



Mircea Dumitru

Despre toleranță, pluralism și recunoașterea celorlalți

Mircea Dumitru

Professor, Ph.D., Dean of the Faculty of Philosophy, University of Bucharest, Romania.

Author of the books:

On Incompleteness in Modal Logic. An Account through Second-Order Logic (1998); Modalitate și incompletitudine. Logica modală ca logica de ordin superior (2001); Logica și argumentare, manual pentru licee (co-author, 1999, 2003); Explorări logico-filosofice (2004).
E-mail: dumitr@fil.unibuc.ro

Abstract: The paper examines some presuppositions of toleration and pluralism and explores two models, a deontological and a consequentialist model, that could support the view that rational agents should act in a tolerant way. Within the first model two arguments are given in favor of the view that people are better off and more rational if they are tolerant. The first argument draws upon a principle of charity that one usually makes use of in philosophy of mind and philosophy of language, but which could work equally well with regard to this foundational issue in ethics and philosophy of action. The second argument is built upon the epistemic principle of fallibilism and is meant to show that from this vantage point acting in a tolerant way is the rational thing to do.

Probabil că cea mai dificilă sarcină a filosofiei politice și morale dintotdeauna a fost aceea de a adjuceca între concepții care sunt divergente nu în privința unei varietăți de interese, ci în privința a ceea ce se consideră a fi cu adevărat valoros.¹ Dacă oamenii nu cad de acord asupra a ceea ce face ca viața lor să fie bună, atunci ei pot ajunge la conflicte, chiar dacă acțiunile lor sunt motivate și animate de o sinceră atitudine altruistă. Convingerile noastre puternice legate de ce anume este bine pentru viața tuturor membrilor comunității din care facem parte ne vor îndemna să facem uz de mecanismele coercitive ale statului pentru a realiza dezideratele și idealurile pe care le împărtășim, nu doar pentru propriul nostru interes egoist, ci și din preocuparea imparțială și altruistă pentru aceia care se întâmplă să nu

Key words:

moral philosophy, political philosophy, tolerance, pluralism, alterity, Utopia, recognition

împărtășească aceeași viziune asupra valorilor și semnificației unei vieți bune. Desigur, cei care sunt în dezacord cu noi vor urmări să folosească instituțiile statului în același fel, pentru a promova propriile lor valori și idealuri. Dezacordurile valorice profunde pot fi însă mai acute și mai explozive decât diferențele și conflictele de interese. Iar dacă unele conflicte valorice pot fi rezolvate prin mecanisme politice al căror combustibil îl constituie dezbaterile referitoare la țelurile acțiunilor, dezbateri ce urmăresc obținerea unui sprijin majoritar pentru anumite politici care promovează exact acele țeluri, atunci nu este mai puțin adevărat că alte dezacorduri, mai adânci, nu pot avea soluții politice obișnuite. Putem include aici diferențele religioase, dar și anumite convingeri filosofice asupra valorii și semnificației ultimei a vieții. Dar, în lipsa mecanismelor politice obișnuite de obținere a stabilității sociale și politice, ce mecanism mai subtil de menținere a divergențelor în limite de rezonabilitate și non-beligeranță își exercită lucrarea? Ei bine, în astfel de cazuri, lucrul de care au nevoie societățile omenesti este acceptarea rațională a diferenței, sau a alterității profunde, prin restrângerea benevolă a mecanismelor coercitive ale statului, în scopul abținerii de la limitarea libertăților acelor oameni care împărtășesc valori inadmisibile pentru grupul care își asumă rolul dominant în acea societate. Într-un cuvânt, oamenii au nevoie în atari împrejurări de toleranță.

În câteva cuvinte, întreg spectrul 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 presupoziii, 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.² 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.

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 către o lume care aproximează din ce în ce mai potrivit acea lume cea mai bună 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?

Căci dacă trecem dincolo de atractivitatea morală de primă instanță a îndemnurilor generoase la toleranță și pluralism, atunci va trebui să remarcăm cu luciditate că atât reflecția conceptuală asupra acceptării și recunoașterii acelor care sunt în mod semnificativ altfel decât noi – iar *noi* este un indexical esențial, care își modifică referința o dată cu schimbarea contextului utilizării sale, putând astfel să se refere la grupuri distincte de oameni – cât și practica politică și culturală a toleranței ne aruncă în plină situație paradoxală. Astfel, așa cum cu multă justete și acuitate observă Thomas

Nagel, “liberalismul cere cetățenilor să accepte o anumită restrângere în privința folosirii statului pentru a aplica pe unele dintre cele mai profunde convingeri pe care le susțin împotriva altora, care nu le acceptă, și susține că exercitarea legitimă a puterii politice trebuie să fie justificată apelând la temeuri mai restrânse – temeuri care aparțin, într-un anumit sens, unui domeniu comun sau public.”³ Or, exact aceasta este articulația edificiului argumentativ în care paradoxul frapează și contrariază cel mai mult judecata sănătoasă și discernământul nostru critic. Căci nu se vede imediat de ce o astfel de restrângere a justificării ar trebui să fie forma standard de întemeiere a legitimității politice curente. La urma urmei, pentru aceia care nu consideră că relativismul este cel mai atrăgător joc intelectual care se joacă în zilele noastre, argumentele *împotriva* acestei restrângeri a bazei justificative a deciziilor politice ar putea să pară cât se poate de oneste și de convingătoare. Iar ei s-ar putea foarte bine să-și pună, în sensul cel mai propriu, următoarele întrebări, așa cum o face și Nagel însuși, deși, în ceea ce-l privește pe acesta din urmă, numai pentru a conferi cele mai bune șanse argumentului toleranței liberale: “De ce ar trebui să-mi pese ce cred ceilalți, cu care sunt în dezacord, despre temeiurile pe baza cărora este exercitată puterea statului? De ce ar trebui să iau în seamă respingerea mea de către ei, dacă aceasta se bazează pe valori religioase sau morale sau culturale despre care cred că sunt greșite? Nu înseamnă, oare, faptul de a fi *mult prea* imparțial, de a conferi prea multă autoritate acelorale ale căror valori se află în conflict cu ale mele că îmi trădez, de fapt, propriile mele valori? Dacă eu cred ceva, atunci cred că acel ceva este *adevărat* și cu toate acestea aici mi se cere să mă abțin de la orice acțiune care se bazează pe această credință și să respect opinii pe care le consider false. Este neclar ce motivație morală posibilă aș putea avea pentru a face aceasta. Imparțialitatea cu privire la persoane este

un lucru, dar cu totul altceva este imparțialitatea privitoare la concepțiile despre bine. Adevărata dreptate trebuie să conștientizeze în a da fiecăruia cea mai bună șansă de a se salva, de pildă, sau a unei vieți bune. Cu alte cuvinte, trebuie să pornim de la valorile pe care noi înșine le acceptăm atunci când decidem cum poate fi în mod legitim folosită puterea statului.”⁴

De ce, atunci, trebuie să fim toleranți? În mare vorbind, putem delimita și oscila 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 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 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.⁵ O scurtă explicație ne va ajuta aici.

Toleranța ca fenomen al vieții comunitare își face intrarea în substanța țesăturii sociale doar atunci când există cel puțin două grupuri care sunt poziționate asimetric față de centrii normativi ai 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.

Ajungem astfel la termenul cheie al înțelegerii deontologice a conceptului toleranței. Acesta este termenul “rațiune”. În aceeași conferință *Cuvântul*, Pleșu delimitează clar și fără echivoc această poziție: “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.”⁶

Sunt implicate aici 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 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.

Una dintre premisele cruciale în susținerea de către Davidson a tezei anomaliei mentalului, adică, în mare vorbind, a ideii că nu pot exista legi psiho-fizice 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 și 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”.⁷ Întru totul consonant cu spiritul acestor susțineri, și Andrei Pleșu, în studiul său pe care l-am evocat mai înainte, 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.”⁸ Ajungem astfel să fim captivii unui cerc vicios greu de străpuns. Căci, pe de o parte, dezbaterea este anulată, 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 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 care justifică nevoia de a fi toleranți este trasat într-un registru consecinționist. Toleranța ne apare acum ca o soluție dezirabilă social pentru atenuarea sau poate chiar rezolvarea unor dezacorduri și tensiuni periculoase pentru ordinea vieții comunitare. Dacă urmărim conservarea unui pact de stabilitate socială și politică, atunci este cât se poate de rezonabil să invocăm motive ce țin 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 dezaprobam. 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, de pildă, de Thomas Nagel atunci când se pronunță cu privire la tribulațiile și

exagerările discriminării pozitive, mai cunoscute azi sub denumirea de acțiune afirmativă sau de corectitudine politică.⁹ 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 ceea ce este deviant sau, altfel spus, între reguli și excepții. Tendința actuală este aceea de a accentua până la distorsionare valoarea egalității. Or, ceea ce scoate 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 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 au 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?

Reflecțiile lui Nagel au rolul de a ne trezi din ațipirea noastră morală și de a ne face 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. Dar în Utopia, știm aceasta deja, toleranța oricum nu mai are nici un rost.

Referințe bibliografice

Donald Davidson, *Inquiries into Truth & Interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 1984.

Thomas Nagel, *Mortal Questions*, Cambridge University Press, 1979.

Thomas Nagel, *Equality and Partiality*, Oxford University Press, 1991.

Robert Nozick, *Anarhie, stat, utopie*, Editura Humanitas, 1997.

Andrei Pleșu, "Toleranța și intolerabilul. Criza unui concept", conferință *Cuvântul*, publicată în revista *Cuvântul*, anul XI (XVI), nr. 2 (332), februarie 2005, pg. 11-13.

Note:

¹ Cf. Thomas Nagel, *Equality and Partiality*, Oxford University Press, 1991, pg. 154-168.

² A se vedea Robert Nozick, *Anarhie, stat, utopie*, Editura Humanitas, 1997, pg. 355-394.

³ Thomas Nagel, *ibid.*, pg. 158.

⁴ Thomas Nagel, *ibid.*, pg. 158.

⁵ Foarte sugestiv și iluminant, în recenta sa conferință *Cuvântul*, "Toleranța și intolerabilul. Criza unui concept", publicată în revista *Cuvântul*, anul XI (XVI), nr. 2 (332), februarie 2005, pg. 11-13, Andrei Pleșu aduce în

discuție dialectică 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, auto-suficientă și, la limită, discriminatorie și intolerantă!”

⁶ Andrei Pleșu, *ibid.*

⁷ Donald Davidson, *Inquiries into Truth & Interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 1984, pg. xvii.

⁸ Andrei Pleșu, *ibid.*

⁹ Cf. Thomas Nagel, *Mortal Questions*, Cambridge University Press, 1979.