

Andrei Pleșu

Toleranța și intolerabilul  
*Criza unui concept*

Intervenții semnate de Mircea Dumitru, Horia-Roman Patapievici



LiterNet.ro 2005

COLECȚIA *Palimpsest*

# Toleranța și intolerabilul

## *Criza unui concept*

---

**Andrei Pleșu**

Cu două intervenții semnate Mircea Dumitru și Horia-Roman Patapievici.

Copyright text: © 2005 **Revista Cuvântul** (<http://www.cuvantul.ro>)

Texte rostite la conferința „Despre intolerabil” organizată de **Revista Cuvântul**, pe 1 februarie 2005, la Centrul de Presă al Societății Române de Radiodifuziune (Sala Radio) Str. Gen. Berthelot, nr. 60-64.

Moderatorul ciclului de conferințe: Prof.univ.dr. Mircea Martin.

Copyright imagine coperta: © 2005 Physiologus, Bern c.825 – Natures of Serpent and Ants, <http://rubens.anu.edu.au>

Redactori: Răzvan Penescu – [rpenescu@litenet.ro](mailto:rpenescu@litenet.ro), Geta Rossier – [grossier@litenet.ro](mailto:grossier@litenet.ro)

Editor format .pdf Acrobat Reader Anca Șerban – [aserban@litenet.ro](mailto:aserban@litenet.ro)

Coperta: © 2005 Iulia Cojocariu [icojocariu@litenet.ro](mailto:icojocariu@litenet.ro)

© 2005 Editura LiterNet pentru versiunea .pdf Acrobat Reader

Este permisă descărcarea liberă, cu titlu personal, a volumului în acest format. Distribuirea gratuită a cărții prin intermediul altor situri, modificarea sau comercializarea acestei versiuni fără acordul prealabil, în scris, al Editurii LiterNet sînt interzise și se pedepsesc conform legii privind drepturile de autor și drepturile conexe, în vigoare.

**ISBN: 973-7893-10-7**

**Editura LiterNet**

[editura.litenet.ro](http://editura.litenet.ro) | [office@litenet.ro](mailto:office@litenet.ro)

## Toleranța și intolerabilul Criza unui concept

*Andrei Pleșu*

Cu un an în urmă, am asistat la *Wissenschaftskolleg zu Berlin* la o conferință a unui jurist indian despre drepturile omului. Conferențiarul înțelegea să abordeze subiectul din punctul de vedere al tradiției hinduse. În mare, era vorba de a cupla noțiunea de „drepturi” cu aceea de „obligații” și de definirea „obligației” în termenii unui concept străin de obiceiurile culturii europene, conceptul de *dharma*. *Dharma* e legea universală a existentului, temeiul funcțional al lumii. În acest context, datoria individuală nu se decide în funcție de exigențele celorlalți, ale unor instituții sau ale unor legiferări imanente, ci în funcție de *dharma*, adică de o ordine cosmică, la care fiecare existent trebuie să participe, dacă nu vrea să se autoanuleze. Mi-am amintit, în timp ce ascultam conferința, de un mai vechi colocviu pe

aceeași temă, organizat de țările arabe. Colocviul sfârșise prin a ilustra principiul potrivit căruia nu se poate vorbi despre drepturile omului fără a invoca, în permanență, „drepturile lui Allah”. Era limpede că, din unghi indian și din unghi islamic, problema drepturilor omului se punea în cu totul alți termeni decât din unghi european, ceea ce, firește, ridica mari probleme de comunicare. Ca de obicei, după conferința de la *Wissenschaftskolleg*, urmau să aibă loc discuții. De data aceasta însă, dezbaterile au fost cvasi nule, ceea ce nu se întâmpla, de obicei, în comunitatea academică amintită. În mod vădit, cei din sală erau luați prin surprindere. Ei erau la curent cu ceea ce am putea numi „vulgata” drepturilor omului, așa cum s-a constituit ea după Revoluția Franceză, dar nu știau nimic, sau știau foarte puțin, despre alte spații de civilizație. Ceea ce tocmai aflaseră de la profesorul indian nu se potrivea deloc cu concepția lor curentă. Pe de altă parte, deși, în fond, aveau păreri diferite, născute dintr-o filozofie în care metafizica, în sens tradițional, și teologia nu mai au greutate, ei erau stânjeniți, în impulsul firesc de a dezbate chestiunea, de câteva principii pe care ultimele decenii le-au impus ca inviolabile: respectul alterității, dreptul la diferență, toleranța față de părerile celorlalți. Reflecțiile care urmează pornesc din nevoia de a înțelege acest

blocaj al dialogului și de a semnala criza unui concept - toleranța - care, devenind un loc comun al comportamentului „civilizat”, a ajuns, ca orice loc comun, să aibă o validitate oarbă, fără contur.

Asistăm, de fapt, la o substanțială modificare de sens a conceptului de „toleranță”. El nu mai desemnează acceptarea lui „altfel”, a opiniei diferite, ci, pur și simplu, ignorarea (amabilă) a opiniei diferite, suspendarea diferenței ca diferență. Rezultă că: 1. N-am nevoie să te înțeleg ca să te accept, și 2. N-am nevoie să discut cu tine pentru a-ți da dreptate. Altfel spus, sunt de acord cu ceea ce nu pricep și sunt, din principiu, de acord cu ceea ce nu sunt de acord. Dumneata ai dreptul la părerea dumitale. O respect. Eu am dreptul la părerea mea și mă aștept ca ea să-mi fie respectată. Dialectica e inutilă. Toleranța reciprocă sfârșește într-o universală tăcere, surâzătoare, pacifică, o tăcere pentru care dialogul e un bruiaj indezirabil. În aceste condiții, toleranța are efecte mai mult decât discutabile: ea amputează apetitul cunoașterii, al înțelegerii reale a alterității, și dinamitează necesitatea dezbaterii. La ce bun să mai negociem, dacă rezultatul e, oricum, consimțirea mutuală la dreptatea

celuilalt? Într-o lume guvernată de asemenea reguli, Socrate ar fi șomat. Nu e de aflat nici un adevăr, nu e de făcut nici un raționament. Nu ni se cere decât să respectăm, politicoși, convingerile interlocutorului.

Prestigiul nediscriminatoriu al toleranței pune sub semnul întrebării o serie întreagă de categorii, până mai ieri operative: eroarea, culpa, relația cu excepția, principiile educației, tehnica disputei și, în genere, problematica riscantă și complicată a intolerabilului. Dintr-un strict necesar al bunei conviețuiri („apanajul umanității” - spunea Voltaire: „A ne ierta reciproc prostiile e prima lege a naturii.”), toleranța devine un *habitus* al neutralității, un soi de anestezie logică și axiologică, simptom al unei voioase paralizii interioare. A fi tolerant pare să însemne a renunța la simțul orientării. Sper să nu judecați pripit îngrijorarea mea. Nu pledez pentru intoleranță, pentru cruzimile spiritului de geometrie. Nu vreau să reinstitui judecățile în alb-negru, scleroza normativă a dihotomiilor, monotonia nerealistă a lui „sau-sau”. Vreau doar să atrag atenția asupra necesității imperative de a adăuga toleranței discernământul, de a nu confunda respectul diferenței cu etica dizolvantă a lui „*anything goes*”.

Se admite, în genere, că dezbateră modernă despre toleranță începe la sfârșitul secolului al XVII-lea, cu John Locke. În realitate, când un concept devine subiect de controversă, când se simte nevoia întemeierii lui teoretice, a afirmării lui explicite pe scena publică, conceptul cu pricina e mai curând în criză. (Vezi supralicitarea contemporană a problematicii „europene”...) Locke propune o justificare filosofică a toleranței, pe fundalul unor conflicte barbare între diferite confesiuni și facțiuni religioase, incapabile să conviețuiască. Toleranța era, în acest context, un antidot la practica persecuției. Și n-ar trebui să uităm că, inițial, toleranța s-a impus spiritului european prin conotațiile ei strict religioase: a o invoca, prin extrapolare, în alte domenii e o întreprindere dificilă, care se pretează la nuanțe și reformulări. (În treacăt fie spus, John Locke, teoretician al toleranței și exponent luminat al separării dintre viața civilă și cea religioasă, nu e atât de „modern”, încât să accepte toleranța față de atei, care i se par, prin lipsa lor de angajament spiritual, ființe asociale.) Există însă un subînțeles al toleranței, care face parte din zestrea comportamentală a speciei și nu avea nevoie, prin urmare, să aștepte, pentru a se manifesta, zorii modernității. Aș pomeni, în primul rând, toleranța față de sine, care are, cred,

tradiții străvechi. Față de sine însuși, omul se comportă creștinește cu mult înainte, probabil, de apariția creștinismului. Ne știm bine păcatele, știm despre noi lucruri inavuabile, suntem, nu o dată, în dezacord cu ceea ce facem, dar, una peste alta, ne privim cu destulă simpatie: ne înțelegem, ne suportăm, ne iertăm. Prevalează sentimentul că suntem, în fond, oameni cumsecade, „*good guys*”, figuri onorabile. În orice caz, nu suntem atât de răi pe cât s-ar părea și, mai ales, atât de răi pe cât sunt alții. Înclin să spun, de aceea, că „iubește-ți aproapele ca pe tine însuși!” înseamnă nu atât „iubește-i pe ceilalți la fel de mult cât te iubești pe tine”, ci, mai degrabă, „iubește-i pe ceilalți cu aceeași îngăduință cu care te iubești pe tine”, „fii la fel de tolerant cu slăbiciunile celorlalți, pe cât ești de tolerant cu propriile tale slăbiciuni”. O ilustrare minoră, dar semnificativă a toleranței față de sine e complezența pe care o avem îndeobște față de tabieturile noastre. Oricât de ridicole, oricât de maniacale, ele sunt în asemenea măsură parte din noi, încât nu luăm niciodată în calcul eventuala lor reformă. Toleranța apare ca perfect naturală și atunci când e practică față de cei apropiați. Iubirea se exprimă întotdeauna - și uneori în chip irațional - ca toleranță: suntem foarte îngăduitori cu copiii noștri, cu cei din familia noastră sau cu unii prieteni. Acceptăm din



partea lor derapaje care, în cazul altora, ni se par inacceptabile. Se poate spune, de altfel, că viața în comunități mici este o adevărată școală a toleranței. În comunitățile mari, te poți izola, îți poți crea „cluburi” pe bază de afinități, evitând contactul cu ceea ce te contrariază. Dar într-o familie, trebuie să te acomodezi la particularitățile fiecărui membru ca la un dat, de care, în condițiile curente, n-ai cum să fugi. Căsnicia, de pildă, încurajează spiritul de toleranță până la martiraj... E inevitabil să cazi la învoială, să te obișnuiești cu modul partenerului de a rula (sau nu) tubul de pastă de dinți, cu deprinderile lui alimentare, cu tabieturile lui sau ale unui întreg clan, cu ritmuri și idiosincrasii care îți sunt străine.

Experiența toleranței e însă o experiență comună chiar și în afara relației cu sine sau cu cei din preajmă. E foarte răspândită, în viața zilnică, varianta - să zicem - „slabă” a toleranței, numită indulgență. Știi că are loc o neregulă, nu consimți la comiterea ei, dar o treci cu vederea, te prefaci că nu iei notă de existența ei. Știi, să zicem, că unii elevi fumează în pauză, la closet, știi că femeia de serviciu îți fura, candid, din bomboanele de pe birou, că amicul X te tapează sistematic de țigări, dar decizi că nu merită să dai importanță unor astfel

de fleacuri. Indulgența e, prin urmare, tendința de a tolera ceea ce ți se pare neesențial. Micile păcate, cele pe care le avem și noi, sau pe care le-am avut, ca toată lumea, în altă etapă a vieții, trebuie tratate cu blândețe, mușamalizate, uitate. Indulgența e toleranța bunicilor care trag ghiduș, cu coada ochiului, la delicioasele năzbâtii ale nepoților.

Comună, ca să nu zicem banală, este și o formă ceva mai „tare” a toleranței: complicitatea, consimțirea tacită. Nu mai poți trece cu vederea o neregulă, dar decizi, în virtutea unui calcul pragmatic, să o îngădui. Toți știm, cel puțin noi, cei din Europa Orientală, că bacșișul este o deprindere nesănătoasă. Nu suntem de acord cu ea, dar ne-o asumăm, fie din slăbiciune, fie din oportunism strategic; preferăm să încurajăm un obicei prost, decât să ne confruntăm cu efectele negative ale corectării lui; ni se pare că e mai rentabil să stimulăm, prin bacșiș, promptitudinea unor servicii sau să recompensăm acordarea unei favori, decât să dăm inutile lecții de corectitudine. În acest câmp semantic trebuie înțeleasă și expresia „casă de toleranță”. („*Tolérance!*?” - exclamă un scriitor francez - „*Mais il y a des maisons pour cela!*”)

Casa de toleranță își propune să neutralizeze, prin decizie civilă, o sursă potențială de dezordine necontrolată, instituind un teritoriu al dezordinii controlate, adică permise, în măsura în care se respectă anumite condiții. E ceea ce în dreptul canonic se numește *permissio* comparativă, ca fiind de preferat permisivității necondiționate (*approbatio*).

În sfârșit, pe o altă treaptă, avem uneori de-a face cu o specie mai sumbră a toleranței: resemnarea. Vezi neregula, o respingi interior, dar o suportă, o înduri, ca pe ceva inevitabil. De regulă, adopți resemnarea fie pentru că nu crezi în posibilitatea rectificării situației (și, deci, în sensul efortului reparator), fie pentru că, dintr-un motiv sau altul, vrei să salvezi aparențele.

Situațiile, pe care le-am inventariat până acum, demonstrează că există o practică și o problematică anistorică a toleranței, că ea este, într-adevăr, cum spunea Voltaire, „apanajul umanității”. Chiar dacă, din când în când, împrejurările exterioare au îngustat drastic spectrul ei de manifestare, toleranța a rămas condiția minimală a conviețuirii, a igienei interioare în cadrul funcționalității de grup. Faptul că astăzi se vorbește pe această temă mult mai mult și

mai apăsător decât până mai ieri, nu semnaleză un teritoriu de reflexie nou, ci o amplificare deviatorie a noțiunii, o schimbare de context care aduce sfera acestei noțiuni în pragul exploziei.

Înainte de a încerca să descriem această evoluție, să sistematizăm rapid cazurile evocate mai sus:

1. Toleranța este un epifenomen al vieții comunitare. E nevoie de cel puțin două personaje diferite pentru ca problema toleranței să se poată pune în termeni concreți. Psihologizarea conceptului, discursul despre „firi” tolerante sau intolerante, despre blândete temperamentală (Calvin vorbea despre *mansuetudo animi*), ca și definiția toleranței ca virtute autonomă, ca valoare „în sine”, legitimabilă în absolut, toate acestea sunt speculațiuni irelevante, câtă vreme nu apare ocazia unei testări nemijlocite, a unei „probe” sociale. Pentru Robinson Crusoe, singur pe insulă, problema toleranței nu se pune. Asta ca să descurajăm, din plecare, vorbăria înaripată (și utopică) despre toleranță în general, despre noblețea ei serafică, autosuficientă. „Trebuie să fim toleranți!” nu înseamnă nimic. Problema e în ce împrejurări, în ce moment, în ce dozaj și cu referire la ce.

2. Toleranța nu intră în discuție decât dacă una din pozițiile care se confruntă dispune de atributul puterii. Altfel spus, nu poate fi tolerant decât cineva care dispune de mijloacele de a fi intolerant. Toleranța este decizia rațională a unei instanțe coercitive de a-și amenda funcția coercitivă, de a nu abuza de puterea proprie. Din punctul de vedere al puterii, toleranța e limita dreptului de intervenție. E de observat că puterea adevărată, puterea care are o bază largă de legitimitate e, de regulă, mult mai tolerantă decât puterea arbitrară, uzurpatoare, impusă samavolnic. Dictaturile sunt intolerante pentru că se simt amenințate de metabolismul divers al supușilor lor. Tot ce e viață multicoloră pune în pericol istică lor uniformitate. Inflexibilitatea legislativă și excesul numeric al reglementărilor sunt simptome ale unui organism slab, cu un „câmp de toleranță” restrâns. Sistemele puternice, dimpotrivă, își permit o mult mai generoasă marjă de permisivitate. Toleranța este, așadar, expresia unui organism politic viguros, garanția de sănătate a corpului social. Laxismul, suspensia criteriilor, anarhia, confuzia valorilor, indigența instituțiilor, relativismul dizolvant nu sunt semne ale unui spor de toleranță, ci fenomene de degenerescență. Toleranța adevărată e la antipodul slăbiciunii. Nu poți fi tolerant în numele unei palori, nu poți îngădui diferența când

n-ai nici o identitate, nu poți admite orice numai pentru că nu crezi în nimic. Toleranța e o virtute a celui mai puternic în conviețuirea lui cu un interlocutor dezavantajat într-un fel sau altul. Fără această departajare structurală, nu se poate vorbi de toleranță reală, ci doar de un schimb grațios de politețuri. E, oricum, un semn de patologie socială când o minoritate se declară „tolerantă” cu majoritatea, când excepția se declară tolerantă cu regula. E ca și cum iepurele s-ar declara tolerant cu elefantul.

3. Toleranța e soluția socialmente convenabilă a unui dezacord. Decid să nu mă comport discriminatoriu cu o stare de lucruri pe care am argumente să o dezaprob. Acordul cu celălalt nu se poate numi toleranță; el nu e decât o formă de consens. Pentru ca folosirea cuvântului „toleranță” să fie adecvată, trebuie ca evaluarea lucrului tolerat să păstreze o conotație negativă. Expresia „sunt tolerant cu femeile frumoase” e absurdă, dacă nu e rostită de un misogin, pentru care femeile frumoase sunt o categorie reprobabilă. Nu poți fi „tolerant” cu o idee sau cu un fapt pe care le validezi fără rezerve. Nu „tolerezi” lucrurile cu care consuni. Trebuie să existe o rezervă mentală, o nepotrivire de opinie, o consemnare a diferenței critice între cel care tolerează și obiectul tolerat. Toleranța este înclinația, sau

decizia, de a accepta lucruri pe care anumite criterii le-ar defini ca inacceptabile. E cădere la învoială cu ceva care te contrariază.

Toate aceste observații conduc spre concluzia că toleranța e o valoare comportamentală validabilă și recomandabilă numai întrucât lumea e imperfectă. „Mediul” privilegiat, în care ea își găsește locul, e unul al diferențelor greu conciliabile, al inegalității politice și sociale, al tensiunii dintre bine și rău. Spiritul de toleranță cere discernământului să nu fie rigid, judecății să nu fie penalizatoare. A nu exclude ceea ce nu te include, a permite celuilalt să fie altfel, ba chiar, în anumite limite, să greșească, a trata în chip acomodant diversitatea nesistematizabilă a părerilor, convingerilor și moravurilor, a nu înlocui persuasiunea prin constrângere - iată exigențele toleranței, „onorabilitatea” ei în ambianța, fatalmente impură, a vieții publice cotidiene. Toleranța nu are sens și valoare în paradis. Ea este o virtute tranzitorie, o manevră de pasaj, adaptată promiscuității sublunare... E un fel de a salva obrazul umanității, în condiții de subzistență pline de capcane, ispite și provocări. Idealul ar fi o lume în care toleranța nu mai e necesară, în care răul e domesticit, puterea e

distribuită omogen, diferențele armonizate. Până în clipa unei asemenea improbabile reușite suntem, ca să zicem așa, „condamnați” la toleranță. Și trebuie să o cultivăm lucid, chibzuit, fără idolatrie, atenți la patologia latentă a funcționării ei. Pentru că toleranța poate avea adâncuri tulburi, motivații suspecte, efecte deformatoare. Să ne oprim asupra câtorva.

Există forme ale toleranței care, în ciuda ambalajului prezentabil, conțin un sâmbure otrăvit. E, de exemplu, cazul toleranței născute din orgoliu. Din perspectiva plonjantă a unei prea bune păreri despre sine, toleranța este o formă de condescendență, de marginalizare arogantă a obiectului tolerat. Sunt plasat atât de sus, încât nu mă cobor până la a lua în seamă diferența. Refuz, ca pe o înjosire, confruntarea cu ceea ce mă contrazice sau mă indispuie. Intoleranța e sub demnitatea mea. În anumite circumstanțe, aroganța alege să se comporte tolerant dintr-un soi de abilitate strategică: tolerez pentru a dezamorsa, absorb ceea ce mi se opune, integrând rezistența la sistem, în chiar imaginea prepotentă a sistemului. Într-o carte din 1966 (*Kritik der reinen Toleranz*), Herbert Marcuse numea această specie de toleranță - definită ca un „*Integrationsmechanismus*” - „*eine repressive*



*Toleranz*”. Nu numai toleranța „de sus” poate fi însă blamabilă, ci și toleranța „de jos”, cea care exprimă fie umilința servilă (toleranța ca „îndurare”), fie lipsa personalității și fragilitatea convingerilor. Poți fi „tolerant” din oportunism sau din nesimțire. Ateul care se declară „tolerant” în materie religioasă e un impostor: în realitate, sfera religiosului îi este indiferentă, astfel încât „toleranța” nu-l costă nimic. Trebuie spus că, în general, naturile inconsistente, frivole, capabile de o anumită ingeniozitate mentală par mai acomodante, pot mima cu mai multă dexteritate toleranța decât naturile geometric consecvente. Sofiștii, cerând legilor să nu abuzeze de normativitate, sunt mai toleranți decât Platon...

Nu se poate contesta faptul că exercițiul neglijent al toleranței, supralicitarea ei demagogică implică riscul unor evoluții anarhice. Karl Popper, în cartea sa despre Societatea deschisă, observa, pe bună dreptate, că „toleranța nelimitată duce la dispariția toleranței”. Trebuie să ne conservăm, cu alte cuvinte, „dreptul de a nu tolera pe cel intolerant” („*the right not to tolerate the intolerant*”). Formularea lui Popper este însă foarte prudentă. Ea vorbește despre omul intolerant, dar nu pare a se preocupa de categoria

intolerabilului. Or, toleranța este riscantă tocmai când minimalizează, ocolește sau, pur și simplu, suspendă problematica intolerabilului. Ce putem spune despre această problematică? Mai exact, există limite obiective ale toleranței? În științele aplicate, lucrurile sunt simple și de o foarte instructivă evidență: ele folosesc noțiunea de „câmp de toleranță”, pentru a semnaliza granițele între care sunt permise anumite abateri, fără ca un ansamblu dat să aibă de suferit. „Câmpul de toleranță” este invocat, de pildă, atunci când trebuie evaluată precizia de execuție a unei piese. Calibrul unei țevi sau greutatea unei monede pot „tolera” o anumită aproximație a dimensiunilor, dar există o limită, dincolo de care, avem de-a face cu un rebut. La fel, organismul uman poate suporta, până la o limită, suferința fizică sau ingurgitarea unor substanțe nocive. Dincolo de această limită, echilibrul fiziologic se năruie și organismul intră în colaps. Prin urmare, nici un sistem, fie el mecanic sau biologic, nu poate supraviețui în condițiile în care „câmpul lui de toleranță” e suprasolicitat. Nici un ansamblu nu poate tolera principii sau stări de lucruri care îi subminează rațiunea de a fi. Exemplu: o constituție rațională nu poate include un articol care să garanteze dreptul fiecărui cetățean de a o încălca. O altă ilustrare a intolerabilului este eroarea. Nu poate trece drept toleranță

înclinația de a manifesta „înțelegere” pentru cineva care susține inflexibil că doi și cu doi fac cinci. Tot astfel, toleranța e neavenită în sfera dreptului. Nu se poate pleda, în numele toleranței, pentru nesancționarea culpei dovedite. Grațierea, amnistia sau iertarea valorifică cu totul alte principii și deschid un evantai semantic distinct de acela al comportamentului tolerant. Nici teritoriul pedagogiei nu se intersectează fericit cu practica toleranței. Evident, nu se pune problema unor metode brutale, a unui didacticism îngust, lipsit de comprehensiune și răbdare. Dar teoria identificării cu cel pe care vrei să-l educi, reflexul de a găsi, pentru toate insuficiențele lui, un diagnostic justificativ inhibă cu totul impulsul modelator. Nu poți educa un copil pe care „îl înțelegi perfect”, punându-te mereu, programatic, „în locul lui”. „Locul” pedagogului trebuie să rămână distinct de locul învățăcelului, chiar dacă și el are ceva de învățat, în timp ce își exercită oficiul pedagogic.

Pe măsură ce tema toleranței a devenit mai „corectă politic”, mai „*fashionable*” pe fundalul relativismului postmodern, contururile ei au început să se șteargă. La începutul anilor '80, a început să se invoce tot mai des „paradoxul toleranței”, născut, pe de o parte,

din întrebarea: „Cum trebuie să reacționeze spiritul de toleranță față de intoleranță?” și, pe de altă parte, din dificultatea de a susține, cu argumente riguroase, că e bine să tolerezi ceea ce nu e bine. Până unde merge, așadar, obligația firii tolerante de a se comporta permisiv cu insul intolerant și cu intolerabilul și cum se poate întemeia rațional acceptabilitatea inacceptabilului? Nu cumva faptul de a te declara tolerant e, cum spunea Goethe, jignitor față de lucrul tolerat? Nu cumva „toleranța” trebuie să evolueze spre aprobare încurajatoare, prețuire și respect? Nu cumva excepția trebuie să înceteze a mai fi privită ca transgresiune a normei, pentru a funcționa ca transgresiune normativă? Pornind de la asemenea întrebări, ceea ce avea statut de realitate tolerată intră, încet-încet, în expansiune, candidează la legitimitate, chestionând legitimitatea instanței tolerante. Cu alte cuvinte, excepția devine tolerantă cu regula, iar regula adoptă un complex de culpabilitate, adică de inferioritate față de excepție. Excepția devine militantă, autosuficientă, și, la limită, discriminatorie și intolerantă!

Toată această confuzie e rezultatul modului în care definim „diferența” și al felului cum

Înțelegem să ne raportăm la ea. Am stabilit că nu există toleranță decât acolo unde există diferență. Chestiunea e însă mai delicată decât pare la prima vedere, căci, pe de o parte, diferența vrea să fie consfințită ca diferență, dar, pe de altă parte, ea aspiră la o condiție de generalitate, de natură să o integreze „în rândul lumii”, laolaltă cu toate celelalte „diferențe”. Cel „tolerat” ca fiind altfel nu vrea să simtă mereu că e altfel, că e exponentul unei categorii particulare și, eventual, neobișnuite („*peculiar*”); nu-i face plăcere, deci, să fie tratat altfel decât ceilalți (chiar dacă e un „altfel” pozitiv, un surplus de bunăvoință). Discursul lui are doi timpi, oarecum contradictorii: A. Respectați-mă așa cum sunt, oricât de diferit aș fi de voi. Lăsați-mă să fiu diferit! și B. De fapt, sunt la fel cu voi și nu vreau un statut de excepție tolerată. Diferența care ne desparte e secundară față de umanitatea care ne unește. Nu mă obligați să iau mereu notă de împrejurarea că sunt altfel! Așadar: A. Asumați diferența! și B. Comportați-vă ca și când diferența n-ar exista! E nevoie de multă grație socială, de mare finețe psihologică și, aș spune, de mare subtilitate metafizică, pentru a uni cele două exigențe (A și B) într-o atitudine comportamentală unică și coerentă. Pui accentul pe diferență - ești suspect de un latent spirit de discriminare. Pui accentul pe echivalență - ești

suspect că minimalizezi diferența. Ești prins, orice ai face, într-un cerc vicios, care tinde să nemulțumească pe toată lumea. Te vezi constrâns la precauții care pot deveni tot atâtea gafe. E, ca să luăm un exemplu, una dintre capcanele curente ale „sexismului”, așa cum l-am experimentat la unele universități din Statele Unite: dacă, intrând într-o clădire, dai întâietate, la ușă, unei femei, ești amendat ca „*macho*”; dacă n-o faci, ești prost crescut.

Tribulațiile contemporane ale toleranței creează confuzii greu de lămurit. Nu se mai știe cine pe cine tolerează, nu se mai știe cine e victima cui. Toleratul de ieri devine tolerantul de astăzi sau fondatorul unui nou tip de intoleranță. Teama de a nu greși duce la complicate forme de autocenzură, la fățărnicii baroce și spaima sociale fără precedent. Problematika discriminării capătă nuanțe nebănuite. O pasionantă discuție pe această temă e de găsit în cartea lui Thomas Nagel, intitulată „*Mortal Questions*” (Cambridge University Press, 1979). Autorul constată că, din teama de a nu aluneca într-o blamabilă discriminare negativă, există tendința firească de a practica discriminarea pozitivă. Între candidați de valoare egală, pentru o anumită poziție va fi preferat, de regulă, candidatul îndeobște defavorizat, respectiv

candidatul de culoare sau de sex feminin. Întrebarea care se pune e dacă această decizie este dreaptă sau nu. Nagel crede că e vorba de o decizie mai curând dreaptă, întrucât își propune să corecteze un sistem anterior, în mod evident nedrept. Pe de altă parte, discriminarea pozitivă, dusă până la ultimele ei consecințe, scoate în evidență problema raportului just între egalitate și libertate. Exigența egalității sfârșește prin a pune în criză exigența liberei concurențe și a liberei opțiuni. Și apoi, cât de departe poate merge regula discriminării pozitive? Nedreptatea rasială și nedreptatea sexuală sunt, astăzi, în țările civilizate, reduse, ținute sub control. Dar, la orizont, pot apărea oricând noi și noi dileme. Poate că între doi candidați de valoare egală, la aceeași poziție, îl vom prefera, în mod spontan, pe cel mai arătos, caz în care, pentru a evita o asemenea discriminare negativă, va trebui să optăm rațional pentru cel mai puțin arătos... Trebuie să avem grijă să nu-l preferăm pe cel slab celui gras, pe cel blond celui brunet, pe cel înalt celui scund. Dar ce ne facem dacă avem de ales între un candidat inteligent și unul neinteligent? Sau între unul talentat și unul netalentat? S-ar zice că suntem înclinați, în chip perfid, să preferăm inteligența și talentul; dar nu trebuie, oare, să avem scrupulul de a ne întreba ce vină au totuși proștii și

netalentații pentru că sunt așa cum sunt? Nu trebuie să îi preferăm, pentru a corecta neșansa lor nativă? Nagel admite că, avansând pe această linie, atingem marginea utopiei morale. Nu vom reuși, probabil, niciodată, să găsim dozajul perfect al coerciției regulative, așa încât ea să nu afecteze libertatea individuală, dreptul de a opta după criterii personale, în concordanță cu un mod de lucru și cu un stil de viață care - vorba lui Habermas - să nu fie „colonizate” de un juridism abstract.

Ne mișcăm, categoric, pe un teren incert, periculos, minat de prejudecată, vulnerabilitate și suspiciune. Orice radicalitate poate produce suferință, dar orice frivolitate permisivă poate produce confuzii și dezordini grave. N-avem soluții. Să nu ne comportăm ca și cum am avea... Tot ce putem spune, e că motivele de a fi tolerant sunt mai numeroase și mai temeinice decât cele care ar pleda pentru intoleranță. Putem fi toleranți în numele rațiunii, stabilind că fiecare are dreptul la opinie proprie și că principiul acestui drept e însăși raționalitatea alcătuirii noastre specifice, dar putem fi toleranți și în numele precarității rațiunii, stabilind că nu avem acces la adevărul universal, așadar la certitudinea ultimă, și că,



deci, pretenția noastră de a avea întotdeauna dreptate nu are nici o acoperire. Putem crede, ca stoicii, că omul e mai presus decât adevărul și că nu e înțelept, prin urmare, să-l îngrădim geometric cu sentințe abstracte, sau putem fi relativiști, ca John Milton, („*Areopagitica, a Speech for the Liberty of Unlicensed Printing*”, 1644) observând că, în plan immanent, nu există nici rău chimic pur, nici bine chimic pur, astfel încât ne lipsesc criteriile departajărilor tranșante. („*In moral evil much good can be mixed...*”). Putem spune, cu John Stuart Mill, că toleranța e derivatul necesar al libertății, sau cu John Rawls, că ea este corelativul logic al egalității. O foarte consistentă sursă de toleranță, insuficient luată în seamă, este umorul. A privi spectacolul lumii fără îndârjire, a ști să te bucuri de farmecul pestriț al realului, a avea capacitatea de a deosebi lucrurile (puține la număr) care trebuie luate în serios de cele (foarte numeroase) care nu trebuie luate în serios, și, mai ales, a nu te lua prea în serios pe tine însuși, cu opiniile tale pompoase, cu certitudinile tale gata-făcute, cu exigențele tale mai mult sau mai puțin ipocrite - iată o foarte temeinică motivație a spiritului de toleranță. Alături de umor, un fundal stimulativ pentru toleranță este credința adevărată sau, ca să folosesc un termen mai larg, simțul transcendenței. Intoleranța este, dimpotrivă, o supralicitare a

imanenței, o specie de miopie, care monumentalizează diferențele existente în desfășurarea indefinită a orizontalei, incapabilă să ia înălțime, să privească lucrurile nu din perspectiva zarvei cotidiene, ci din aceea a unei calme, înalte, atemporalități. Toleranța anticipează, sau imită, „îngăduința” suverană a lui Dumnezeu (Cf. Romani, 3, 26), Cel care, situat la zenit, „face să răsară soarele peste cei răi și peste cei buni și trimite ploaie peste cei drepiți și peste cei nedrepiți” (Matei, 5, 45). „Îngăduința” divină e numită, în textul grec, *anoché*. Prefixul „*aná*” sugerează direcția ascensională. Toleranța e iradierea celui care se ridică deasupra diferențelor. „*Anoché*” implică, de asemenea, retenția, suspensia judecării, înclinația spre armistițiu, răgaz acordat celuilalt, calm, răbdare. Dacă mă gândesc bine, terminologia scripturală a toleranței, fie că e vorba de *anoché*, de *hypomoné* (Cf. Luca, 8,15; 1 Corinteni, 13,7) sau de *makrothymia* (aceasta din urmă desemnând, în Vechiul Testament, facultatea lui Dumnezeu de a-și stăpâni mânia dinaintea păcatelor omenești), fie că e vorba de derivații latini (*patientia*, *sustinentia*, *sufferentia*), preluați în operele Părinților Bisericii, toată această terminologie, deci, nu lasă foarte mult spațiu de înnoire speculațiilor ulterioare. Toleranța modernă e conversia laică a unei virtuți ascetice: răbdarea, capacitatea de a nu clasa pripit

oameni neconformi și situații inconfortabile, capacitatea de a suporta, înțelegător, diferența, obstacolul, adversitatea, refuzul de a te institui în instanța de judecată. Un călugăr creștin, puțin cunoscut, din Egiptul secolului al IV-lea, avva Theodotos, rezuma întregul spectru al toleranței (presupunând, în egală măsură, identificarea diferenței deviate și acceptarea ei) într-o sentință laconică: „Cel care a zis: Nu preacurvi! a zis și: Nu judeca pe alții!”. De ce creștinismul, însuși, cu o asemenea moștenire, a putut deveni intolerant? De ce Islamul, al cărui tezaur de texte despre toleranță este încă și mai amplu decât cel creștin, a putut deveni fanatic și neîndurător? Aceasta este o altă poveste. A o spune acum, ar însemna să forțez limita de toleranță a răbdării dumneavoastră.

## De ce trebuie să fim toleranți?

*Mircea Dumitru*

Reflectând asupra gândurilor pe care le dezvoltă Andrei Pleșu, în conferința sa, simt mai întâi nevoia de a plasa într-un context explicativ, lămuritor motivațiile și natura demersului argumentativ ale autorului.

În câteva cuvinte, întregul spectru al conceptului de toleranță, cu diversitatea manifestărilor sale, dar, deopotrivă, și cu tribulațiile, și derapajele sale contemporane, se articulează și se desfășoară pe fundalul unei perechi de presupuziții, anume identificarea discriminatorie a alterității, corelată cu decizia de acceptare a acestei diferențe deviate, nu prin ignorare condescendentă, ci, dimpotrivă, prin angajare dialogală persuasivă.

Un punct de pornire neașteptat, dar promițător în opinia mea, pentru discuția noastră este modelul acelor aranjamente și construcții sociale și politice cunoscute drept utopii.<sup>1</sup> Dincolo de detaliile spectaculoase și pitorești ale narațiunilor despre Utopia, modelul generic ce se degajă este acela al caracterului inconsistent și irealizabil al agregării tuturor condițiilor pe care am dori să le impunem societăților care se califică, în mod preeminent, ca fiind utopice. Este un fapt, poate regretabil, dar, cu siguranță, demn de a fi investigat, că este imposibil să realizăm simultan și continuu tot ceea ce este socotit a fi un bun social și politic. O lume deontic și etic perfectă poate fi o reprezentare atrăgătoare și un ideal, dar nu este, în nici un caz, o lume accesibilă din lumea contingentă ai cărei locuitori suntem. Oricum, în cea mai bună dintre toate lumile posibile, toleranța este lipsită de orice rost. Iar Pleșu, consecvent cu modelul său metafizic și etic pe care îl dezvoltă în *Despre îngeri*<sup>2</sup> și, respectiv, în *Minima moralia*<sup>3</sup>, insistă pe bună dreptate că toleranța este o virtute care se manifestă în interval, „o virtute tranzitorie, o manevră de pasaj, adaptată promiscuității sublunare... E un

<sup>1</sup> A se vedea Robert Nozick, *Anarhie, stat, utopie*, Editura Humanitas, 1997.

<sup>2</sup> Andrei Pleșu, *Despre îngeri*, Editura Humanitas, 2003.

<sup>3</sup> Andrei Pleșu, *Minima moralia*, Editura Humanitas, ediția a III-a, 2002.

fel de a salva obrazul umanității în condiții de subzistență pline de capcane, ispite și provocări.”<sup>1</sup>

Dar de ce în lumea noastră imperfectă moral, deontic și politic, trebuie să acționăm în calitate de subiecți toleranți? Ce anume face ca imperfecțiunea lumii noastre și aspirația noastră ascensională, în interval, către o lume care aproximează din ce în ce mai potrivit cea mai bună lume posibilă, să impună principiul moral al discriminării și, totodată, acceptării alterității? Ce legătură conceptuală sau logică se instituie între legitimitate morală și toleranță, pe de o parte, și ilegitimitate și intoleranță, pe de altă parte?

În conferința sa, Andrei Pleșu delimitează și oscilează între două răspunsuri care trimit la două modele justificative ale virtuții toleranței: unul este de natură deontologică, iar celălalt este consecinționist. Să le examinăm succint, pe rând.

Deontologic, toleranța este o virtute moralmente necesară, a cărei valoare nu derivă în

<sup>1</sup> Andrei Pleșu, *Toleranța și intolerabilul. Criza unui concept*, conferință *Cuvântul*.

primul rând din dezirabilitatea consecințelor sale sociale și politice, indiferent cât de importante ar fi acestea pentru stabilitatea socială și politică a instituțiilor noastre. Sesizarea puterii logice, a conceptului deontologic, este facilitată, de obicei, de conturarea caracteristicilor unor situații contrafactice. Astfel, a considera în sens tare deontologic că o valoare sau o normă morală oarecare trebuie urmată în acțiunile noastre, înseamnă a ne angaja față de susținerea lor chiar și în acele situații contrare faptelor, în care, dacă acționăm în acord cu ele, suntem într-o stare mai proastă comparativ cu starea reală în care ne aflăm, decât dacă nu acționăm în conformitate cu ele. Dar din ce ar decurge, atunci, această necesitate morală tare de a fi toleranți cu cei care sunt, într-un mod semnificativ și (poate) ireconciliabil, altfel decât noi?

Mai întâi, este extrem de important să observăm, împreună cu Andrei Pleșu, că fundalul, pe care se plasează această constrângere morală tare a toleranței, este constituit pe de o parte dintr-o profundă relație de asimetrie între aceia care tolerează și aceia care sunt tolerați; în timp ce, pe de altă parte, dacă aceeași relație este privită dintr-un alt unghi,

atunci ea tinde să se simetrizeze, tendință care este chiar una dintre principalele surse ale crizei actuale a conceptului de toleranță.<sup>1</sup> O scurtă explicație ne va ajuta aici.

Toleranța ca fenomen al vieții comunitare – și aș vrea să semnalez în treacăt că am o anumită rezervă față de calificarea drept „epifenomen” a toleranței de către Andrei Pleșu, întrucât aceasta ar atrage după sine consecința inacceptabilă, pentru mine, a inerției sau a ineficacității cauzale a acestei atitudini mentale și morale față de acțiunile noastre politice – își face intrarea în substanța țesăturii sociale doar atunci când există cel puțin două grupuri care sunt poziționate asimetric față de centrul normativ al puterii epistemice sau politice. Pentru a satisface cerințele toleranței, grupul, care deține controlul în această relație asimetrică de putere, trebuie să decidă să-și restrângă mijloacele de coerciție punitivă, care pot deriva din exercitarea puterii, și să construiască, în mod alternativ, strategii argumentative și persuasive, puternice (poate chiar constrângătoare) rațional.

<sup>1</sup> Foarte sugestiv și iluminant, Pleșu aduce în discuție dialectica regulă-excepție. Ceea ce până mai ieri era tolerat, devine azi legitim și începe să chestioneze legitimitatea instanței tolerante: “Excepția devine tolerantă cu regula, iar regula adoptă un complex de culpabilitate, adică de inferioritate față de excepție. Excepția devine militantă, autosuficientă și, la limită, discriminatorie și intolerantă!”.



Ajungem, astfel, la termenul-cheie al înțelegerii deontologice a conceptului toleranței. Acesta este termenul „rațiune”. Pleșu afirmă fără echivoc: „Putem fi toleranți în numele rațiunii, stabilind că fiecare are dreptul la opinie proprie și că principiul acestui drept e însăși raționalitatea alcătuirii noastre specifice, dar putem fi toleranți și în numele precarității rațiunii, stabilind că nu avem acces la adevărul universal, așadar la certitudinea ultimă, și că pretenția noastră de a avea întotdeauna dreptate nu are nici o acoperire.”<sup>1</sup>

În acest fragment, sunt implicate două principii a căror semnificație este crucială pentru o înțelegere profundă a problematicii filosofice a umanului, principii recurente în domenii diferite ale filosofiei sistematice actuale, cum sunt, de pildă, filosofia minții, filosofia limbajului, epistemologia și etica: este vorba de principiul carității și de principiul failibilității epistemice.

Urmărind la lucru principiul carității, vom vedea imediat cum ideea de toleranță este esențialmente conținută în atitudinile noastre mentale și morale obișnuite. Iar pentru acest

<sup>1</sup> Andrei Pleșu, *ibid.*

exercițiu analitic este cât se poate de potrivit să ne referim la gândurile despre acest subiect ale unui filosof contemporan care a înrâurit profund discuțiile actuale, Donald Davidson. Veți vedea cât de consonante sunt reflecțiile lui Andrei Pleșu, dezvoltate însă, evident în mod independent, cu linia de argumentare a lui Davidson.

Una dintre premisele cruciale, în susținerea de către Davidson a tezei anomaliei mentalului, adică, în mare vorbind, a ideii că nu pot exista legi psihofizice cauzale care să conecteze ocurențe ale unor evenimente fizice cu ocurențe ale unor evenimente mentale, este premisa că practica atribuirii unor stări intenționale oamenilor, stări cum sunt opiniile sau dorințele, este guvernată de principii ale raționalității. Astfel de principii garantează că mulțimea totală a stărilor atribuite unui subiect, prin care sunt interpretate și prezise acțiunile acestuia în condiții normale, va fi pe cât este posibil de coerentă și de rațională.

De aceea, trebuie să fim caritabili în interpretarea noastră și este de dorit să ne înfrânăm înclinația de a atribui unei persoane opinii contradictorii evidente, chiar și atunci când propozițiile pe care le rostește aceasta sunt incompatibile cu opiniile pe care le

împărtășim noi sau, mai rău, au forma logică de suprafață a unor contradicții logice. În mod corespunzător, ceea ce i se cere interpretului, pentru ca interpretarea să-i fie acceptată, este să producă o interpretare pe cât posibil de consistentă și de rațională a semnificației spuselor și acțiunilor persoanei pe care o interpretează. Iar când interpretul eșuează să producă o astfel de interpretare consistentă, este cât se poate de firesc ca eșecul interpretativ să-i fie imputat lui, iar nu să fie pus pe seama faptului că subiectul interpretat ar susține opinii inacceptabile sau inconsistente. Pe scurt, principiul carității, în versiunea susținută de Davidson, va fi încapsulat în următoarea teză: cerința raționalității și a coerenței ține de esența mentalului – adică este constitutivă pentru mental, în sensul că raționalitatea și coerența fac mentalul să fie exact ceea ce este acesta. Iar dacă, *per absurdum*, ar exista „opinii” care ar scăpa de sub jurisdicția acestui principiu, atunci aceste „opinii” *sui-generis* nu ar mai putea fi considerate stări mentale. Rezumând acest punct al discuției și al punerii în perspectivă a conceptului deontologic al toleranței, principiul carității, interpretat în maniera lui Davidson, ne cere să preferăm teorii ale interpretării care minimizează dezacordurile. De aceea, apelul la caritate – și *ipso facto*, la toleranță – este, într-un fel, inevitabil.

Criza actuală a conceptului de toleranță macină însă acest principiu atât de generos în intenția sa și este, totodată, în mod pervers alimentată, la rândul ei, de o aplicare anemică, anesteziată și incompletă a sa. Căci, așa cum subliniază Davidson, „minimizarea dezacordurilor, sau maximizarea acordurilor este un ideal confuz. Țelul interpretării nu este acordul, ci înțelegerea”.<sup>1</sup> Întru totul consonant cu spiritul acestor susțineri, Pleșu dezvoltă tema motivelor de îngrijorare referitoare la distorsionarea radicală a sensului conceptului de toleranță și diagnostichează, aproape în aceeași termeni, degradarea dialogului onest, angajat și responsabil cu cel care este substanțial „altfel”, dialog care dă substanță reală atitudinii tolerante; or, faptul acesta – ne spune Andrei Pleșu - „amputează apetitul cunoașterii, al înțelegerii reale a alterității și dinamitează necesitatea dezbaterii.”<sup>2</sup> Ajungem, astfel, să fim captivii unui cerc vicios greu de străpuns. Căci, pe de o parte, dezbaterii este anulat, deoarece nu mai este nici un adevăr de aflat și nici un raționament de făcut; dar și reciproc: adevărurile importante nu mai rezonază în noi, iar rațiunea discursivă lăncezește

<sup>1</sup> Donald Davidson, *Inquiries into Truth & Interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 1984.

<sup>2</sup> Andrei Pleșu, *ibid.*

sau se degradează sofistic, deoarece dezbaterea autentică este anulată.

Dar toleranța trebuie cultivată și deoarece failibilitatea ține de condiția noastră epistemică: nu avem acces la cunoaștere obiectivă certă și absolută în privința acelor chestiuni care sunt de cea mai mare importanță pentru viața morală, religioasă și politică a comunităților din care facem parte. Din moment ce opiniile noastre morale și politice, pe care le prețuim cel mai mult și pe care socotim, în mod sincer și cu bune temeiuri, că suntem îndreptățiți să le susținem, pot fi cu toate acestea eronate, este rațional să acceptăm că aceia care nu împărtășesc angajamentele noastre sunt la fel de îndreptățiți epistemic să susțină, în acord cu propriile lor justificări, opinii contrare.

Un alt fir argumentativ în conferința lui Andrei Pleșu este acela care justifică, în registru consecinționist, nevoia de a fi toleranți. „Toleranța – ne spune Andrei Pleșu - e soluția socialmente convenabilă a unui dezacord.”<sup>1</sup> Dacă urmărim conservarea unui pact de stabilitate socială și politică, atunci este cât se poate de rezonabil să invocăm motive ce țin

<sup>1</sup> Andrei Pleșu, *ibid.*

de pragmatica vieții publice, pentru a decide acceptarea și nediscriminarea unor stări de lucruri pe care, dacă am ține seamă de fondul mai adânc al lucrurilor, am avea argumente să le dezaprobăm. Pe scurt, făcând un calcul consecinționist, vom constata că sunt mai numeroase și mai temeinice motivele pentru a fi toleranți decât acelea care ar pleda pentru fanatism și intoleranță.

Voi încheia cu o scurtă observație referitoare la una dintre sursele structurale ale patologiei și derapajelor actuale ale conceptului și practicii toleranței. Această situație problematică, la care mă voi referi, potențează dificila și insolubila, în opinia mea, chestiune cunoscută drept „paradox al toleranței”: Cum trebuie să reacționeze spiritul de toleranță față de intoleranță? Care sunt limitele obligativității ce incumbă firilor tolerante de a fi permissive cu fanaticii și cu ceea ce este intolerabil? Este posibil să se găsească o întemeiere rațională pentru acceptarea inacceptabilului?

Dificultatea teoretică insolubilă, pe care o vizez în acest context, este avută în vedere și de Andrei Pleșu, când comentează poziția lui Th. Nagel cu privire la tribulațiile și

exagerările discriminării pozitive, mai cunoscute azi sub denumirea de acțiune afirmativă sau de corectitudine politică.<sup>1</sup> Iată despre ce ar fi vorba. Toleranța joacă rolul unui termen mediu între libertatea de exprimare sau de opinie, căci ea ne apare conform viziunii lui J. St. Mill ca un derivat necesar al libertății, și egalitatea politică, întrucât, așa cum argumentează J. Rawls, toleranța este logic corelată cu egalitatea. Dar atunci, ne vom aștepta ca dificilul proces al menținerii echilibrului dinamic just între dreptatea individuală și socială și, respectiv, libertatea de exprimare (de opinie) să își facă resimțite undele de șoc și atunci când se caută un echilibru între normă și devianță sau între reguli și excepții. Tendința actuală este aceea de a accentua, până la distorsionare, valoarea egalității. Or, ceea ce scot la iveală derapajele unei exacerbari a practicii politicilor de discriminare pozitivă este tocmai fragilitatea raportului just dintre egalitate și libertate: exigența egalității pune în pericol exigența liberei concurențe și a liberei opțiuni. Iar faptul de a presa până la extreme, fără discernământ critic, aplicarea normelor discriminării pozitive, ne va antrena pe o pantă periculoasă, pe care, o dată angajați, nu vom mai ști dacă nu este drept ca întotdeauna să

<sup>1</sup> Cf. Thomas Nagel, *Mortal Questions*, Cambridge University Press, 1979.

fie preferat acela care este, în mod natural, mai puțin favorizat aceluia care este mai favorizat, în numele unei abstracte și formale îndreptări a diferențelor pentru care nici unul, nici celălalt nu are vreun merit moral evident. Vom ajunge atunci, să-l preferăm pe candidatul neinteligent celui inteligent, sau pe cel netalentat celui talentat? Universalizând acest criteriu al alegerii, nu ar trebui, păstrând aceeași logică, să-i alegem întotdeauna pe cei defavorizați, pentru a corecta neșansa lor nativă, pentru care, oricum, nu au nici o răspundere morală?

Exemplele lui Nagel și comentariile lui Pleșu, prilejuate de aceste cazuri, ne trezesc din ațipirea noastră morală și ne fac să ne dăm seama că, alunecând pe această pantă, ajungem la marginea utopiei morale. Dorind să acceptăm inacceptabilul, ajungem, de fapt, să vrem să se producă imposibilul. Dar dacă asta este totuși ceea ce vrem, iată că ne-am întors de unde am pornit. Iar Pleșu, prudent și lucid, ne-a prevenit că în Utopia toleranța oricum nu mai are nici un rost.



## Răspuns lui Andrei Pleșu

*H.-R. Patapievici*

În încheierea conferinței sale, Andrei Pleșu se întreba de ce creștinismul, având o tradiție de finețe a judecății care părea să fie incompatibilă cu grosolănia persecuțiilor, a putut deveni intolerant, și la fel și Islamul, despre care am aflat că posedă un „teaur de texte despre toleranță”, care este „încă și mai amplu decât cel creștin”. Într-adevăr, de ce? Admițând că marile religii nu profesează exterminarea necredincioșilor, ci convertirea lor, ceea ce putem accepta cu toții fără nici o dificultate, întrebarea generală este: de ce devin religiile intolerante? În răspunsul pe care îl adresez conferinței d-lui Andrei Pleșu, voi încerca să propun o explicație a acestei bizarerii: deși ideea de convertire exclude în principiu exterminarea, cum s-a putut ca, în mod practic, marile religii să întrebuințeze exterminarea ca pe o formă acceptată de convertire? Voi încerca să explic acest paradox pornind chiar de

la anecdota din Pateric, citată de dl Pleșu în finalul conferinței sale.

V-o reamintesc:

Avva Theodotos a zis: Nu-l judeca pe curvar numai fiindcă tu te înfrânezi. Și tu calci legea, doar altfel. Într-adevăr, Cel care a zis: „Nu preacurvi!”, a zis și: „Nu judeca pe alții!”.<sup>1</sup>

Fraza: Cel care a zis: „Nu preacurvi!”, a zis și: „Nu judeca pe alții!” este o parafrază după un verset din *Epistola sobornicească a sfântului apostol Iacob*, care sună astfel:

Căci Cel ce a zis „Să nu săvârșești adulter” a zis și: „Să nu ucizi”. Și dacă nu săvârșești adulter, dar ucizi, te-ai făcut călcător de lege. Așa să grăiți și așa să lucrați, ca unii care veți fi judecați prin legea libertății. Căci judecata este fără milă pentru cel care n-a avut milă, iar mila biruiește judecata.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Despre avva Theodotos, 2, în *Patericul sau apoftegmele părinților din pustiu*, traducere Cristian Bădiliță, Polirom, 2003, p. 151.

<sup>2</sup> *Epistola sobornicească a sfântului apostol Iacob*, 2, 11-13.

Ce avem aici? Avem afirmarea unui principiu: acela că poruncile care alcătuiesc legea morală trebuie luate întotdeauna împreună și nu separat. Poruncile nu sunt independente. Ele fac sistem – și a o perfecționa pe una în ignorarea celorlalte conduce la ratarea țintei, care este împlinirea voinței lui Dumnezeu. Nu există specialiști ai câte unei virtuți particulare – asta ne spune frumoasa apoftegmă rostită de avva Theodotos, citând versetul din *Epistola lui Iacob*, arătat mai devreme. Există numai oameni întregi, compleți, *unificați* prin practicarea legii divine și nu scindați după perfecționări spectaculoase, prin specializarea într-una din puterile conferite de practicarea legii divine. Exemplul apostolului Iacob este că nu poți să fii cast și, în același timp, să ucizi – dacă vă amintiți, exact cazul călugărilor cavaleri, o instituție atât de stranie și, în același timp, atât de tipică a Evului Mediu, deopotrivă creștin și musulman. Călugării cavaleri erau caști și, în același timp, ucideau. În *Epistola sobornicească a sfântului apostol Iacob*, ni se spune clar că ai călcat legea lui Dumnezeu dacă îndeplinești una dintre porunci, dar o ignori pe alta. Legea divină este, prin urmare, un sistem de porunci, nu o înșiruire a lor.

Ce ne spune acest principiu – care afirmă că legea divină trebuie luată ca un sistem de porunci, nu ca o combinație liniară de porunci, independente unele de altele – atunci când îl aplicăm discuției noastre despre toleranță? Ne spune că, la trecerea de la un nivel ontologic la altul, trebuie să fim prudenți, dacă vrem să rămânem înțelepți, adică în acord cu regula nivelului superior. Să distingem atunci între planul existenței lui Dumnezeu, cel al formulării Revelației, și planul uman, al lumii noastre sublunare.

Este limpede că, atunci când cobor, pierd din libertate și câștig în constrângeri. Urcând, câștig așa-zicând în absolut; coborând, în relativ. Plenitudinea și puținătatea pot fi gândite ca atribute polare care reflectă câștigurile și pierderile deplasării pe verticală, între planurile ontologice distincte, ordonate crescător în sensul apropierii de absolut sau descrescător în sensul îndepărtării de el. Orice nivel, cu excepția extremelor, prezintă o combinație de plenitudine și puținătate. Nivelul cel mai de sus este numai plenitudine. Nivelul cel mai de jos este numai puținătate (dacă îmi iertați expresia). Fiecare nivel are atâta plenitudine cât permite puținătatea lui. Și are atâta puținătate cât permite plenitudinea lui. Pe

orice nivel intermediar ne-am afla, funcționează principiul combinației. Ca atare, absolutul nu poate fi prezent pe nivelurile intermediare decât acomodându-se, pliindu-se combinației specifice de plenitudine și puținătate compatibile cu nivelul ontologic pe care ne găsim. În paradisul terestru, Adam se afla pe alt nivel ontologic decât cel în care a avut urmașii din care s-a tras umanitatea. În Eden, Adam vorbea limba esențială – aceea care denumește toate obiectele lumii după numele lor adevărat; limba care, vorbită, produce simultan nu doar comunicare, ci și cunoaștere. Cunoaștere adevărată. Limba cu care îi alinta pe Cain și pe Abel nu mai era așa. Era o limbă în care, oricât de originară ar fi fost ea în ordinea timpului, cunoașterea absolută nu mai încăpea toată, trebuia găsită în urma multor eforturi penibile. Noi, astăzi, numim aceste eforturi teorii științifice. Noi avem multe limbi și limbaje. Dar la cunoaștere ajungem într-un singur fel – numai construind teorii. Nu ne mai e suficient să vorbim, pentru a cunoaște. Trebuie să raționăm, să potrivim, să inventăm, să construim, să ghicim. Iar toate aceste operațiuni la un loc, dacă adăugăm și rigoare, formează ceea ce numim o teorie științifică.

Am putea spune că, după Cădere, limba s-a scindat în funcție de comunicare și de capacitate de a cunoaște. De ce? Cum am spus, pentru că pe nivelul ontologic al Edenului, limbă și cunoaștere făceau una: pe nivelul imediat inferior, cel compatibil cu constrângerile ontologice și epistemologice rezultate din Cădere, limba se despică în două funcții distincte – comunicarea și cunoașterea. Ce e specific acestui gen de despicări, la coborârea de pe o treaptă superioară pe una inferioară, este că re-unificarea nu mai este simplă, ci complexă și supusă legii efortului și posibilității de a eșua. Sforțarea este strâns legată de eșec. Avem capacitatea de a cunoaște, dar cunoașterea nu este necesară. Putem izbuti, dar putem și rata. Posibilitatea de a ne înșela descrie, în mod exact, ceea ce am pierdut în urma Căderii. Adevărul nu mai este la îndemână sau, cum spunea Karl Popper, nu mai este manifest. Nu mai e suficient să deschizi gura ca să rostești adevărul. Trebuie să îl cauți. Trebuie, altfel spus, să construiești o teorie potrivită. *Teoria* este ceea ce construiește omul căzut pentru a redobândi unitatea pierdută, paradiziacă, dintre limbă și cunoaștere. În interiorul teoriei, adevărul este consecința unui soi de calcul: aplicând regulile sintactice corecte, adevărul rezultă în mod automat. Pentru noi, oamenii căzuți, numai în interiorul teoriei unitatea

originară, dinaintea Căderii, dintre limbaj și cunoaștere este, la modul ideal, regăsită.

Raționamentul, pe care l-am dezvoltat mai înainte, este adevărat indiferent dacă credem în Cădere, în paradisul terestru, în limbă originară ori ba. Este un raționament contrafactual, care ne ajută să înțelegem în mod plastic, cu ajutorul unor reprezentări care ne sunt familiare, pentru că toți suntem într-un fel sau altul evrei, un lucru adevărat prin el însuși: acela că, dacă admitem că există revelații (iar religiile admit acest lucru), atunci trebuie să acceptăm un model al lumii, bazat pe grade de realitate și pe grade de cunoaștere. Dacă există revelație, atunci există grade crescătoare de realitate; și există o limitare intrinsecă a capacității noastre de a cunoaște, ilustrată de înclinația noastră de a ne înșela, de a rata adevărul - pe scurt, prin faptul de a nu putea poseda în mod imediat nici adevărul relativ, nici adevărul absolut. Suntem, altfel spus, failibili. Echivalentul ontologic al acestei afirmații este acela că adevărul nu este manifest.

Dar dacă adevărul nu este manifest, atunci toate afirmațiile noastre, referitoare la Revelație, trebuie supuse principiului acomodării. În Eden, Adam nu avea nevoie de teorii

pentru a cunoaște lumea: o numea și o cunoștea. În același fel, putem presupune că, înaintea Căderii, Adam asuma legea divină integral, fără efort, ca pe o unică propoziție din care poruncile individuale nu se despicau în propoziții independente care să poată fi tratate individual, prin specializare, una în detrimentul celeilalte. Fizicienii înțeleg acest limbaj, ca pe ridicarea degenerării la punerea sistemului într-un câmp exterior – de exemplu, nivelurile de energie ale electronului în atomul de Hidrogen, atunci când este pus într-un câmp magnetic.

Ei bine, metafora cognitivă, pe care v-o propun, este următoarea. Noi trăim într-o lume în care principiile morale sunt despicate din legea divină originală, întocmai precum sunt despicate liniile spectrale cărora li s-au ridicat degenerarea. În fizică, anularea despicării liniilor spectrale poate fi obținută numai eliminând cauza care a produs despicarea – în cele mai multe cazuri, prin îndepărtarea câmpului de forțe exterior. Nu poți reunifica liniile despicate cu forța, ci numai eliminând forța care le ține despărțite. Forța, gândită ca acțiune violentă, nu poate constitui niciodată un remediu la pierderea unității. Vă amintiți? În cazul despicării limbii originare în comunicare și cunoaștere, am văzut că reunificarea celor două



capacități ale limbii se poate obține numai inventând un termen mediu, un intermediar capabil să corijeze, prin eforturi susținute, failibilitatea noastră. Acest intermediar inteligent este teoria științifică. Nu prin forță pot fi reunificate funcțiile limbii, ci printr-o construcție epistemologică adecvată.

Regula este că multiplicitățile, care apar în mod necesar atunci când trecem de la un nivel ontologic superior la altul, imediat inferior, pot fi resorbite numai construind termeni medii adecvați; în nici un caz multiplicitățile de trecere de la un nivel „n” la un altul, „n-1”, nu pot fi reduse la unitate prin forță. Aceste multiplicități au fost create ca urmare a faptului că plenitudinea unui nivel „n” nu încapă în puținătatea nivelului de indice „n-1”.

Care este atitudinea epistemologică în armonie cu această situație de fapt? Acceptarea faptului că soluția la proliferarea multiplicităților nu este reunificarea lor cu forța, ci încercarea de a construi cu inteligență termeni intermediari adecvați. Din punctul de vedere al găsirii adevărului, cei care trăiesc pe nivelul „n-1” trebuie să înțeleagă că nu pot atinge gradul de unificare al nivelului „n” decât prin ghicirea (vă amintiți „cunoașterea ca prin

ghicitură”?) unei teorii inteligente. Soluția la multiplicitate este știința. Din punctul de vedere al conviețuirii cu multiplicitatea, locuitorii nivelului „n-1” trebuie să priceapă că ei nu pot trăi în unitatea specifică nivelului „n” decât inventând teorii de conviețuire. Numim aceste teorii de conviețuire teorii politice. Regula noastră spune că gradul de unitate al nivelului „n” nu poate fi atins de locuitorii nivelului „n-1” prin forță. Altfel spus, locuitorii nivelului inferior trebuie să admită că ordinea specifică nivelului superior nu poate fi atinsă. Numim această înțelegere toleranță.

Toleranța nu este un act de îngăduință față de anumiți oameni, cu care cel care are puterea se întâmplă să fie în dezacord (uneori vehement). Toleranța este acceptarea faptului că idealurile noastre de ordine, de obicei luate din lumea corespunzătoare nivelului „n”, nu pot fi acomodate cu multiplicitatea nivelului „n-1” decât relaxându-le. Acceptarea acestei relaxări se numește toleranță. Dimpotrivă, intoleranța este o încercare de reunificare forțată, de reintegrare a unificării paradiziace cu forța, prin violență. Este o atitudine lipsită de inteligență, lipsită de înțelegerea faptului că ordinea unui nivel superior nu poate fi regăsită

integral în ordinea unui nivel inferior și că tentativa de a regăsi unitatea prin suprimarea multiplicității este încă mai prostește decât a nu înțelege că lucrul care îi este permis lui Jupiter, pe nivelul de sus, nu îi este îngăduit și bouului, pe nivelul de jos – *Quod licet Jovi, non licet bovi*. Înțelegerea împrejurării că acest fapt este înscris în realitatea lumii – aceasta este toleranța.