

Spiritul de toleranță, cultura recunoașterii și nevoia de comprehensiune

Anton Carpinski

Professor, Ph.D., Al. I. Cuza University, Iasi, Romania.

Author of the books:

Contemporary Political Doctrines. A Typological Synthesis (1991); Orientări ideologice actuale. Tendințe și semnificații (1991); Doctrine politice contemporane. Tipologii, dinamică, perspective (1992); Deschidere și sens în gândirea politică (1995); Știința politicului. Tratat (1998). E-mail: anton@uaic.ro

Abstract: This study endeavours to demonstrate the dynamic "tolerance-recognition" in view of a comprehensive paradigm. Tolerance is presumed to be a „modus vivendi” – that is, the recognition of multiple ways of finding the good and happiness by human communities. In this context, the author proposes, as a heuristic device, a model of humanity based upon correlations between nature, condition, and essence as hypostases of humanity. In this way the study attempts to contribute to the planning of a necessary politics and culture of recognition.

I. Tolerare și recunoaștere în orizontul modernității târzii

Tolerarea ca „modus vivendi”

Expresie a unui proiect raționalist universalist și a credinței iluministe în armonia valorilor, liberalismul modern s-a bazat pe filosofia continuei deveniri

Key words:

tolerance, recognition, pluralism, comprehensive politics, post-liberal philosophy, modernity, liberalism, culture of recognition

ascendente a istoriei. În aceste circumstanțe, toleranța a fost percepută ca un ideal al consensului rațional universal, sprijinit pe argumentul că practica tolerării ne va ajuta să găsim cel mai bun trai pentru omenire. Constatăm însă că drepturile și libertățile fundamentale ale liberalismului concepute în maniera universalismului raționalist de Locke sau Kant se confruntă, din ce în ce mai mult în lumea contemporană, cu pluralitatea modurilor de viață și conflictul valorilor. Urmând traseul spiritual reprezentat în ultimele decenii de Michael Walzer, Richard Rorty sau John Gray se poate spune, în orizontul unei noi filosofii a liberalismului, nelimitată de ideile de consens universal și alegere rațională, că și teoriile despre tolerare trebuie să-și găsească noi dimensiuni. Tolerarea, argumentează autorii citați, nu mai poate fi concepută ca o cale spre consensul rațional universal ci, mai de grabă, ca un necesar *modus vivendi*. Această teză exprimă, în opinia noastră, *condiția minimalistă a liberalismului postmodern* și, totodată, *nevoia de comprehensiune* și *recunoaștere* în lumea relativizantă a valorilor incommensurabile.

Prin contrast cu determinismul universalist al raționalismului modern, viziunea postmodernă a lui *modus vivendi* pleacă de la ideea că perspectivele diferite asupra binelui public și dreptății sociale constituie o caracteristică universală a vieții politice. “Dacă ideea de toleranță moștenită - arăta John Gray -, presupune că un singur mod de viață este ideal pentru întreaga omenire, *modus vivendi* acceptă existența mai multor feluri de viață în care oamenii pot prospera, dintre care, fără îndoială, unele nici măcar nu au fost imaginate. Din punctul de vedere al idealului predominant de toleranță liberală, cel mai bun de viață poate fi de neatins, dar e același pentru toți. Din perspectiva unui *modus vivendi*, nici un fel de viață nu poate fi cel mai bun pentru toată lumea. Binele omenesc este prea diversificat pentru a fi realizat într-o singură viață”¹. Abandonând proiectul

unui regim universal, *modus vivendi* nu poate să fie altceva decât soluția unei “filosofii postliberale” cu valențe terapeutice pentru lumea suficient de încercată a modernității târzii.

În planul realității social-istorice este evident că migrațiile în masă, noile tehnologii de comunicare, schimburile culturale continue au condus, într-un timp relativ scurt, la instituirea unei diversități a modurilor de viață într-o aceeași societate. Membrii unor asemenea societăți se încadrează în mai multe moduri de viață, căci oamenii doresc și sunt îndreptățiți să trăiască, fără a deranja pe ceilalți, în moduri diferite, urmând propriile modele culturale. De la stadiul de adevăr greu acceptat despre viața omenească, pluralismul și incompatibilitatea valorilor au devenit o condiție ce face parte din realitatea socială. Astăzi, experiența comună ne arată că pluralismul este o realitate culturală. Pe măsură ce migrația și comunicațiile au combinat moduri de viață, controversa valorilor a devenit condiția noastră comună. Pluralitatea modurilor de viață scoate în evidență incommensurabilitatea valorilor, faptul că acestea nu pot fi raportate la o măsură generală, unică, că binele dorit se poate realiza prin modalități contrastante, dintre care unele cu neputință de comparat. Prietenia și iubirea, iubirea și datoria, libertatea și securitatea, libertatea și egalitatea, pacea și independența etc. sunt valori incommensurabile, lucruri ce nu pot fi comparate ca valoare, în general, ci doar, uneori, relativ și contextual. Puși în fața unor dileme de ordin practic și moral în care rațiunea devine inoperantă, iar consensul rațional imposibil, putem aprecia că un *modus vivendi* între moduri de viață diferite devine o soluție necesară.

În aceste condiții, idealul clasic al toleranței liberale bazate pe căutarea consensului rațional asupra celui mai bun mod de viață a devenit caduc. Existența mai multor feluri de viață în care oamenii pot prospera și chiar fi fericiți induce ideea că, în pofida faptului că aceste feluri

de viață pot fi concurente, nici unul dintre ele nu este cel mai bun. *Modus vivendi*, sau *coexistența modurilor de viață diferite*, se bazează pe ideea existenței mai multor moduri de viață profitabile pentru oameni, tocmai pentru că nici unul dintre acestea nu este cel mai bun pentru toată lumea. *Modus vivendi* nu înseamnă căutarea regimului ideal, ci obținerea *compromisului rezonabil prin reconcilierea instituțională sau interpersonală a diferitelor moduri de viață*². Este un compromis rezonabil bazat pe realitatea istorică a pluralismului social și pe realitatea etică, anti-universalistă și anti-fundamentalistă, a pluralismului valorilor. *Modus vivendi* nu înseamnă, așadar, ascendera la o valoare supra-ordonată pe care ar trebui să o respecte toate modurile de viață, ci acceptarea ideii că toate modurile de viață conțin interese care fac din coexistența pașnică o necesitate, iar din compromisul rezonabil calea atingerii acesteia.

Tolerarea, forme și limite

Invocată în perioade de normalitate, dar mai ales în cele tulburi și amenințătoare pentru diferitele grupuri minoritare, toleranța rămâne ceva dezirabil din punct de vedere moral, dar imprecis³, neplăcut și, de multe ori, greu de respectat pentru majoritari sau pentru cei aflați în poziții de putere. Principalele dicționare de specialitate încearcă să aducă mai multă precizie. Astfel, *Dicționarul Lalande* sesizează sensul *tolerării* ca *practică*, atunci când o definește ca, “maniera de a acționa a unei persoane ce suportă fără a protesta o atingere a drepturilor sale, chiar dacă ar fi putut să o reprime; maniera de a acționa a unei autorități ce acceptă deschis, în virtutea unei anumite obișnuințe, o anume derogare de la legile sau reglementările pe care ea este însărcinată să le aplice”, dar și al *toleranței* ca,

“*dispoziție* (subl. n.) a spiritului sau regulă de conduită constând în a lăsa fiecăruia libertatea exprimării opiniilor, chiar atunci când nu le împărtășești”⁴. *Dicționarul Oxford de politică* accentuează asupra valorii morale a toleranței definite ca: “dispoziția de a nu interveni în credințe, atitudini sau acțiuni, în pofida lipsei de simpatie sau a antipatiei față de ele. S-a spus că valoarea toleranței constă în absența intervenției, în pofida reacției inițiale de repulsie, chiar dacă posibilitatea (sau puterea) de amestec este reală”⁵. Același aspect moral și politic pozitiv apare și în *Enciclopedia Blackwell* în care toleranța este văzută ca, “alegerea deliberată de a nu prohibi, împiedica sau interveni dezaprobativ chiar dacă ai puterea și capacitatea să o faci”⁶.

Problema toleranței începe să se pună atunci când, în contextul pluralismului social, unele grupuri minoritare din punct de vedere etnic, cultural, religios, sexual, sau ca mod de viață, încearcă să-și păstreze identitatea în spațiu și timp, să-și formeze adepți, să-și caute susținători. În aceste condiții, apar diferitele forme și limite ale tolerării, precum și o varietate de posibilități ale toleranței ca atitudine. Prima dintre acestea, după Walzer, este “acceptarea resemnată a diferenței de dragul păcii.(...). A doua atitudine posibilă este pasivă, relaxată, o indiferență benignă față de diferență: <Mare-i grădina ta, Doamne!>. A treia atitudine provine dintr-un fel de stoicism moral, o recunoaștere principială că și <ceilalți> au drepturi, chiar dacă le folosesc în moduri neplăcute. A patra atitudine exprimă deschiderea spre ceilalți, curiozitatea, poate chiar respect, o dorință de asculta și de a afla. Și cea mai îndepărtată este aprobarea entuziastă a diferenței; o aprobare estetică, dacă diferența este considerată ca reprezentând, în forme culturale, bunătatea și diversitatea creației Domnului sau a lumii naturale; sau o aprobare funcțională, dacă diferența este văzută, ca în dezbaterile multiculturaliste

liberale, ca o condiție necesară a dezvoltării umane”⁷. Personal, ceea ce Walzer denumeste “deschiderea spre ceilalți”, “respect, dorința de a asculta și de a afla”, “aprobarea entuziastă a diferenței” nu cred că sunt forme de toleranță. A tolera înseamnă a suporta, a accepta resemnat, a admite ceva diferit, împotriva propriilor preferințe și chiar a propriei voințe, din calcul pragmatic sau/și rațiuni de ordin superior. De la tolerarea bazată pe suportare și resemnare până la “respect” și “aprobarea entuziastă a diferenței” este, însă, o distanță prea mare, care depășește cadrele și sensul tolerării. *A accepta entuziast diferența nu mai înseamnă a o tolera!* În opinia noastră, aici apare o extensie nepermisă și o identificare nedorită a tolerării cu recunoașterea. Drumul de la tolerare la recunoaștere este, însă, lung și cu suficiente meandre după cum demonstrează istoria, dar și viața de zi cu zi.

Forme ale tolerării - *suportarea, resemnarea, indiferența, deschiderea tactică* - exprimă anumite practici instituționale și comportamentale față de alteritate și diferență. În acest context, apare jocul subtil între valorile și interesele grupului majoritar și oportunitatea admiterii, în grade variate, a valorilor și intereselor grupurilor minoritare din punct de vedere etnic, lingvistic, confesional, rasial, sexual etc. Un anume regim de tolerare nu depinde de o singură formă de tolerare, din cele descrise mai sus. Construcțiile instituționale și aranjamentele politice încorporează diferitele forme de tolerare în combinații dintre cele mai variate, de aici rezultând diferite regimuri ale tolerării văzute ca societăți politice sau unități globale. Este știut că, diferitele regimuri politice - imperiile multinaționale, societatea internațională, consociațiile, statele-națiune, societățile imigranților - au practicat, în timp, diferite strategii de tolerare, cu interese și rezultate variate. De altfel, autori importanți au subliniat, pe bună dreptate,

că tolerarea nu exclude o anumită fermitate și intransigență în susținerea propriilor opinii și interese.

Spiritul de toleranță și recunoașterea

Diversitatea formelor tolerării a pus în lumină capacitatea de comprehensiune și conviețuire a grupurilor umane, în general, și pe aceea de supraviețuire a diferitelor grupuri minoritare, în particular. Coexistența pașnică în parametrii diversității s-a dovedit un *modus vivendi*, capabil să ofere valoare și sens civilizației umane. Dar, acest *modus vivendi* este de neconceput în absența unui anumit *spirit de toleranță*, înțeles nu ca o entitate transcendentă fondatoare de ființă, ci ca raționalitate în acel sens “slab”, de înțelepciune, respect și chibzuință, despre care vorbește Richard Rorty. Filosoful american distinge două sensuri ale termenului de raționalitate. Într-un prim sens, tare, “a fi rațional înseamnă a fi metodic, adică a avea criterii pentru succes dinainte stabilite. (...) Dacă a fi rațional înseamnă a fi capabili să stabilim dinainte criterii, atunci putem considera știința naturii drept paradigma raționalității. (...) În al doilea sens, cuvântul înseamnă ceva de genul <înțelept> sau <chibzuit> mai degrabă decât <metodic>. El desemnează un set de virtuți morale: toleranță, respect față de opiniile celor din jur, bunăvoință de a asculta, sprijinire pe persuasiune și nu pe forță. Acestea sunt virtuțile pe care trebuie să le posede membrii unei societăți civilizate pentru ca societatea să dureze. În acest sens, termenul <rațional> înseamnă mai mult <civilizat> decât <metodic>. (...) În această interpretare, a fi rațional înseamnă pur și simplu a dezbate orice subiect - religios, literar sau științific - de o asemenea manieră încât să se evite dogmatismul, defensiva și indignarea justificată moral”⁸.

În ce ne privește, înțelegem spiritul de toleranță în acest sens “slab” al raționalității, ca *rezonabilitate și justă măsură în coordonatele unei civilizații concepută ca unitate în diversitate*.

Astfel perceput, spiritul de toleranță poate fi probat prin cultivarea pluralismului valorilor și acceptarea multiculturalismului, includerea democratică a minorităților, recunoașterea identității lor și respectarea “sferelor justiției” sociale. Pentru a face față acestor situații complexe, spiritul de toleranță presupune exercițiul interogației, examinarea atentă a afirmațiilor și atitudinilor diverse sau contradictorii, practicarea consecventă a moderației și, astfel, aspirația spre înțelepciune. Adevărat exercițiu de discernământ, spiritul de toleranță nu înseamnă tolerarea intoleranței, ci explicarea intoleranței, dar nu și acceptarea acesteia. Mai mult decât una sau alta din formele circumstanțiale ale toleranței, spiritul de toleranță survolează echidistant evenimente și acțiuni angrenate în meandrele istoriei, pregătind dispozițiile superioare ale acceptării, prețuirii și respectului proprii unei culturi a recunoașterii.

În opina noastră, limita ce separă spiritul de toleranță de recunoaștere este dată prin cele două tendințe complementare: *includerea democratică și dreptul la diferență*. Includerea democratică înseamnă negarea discriminării, lupta contra nedreptăților, acceptarea existenței mai multor coduri morale, convertirea modurilor de viață antagonice în moduri de viață alternative. Devenită un proiect al ideologiilor moderate și reformiste de factură social-democrată sau demo-liberală, includerea democratică s-a manifestat în ultimele două secole ca o luptă pentru *recunoașterea* diverselor minorități - negrii, evreii, imigranții -, sau a unor entități nonminoritare dar dezavantajate - femeile, muncitorii, tineretul -, în societățile civilizate bazate pe libertatea persoanei și pluralismul opiniilor. Negrii, evreii, muncitorii, femeile, tineretul etc. au luptat pentru

a fi *recunoscuți*, adică a deveni cetățeni egali în drepturi și obligații cu ceilalți cetățeni. Includerea democratică nu înseamnă asimilare, ci respectarea identităților diferite, acceptarea pluralismului valorilor, recunoașterea existenței mai multor modele culturale, stiluri de viață, religii sau confesiuni. Strânsa legătură dintre dreptul la diferență și includerea democratică conferă consistență recunoașterii. În măsura în care are loc o relație complementară între includerea democratică și dreptul la diferență, putem vorbi despre recunoașterea și respectarea dreptului la identitate, indiferent de subiectul acesteia: autohtoni sau alogeni, majoritari sau diferite categorii de minoritari, vârstnici sau tineri, bărbați sau femei etc. În momentul în care includerea democratică și dreptul la diferență nu se mai corelează suficient, are loc o slăbire sau chiar pierdere a recunoașterii.

Acesta este și cazul strategiilor voluntarist-incluzioniste. URSS și RSF Iugoslavia sunt exemple concludente de includere politică forțată în cadența propagandei comuniste. Includerea democratică este o soluție pentru strategiile asociative, în măsura în care combină acceptarea unității și respectarea particularismelor. Această situație depinde, însă, de o serie de condiții. Unii autori⁹ vorbesc despre condițiile - economice, sociologice, politice, juridice, culturale - pe care trebuie să le reunească includerea democratică. Orice includere democratică are un cost pe care trebuie să-l plătească și autohtonii și alogenii, și majoritarii și minoritarii. Raritatea resurselor, proprietatea și modalitatea distribuirii bunurilor, situațiile de criză sunt dificultăți demne de luat în seamă în calea oricărei strategii asociative și, mai ales, a includerii democratice. Dacă, în plan socio-cultural, caracteristicile specifice diferitelor minorități ridică probleme de acomodare și integrare întinse pe lungi perioade de timp, din punct de vedere politic, toleranța statului față de pluralismul

etnic, lingvistic, religios sau confesional, precum și practicarea politicilor pluriculturale, constituie un factor favorabil al integrării democratice. În plus, posedarea cetățeniei statului pe teritoriul căruia trăiesc, asigură minorității respective “vectorul juridic al împărțirii (și împărțirii - n.n.) unor valori comune”¹⁰.

Generalizare și liant al formelor tolerării, spiritul de toleranță se oprește, totuși, în fața acceptării, convivialității și dialogului prezente în actul recunoașterii și, mai ales, într-o posibilă viitoare cultură a recunoașterii.

Recunoașterea, un termen polisemantic

În limbajul curent, termenul “recunoaștere” este folosit în sensuri variate ce creează, uneori, anumite ambiguități. Încercând o sistematizare, am putea identifica câteva perspective și sensuri ale recunoașterii. Din perspectiva *registrelor* de manifestare, recunoașterea poate fi: *informațională*, *axiologică*, *juridică*, *morală*. Din perspectiva *diatezelor*, a raportului dintre acțiunea recunoașterii și cel care o săvârșește sau asupra căruia se săvârșește, distingem următoarele forme, respectiv, sensuri ale termenului: recunoașterea *reflexivă* sau *auto-recunoașterea*, recunoașterea *activă*, recunoașterea *pasivă*. Din perspectiva *numărului actorilor implicați*: recunoașterea *inter-personală* și recunoașterea *inter-grupală*.

Din perspectivă informațională, recunoașterea nu are nici o conotație axiologică, juridică sau morală, ci doar un sens minimal vizând creșterea numărului informațiilor și a volumului cunoștințelor sau confirmarea acestora. Această operație presupune intervenția memoriei prin care psihicul (conștiința) identifică obiectul unei reprezentări actuale cu un obiect

anterior perceput. Este vorba despre o apropiere între percepție și amintire prin care are loc examinarea unei realități pentru a-i determina natura, conținutul, trăsăturile, devenirea. Vorbim, în acest sens, despre recunoașterea unei persoane sau a unor locuri, a unui fost coleg de școală, a unui fost profesor, sau a străzilor copilăriei după un număr de ani; vorbim, de asemenea, despre recunoașterea traseului înaintea unei curse oficiale, despre acțiunea militară de recunoaștere a terenului, despre recunoașterea unei cărți ca obiect sau a unui titlu, a unui text sau a unei melodii, etc.

În plan axiologic, recunoașterea are în vedere evaluarea și recunoașterea valorii cuiva sau a ceva, din punct de vedere profesional, politic, economic, religios, artistic, sportiv etc. Aceasta înseamnă aprecierea competențelor, abilităților și performanțelor unei persoane sau grup în funcție de domeniul activității; prețuirea volumului și calității informațiilor, cunoștințelor, demonstrațiilor, pildelor, stilului etc. unui text sacru, științific, artistic; valorizarea achizițiilor și experienței politice, economice, religioase, artistice acumulate în timp de diferite tipuri de societăți și culturi. În ceea ce privește recunoașterea religioasă a unei persoane sau grup din afara propriei religii, dar de factură nonfundamentalistă, aceasta presupune, în primul rând, recunoașterea juridică. Desigur, poate fi vorba și de o recunoaștere axiologică și morală în grade variate, chiar dacă nu aparținem sau nu aderăm la respectiva religie. Într-un limbaj mai puțin academic, recunoașterea valorică a cuiva se traduce prin expresia “a lua în seamă”, “a băga în seamă pe cineva”. Recunoașterea axiologică depășește recunoașterea informațională și nu se confundă cu recunoașterea morală. Putem recunoaște sau aprecia pe cineva din punct de vedere profesional, politic, economic, artistic sau sportiv etc., fără a-l recunoaște și în plan moral. Viața

a fost și continuă să fie martora activității unor persoane importante din punct de vedere profesional, politic, economic, artistic etc., dar departe de standardele *minimei moralia*. Gradele recunoșterii axiologice variază în funcție de valoarea operei sau activității în cauză, domeniu, coordonatele spațio-temporale, etc. Se vorbește, astfel, despre recunoaștere valorică la nivel local, național, regional, internațional. Este știut că, procesele de evaluare și stabilire a ierarhiilor se numără printre cele mai complexe și controversate activități umane, ele declanșând deseori un adevărat “turbion” al orgoliilor, invidiilor și animozităților.

Juridic vorbind, recunoașterea înseamnă oficializarea a ceva sau a cuiva, acceptarea cu statut de legalitate a unei persoane, grup politic, confesional-religios, sexual, etnic, generațional etc., consfințirea unei stări de fapt nerecunoscute legal până atunci. Deși le ia în calcul, recunoașterea juridică a ceva sau a cuiva nu înseamnă, automat, recunoașterea axiologică și, cu atât mai puțin, recunoașterea morală a celui ceva sau cuiva. Dintre formele recunoașterii, cea juridică pare a fi cea mai apropiată de tolerare. Cineva poate să nu agreeze comportamentele homosexuale, sau anumite modele culturale exotice, dar dacă acestea nu afectează libertatea și securitatea celorlalți, dacă nu prezintă un pericol social și nu destabilizează un regim democratic, încep să fie acceptate și legalizate ca atare în societățile cu democrație stabilă. Cineva poate să agreeze, în particular, doctrinele și practicile unor partide și grupări fundamentaliste, extremiste. Dincolo de caracterul discutabil, această opțiune personală este sancționată ca atare din punct de vedere juridic, în eventualitatea materializării sale politice. Caracterul criminal al activităților exclude partidele și orientările extremiste din eșichierul politic legal recunoscut. Cineva care nu recunoaște adevărul doctrinar al unei religii sau confesiuni nu înseamnă că nu poate accepta

recunoașterea legală a acelei religii sau confesiuni, dacă acestea nu aduc atingere principiilor de drept și practicilor democratice. Din punct de vedere legal, recunoașterea religioasă a unui grup este oficializarea acelui grup, recunoașterea juridică a organizării și practicilor religioase ale respectivului grup.

În sens moral, recunoașterea a ceva sau a cuiva înseamnă, de la caz la caz, acceptarea, considerația, admirația, respectul față de acel ceva sau cineva. Recunoașterea morală semnifică, în fond, realizarea condiției umane, împlinirea omului ca om. Recunoașterea morală a unei persoane presupune, dar nu în mod necesar sau automat, și recunoașterea axiologică în plan profesional, politic, etc. a respectivei persoane. Recunoașterea morală se concentrează pe conștiința morală, așadar pe evaluarea etică și valorile morale și, mai puțin sau deloc, pe evaluarea calităților profesionale, politice, economice, sportive etc. Chiar cu prețul unor pierderi în planul recunoașterii axiologice sau juridice, recunoașterea morală rămâne semnul atingerii condiției umane. O înfrângere pe câmpul de luptă sau în vâltoarea competițiilor profesionale, politice, artistice, sportive se poate converti într-o victorie morală, atunci când omul se ridică la nivelul condiției umane. Lecția recunoașterii morale este una a discernământului și corectitudinii, a maturizării spirituale și autodepășirii.

Bogăția de sensuri a termenului recunoaștere poate fi pusă în valoare și prin alte distincții de planuri. Trecută prin filtrul diatezelor, recunoașterea poate fi, *reflexivă, activă, pasivă*. Vorbim, în primul rând, de *recunoașterea reflexivă* deoarece un proces de recunoaștere presupune momentul reflexiv al *auto-recunoașterii*. Înainte de a recunoaște ceva sau pe cineva trebuie să ne cunoaștem și recunoaștem - cognitiv, axiologic, moral - cât mai bine pe noi înșine. Preferabil este ca numai după rezolvarea cât mai corectă și sinceră

a momentului reflexiv al auto-recunoașterii să se treacă la recunoașterea celorlalți. Recunoașterea presupune momentul activ - *a recunoaște pe cineva sau ceva* - și momentul pasiv: *a fi recunoscut de cineva*. În consecință, recunoașterea poate fi *nonreciprocă* sau *reciprocă*. Este nonreciprocă atunci când are loc într-un singur sens, fie activ, fie pasiv. Recunoști pe cineva dar nu ești, la rândul tău, recunoscut de acel cineva, sau ești recunoscut de cineva, dar tu nu-l recunoști. A îl recunoaște pe B, dar B nu-l recunoaște pe A.

Recunoașterea este reciprocă, reunind momentul activ și pe cel pasiv, atunci când recunoști și ești, la rândul tău, recunoscut. Este o recunoaștere în dublu sens: A îl recunoaște pe B și B, la rândul său, îl recunoaște pe A.

O altă distincție cu consecințe social-politice importante poate fi operată, din perspectiva numărului actorilor implicați, între *recunoașterea inter-personală* și cea *inter-grupală*, în plan informațional, axiologic, juridic, moral, religios. Marile probleme de acceptare, proiecție și construcție a unei culturi a recunoașterii le ridică grupurile minoritare în relațiile lor cu majoritarii sau în relațiile dintre ele, atunci când apar probleme și interese de ordin profesional, cultural, confesional, sexual, generațional etc. Trecerea de la planul inter-personal la cel inter-grupal pune recunoașterea nu numai sub aspectul multiplicării și complicării problemelor, dar și sub acela al complexificării politice și al implicațiilor multiple pe care aceasta le presupune.

II. Cultura recunoașterii: o sinteză culturală a umanității maturizate

De la termenul de recunoaștere la cultura recunoașterii

Prin combinarea sensurilor termenului de recunoaștere, am putea identifica două forme majore ale procesului recunoașterii: una *limitată* sau *parțială* și cealaltă *globală* sau *multidimensională*. Atunci când vorbim despre recunoașterea limitată sau parțială, avem în vedere recunoașterea nonreciprocă, interpersonală, informațională, eventual, axiologică și/sau juridică. Limitată la anumite sensuri și planuri, incompletă și fragilă, recunoașterea parțială este încă departe de o adevărată cultură a recunoașterii. În opinia noastră, drumul spre cultura recunoașterii marchează *procesul de trecere spre recunoașterea reciprocă, intergrupală în plan informațional, axiologic, juridic, religios și, mai ales, moral*. Recunoașterea ce atinge stadiul de cultură a recunoașterii presupune un proces sistematic, de durată, cu urcușuri și coborâșuri, în care rolul comprehensiunii este unul de primă mărime. Cultura recunoașterii apare, astfel, ca o *sinteză culturală a unei umanități maturizate*. Când vorbim despre o sinteză culturală, avem în vedere forța și vocația sintetizatoare a culturii și, în particular, capacitatea de conciliere, reconciliere și sinteză a culturii recunoașterii într-o comunitate umană experimentată, înțeleptă, maturizată.

Cultură a unei umanități maturizate, cultura recunoașterii adjuce diversitatea planurilor și sensurilor culturii - filosofic, sociologic, antropologic -, topindu-le într-un concept de sinteză. Astfel, ea reușește să cuprindă cvasitotalitatea elaboratelor colectivităților

omenești prin care are loc transformarea conștiință a mediului natural și social, implicit, dezvoltarea omului ca ființă umană. Modalitate colectivă de a gândi și simți, cod vital al umanității, cultura devine o cultură a recunoașterii atunci când, prin “jocul” elementelor sale componente - simboluri, rituri, limbaj, norme, tradiții, moravuri, valori - poate comunica la nivel interpersonal și intergrupă în medii sociale, etnice, confesionale, profesionale, generaționale diferite. Cultura recunoașterii este, în fond, *sistemul de punere-în-formă a diferitelor expresii de viață, corelarea necesară a unor conținuturi existențiale dinamice și adesea contradictorii*. În acest context, trebuie menționat rolul constructiv al criticii în proiectarea și făurirea unei culturi a recunoașterii. Recunoașterea autentică, interpersonală sau intergrupă, axiologică, juridică, morală presupune judecata și evaluarea critică din perspectiva activării permanente a discernământului. Am putea spune, la limită, că cine nu este luat în colimatorul judecății critice profesionale, politice, artistice etc. nu poate fi pe deplin recunoscut.

Cultura recunoașterii presupune un concept multidimensional și sintetizator al culturii. Realitate interioară marcând “drumul sufletului spre sine însuși”¹¹, implicit, “procesul autoeliberării progresive a omului”¹² și construirii prin limbaj, artă, religie, știință a propriului univers, cultura se raportează, în mod necesar, la natură, societate și devenirea umană. Aceasta dă conceptului *filosofic* de cultură un sens larg și emancipator. Dintr-o altă perspectivă, *comportamentistă*, cultura este văzută ca o “configurație a comportamentelor învățate și a rezultatelor”¹³ acestora împărtășite și transmise către membrii unei societăți. În accepțiune *sociologică*, cultura desemnează “valorile, normele și bunurile materiale caracteristice unui anumit grup”¹⁴, cu alte cuvinte, societatea în elaboratele sale de gândire, simțire și acțiune. Având ca referențial omul, noțiunea de

cultură în sens *antropologic* este un întreg ce cuprinde limbajul, arta, obiceiurile și moravurile, diferitele cunoștințe, mentalitățile, credințele religioase, principiile de drept dobândite de om într-un cadru social. În ceea ce privește originea elaboratelor culturale, adoptăm punctul de vedere *culturologic* inițiat de Alfred L. Kroeber și Clyde Kluckhohn¹⁵, conform căruia cultura nu este doar comportament, ci și o realitate nesubstanțială, supraorganică, simbolică, creatoare de structuri, semnificații și modele pentru gândire și acțiune.

Folosirea concomitentă în planuri diferite - propriu-figurat, subiectiv-obiectiv -, sau din perspective științifice complementare - sociologică, psihologică, etnologică, antropologică, istorică, politologică etc. - face din conceptul multidimensional de cultură, unul de sinteză. Într-o încercare de sistematizare, Raymond Williams distinge trei mari direcții: 1) procesul general al dezvoltării intelectuale, spirituale și estetice; 2) modul particular de viață al unui popor, epoci, grup sau umanități, în general; 3) operele și practicile activității intelectuale și, în special, artistice filtrate în timp¹⁶. Observăm întrepătrunderea planurilor și sensurilor pe care le vom denumi: *psihoeucațional, etno-sociologic, istorico-axiologic*. Procesul psihoeucațional dă măsura instruirii și socializării individului, planul etno-sociologic surprinde legăturile indestructibile dintre cultură și grupul social, iar cel istorico-axiologic, cultura ca sinteză a valorilor și factor istoric. Deslușim, aici, articulațiile logico-istorice ale unei culturi a recunoașterii ce se constituie în spațiul-timp al devenirii pluralismului social și al maturizării colectivităților multiculturale.

Identificarea diferențelor dintre *cultura recunoașterii* și *cultura recunoștinței* ajută la o mai bună înțelegere a culturii recunoașterii, ca *recunoaștere minimală* a unor principii și valori *sine qua non*. Recunoașterea minimală desemnează baza recunoașterii reciproce necesare conviețuirii umane, coexistenței pașnice a oamenilor cu opinii și opțiuni diferite într-o societate civilizată.

Deși în sens informațional-cognitiv, juridic și axiologic recunoașterea nu semnifică gratitudine și recunoștință, ea poate induce, cu aceste accepțiuni, un *sens moral implicit*. Atunci când se referă la controversatele probleme socio-umane, în pofida diferențelor de viziune, evaluare, opțiune, recunoașterea în sine a ceva sau a cuiva poate presupune o anumită prețuire și respect pentru *existența ca atare* a celuilalt și a punctului său de vedere. Recunoașterea informațional-cognitiv, juridică sau axiologică exactă, corectă a opțiunilor cuiva, sau a unei anumite stări de lucruri, înseamnă o implicită recunoaștere, fie și minimală, a valorii și importanței a ceva sau a cuiva. Recunoașterea celuilalt, chiar dacă nu-i împărtășim poziția și opiniile, presupune o atitudine, anumită deschidere morală. Recunoștința, în schimb, este o dispoziție morală bazată pe o puternică stare afectivă rezultând din conștiința binefacerilor primite. De aici, cultul recunoștinței, ca omagiu, iubire, credință, devotament aduse Providenței sau anumitor persoane, instituții, evenimente, oportunități.

Plecând de la identificarea acestor sensuri, vom distinge *cultura recunoașterii în sens tare sau maximal*, de *cultura recunoașterii în sens slab sau minimal*. În timp ce cultura recunoașterii în sens tare, sau maximal reunește recunoașterea și recunoștința, cultura recunoașterii în sens slab sau minimal, înseamnă

recunoașterea faptului de a exista a ceva sau a cuiva, fără ca aceasta să presupună recunoștință. Un pas înainte către cultura recunoașterii minimale este acela al cultivării consecvente a dreptului la diferență și evaluării pozitive a multiculturalismului, chiar în absența sentimentelor de recunoștință. Acest pas înainte, necesar exercițiu de luciditate, ar crea o marjă de respect mutual și securitate colectivă. În contextul multiculturalismului, globalizării și clivajelor lumii postmoderne, cultura recunoașterii minimale ni se pare a fi nu numai un deziderat, dar și un concept operațional și fezabil. Recunoașterea valorii și importanței a ceva sau cuiva într-un spațiu multicultural este, desigur, necesară și benefică, dar practicarea recunoștinței față de o conjunctură favorabilă diversității și pluralismului valorilor, în aspirația spre o cultură a recunoașterii maximale este, din păcate, încă un ideal îndepărtat.

III. Tolerare și recunoaștere: spre un model comprehensiv al umanului

Noua conștiință ecologică, sistemele autopoietice și ipostazele umanului

În 1973 apărea în Franța, sub semnătura lui Edgar Morin, *Paradigma pierdută: natura umană*¹⁷, o carte de antropologie fundamentală care, respingând “noțiunea insulară de om” retras din propria sa natură, avea să relanseze tema naturii umane în contextul noii conștiințe ecologice și al cercetării comportamentului sistemelor complexe. Reacție la paradigma închisă a

antropologismului, sociologismului și culturalismului, noua conștiință ecologică demonstrează, prin decantarea achizițiilor din ecologie, etologie, biologia moleculară că, între cele trei straturi suprapuse - om-cultură; viață-natură; fizică-chimie - nu mai există frontiere adiabactice (fără a primi sau ceda căldură în exterior). Așadar, “nici pan-biologism, nici pan-culturalism - conchide Morin -, ci un adevăr mai bogat, care să confere biologiei umane și culturii umane un rol mai însemnat, dat fiind rolul reciproc pe care fiecare dintre ele îl joacă asupra celeilalte”¹⁸. Această nouă conștiință ecologică privește ecosistemul ca o totalitate funcționând pe baza logicii auto-organizării negentropice și organizarea sistemelor vii ca un proces de autoproducere permanentă, de *autopoiesis* sau de reorganizare continuă.

Descifrarea “logicii viului” ne arată că nu există o materie vie informă, ci numai sisteme vii care, prin informație, cod, mesaj, program, comunicare, inhibiție, represie, etc., sunt capabile să organizeze materia fizico-chimică din substratul nucleo-proteic. Contrazicând al doilea principiu al termodinamicii, al entropiei crescânde, biologia moleculară demonstrează că, sistemele vii sunt condiționate de anumite principii auto-organizaționale negentropice bazate pe ordinea informațională, autoproducere și reorganizare permanentă. Dincolo de efectele negative, dezintegratoare, dezordinea provoacă reorganizarea permanentă. Anulată și respinsă de dezordine, ordinea vie este recuperată, renăscând prin inovație și reorganizare, căci orice sistem autopoietic se autoreproduce fără încetare pentru că se autodistruge neîncetat. Spre deosebire de ordinea mecanică, statică, uniformă și previzibilă, ordinea vie este dinamică, proteiformă și imprevizibilă deoarece este capabilă de auto-organizare. Provocate prin dezordini, abateri, conduite aleatorii, conflicte, să efectueze reorganizări permanente, sistemele vii se autoreproduc, selectându-se

totodată. Sursa schimbării este, de cele mai multe ori, un element aleatoriu, transformat într-o inovație care devine treptat un obicei. Transformarea “zgomotului” în informație și integrarea inovației în procesul hominizării au deschis calea comprehensiunii ce a făcut posibilă transformarea sistemului antropoidian într-unul uman.

Eterogenitatea faptelor socio-umane purtătoare de sens, interdependența obiectului și subiectului cunoașterii și acțiunii, cunoașterea prin intuiție sintetică și experiență trăită, atitudinea empatică și responsabilizarea subiectului, sensibilizarea față de contextele ecologice și istorice, analiza contradicțiilor și asumarea paradoxurilor complexității socio-umane, preeminența analizelor calitative, au făcut din paradigma comprehensivă un model analitic adecvat cercetării socio-umane. Reflecțiile asupra câmpului antropologic și a sistemelor autopoietice ne-au sugerat, la rândul lor, un posibil *model comprehensiv al umanului*, capabil să interpreteze dinamica toleranță- recunoaștere și, implicit, să ajute la proiectarea unei politici și culturi a recunoașterii. Este știut, de altfel, că în cunoașterea socio-umanului și-au făcut loc, în ultimele decenii ale modernității târzii, exegezele hermeneutice, demersurile relativist-contextualiste, epistemologia sistemistă a complexității. Într-o atmosferă intelectuală antipozitivistă, au câștigat tot mai mult teren abordările de factură comprehensivă¹⁹.

Plecând de la identificarea anumitor ipostaze²⁰ ale ființei umane - *natura, condiția, esența*²¹ -, am imaginat aceste stări fundamentale în existența și devenirea ființelor omenesti drept stări referențiale, registre ale ființării umanului. Plasticitatea și potențialitatea naturii umane, ca *datum*; transfigurarea spirituală prin conștiința normativă și atingerea, astfel, a exigențelor condiției umane; finalizarea potențialităților naturii umane și a valențelor condiției umane prin esența umană angajată în acțiune. Dinamica ipostazelor

umanului configurează profilul fiecărei personalități. Fiecare ființă umană este, concomitent și în proporții variate, natură, condiție, esență. Natură, ca rezultat al unui proces de hominizare; condiție, sub semnul unor aspirații spiritual-normative umaniste; esență, prin finalizarea acestora în act. Produs și parte a naturii, omul aspiră la împlinirea morală a condiției sale umane și-și dezvăluie esența în praxis. Patrimoniu al informațiilor genetice și al potențialităților bio-psiho-sociale, natura umană este baza naturală a ființelor omenești. Proiecție spiritual-normativă, condiția umană este referențialul axiologic în jurul căruia se desfășoară reconstrucția științifică, filosofică, teologică. Rezultantă a permanenței tensiunii dintre natura și condiția umană, esența umană transpare în *praxis* prin procesul muncii și concurența grupurilor de interese.

Câmpul antropologic și natura umană

Din perspectiva cercetărilor ultimelor decenii, câmpul antropologic poate fi delimitat ca o totalitate antropologică prin dinamica elementelor sale complementare și concurente, totodată: *sistemul genetic* (cod genetic, genotip), *creierul* (epicentrul fenotipic), *sistemul socio-cultural* (sistem fenomenal-generativ), *ecosistemul* (nișă ecologică, mediu înconjurător). Ecosistemul controlează codul genetic, creierul și societatea; sistemul genetic produce creierul, care condiționează societatea și dezvoltarea complexității culturale. La rândul său, sistemul sociocultural actualizează competențele și aptitudinile creierului, modifică ecosistemul, influențează selecția și evoluția genetică. Aceasta înseamnă că, din punct de vedere științific, orice secvență comportamentală umană prezintă câte o dimensiune genetică, cerebrală, socială, culturală,

ecosistemică, fapt ce semnifică din punct de vedere filosofic că, omul este o *ființă multidimensională*, neposedând o esență particulară, exclusiv genetică sau culturală. Straturile biologic și cultural coexistă, iar omul - *multidimensional, circumstanțial, plastic și creativ* prin natura sa -, devine totodată comprehensiv, capabil de recunoaștere, înțelegere, deschidere și dialog.

Având în vedere cele spuse, omul poate fi considerat un *sistem genético-cerebro-socio-cultural* al cărui epicentru organic este creierul, adevărata “placă turnantă bio-culturală” prin care comunică organismul individual, sistemul genetic, mediul ecosistemic, sistemul sociocultural. Centru integrator al universului antropologic, creierul lui *Homo Sapiens* permite comunicarea dintre biologic și cultural, conferind specificul comprehensiv al naturii umane. Interacțiune mereu schimbătoare a capacităților, condițiilor și necesităților, natura umană este dinamică și contradictorie. “Cheia naturii umane constă în varietate, - arată John W.Chapman -. Natura noastră este plastică și maleabilă. Noi simbolizăm niște artefacte culturale auto-modelate. Sau, mai degrabă natura noastră este un amalgam de tendințe și attribute permanent confruntate cu o varietate de circumstanțe și sensuri”²². Instinctuali și raționali, optimiști și pesimiști, constructivi și distructivi, ordonați și dezordonați, eroici și lași, tragici și comici, oamenii prezintă o uluitoare diversitate ce nu poate fi înțeleasă plecând de la un principiu simplu și rigid de unitate, ci doar de la un ansamblu de principii generatoare ce acționează specific în contexte istorice diferite. Natura umană multidimensională face ca oamenii să fie mereu paradoxali și imprevizibili datorită clivajelor ce apar între substratul biologic-genetic, bogăția activității cerebrale și a trăirilor psihice, pluralitatea socială și diversitatea grupurilor de interese.

Condiția umană, un referențial spiritual-axiologic

Plastică și inovativă, inteligentă și amorală, natura umană permite oamenilor diverse forme de manifestare și performanțe adaptative. Consecințele și riscurile sociale ale acestei stări de fapt, indiferente în raport cu valorile morale și de drept, dezvăluie limitele naturii umane și ale proto-politicului ca politică naturală. Mai mult, supunându-se legilor implacabile ale naturii, omul rămâne, tocmai prin natura sa, o ființă limitată și dependentă. Conștiința dureroasă a finitudinii și emoția în fața morții au produs, însă, în om “setea de nemurire”, conștiința subiectivă fondată pe credința în valorile spirituale ale transcendenței și transmortalității. “În fața morții, enigma condiției umane își atinge culmea (...). Sămânța veșniciei pe care o poartă în sine, neputându-se reduce la materie, se răzvrătește împotriva morții”²³ și, prin revelația divină, omul află că, fiind creat de Dumnezeu pentru un scop fericit, a fost înzestrat cu demnitatea conștiinței morale al cărei temei rezidă în chemarea omului la comuniunea cu Dumnezeu cel veșnic.

Din cele spuse până acum rezultă că originea și sensul transcendent al existenței umane nu pot fi înțelese din perspectiva naturii umane. În aspirația spre spiritualitate, omul își asumă și depășește natura. De altfel, odată cu apariția “breșei antropologice” omul a făcut primul pas spre disocierea destinului său spiritual de cel natural. Indiferentă, obiectivă și implacabilă, natura umană nu putea pătrunde, *sua sponte*, în lumea valorilor etice, a libertății spirituale și deciziilor personale. Numai aspirând spre starea de maxim axiologic și altitudine spirituală a condiției umane, omul poate rezona cu transcendența divină. Sondând adâncul conștiinței, omul descoperă “o lege pe care nu și-o dă el

însuși, dar căreia trebuie să i se supună și al cărei glas, chemându-l neîncetat să iubească și să facă binele și să evite răul, răsună la momentul potrivit în urechea inimii: Fă aceasta, fugi de aceea!”²⁴. Numai printr-o “întâlnire interioară în experiența spirituală”, discursul filosofic și cel teologic poate să-l completează pe cel științific.

IV. Praxis-ul și esența umană

Comprehensiune și inovație socială: mecanismele unei culturi a recunoașterii

În ce condiții este posibilă existența unei societăți compusă din ființe umane? Condițiile universale de existență ale unei societăți umane oarecare sunt, în fond, marile sisteme de activitate socială prin care o populație umană se menține în viață și se reproduce (sistemul biosocial), locuiește și își amenajează spațiul, coabitând cu alte specii (sistemul ecosocial), comercializează bunurile pe care și le produce (sistemul economic), creează și asimilează valori culturale (sistemul cultural), comunică informații, imagini, simboluri mediind între părți și mediatizând totodată (sistemul comunicațional), reglementează grupurile de interese, raporturile sociale și direcționează acțiunile colective pe baza deținerii puterii (sistemul politic). Observăm că fiecare din condițiile de existență ale unei societăți umane este cadrul apariției sistemului social corespunzător. Fiecare din aceste sisteme îndeplinește funcții specifice prin mijloace proprii, dar și prin interacțiunea cu celelalte sisteme. Deși autonome, sistemele sociale nu sunt “entități independente”, “esențe” sau “substanțe metafizice”, ci ansambluri de activități în interacțiune în

totalitatea concretă a unei societăți globale. Autonome și interdependente în același timp, sistemele sociale multistabile, capabile să răspundă provocărilor, constituie împreună societatea globală ce se manifestă ca “integron” (François Jacob), complex posedând proprietatea de multifinalitate.

Observațiile antropologice au arătat că societățile ale căror sisteme de activitate sunt specializate și diferențiate sunt acelea care, într-un moment anume al istoriei lor, au trebuit să răspundă unor provocări, fiind puse în fața situației de a inova. Fie că a fost vorba despre integrarea diferențelor socio-culturale, asimilarea rezultatelor unei revoluții științifice sau dezvoltări economice, administrarea unor teritorii și populații, societățile respective au trebuit să facă față unor procese de aculturație, migrație și coabitare sau diferențieri sociale interne. S-a dovedit, astfel, că societățile deschise spre schimburi de energie și informații cu alte societăți sunt mai inovative, dezvoltându-și o organizare complexă și eficientă. Societățile închise, autarhice și etnocentrice, în schimb, nu sunt inovative și, nedispunând de o organizare suficient de diferențiată și specializată, pierd confruntările cu societățile mai dinamice și mai bine organizate. Să nu uităm că supraviețuirea grupurilor umane nu înseamnă numai conservarea și reproducerea prin repetare, ci și schimbare, adaptarea la noile condiții prin inovare socială. Societățile care au dispărut, victime ale genocidului și etnocidului datorat unor războaie sau crize economico-politice majore, sunt acele societăți care nu au știut să inoveze și să se organizeze politic mai bine. De aici, ideea conform căreia, inovația socială ca rezultat al recunoașterii inter-grupale poate explica rolul societăților creatoare de istorie. În fond, *asocierea dintre inovația socială și recunoașterea inter-grupală sporește gradul comprehensiunii ca putere de înțelegere, dovedindu-se un test de inteligență al supraviețuirii colective*²⁵.

Diversitatea modurilor de organizare, varietatea formelor competiției pentru putere, eficiența politicilor sectoriale pot fi explicate prin dinamica inovației sociale corelată cu structurarea puterii și gradele corespunzătoare ale comprehensivității. Diversificarea modurilor de viață și a modelelor culturale, crearea, impunerea și acceptarea noilor reguli înseamnă nașterea inovației sociale ca sistem de activitate colectivă transformatoare. Spre deosebire de speciile animale care-și coordonează homeostatic comportamentele colective, specia umană a dobândit, datorită dezvoltării neocencefalului, capacitatea anticipației imaginative și, astfel, a adaptării originale față de mediu și situațiile necunoscute. Diversificarea modului de viață al colectivității umane prin inovația socială a însemnat, totodată, apariția și dezvoltarea interacțiunii sistemelor sociale - biosocial, ecosocial, economic, cultural, comunicațional, politic -, și, implicit, constituirea unei *texturi comprehensive* în interiorul societății globale. Dialectica inovației socială - putere, ne ajută să înțelegem mecanismul reproducerii sociale, diversitatea societăților umane și varietatea sistemelor politice reglatoare ale cooperării și competiției. Intercondiționările inovației sociale și ale capacităților comprehensive explică randamentele diferite și, implicit, diversitatea formelor de organizare social-politică.

Însăși apariția puterii politice din nevoia de supraviețuire colectivă este un exemplu de inovație socială și strategie comprehensivă. Pentru a-și asigura supraviețuirea, grupurile umane au inventat un “artificiu” social bazat pe combinarea, în proporții variabile, a supunerii prin forță și a ascultării prin autoritate. Menită să organizeze cooperarea și competiția, să reglementeze activitățile în colectivitate, această invenție socială cunoscută sub numele de *putere* polarizează activitatea politică, făcând-o coerentă, socialmente comprehensivă. La nivelul condiționării

activității politice, puterea se manifestă ca un “sistem organizat al interacțiunilor multiple, a cărui eficacitate se bazează pe o alianță specială între monopolul tendențial al coerciției și căutarea unei legitimități minimale”²⁶. Neputând supraviețui decât prin acțiuni colective, indivizii umani își coordonează acțiunile și reglează conflictele, inventând noi reguli și raporturi sociale pe care le instituționalizează dându-le valoare de lege. Orice putere politică aspiră la dobândirea autorității prin legitimare, adică printr-un “ansamblu de procese care face existența unei puteri coercitive specializate tolerabilă, adică o face să fie concepută ca o necesitate socială, ba chiar ca o binefacere”²⁷. Prin legitimare, puterea politică își identifică originile și baza socială, își cristalizează principiile și valorile, își construiește strategiile și-și motivează acțiunile justificându-și, astfel, dominația. Într-un cuvânt, *puterea politică devine comprehensivă*. Lista principiilor de legitimare a puterii este lungă și variată: voința strămoșilor sau a eroilor fondatori, destinul cosmic “citit” pe bolta cerească, atotputernicia zeilor capricioși, omnipotența lui Dumnezeu transmisă prin dreptul divin, contractul social și întemeierea rațională a statului, suveranitatea poporului exprimată prin opinia publică și voința generală, supremația unei rase, dictatura proletariatului, libertatea individului, autoritatea tradiției etc.

Lectura istorică a acestei liste ne arată că inovarea, în cazul puterii politice, presupune contestarea principiului legitimant învechit și ineficient, repunerea în discuție a acordului care l-a impus și propunerea unui nou principiu sau, cel puțin, a unor noi reguli, structuri, instituții. Obținerea comprehensivității prin legitimare permanentă a puterii, ca și construirea unui anume model comprehensiv al umanului, sau politicului etc. nu sunt date odată pentru totdeauna. *Ideea* comprehensivității, în schimb, se constituie într-o

deschidere cu sens în gândirea și acțiunea umană. Implicit, spiritul de toleranță și cultura recunoașterii, nu pot fi privite ca bunuri câștigate pentru totdeauna, ci doar ca un deziderat permanent al unei consecvente “politici a recunoașterii”.

Note:

¹ John Gray, *Cele două fețe ale liberalismului*, Polirom, 2002, p.13.

² Anton Carpinski, *Tolerarea ca “modus vivendi”*, studiu introductiv la volumul: Michael Walzer, *Despre tolerare*, Institutul European, 2002, p. IV.

³ Termenul trimite la originile etimologice latine fără a aduce, însă, precizări semantice deosebite. *Tolero*, -are ca verb și *tolerantia*, -ae, ca substantiv -, înseamnă a suporta, a răbda, a accepta în pofida propriei dorințe, respectiv, capacitatea de a suporta, răbda, accepta indezirabilul. Cuvintele însele – a suporta, a răbda, a accepta -, induc sensuri și nuanțe diferite, ceea ce creează o polisemie și, implicit, impresia unei imprecizii ce reflectă, de altfel, ambiguitatea *de facto* a tolerării. Recente contribuții, în acest sens, în spațiul cultural românesc: Mihaela Frunză (coord.), *Fețele toleranței*, Editura Fundației Axis, Iași, 2003; intervențiile domnilor Andrei Pleșu, Horia Roman Patapievici, Mircea Dumitru la a zecea conferință pe tema toleranței din ciclul inițiat în 2004 de revista culturală “Cuvântul”, sub conducerea lui Mircea Martin.

⁴ *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Presses Universitaires de France, 1991 (17-ème édition).

⁵ *Oxford Dicționar de politică*, Univers Enciclopedic, București, 2000.

⁶ *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought* (edited by David Miller), Blackwell Reference, 1987.

⁷ *Ibidem*, pp. 21-22.

⁸ Richard Rorty, *Obiectivitate, relativism și adevăr*, în *Eseuri filosofice 1*, Editura Univers, București, 2000, pp. 99-100.

⁹ Norbert Rouland, Stéphane Pierré-Caps, Jacques Poumarède, *Droit des minorités et des peuples autochtones*, Presses Universitaires de France, Paris, 1996, pp. 562-563.

¹⁰ *Ibidem*, p. 563.

¹¹ Georg Simmel, *Despre filosofia culturii*, în volumul: *Cultura filosofică. Despre aventură, sexe și criza modernului*, Humanitas, București, 1998, p. 209.

¹² Ernst Cassirer, *Eseu despre om. O introducere în filosofia culturii umane*, Humanitas, București, 1994, p.314.

¹³ Ralph Linton, *Fundamentul cultural al personalității*, Editura Științifică, București, 1968, p.72.

¹⁴ Anthony Giddens, *Sociologie*, All, 2001, p. 624.

¹⁵ A. L. Kroeber, C. Kluckholm, *Culture, A Critical Review of Concepts and Definitions*, New York, Vintage Books, Random House, 1963.

¹⁶ Raymond Williams, *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*, Fontana Press, Harper Collins Publisher, 1988.

¹⁷ Edgar Morin, *Paradigma pierdută: natura umană*, Editura Universității "Al.I.Cuza", Iași, 1999.

¹⁸ *Ibidem*, p.209.

¹⁹ John R. Searle, *Realitatea ca proiect social*, Polirom, 2000; Gary King, Robert Keohane, Sidney Verba, *Fundamentele cercetării sociale*, Polirom, 2000; *Dicționar al metodelor calitative în științele umane și sociale* (volum coordonat de Alex Mucchielli), Polirom, 2002.

²⁰ Derivat din grecescul *ὑπόστασις*, termenul "ipostază" desemnează ceva ce se află dedesubtul anumitor lucruri și le servește drept sprijin, suport, fundament, așadar, substanța ca ființă reală (realitate ontologică), deseori, în opoziție cu aparențele. Introdus în limbajul filosofic, în principal de Plotin, termenul se referă, conform doctrinei sale, la cele trei ipostaze sau realități: Sufletul ce corespunde gândirii discursive, *Nous*-ul (Inteligența) gândirii intuitive și Unul suprem al experienței mistice. Sufletul derivă din Inteligență, iar Inteligența din Unu printr-un proces logic de emanație și reflexie, procesiune și reîntoarcere, astfel încât realitatea ar putea fi reprezentată printr-un șir de reflexii din ce în ce mai fragmentate de la Unu la Inteligență, apoi la Suflet, înainte de a se stinge în materia inconștientă. În teologie, scriitorii creștini au aplicat acest termen ipostazelor Sfintei Treimi, considerând cele trei persoane ale divinității unitare - Dumnezeu Tatăl, Iisus Hristos Fiul, Sfântul Duh -, ca substanțial distincte.

²¹ Anton Carpinski, *Hypostases of the Human, Coordinates of the Political*, în volumul: *Religion and Culture after Modernity*, The Council for Research and Philosophy, Washington și Roman Catholic Sf. Theresia Theological Institute, Bucharest, 2004, pp. 77-94.

²² John W. Chapman, *Towards a General Theory of Nature and Dynamics*, în: *Human Nature in Politics, "Nomos" XVII* (edited by J.Roland Pennock and John W. Chapman), New York University Press, 1977, p. 293.

²³ Enciclica Papei Paul al VI-lea, *Gaudium et spes*, în *Conciliul ecumenic Vatican II. Constituții, decrete, declarații*, editat de Organizația Catolică Internațională de Ajutoarare "Kirche in Not", Nyiregyháza, 1990, p. 336.

²⁴ *Ibid.*, p. 335.

²⁵ Anton Carpinski, *Inovația socială și puterea politică - fundamente pentru o paradigmă anti-utopică*, studiu introductiv la volumul: Jean-William Lapierre,

Viață fără stat?, Institutul European, 1997, pp.V-XXXVI; de asemenea studiul: *Spre o paradigmă a inovației sociale și puterii politice*, în “Cultură și civilizație românească”, Anul I, nr.1, 1996, pp.11-17.

²⁶ Philippe Braud, *Du pouvoir en générale au pouvoir politique*, în: *Traité de science politique*

(coordonatori: Madeleine Grawitz, Jean Leca), t.I, ed.cit., p. 336.

²⁷ Jacques Lagroye, *La légitimation*, în: *Traité de science politique*, t.1, ed.cit., p.402.