nu au o cultură teologică; nu doar o cultură morală, etică, filozofică, ci măcar un fel de deschidere teologică. Ați fost adesea prost înțeles; am văzut, de pildă, pe un domn care vă reproșa că iertarea "dumneavoastră" este o formă de uitare, o formă inacceptabilă de amnistie, care înseamnă oarecum chiar a aproba retrospectiv răul făcut. Cum ați putea explica problema iertării cuiva care nu e credincios (creștin, de exemplu), unui spirit laic?

PAUL RICŒUR: Mai întâi, voi sublinia locul acestei probleme în cartea mea. Ea nu face parte din carte. Este un epilog, care mi-a fost cerut pentru o chestiune de onestitate intelectuală. Problema raportului dintre memorie, istorie, uitare este cu totul închisă, circular, la sfârșitul cărții. Deci, e vorba de un epilog. În al doilea rând, chestiunea pe care o pune iertarea nu e aceea de a-i ierta pe alții, ci de a cere iertare. Deci, prima relație cu iertarea este cu aceea pe care o cerem. Și mă gândesc la o reflecție a lui Jankélévitch – filozof neoplatonician de origine evreiască – care, meditănd și el asupra iertării, spune: "Nici măcar nu ne-au cerut iertare". Deci el văzuse corect că problema iertării este o cerere pe care o adresăm altora. Alt răspuns: cei care m-au citit știu foarte bine că domnul de care vorbeați se înșeală într-o asemenea chestiune, fiindcă ideea care traversează capitolul este că iertarea este un act personal, de la o persoană la altă persoană, și deci nu atinge instituțiile de justiție. Și tocmai în capitolul despre iertare vorbesc de toate instituțiile de justiție care trebuie protejate, inclusiv în cazul crimelor imprescriptibile. Cum e spus în inima acestui capitol: "Justiția trebuie să-și urmeze cursul". Permiteți-mi să vă dau un exemplu. Când papa a mers să-și viziteze

agresorul în închisoare, i-a vorbit personal. Nu avem nici o idee despre ce s-a spus, dar pontiful nu a cerut niciodată să-i fie suspendată pedeapsa, și tocmai statul italian l-a grațiat. Problema care mă interesează aici este dialectica iubirii și justiției. Scrisesem de altfel un mic eseu, publicat în germană și franceză, despre iubire și justiție; în această conferință ținută la Universitatea din Tübingen, arătăm că ideea de justiție se bazează esențialmente pe o relație de echivalență. Iertarea se bazează pe o relație de exces, de supraabundență. Acestea sunt două logici diferite. De unde întrebarea: logica de exces a iertării poate oare penetra logica de echivalență a justiției? Da, dar asupra unor puncte care nu pot fi decât simbolice. De exemplu, gestul cancelarului Willy Brandt de a merge să îngenuncheze la Varșovia la picioarele monumentului în amintirea persecuției evreilor și a ghetoului. E un gest simbolic, care nu creează nici o instituție, dar care arată că un drum în comun poate străpunge refuzul recunoașterii reciproce, care împiedică însăși relația de echivalență să se exercite. Și adaug că există tot felul de semne ale iertării în interiorul instituțiilor justiției, fie și numai considerația pe care o datorăm acuzatului, care e tratat ca un egal ce are dreptul la cuvânt în fața tribunalelor. Și acest cuvânt, “considerație”, este pentru mine de foarte mare importanță. Fiindcă există în ideea de justiție lăsată de capul ei ceva vindicativ care se distinge cu greu de răzbunare. Hegel vorbește despre asta în pasajul din *Filozofia dreptului* asupra pedepsei. El arată cum pedeapsa rămâne mereu prizoniera repetării răzbunării, și evocă cu acest prilej tragedia greacă. În această privință, proverbul *Summum jus, summa injuria* rămâne mereu adevărat: *summum*-ul dreptului este și *summum*-ul injustiției. În consecință, lumea justiției trebuie mereu umanizată. O ultimă remarcă: chiar în paginile epilogului veți găsi critica cea mai virulentă a unei instituții admise de toată lumea, amnistia. Și am făcut aluzie la asta în timpul conferinței aici: amnistia este o uitare organizată ce nu are nimic de a face cu pacificarea pe care iertarea o poate aduce între două conștiințe. Și nu e o întâmplare că există o înrudire – o înrudire semantică, în orice caz în franceză, între “amnistie” și “amnezie”. Instituțiile amnistiei nu sunt câtuși de puțin instituții ale iertării; e vorba de o iertare publică, comandată, care deci nu are nimic de a face cu ceea ce am descris la început ca un act personal de compasiune. După mine, amnistia nedreptățește simultan adevărul – care e oarecum refutat și interzis – și justiția datorată victimelor.

S.A.: Credeți așadar că amnistia împiedică ceea ce aș numi lucrarea iertării, amnistia blochează posibilitatea iertării.

P.R.: Ea blochează în același timp iertarea și justiția.

S.A.: Da, justiția este din capul locului eliminată din joc, fiindcă nu există o judecată asupra răului făcut și suferit; și în același timp absența judecății blochează posibilitatea iertării.

P.R.: Și așa găsiți în acest epilog o apărare a crimelor imprescriptibile, fiindcă ele țin de dimensiunea justiției. De ce trebuie ca unele crime să fie imprescriptibile? Pentru că ele însele au un efect de lungă durată; pe de altă parte, vinovații au tot timpul ca să se ascundă, să se organizeze. Mai există încă, în America de Sud și în alte părți, criminali de război din perioada de mijloc a secolului precedent, și deci e bine să rămână deschisă posibilitatea de a-i pedepsi. Aici, suntem într-un domeniu de perfectă confuzie între lumea privată a iertării și lumea publică a justiției.

S.A.: Așa este. Și această distincție – “topologică” – între iertare și justiție nu face decât să intersecteze marea dezbatere democratică între sfera publică și sfera privată.

P.R.: Vedeți de ce acesta e un epilog în cartea mea, care era cu totul terminată înaintea epilogului?

S.A.: Există totuși un raport între epilog și substanța generală a cărții?

P.R.: Da, da, așa spune că există un fir care traversează cartea fără a se transforma în metodă: punctul de vedere al memoriei împăcate. E formula de care așa vrea să leg iertarea; memoria împăcată nu constă de fel în a uita răul suferit sau comis, ci în a vorbi despre el fără mânie. Și mă gândesc la adagiul *Sine ira nec studio*, care vine de la Tacit (*Annales*). Deci, fără mânie și fără părtinire. Atunci, de ce spun că era un loc în discuția mea despre memorie care anunța într-un oarecare fel iertarea? Sunt reflecțiile mele asupra recunoașterii trecutului amintit: vorbesc atunci de “micul miracol al recunoașterii”. Și m-am interesat de asta fără să știu că urma să aibă o continuare în capitolul despre iertare. Dar există un prim ecou în capitolul despre istorie, fiindcă e privilegiul memoriei de a recunoaște trecutul și de a se bucura, spunând “Da, chiar ea este, chiar el este, așa este, îmi recunosc în fotografia părinții, prietenii” și în particular toți cei care, la vârsta mea, sunt deja morți. Or recunoașterea amintirii este o formă de memorie împăcată. Și problema atunci – care de data asta face parte din carte – este faptul că în istorie nu avem loc pentru recunoaștere, dacă nu e ca o formă, așa spune, de recompensă ultimă, cum credea Michelet că o făcuse pentru Franța, de la Jeanne d'Arc la Revoluția franceză (pentru el, Franța era un fel de persoană): “Am întâlnit Franța”, spune el. E adevărat că așa ceva nu e obișnuit printre istorici. Istoricii lucrează asupra documentelor, iar documentul este deja o ruptură în raport cu memoria, fiindcă el e scris, iar vocile au devenit tăcute. Atunci putem spune, evident, că obișnuitul arhivelor – mă gândesc la această foarte frumoasă carte de Arlette Farge despre *Le goût des archives* –, istoricul, pornește de la voci mute și, într-un anume fel, le face să vorbească. Așa spune că istoricul e în căutarea unui fel de mărturie permanentă. Adevărata mărturie este orală. E deci o voce vie. Numai atunci când este scrisă devine un document. Și în acel moment face parte dintr-o arhivă. Dar însuși faptul arhivării este un fel de neutralizare a vocii vii, care aliniază mărturiile voluntare, ce sunt de la prezență la prezență; depun mărturie în fața cuiva cu privire la ceva. Există în mărturie această relație triunghiulară: depun mărturie în fața cuiva cu privire la ceva, un eveniment la care spun că am asistat; deci există o prezumție de credibilitate a vocii care depune mărturie. Dar această credibilitate însăși poate fi mereu supusă criticii. Se poate spune că martorul e un martor fals, un mincinos, un impostor. În acest sens, istoria nu începe cu adevărat decât cu confruntarea mărturiilor și, în particular, a mărturiilor reduse la tăcere prin punerea în arhivă. Modelul acestei confruntări se citește la Lorenzo Valla, în celebra sa carte despre falsă *Donație a lui Constantin*. Acesta este, în multe privințe, așa cum a scris Carlo Ginzburg, punctul de plecare al criticii istorice. Pentru că – revin puțin în urmă – memoria, în povestirea pe care mi-o spun mie însumi și o spun altora, este orală, în timp ce totul în istorie începe prin înscrisuri. Și reducerea în scriitură a mărturiei marchează bascularea memoriei în istorie, care acumulează arhitectura sa de metodologii, cu utilizările sale variate ale ideii de cauzalitate, de la cauzalitățile foarte apropiate de cauzalitatea din științele fizice la cauzalitatea intențională, cea a unor *reasons for*, cum se spune în engleză, a rațiunilor de a acționa. Și, între aceste utilizări extreme ale ideii de cauzalitate, utilizările variate ale lui “pentru că”. Gramatica lui “pentru că” este imensă. Așa aici o categorie pe care o am în comun cu prietenul meu Jacques Revel, el însuși un prieten al microistoricilor italieni...

S.A.: ... și promotorul lor în Franța...

P.R.: Da. E vorba de ideea de scară: faptul că istoricii pot lucra la scări ierarhizate, ceea ce memoria nu poate face. Spre deosebire de memorie, istoria poate manipula, putem spune, alegerea duratei. Aceasta începuse de altfel cu Braudel, avocatul duratei lungi. Marea sa carte despre *Mediterana și lumea mediteraneană în epoca lui Filip al II-lea* are trei etaje. Există etajul unui timp pe care-l putem considera aproape imobil, care este însăși Mediterana, cu populațiile ei, turcii și spaniolii; apoi vine timpul instituțiilor, termenul mediu; în fine, evenimentul; pentru el, evenimentul este bătălia de la Lepanto, dar și moartea lui Filip al II-lea. Astfel încât există două morți în această carte: o moarte evenimentială a lui Filip al II-lea și o moarte, se poate spune, structurală, de lungă durată, moartea Mediteranei în calitate de centru al lumii, în avantajul Atlanticului – astăzi am spune al Pacificului. Permiteți-mi să adaug ceva despre scară. Nu vedem aceleași lucruri la scări diferite: ceea ce vedem la scară mare sunt forțele în desfășurare. Dar ceea ce vedem la scară mică, aceasta este lecția microistoriei, sunt situațiile de incertitudine în care caută să se orienteze indivizii, între care celebrul morar Menocchio, care au un orizont închis și o problemă de supraviețuire în raport cu instituții pe care nu le înțeleg și care vor fi percepute în mare ca perfide și periculoase. Și deci, atunci când practici macroistoria, ai mai multe șanse să lucrezi cu determinisme, în timp ce atunci când lucrezi cu microistorii ai de-a face cu indecizii, altfel spus cu indeterminism. S-a vrut uneori să fie închis în discuția pur teoretică și abstractă: “Sunteți determinist sau indeterminist?” Eu spun, ei bine, să lucrăm la scări diferite ale istoriei umane, și veți avea ambele răspunsuri.

S.A.: Dar cum putem oare lega scările? Microistoria nu ne-a prea învățat cum să lucrăm cu scările, cum să găsim sau “cel puțin” să gândim trecerea de la o scară la alta. Ce se pierde, ce se reține? Dacă luăm problema memoriei, a uitării, sau problema iertării: ce se câștigă și ce se pierde în momentul în care trecem de la scara individuală la scara mediană a instituțiilor și în fine la scara macro?

P.R.: Cred că e o capacitate nouă dobândită de istoric: a învăța să te miști între scări. Fiindcă scara nu e o noțiune statică, ci un parcurs. Am lucrat mult, de pildă în *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, asupra scărilor mari, cu acest mare istoric al culturii, Norbert Elias, în special asupra moravurilor de curte: cum s-a făcut un fel de educație a sentimentelor, până la sentimentele cele mai înrădăcinate în proximitatea inconștientului, prin modele venite de la o ierarhie superioară. Elias face un parcurs descendent de la structurile înalte ale curții (el studiază două curți lungi, care au durat două sau trei secole, curtea britanică și curtea franceză). Cât despre mine, nefiind istoric de meserie, problema mea este aceea a epistemologiei istoriei; eu spun că ceea ce face marea epistemologiei istoriei este capacitatea de a dispune de o variație de scări. Există astfel cazuri în care istoricul dă lecții filozofului, ajutându-l să trateze problema determinismului și indeterminismului.

S.A.: E adevărat. Norbert Elias practică totuși un fel de evoluționism când se gândește la transmisia culturală (de sus în jos) a moravurilor, obiceiurilor, felurilor de a sta la masă, de a scuipa etc. Elias ne-a arătat între altele cum umaniștii – Erasmus, de exemplu – scriau manuale de bună conduită, pentru a codifica interacțiunea socială. Văd acolo un “utopism slab” (*soft, doux, debol*), la fel de normativ ca și complementul său, utopismul clasic al lui Morus, prietenul lui Erasmus. Deci există un parcurs de sus în jos la Norbert Elias, în timp ce la microistorici văd circuitul opus...

P.R.: Da, dar eu, filozof, nu văd de ce aş alege. E treaba voastră, a istoricilor, de a şti ce faceţi, şi aveţi de ales; eu am şansa de a nu avea de făcut alegeri; vrând să dau seamă de specificitatea istoriei în raport cu memoria, arăt că istoria are resurse pe care memoria nu le are.

S.A.: Atunci dumneavoastră propuneţi un fel de dualism epistemologic, care există pentru istorie, dar nu există pentru memorie.

P.R.: Da. Dar, poate anticipând asupra conversaţiei noastre, atunci când vorbesc astăzi – cum am făcut-o ieri – despre memoria instruită de istorie, sunt chiar obligat să spun că instrucţia e dublă. Şi deci eu sunt instruit, educat, de istoria lungă şi de istoria scurtă, evenimentială. Dar putem aplica asta, nu aş spune fără riscuri, ci cu mari riscuri, atunci când încercăm să înţelegem funcţionarea paralelă, în aceeaşi epocă, a celor două mari totalitarisme. Le vom putea analiza pe scară largă, ca în ceea ce istoricii numesc “istorie funcţională”. Dar ajungeţi la microistorie în momentul în care întrebaţi “Când a hotărât Hitler să introducă soluţia finală?”. E o mare discuţie între istorici, germani şi străini, pentru a stabili momentul luării deciziei privitoare la deportarea şi exterminarea evreilor. Deci, un istoric nu este deloc prizonierul – este, dimpotrivă, beneficiarul – întrebuirii duratelor lungi sau scurte. Veţi regăsi acelaşi lucru la economişti, atunci când au de a face cu *trends*, deci cu tendinţe apăsate, sau cu istoria conjuncturală care se decide pe duratele medii, sau cu hotărârile pe care politicienii noştri le au de luat în orizontul unei logici de patru ani, în democraţie. Dar mai evoc o problemă, care ne atinge pe durata foarte lungă, privind cele trei dezaстре ce ne ameninţă în următorii cincizeci de ani. Mai întâi, penuria energetică prin epuizarea terenurilor petrolifere, previzibilă. Al doilea, efectele de durată lungă ale încălzirii planetei, care face ca ţări precum Bangladeshul să fie acoperite de apă în viitor şi să avem milioane de oameni care vor rătăci pe suprafaţa planetei şi vor fi surse de mare insecuritate pentru toţi. Al treilea, raritatea apei. Cineva care stă într-un hotel, aici, poate face zece duşuri pe zi, în timp ce, într-un alt colţ al lumii, există femei care fac trei ore dus-întors pentru a aduce zece litri de apă după ce munciseră în familie până la epuizare. De unde necesitatea de a ierarhiza decizia politică, de la termenul lung al catastrofelor previzibile până la termenul scurt, trecând prin termenul mediu, de exemplu cel al instituţiilor europene, la termenul scurt al politicii naţionale. Avem deci în permanenţă acest joc al duratelor.

S.A.: De acord. Dar există şi – revin la jocul scărilor – o diferenţă calitativă între scări, în sensul că se pierde şi se câştigă sens, se pierd şi se câştigă valori atunci când se trece de la o scară la alta. În domeniile mai concrete ale memoriei, istoriei şi justiţiei, trecerea de la o scară la alta antrenează schimbări fundamentale de problematică, de orizont etic etc. Pe microscara individuală a cetăţeanului german din anii 1930 şi 1940 există anumite experienţe, opţiuni, acţiuni; şi apoi este scara mare, a celui de-al doilea război mondial şi a Holocaustului. Mi-a fost întotdeauna greu să-mi transpun judecăţile de valoare de la o scară la alta: judecăţile morale, etice pe care le emit asupra individului nu-mi par deloc pertinente atunci când se aplică grupului sau poporului. Pentru a nu vorbi de judecăţile propriu-zise, cele ale justiţiei.

P.R.: Trebuie să distingem bine între privirea retrospectivă pe care o aruncăm acum – putem vorbi astfel – şi perspectiva oamenilor aflaţi în situaţie. E şi una dintre problemele istoricului: să se pună în situaţia pe care o studiază. A fost, de exemplu, cartea lui Daniel Jonah Goldhagen, care spunea că toţi nemţii erau nişte criminali etc. Istoricii nu l-au urmat. Mai întâi, despre cine vorbim? Aveţi oameni care locuiesc, ştiu

eu, în Bavaria, la țară etc. Existau unii, aş spune foarte cinstiți, care nu aveau nici o idee despre ceea ce se petrecea într-un lagăr, poate nici chiar despre existența lui. E foarte posibil. Și apoi cazul nemților din Est, care aveau o problemă de supraviețuire în fața înaintării rușilor; nu văd cum puteau fi ei responsabili până la sacrificiu – dar s-a întâmplat! – pentru a-i salva pe evrei, atunci când trebuiau să-și salveze pielea. Atunci, trebuie să repunem totul în situație. Și, din acest punct de vedere, datorez mult unui istoric, evreu cred, american, Dominick LaCapra, în cadrul mării discuții care a avut loc acum câțiva ani, despre care vorbesc pe larg în cartea mea. Era un colocviu convocat de Saul Friedländer, când Carlo Ginzburg s-a confruntat cu Hayden White și interpretarea sa “retorică” a discursului istoric...

S.A.: un colocviu care dat cartea coordonată de Saul Friedländer, *Probing the Limits of Representation. Nazism and the “Final Solution”*.

P.R.: Sigur, o carte-cheie pentru întreprinderea mea, fiindcă este însuși subiectul cărții, reprezentarea trecutului. Titlul, *Probing the Limits of Representation*, aduce întrebarea: până unde putem reprezenta trecutul? Nu e reprezentarea în sensul pe care-l dau eu în cartea mea, cel de *mimesis*, al unei echivalențe a realităților istorice, ci reprezentarea la nivel narativ, la nivel filmic, la nivelul tuturor mijloacelor de care dispunem pentru a da iluzia prezenței unor evenimente muritoare. Și deci *Probing the Limits of Representation* este punerea la încercare a capacității noastre de a da lizibilitate și vizibilitate unor traumatisme. Și atunci revin la LaCapra, fiindcă el mobilizează aici concepte psihanalitice, în particular privind capacitatea noastră de identificare, care e limitată: nu putem juca toate rolurile în același timp. Poate că un foarte mare istoric, în viitor, atunci când toți oamenii în chestiune vor fi morți, va fi capabil de un fel de mare epopee în care durerile tuturor vor avea loc, dar acel timp nu e al nostru.

S.A.: Până atunci, aş vrea să ajungem la ceea ce mi se pare a fi fundamentul muncii dumneavoastră asupra istoriei, memoriei și uitării: antropologia dumneavoastră filozofică. Ați propus mai întâi o antropologie a omului failibil, slab, a omului suferind.

P.R.: Îmi place această discuție!

S.A.: Această antropologie filozofică era de o modestie, de o umilitate destul de rare în științele umane: ea ne spunea să acceptăm că omul nu e atotputernic și atotștiutor, ci este supus greșelii, este failibil prin însăși natura sa. Dar apoi...

P.R.: ... Da, e o noțiune pe care încerc să-o depășesc. În cartea intermediară între *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* și *Temps et récit, Soi-même comme un autre*, conceptul central este omul capabil. Fiindcă omul *poate*: eu *pot* să vorbesc, *pot* să povestesc, *pot* să acționez, *pot* să mă simt responsabil. Evoluția gândirii mele a pornit de la cultura culpabilității a anilor 1950-1960 la *Gifford Lectures* pe care le-am ținut în 1986, și care aveau în centru omul capabil. Și deci ultima mea carte despre memorie, istorie și memorie este în legătură nu cu omul failibil, ci cu omul capabil. Adică omul este capabil să facă memorie și să facă istorie. Fiindcă distincția însăși, “a face istorie” – “a face istoria”, pe care le-o datorez lui Pierre Nora și Michel de Certeau, gravitează în jurul ideii de capacitate: incapacitatea apare în negativ, pe când omul failibil era aproape pozitivul omului. Nu reneg, eu am scris toate astea, și admit perfect ca oamenii să spună “Ascultați, când vorbiți de omul failibil vă urmez, când vorbiți de omul capabil nu vă mai urmez, și nu vă mai urmez de fel atunci când faceți o mare teorie despre reprezentarea trecutului”. Am inventat chiar un cuvânt, *représentance*, capacitatea istoricului de a ne da un echivalent credibil a ceea ce nemții numesc *Darstellung* – marele concept

al școlii istorice germane, în particular al lui Droysen. Pentru mine, problema istoriei este aceea a *Darstellung*-ului, în legătură cu ideea de adevăr. Și vă voi spune pentru ce țin la asta. Țin datorită discuției morale pentru a ști dacă există o datorie de memorie în raport cu un grup de victime sau altul. Dacă nu am fi siguri de ceea ce ne raportează martorii și de ceea ce istoricii au început să stabilească printr-un fel de consens destul de larg privind aceste crime, dacă nu ar fi adevărat, nu am avea datorie de memorie. În consecință, avem obligația unei căutări a adevărului, înainte de a avea obligația, datoria de memorie.

S.A.: Dar faceți-mă să înțeleg, cum s-a petrecut trecerea dumneavoastră de la omul slab la omul care poate? Ați avut mai întâi această surprinzătoare viziune a unui Dumnezeu slab...

P.R.: Acelea sunt speculații, rătăcirii personale. Și nu eram singurul. Marele gânditor evreu Hans Jonas, pe care l-am cunoscut și admirat atâta, după ce scrisese *Das Prinzip Verantwortung*, a îndrăznit să scrie *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, spunând că nu mai putem gândi un Dumnezeu atotputernic.

S.A.: Dar nu acesta era punctul dumneavoastră de pornire.

P.R.: Nu, nu e punctul meu de plecare, e o întâlnire care, la rândul său, mă împinge mai departe, până la ideea chistică, ideea unui Dumnezeu suferind. Nu sunt singurul... Există o întreagă teologie post-moltmanniană în Germania, cu conceptul unui Dumnezeu crucificat.

S.A.: Pentru mine, aceasta era o viziune pe care o asociază lui Christos, dar nu lui Dumnezeu. Ați putut deci evolua spre ideea omului capabil, pentru a ajunge la un moment în care spuneți “Da, omul poate, acționează, face...”

P.R.: Da, poate între niște limite, cele ale failibilității; failibilitatea re apare, într-un fel, în incapacitățile omului capabil. Or, eu fac loc în această carte pentru patru clase de capacități. Mai întâi, limbajul. Nu toate ființele capabile să vorbească au același acces la limbaj; oamenii de cultură sunt mai capabili în ordinea limbajului decât alții. Niște prieteni judecătorești îmi spun că văd acuzați incapabili să înțeleagă până și cuvântul “a fura”; mă gândesc la acești băieți arestați, care sunt târați în tribunale de zece ori, de treizeci de ori... Nu suntem egali în limbaj, există incapacități. Luați acum capacitatea de a acționa: ea este mai mare la oamenii puterii, în timp ce în istoria morarului Menocchio, în microistorie în general, vedem oameni slabi, în incertitudine, care se întrebă dacă nu vor trece prin Inchiziție etc. Există grade de capacitate. De exemplu – și va trebui să ne reconciliem asupra acestui punct, inclusiv cu Hayden White –, această minunată capacitate de a povesti. Fiindcă este universală: toată lumea a povestit. Noi încercăm împreună să povestim un parcurs și prin mici povestiri avansăm în dezbaterile noastre. Trebuie să fii capabil să povestești pentru a fi capabil de această a patra capacitate: imputabilitatea. Adică eu mă pot simți, cum se spune în englezește, *accountable*. Pentru asta trebuie să fii capabil *to give an account*.

S.A.: Cred că aici se găsește o cheie a trecerii de la omul failibil la omul capabil. Fiindcă printre limitele capacității există această datorie de a da socoteală, de *accountability* – o formă concretă și în principiu iminentă de responsabilitate și “autolimitare”.

P.R.: Da. De aceea toate dezbaterile pe care le-am avut de altminteri asupra datoriei de memorie presupun ca mai întâi să fim *accountable*. Deci să avem această capacitate de imputare.

S.A.: E vorba deci de o limită asumată, altfel spus de o limită pozitivă.

P.R.: Nu trebuie să fie o noţiune pe care o aruncăm altora în faţă. Dacă spunem ca Goldhagen că toţi nemţii au fost călăi voluntari, vom atribui tuturor imputabilitatea în forma ei criminală. Acesta e un abuz, deoarece imputabilitatea e aceea prin care suntem capabili a da socoteală pentru noi înşine. Ceea ce ni-l reaminteşte pe Kant, atunci când el evocă una dintre marile contradicţii ale dialecticii raţiunii pure, în a Treia Antinomie cosmologică. Ce e un eveniment care se petrece? Întrebarea se pune fie în maniera ştiinţelor naturale, fie este asumată în *Rechnungsfähigkeit*, capacitatea de a da socoteală. În această privinţă sunt foarte interesat pe plan semantic de cuvântul *Rechnung*, care se spune în engleză *account* şi în franceză *imputer*; e vorba deci de a fi capabil de a-ţi socoti (*com-puter*) propriile acţiuni...

S.A.: ... o reglare de conturi cu sine însuşi...

P.R.: ... da, asta e culmea capacităţilor! Şi chiar această lectură care m-a impresionat atât de mult – cartea lui Jonas despre ideea de Dumnezeu după Auschwitz – ne readuce mereu la responsabilitatea umană.

S.A.: Aşa este. Şi de altfel mi se pare că trecerea de la omul failibil la omul capabil include această idee că suntem responsabili, *accountable*. La limită, omul failibil ar putea fi într-un fel scuzat, exonerat...

P.R.: Dar nici nu trebuie să exagerăm, fiindcă această cărţuie despre “omul failibil” vine după cartea despre *Le Volontaire et l'involontaire*, în care am dat totuşi mult voluntarului, fiindcă vorbesc de posibilitatea de a gestiona emoţiile, de a gestiona obiceiurile, apoi de a asuma mortalitatea. Această carte se termină prin mărturisirea a ceea ce numesc involuntarul absolut, care este inconştientul, şi faptul de a fi născut. Căci există totuşi, de la începutul operei mele, acum şaizeci de ani, ideea mortalităţii care o traversează de la un capăt la altul. În epoca aceea o primeam... nu aş spune cu bucurie, dar îmi terminasem cartea cu ideea consimţirii la finitudine. Eram un mare cititor al lui Rilke, şi terminasem cu el: *Hier sein ist herrlich* – “A fi aici e măreţ, minunat, magic”. Şi la vârsta mea înaintată, în apropierea morţii, încă mai repet: *Hier sein ist herrlich*...

S.A.: Trebuie să aveţi mult curaj. La treizeci de ani te poţi juca cu astfel de gânduri, la nouăzeci...

P.R.: Ştiţi, diferitele vârste ale vieţii întâlnesc fericiri diferite şi nefericiri diferite, ca şi, cum să spun, capcane diferite. Cele două capcane ale bătrâneţii sunt tristeţea şi plictisul. Tristeţea? “E foarte păcat că trebuie să părăsesc toate astea, va trebui să-mi fac bagajele ...” Atunci, spun eu, nu trebuie să cedezi tristeţii. Consimţirea la tristeţe e ceea ce bătrânii călugări numeau *acedia*. Nu există un cuvânt actual pentru *acedia*: e un fel de melancolie, care nu e melancolia lui Freud, dar poate cea a lui Dürer, atunci când pictează *Melencolia I*, în care vedem femeia, cu capul plecat, cu un pumn sub bărbie, privind figuri geometrice care nu mai înseamnă nimic pentru ea; şi apoi există cadranul care marchează orele. Asta este *acedia*, *melencolia* lui Dürer. Iar remediul este plăcerea unei întâlniri, plăcerea de a vedea mereu ceva nou, de a te bucura. Şi astfel răspund celeilalte mari tentaţii a bătrâneţii – plictisul. Nu plictisul copiilor, care se plictisesc şi spun “Mamă, nu ştiu ce să fac”. Eu, dimpotrivă, ştiu ce să fac. Dar să zici “Am văzut deja toate astea, am văzut deja toate astea...” Ei bine, remediul este unul asemănător celui pentru tristeţe: să continui să te uimeşti. Ceea ce Descartes, în prima parte din *Traité des passions*, numea admiraţie.

S.A.: O calitate esențială a persoanei umane...

P.R.: ... dar care nu merge în fiecare zi.

S.A.: Din păcate. Dar să mergem și mai departe: care este, în contextul antropologiei dumneavoastră filozofice, raportul omului suferind cu omul capabil?

P.R.: Da, îl sugerez prin aluzii foarte frecvente la tragedia greacă, atunci când spun că omul capabil este un om care acționează și suferă. Și fac un fel de sintagmă: “activ și suferind”. Luați toți marii eroi, deja la Homer. Ei se simt cu toții niște suferinzi. Evocați-l pe Patrocle, durerea lui Hector și reconcilierea finală în jurul lui Priam și al rugului funerar, când în fine inamicul se reconciliază cu inamicul. Acolo se exercită, s-ar putea spune, un fel de iertare reciprocă; cuvântul nu e pronunțat, dar asta nu are importanță, există acolo un fel de împăcare. Împăcare, fiindcă *Iliada* e traversată de mânie, care începe cu femeia furată, Elena. În tragedia greacă, toți eroii sunt eroi care acționează și suferă. Iar tragedia este un fel de reconciliere prin această purificare, care nu este propriu-zis iertare, dar... Eu nu vreau de fel să mobilizez și să țin prizonieră iertarea, ea are multe sinonime, în special această altă reconciliere în jurul corului din tragedia greacă...

S.A.: ... *katharsis*.

P.R.: Asta este, *katharsis*. Totuși, cele două cuvinte mari din *Poetica* lui Aristotel sunt *mimesis*, operată de înseși personajele, și *katharsis*, operată de cor: suntem capabili de identificare succesivă cu diferitele personaje și apoi cu corul, care ne reprezintă.

S.A.: Deci există o latură colectivă a iertării în tragedie, reprezentată și efectuată de cor.

P.R.: Da, bineînțeles. Dar eu am pus accentul pe caracterul de la persoană la persoană al iertării, pur și simplu pentru a protesta împotriva, așa spune, iertării tuturor. Am vrut să sfârșim această caricatură a iertării. Dar, pe de altă parte, numai într-o comunitate putem cunoaște iertarea. Sunt foarte sensibil la acest fapt. Nu sunt catolic, am primit o educație protestantă și deci nu am cunoscut niciodată această instituție specific catolică a iertării rituale, de către preot. Nu am cunoscut decât cererea colectivă de iertare; insist asupra termenului “iertare”, și cred că e la fel și în Biserica ortodoxă, unde nu există confesiune personală, caracteristică pentru catolicismul istoric. Iertarea nu trebuie mobilizată de nimeni ca specialitate...

S.A.: De acord în privința Bisericii ortodoxe, unde există totuși o formă de mărturisire. Deci există o dimensiune colectivă – în cadrul grupului, al comunității – a acestei lucrări a iertării ce rămâne totuși individuală.

P.R.: Ah, da, eu cred că cineva, chiar în adâncul inimii iartă pe altcineva, se află în acord profund cu o comunitate care îl susține în acel moment, o comunitate deschisă acestei problematice. Există deci o dimensiune personală și o dimensiune comunitară. Și astăzi problema, dacă vreți o transpunere politică, este problema tratamentului minorităților. Există foarte puține țări europene care nu au minorități. Cred că am putea defini actualmente democrația, între altele, prin maniera de a trata echitabil minoritățile, și deci de a recunoaște valorile unei alte culturi care locuiește la noi. Această deschidere spre alte valori din interiorul aceluiași spațiu juridic, această empatie de la comunitate la comunitate este un act de inimă.

S.A.: Dar există totuși limite ale capacității de a organiza o viață împreună cu niște comunități care, adesea, susțin valori foarte diferite, chiar opuse? Pentru mine, aceasta este problema democrației.

P.R.: Da, aceasta e problema. Avem o problemă de educație. Dar, chiar fără a vorbi imediat de școală, de universitate, de educația populară, prin presă etc., vreau să fac apel la o categorie pe care noi n-am evocat-o până aici, care era atât de subliniată de Freud: capacitatea de a ține doliu...

S.A.: ... *Trauerarbeit*.

P.R.: Da. Cred că nu putem avea o memorie a trecutului fără ca în același timp să facem doliul unui anumit număr de iluzii, dar și al urii, sau al iubirii pierdute. Freud scrisese un mic text, "Doliu și melancolie", gândindu-se la acești oameni suferinzi care erau incapabili să se reconcilieze cu obiectul pierdut. Ideea de pierdere este importantă: nu există popor care, actualmente în Europa, să nu se poată plânge că a pierdut ceva. Nu există doar pierderi individuale pe care le înregistrăm, pierderea ființelor dragi – viața mea e marcată la vârsta asta de toate pierderile pe care le-am traversat până azi. Trebuie de fiecare dată să te reconciliezi, adică să interiorizezi obiectul pierdut într-un fel de icoană internă. Acest travaliu de doliu este un travaliu îndelungat, răbdător, și care repune în joc capacitatea de a face din el o povestire. Am scris un mic eseu despre structura narativă a doliului. Să spunem că a ține doliu înseamnă a învăța să povestești altfel. A povesti altfel ce ai făcut, ce ai suferit, ce ai câștigat și ce ai pierdut. Ideea de pierdere este o idee fundamentală în viață.

S.A.: Ea mi se pare înrudită cu ideea de iertare. A trăi cu pierderea, a face doliul cuiva sau a ceva pierdut înseamnă și să te ierți pe tine însuși.

P.R.: Da. Atunci, aici, Freud a folosit un cuvânt foarte apropiat, *Versöhnung*, care s-a tradus prin reconciliere. Acest cuvânt nu a aparținut numai vocabularului religios. Îl putem găsi în mare literatură germană, îl putem găsi de la tânărul Hegel din Jena până la Berlin, atunci când scrie *Enciclopedia*, care se termină prin *Versöhnung*; în *Fenomenologia spiritului* din 1807, capitolul intitulat *Geist*, capitolul despre spirit, se termină în aceeași manieră. *Versöhnung* constă în schimbarea rolurilor: fiecare parte își abandonează pretenția de a fi singura care ocupă terenul. Deci fiecare parte trebuie să renunțe la ceva. Ceea ce îmi vine în minte, și îmi voi face poate inamici printre cititorii dumneavoastră, e relația israelienilor cu palestinienii. Există o problemă de *loss*, de pierdere: nu poți avea totul, deci trebuie să faci doliul a ceea ce nu vei obține niciodată, fiindcă o negociere înseamnă și să faci lista pierderilor la care consimți.

S.A.: Și în procesul recunoașterii reciproce există recunoașterea a ceea ce celălalt a pierdut la rândul său. Trebuie văzut că și celălalt a pierdut, că pierderea e împărtășită.

P.R.: Da. Revin la povestire, povestirea ca drum al doliului: trebuie să știi să-ți povestești istoria așa cum este ea văzută de alții. Adică, eu însumi să mă las povestit de celălalt. Nu numai să mă povestesc altfel pe mine (asta se poate oricând, se pot regrupa elementele în alt mod), ci să accept ca *mimesis* să fie făcută de altul. Asta e greu.

S.A.: Dar astfel de noțiuni ca iertarea, pierderea, reconcilierea se regăsesc strâns legate. Deci au un fel de teren comun.

P.R.: Da, așa este. Ați vrut să începeți dialogul cu asta, dar eu cer cititorilor mei să termine lectura prin epilogul despre iertare și nu să înceapă cu sfârșitul.

S.A.: De acord. Și poate să marcheze o pauză de reflecție după cartea propriu-zisă și înainte de epilog.

P.R.: În orice caz, trebuie să faci o pauză după ce-ai citit 600 de pagini. Și acest lucru e spus din titlu: *Memorie, istorie, iertare*. Cartea e terminată. Epilogul, faceți cu el ce vreți.

S.A.: Bine, și totuși: care ar fi, foarte pe scurt, raportul dintre carte și epilogul ei?

P.R.: Propun o expresie: memorie fericită. Fără resentiment. Fără mânie, mai ales. Aș spune că mânia și invidia sunt cele două pasiuni negative. Ceea ce Spinoza numea pasiunile triste.

S.A.: Ne vom opri aici, pe această notă gravă și melancolică, dar fără să ne lăsăm invadați de pasiunile triste. Vă mulțumesc.

(C) Copyright Paul Ricœur, Sorin Antohi 2003