

TOLERANȚA ÎN MODERNITATE: PLASTICITATEA LIMITELOR DE COEXISTENȚĂ ȘI LIBERTATEA RESPONSABILĂ

Laura Mihaela MANCĂ-PĂTRAȘCU¹

Abstract²: *Philosophical perspectives do not merely present interpretations; they also reflect the historical, cultural, religious and ideological context in which they arise. In this study, it is argued that tolerance is not only a moral virtue, but also a voluntary and educable attitude, adaptable to the social and historical context. This highlights the fact that it has a certain degree of plasticity. In order to present a more coherent argument, the paper has been structured in two parts. The first part of the paper presents the concept and conception of tolerance, focusing on its main articulations in the philosophy of modernity. The second part develops the idea of the plasticity of tolerance as a moral and rational attitude. The emphasis is on interpretation as a mode of conceptual understanding, which allows the analysis to be developed within a hermeneutic methodological framework. The primary conclusion of the study is that tolerance is intrinsically linked to freedom. However, the study also posits that the concept of freedom does not provide a valid justification for demanding total or unlimited tolerance. It is the contention of the present study that this approach contributes to a nuanced understanding of tolerance as a dynamic virtue, sensitive to context.*

Keywords: *tolerance, intolerance, enlightenment, freedom, freedom of opinion, freedom of thought.*

Introducere

Schimbările și frământările sociale sunt cele care-și pun amprenta pe timpul în care „normalul” a devenit o ambiguitate, iar asta ne afectează și orientarea în lume. Deși trăim împreună, cu tot mai puține îngrădiri, tindem să fim tot mai străini unii de alții. *Libertatea* individuală este tot mai des invocată și, totuși, constrângerile par tot mai multe.

Ne confruntăm cu pandemii în fața cărora reacționăm atât de diferit, dar și cu războaie duse într-un mod în care, cel puțin în lumea occidentală, nu mai sunt considerate acceptabile, ci, dimpotrivă, intolerabile. Cu toate

¹ „Ștefan cel Mare” University of Suceava, Romania.

² Pentru ajustări stilistice, claritate și fluența în limba engleză, traducerea abstractului a fost realizată cu DeepL.com (free version).

acestea, ele sunt o realitate care ne marchează existența tuturor.

Așa ajungem să ne întrebăm care sunt limitele, când și de ce spunem „stop!”. Deși trăim într-o lume a diversității și multiculturalității, prejudecățile încă ne conduc viețile. Celălalt rămâne, totuși, celălalt; diferit, străin, de neînțeles. Însă, nevoia de a fi împreună este ceva intrinsec ființei umane; avem, ceea ce John Locke numea, „simțul înăscut al tovarășiei”³. Ca „animal social”, după definiția lui Aristotel, omul este destinat „prin natură vieții în comun”⁴. Asta nu înseamnă că această conviețuire presupune acceptarea totală a acțiunilor celuilalt.

Ca ființă socială, omul devine implicit și o ființă culturală. Prin integrarea sa în lume, el dezvoltă comunități și împreună elaborează norme de conduită morală care să ajute trăitul împreună. Însă, fiecare comunitate își elaborează propriile sale norme, credințe și viziuni asupra lumii. Dar, după cum spunea Ricoeur, fie că-i cunosc, fie că nu-i cunosc, ceilalți sunt deopotrivă *Eu-ri*⁵.

Când spunem *Eu*, din punct de vedere psihologic, desemnăm un *sine* conștient de sine, reflexiv, un subiect conștient și rațional; în acest caz, *Eul* este subiectiv. Când ne referim la aspectul social, *Eul* devine intersubiectiv, iar asta pentru că este vorba despre cum ne afișăm în ochii celorlalți și despre cum credem că ne percep ei. În ceea ce privește relația cu celălalt, Ricoeur vorbește despre existența unei morale minime, adică a unui principiu moral guvernat de imperativul de a nu produce daune sau prejudicii celuilalt. Când aceste daune stârnesc indignarea și cum poate fi aceasta gestionată, reprezintă o continuă preocupare socială. Însă, dacă apar astfel de vătămări, atunci apare sentimentul de indignare care este, după cum spune Ricoeur, „o mânie morală”⁶. Dar, când revolta morală își face simțită prezența, deja conflictul este o realitate, este palpabil și ireversibil. În această stare de conflictualitate apare și *toleranța* care, așa cum o consideră Forst, este o atitudine necesară ce se ivește în cadrul unor conflicte sociale în care părțile conștientizează existența unor motive de

³ John Locke, „Scrisoare despre toleranță” în J. Locke, *Al doilea tratat despre cărmuire; Scrisoare despre toleranță*, trad. S. Culea, București, Editura Nemira, 1999, p. 222.

⁴ Aristotel, *Etica Nicomahică*, ediția a II-a, trad. S. Petecel, București, Editura Iri, 1998, p. 201 (IX, 9, 169-b).

⁵ Paul Ricoeur, (1995). Intersubiectivitatea în vederile lui Hegel și Husserl”, în *Eseuri de Hermeneutică*, București, 1995, Editura Humanitas, p. 196.

⁶ Paul Ricoeur, „The Erosion of Tolerance and the Resistance of the Intolerable”, *Diogenes*, 44(176), 1996, pp.189-201. doi:10.1177/039219219604417621

acceptare reciprocă și care face posibilă „coexistența în dezacord”⁷.

Pe acest fond, se articulează întrebările directe ale lucrării de față care, pornind de la o perspectivă istorică, conduc la analiza stabilității conceptului de toleranță în tradițiile filosofice ale modernității. Întrebările de ordin istoric ce privesc conceptul de *toleranță* sunt: înțelesul acestuia a fost mereu același? Perspectivile teoretice oferă doar interpretări conceptuale, sau reflectă mai mult de atât? Care au fost limitele toleranței surprinse de acestea? În paralel, întrebările se extind către dimensiunea existențial-practică. Astfel, se analizează implicațiile interpretărilor filosofice asupra percepțiilor și atitudinilor față de alteritate, iar accentul este pus pe modul în care sunt negociate diferențele pentru menținerea echilibrului necesar conviețuirii. Coabitarea armonioasă depinde, în mare măsură, atât de modul în care suntem percepuți, cât și de felul în care-i percepem noi pe ceilalți. De asemenea, percepția pe care o avem față de celălalt ne determină acțiunile într-un proces continuu de reciprocitate. Totuși, există un punct în care celălalt ajunge să fie considerat un pericol, la fel cum și noi putem deveni sau suntem considerați amenințare pentru celălalt/ceilalți. Astfel, se pun întrebările: care este acest punct? Unde încep distincțiile să genereze reacții negative față de celălalt? Dincolo de ce avem comun, ce facem cu deosebirile dintre noi? Cum putem menține aceste diferențe într-o stare de echilibru necesară bunei conviețuirii? În concluzie, aceste interogații invită nu numai la reflecții îndreptate spre o genealogie conceptuală, ci și către plasticitatea toleranței care, de altfel, este și tema centrală a acestui demers.

Obiectivele de fond ale lucrării sunt acelea de a susține teza conform căreia *toleranța* este o atitudine educabilă și adaptabilă la context, dar și de a sublinia că percepția celui alt este strâns legată de construcția și manifestarea *toleranței* în cadrele filosofice. Prin urmare, pentru atingerea obiectivelor, voi realiza atât o analiză conceptual-istorică, cât și o interpretare a datelor cu scopul de a identifica modul în care, în modernitate, toleranța s-a constituit ca atitudine rațională și morală. De asemenea, voi investiga genealogia conceptului de *toleranță* cu interpretarea textelor importante cum sunt cele ale lui Locke, Voltaire, Kant și Mill. Prin urmare, voi urmări nu numai reconstituirea semnificației istorice a conceptului, ci și înțelegerea condițiilor de actualizare ale acestuia în

⁷ Rainer Forst, *Toleration in conflict: Past and Present (ideas in context)*. Cambridge University Press, 2013, p. 1; doi:10.1017/CBO9781139051200

discursul moral contemporan. Practic, scopul propus este de a răspunde la întrebarea principală: Cum transformă gândirea modernă toleranța dintr-o virtute oarecum pasivă într-o atitudine activă a rațiunii morale ce are capacitatea de a media convingerea individuală și normativitatea colectivă?

Înainte de a analiza geneza și dezvoltarea ideii de toleranță în gândirea modernă, consider necesară o scurtă reflecție asupra actualității acestei teme, dar și asupra modului în care ar putea fi înțeleasă toleranța prin lentila retrospectivă a modernității sau, reciproc, cum putem înțelege mai bine modernitatea prin conceptul de toleranță. Acest exercițiu de gândire și analiză devine chiar o necesitate în cadrul istoric marcat atât de pluralitatea culturală și religioasă, cât și de presiunea identitară. Acestea generează conflict moral și se aseamănă întrucâtva cu cel al modernității. În contextul actualizat, toleranța nu mai poate fi redusă la o simplă concesie a rațiunii libere, ci ar trebui înțeleasă ca un principiu dinamic al unei coexistențe reflexive; ca un mecanism de echilibru între autonomia conștiinței individuale și legitimitatea normativă a comunității. Recuperarea construcției moderne a conceptului de toleranță readuce în atenție ideea libertății responsabile prin care rațiunea, morala și politica pot coexista și care constituie, de fapt, fundamentul conceptual al toleranței

Strategia de apărare a tezei și de atingere a obiectivelor pornește de la faptul că perspectivele/cadrelle filosofice ne oferă nu numai interpretări diverse, ci ele reflectă și contextele în care acestea apar: culturale, istorice și ideologice. De asemenea, folosesc următoarele ipoteze: (1) limitele toleranței sunt flexibile și se adaptează la context și (2) necesită o adecvare continuă la acesta, prin urmare o reconsiderare. Însă, (3) odată acceptate aceste granițe ale toleranței, ele tind să influențeze percepția individuală asupra celuilalt. Astfel, (4) înclină să adapteze, chiar să modifice și atitudinea față de el.

În prima parte a lucrării voi încerca o contextualizare a problemei toleranței și voi analiza unele concepții ale modernității timpurii ca, de exemplu, contribuțiile lui Locke, Voltaire, Kant și Mill. Acestea, în ansamblul lor, ilustrează o evoluție coerentă a ideii de toleranță ce trece de la cadrul fundamental teologic și politic la o articulare mai rațională. Astfel, Locke definește un cadru juridic și moral al libertății de conștiință, Voltaire secularizează virtutea toleranței prin spirit polemic bazat pe rațiuni critice, Kant reconfigurează toleranța ca pe o expresie a autonomiei morale, iar Mill îi conferă o funcție și epistemică, dar și socială, alăturând-o pluralității opiniilor. Astfel, toleranța trece de la a fi o concesie pragmatică, la un

principiu rațional mediator între libertate și responsabilitate, între individ și colectivitate.

În partea a doua voi susține ideea unei plasticități a toleranței, în sensul capacității acesteia de a se adapta la conflicte fără a-și pierde esența conceptuală. În sens etic, toleranța prezintă flexibilitate normativă, iar în sens epistemic, se referă la capacitatea rațională de a revizui limitele.

1. Perspective filosofice asupra conceptului și ale concepției de toleranță: atitudinea modernității față de diferit

Nu putem spune cu exactitate care este momentul de început al problemei acceptării celuilalt, mai ales când acesta afirmă sau face ceva ce contravine principiilor individuale de conducere sau trăire a vieții. Această atitudine de acord în dezacord, sau ceea ce azi cunoaștem a fi *toleranța*, este ceva cunoscut mult înainte de a fi conceptualizată sau, cum spune Forst, conceptul să-și primească „forma puternică”; ea este o preocupare generală a omului și fără vreo limitare la vreo epocă sau cultură⁸, specifice epocilor și culturilor fiind limitele și manifestările acesteia.

Această „formă puternică” o primește în perioada modernă, în special după Reformă⁹. Pulsunile ei s-au făcut resimțite de mai multe ori, însă, tot de atâtea ori, au fost înăbușite până la Luther, ceea ce confirmă faptul că unele adevăruri sau credințe sunt suprimate prin persecuții, în timp ce altele, mai puternice, pot fi reduse la tăcere timp de secole¹⁰. Este interesant cum aceste opinii și credințe își mențin vigoarea și, mai mult, cum parcă ele devin mai puternice cu fiecare persecuție care stârnește oprobriul și reușesc să atragă simpatizanți și susținători.

Sensul tare al conceptului de *toleranță* în cultura europeană derivă din fundalul religios al societății ce a marcat profund istoria și ordinea socială. Credințele religioase, întemeiate pe un fundament valoric profund înrădăcinat în conștiința omului, au generat, de-a lungul istoriei, unele dintre cele mai pronunțate diferențe dintre oameni. Acestea au modelat atât concepțiile despre lume și raporturile oamenilor cu natura, cât și a celor dintre indivizi. Pe baza lor s-au format normele morale necesare

⁸ *Ibidem*, pp. 1-2.

⁹ *Ibidem*, p. 1.

¹⁰ Adrian-Paul Iliescu, „Fertilitatea și eșecurile pledoariei lui Mill pentru libertate”, în John Stuart Mill, *Despre libertate*, ediția a III-a, trad. A. P. Iliescu, București, Editura Humanitas, 2014, p. 83.

conviețuirii și din ele s-au dezvoltat și celelalte valori. Prin urmare, diversitatea credințelor religioase și multitudinea posibilităților de variații interpretative, a generat o pluralitate de confesiuni, fiecare cu propriile convingeri, diferite, contrare și uneori contradictorii. La confluența dintre acestea se află *toleranța* cu promisiunea ei că, totuși, „coexistența în dezacord” este posibilă¹¹. Desigur, nu trebuie să considerăm că *toleranța* apare doar în context religios, de manifestare religioasă. Ea se ivește la intersecția oricăror manifestări, idei sau acțiuni diferite ce-și aduc atingere reciprocă, fie prin negare, fie prin simplul fapt de a fi diferit.

Dar, înainte de toate, *toleranța* a fost înțeleasă ca o virtute umană, una care, așa cum subliniază Ricoeur, este deopotrivă și individuală, și colectivă¹². În acest spirit aristotelic, ea este o înțelepciune practică care ajută la atingerea unui potențial maxim; prin urmare, ea trebuie educată/cultivată. Și, dacă potențialul maxim al omenirii este acela de a trăi în pace dincolo de orice diferență, atunci *toleranța*, ca virtute, ar trebui să faciliteze actualizarea acestei posibilități.

1.1. Scurt parcurs istoric printre concepțiile premergătoare teoriilor moderne ale *toleranței*

Ca virtute, regăsim conceptul și la Cicero care, prin termenul de *tolerantia*, făcea referire la virtutea rezistenței la suferințe, durere, nedreptate, ghinion. Apoi, la începuturile sale, creștinismul, se folosește de acest termen pentru a desemna provocarea de a face față diferențelor religioase. *Credere non potest nisi volens*¹³ constituie argumentul *toleranței* în creștinismul timpuriu și susține supremația credinței interioare asupra căreia nu pot interveni constrângerile exterioare. Însă, o schimbare de paradigmă este declanșată de către Augustin prin formularea argumentului creștin al intoleranței și al justificării forței exterioare ca

¹¹ Rainer Forst, *Toleration in conflict: Past and Present (ideas in context)*, Cambridge, Cambridge University Press., 2013, p. 1; doi:10.1017/CBO9781139051200.

¹² Paul Ricoeur, „The Erosion of Tolerance and the Resistance of the Intolerable”. *Diogenes*, 44(176), 1996, pp. 189-201. doi:doi:10.1177/039219219604417621

¹³ Rainer Forst, „Toleration”, în E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ediția Fall 2017, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/toleration/>, accesat în decembrie 2023.

datorie pentru a salva sufletul aceluia care îmbrățișează o credință greșită¹⁴. Mai departe, contextul istoric al Evului Mediu vine și cu problema conviețuirii mai multor confesiuni. Prin urmare, se caută modalități de a menține supremația adevărului creștin.

În aceste discuții intense de secol XII, unele minți implicate în aceste debateri, ca Lullus¹⁵, Maimonide și Averoes, dar nu numai, au putut identifica cel puțin un adevăr religios, sau cel puțin moral, și în alte credințe. Totuși, pasul major către concepția creștin-umanistă a toleranței este făcut de către Nicolaus Cusanus¹⁶.

În cele din urmă, ajungem la Erasmus care a fost adesea considerat precursorul Reformei. Influențat în concepțiile sale de către spiritul *devotio moderna*¹⁷, el ajunge să afirme necesitatea toleranței religioase și susține că cele mai multe dintre conflictele religioase apar pe fondul unor chestiuni lipsite de importanță.

În 1576 Jean Bodin, în *Six books of Commonwealth*, justifică toleranța din punct de vedere politic și consideră că autoritatea politică este superioară. Interesant este că, în discursul filosofico-religios *Colloquim of the seven*, pune în același loc reprezentanții unor confesiuni aflate în dezacord, iar aceștia ajung să fie de acord în ceea ce privește respectul față de ceilalți, dar și în

¹⁴ Augustine, *The works of Saint Augustine. Letters 1—99: Vol. II/1*, ed. John E. Rotelle, trad. Roland Teske, S.J., New City Press, 2001, Scrisoarea 93, pp. 376-408.

¹⁵ El definește inițial omul ca „Homo est animal homificans”. Pornind de la aceasta formează teoria corelativelor prin care fundamentează principiile ontologice care vin să explice legăturile dintre ființe pe baza propriei naturi. Consideră că principiul guvernator al ființei umane este principiul dinamic, activ, omul creându-se pe sine continuu, prin acțiune, tinzând astfel către o perfecțiune morală. În cele din urmă definiția ființei umane devine: „animal homificans interpersonale propter animam rationalem suam”

¹⁶ Rainer Forst, „Toleration”, în E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ediția Fall 2017, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/toleration/>, accesat în decembrie 2023.

¹⁷ *Devotio moderna* era practica mișcării *Frății vieții comune* care a fost înființată de către Joachim Wach. Această mișcare ia naștere pe fondul decadenței bisericești și susține o schimbare a experienței religioase ce poate fi produsă de o renaștere a creștinismului prin imitarea umanității lui Hristos; propovăduiește un creștinism simplu și tolerant. La școlile *Frăției* a studiat și Erasmus, dar și Luther care apără legătura directă dintre conștiința individuală și Dumnezeu.

ceea ce privește ideea că disensiunile pot fi rezolvate rațional. Bodin, în premieră aduce într-o stare de echilibru toate pozițiile, niciuna nefiind favorizată¹⁸.

1.2. *Toleranța în modernitate: de la Locke la Mill*

Acest fond amplifică distincția dintre conștiința religioasă și biserică, precum și dintre autoritatea religioasă și cea laică. Într-o formă incipientă, diferențierea a fost făcută și de către Iustin Martirul, în secolul al II-lea d. Hr; acesta susținea neamestecul puterii politice în chestiuni de religie și credință și afirma imposibilitatea constrângerii religioase.

Secolul al XVII-lea este marcat de conflictele de ordin religios, iar pe fondul acestor violențe se dezvoltă și teoriile *toleranței*. Spinoza conturează teoria dreptului natural atât în ceea ce privește *libertatea* de gândire și judecată, cât și cea a religiei interioare. Bayle respinge considerentele augustiniene ale *intoleranței* și conturează primul argument cu adevărat universal al *toleranței*, legând între ele probe morale și epistemologice. El păstrează ideea de rațiune practică¹⁹ a cărei „lumină naturală” aduce la suprafață adevărurile morale indiferent de credința împărtășită sau chiar în absența vreuneia²⁰.

1.2.1. *Locke și articularea primei teorii coerente a toleranței*

Într-o perioadă marcată tot mai pregnant de conflictele de ordin religios, John Locke reușește să dea consistență unei teorii a toleranței. În centrul acesteia se află două ipoteze: „simțul înăscut al tovarășiei”²¹ și

¹⁸ Rainer Forst, „Toleration”, în E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ediția Fall 2017, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/toleration/>, accesat în decembrie 2023.

¹⁹ Nu în sensul kantian pe care-l va primi ulterior, ci în sensul de capacitate naturală a rațiunii umane de a discerne adevăruri morale de bază

²⁰ Rainer Forst, „Toleration”, în E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ediția Fall 2017, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/toleration/>, accesat în decembrie 2023.

²¹ John Locke, „Scrisoare despre toleranță” în J. Locke, *Al doilea tratat despre cârmuire; Scrisoare despre toleranță*, trad. S. Culea, București, Editura Nemira, 1999, p. 222.

toleranța ca un atribut al adevăratei biserici²². A *tolera* diferitul nu contravine creștinismului, ci, dimpotrivă, este o virtute „atât de plăcută Scripturii lui Iisus Hristos și rațiunii curate a omenirii”²³, iar diferitele confesiuni nu intră în contradicție cu religia creștină. Prin urmare, argumentele celor mai puternici susținători ai intoleranței sunt lipsite de temei.

Mai mult, Locke consideră că este o datorie a celor investiți cu putere ecleziastică să se abțină de la orice formă de violență, jaf și persecuție și, totodată, ei au obligația să-i educe pe enoriași și să le insufle spiritul datoriei, al altruismului și al păcii, al toleranței și al bunătății față de oameni (fie asemenea, fie diferiți). Și, prin datoria impusă de morala creștină, ei ar trebui să se opună oricărei forme de eretism, fanatism sau act de răzbunare²⁴.

La baza fanatismului și a intoleranței se află iluzia adevărului înnăscut, fie că este vorba despre adevărul ideii de Dumnezeu, fie despre cel al principiilor morale. Această amăgire formează ceea ce poate fi numit „certitudine dogmatică”²⁵, adică pretenția că anumite convingeri au statutul unei evidențe naturale, și, prin urmare, sunt incontestabile. Presupunerea unui „nativism moral sau religios”²⁶ bazat pe un adevăr sau idee înnăscută pare să fie sursa erorii; acesta, de fapt, este apărut prin educația timpurie care a infiltrat încet și subtil anumite idei ale comunității. Astfel, nici principiile practice, nici cele morale, nici cele speculative nu sunt ceva înnăscut sau preexistent în mintea umană²⁷. Dacă ar fi fost așa, ele ar fi trebuit să fie universale, adică să existe la toți oamenii oricând și oriunde, indiferent de timp și spațiu. Dar diversitatea regulilor practice infirmă această ipoteză. Există norme practice ce nu sunt respectate peste tot²⁸,

²² Ștefan Nemeșek, *Toleranța în filosofia lookeană*, Editura Vulcan: Realitatea Românească, 2006, p. 38.

²³ John Locke, „Scrisoare despre toleranță” în J. Locke, *Al doilea tratat despre cârmuire; Scrisoare despre toleranță*, trad. S. Culea, București, Editura Nemira, 1999, p. 214.

²⁴ *Ibidem*, p. 226.

²⁵ Noni-Emil Iordache, „Senzație reprezentare și idei în filosofia lui John Locke”, *Revista de Filosofie*, LXIX(3), Editura Academiei Române, 2022, pp. 395-402.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc* vol. I, trad. A. Roșu și T. Voiculescu, București, Editura Științifică 1961, p. 47.

există chiar popoare întregi care nu respectă aceeași ordine, iar regulile pot fi chiar contradictorii²⁹. Mai mult, unele acțiuni ale oamenilor dovedesc că „regula virtuții nu este principiul lor lăuntric”³⁰, iar virtutea este aclamată, în mare măsură, pentru că este folositoare, nu înnăscută³¹, că principiile morale nu sunt acceptate pentru că preexistă în minte, ci pentru că există consensul în ceea ce privește utilitatea socială a acestora. De altfel, oamenii urmează exemplul respectării convențiilor³², dar au nevoie de dovezi pentru beneficiul acestor reguli morale³³.

Credințele apar ca rezultat al propriei înțelegeri, iar constrângerile exterioare se dovedesc a fi inutile pentru „a-i face pe oameni să-și schimbe convingerea interioară pe care și-au format-o despre lucruri”³⁴, iar confesiunea/religia nu ar trebui să fie un element cauzator sau agravant pentru o pedeapsă civilă. Planul civil este diferit de cel religios; ele nu trebuie amestecate. Cele două puteri cărmuitoare (cea civilă și cea religioasă)³⁵, au scopuri diferite. Statul, ca autoritate civilă, trebuie să fie preocupat de „interesele civile”³⁶ ale cetățenilor, iar „grija sufletului” intră în sarcina fiecărui individ pentru că, în cele din urmă, fiecare este „ortodox pentru el însuși”³⁷, de unde și inalienabilitatea dreptului individual de exercitare liberă a religiei.

Fiecare dintre planuri urmărește un bine, iar binele civil nu coincide cu cel al sufletului, așa că sfera de acțiune a oricărei sancțiuni trebuie să rămână în cadrul în care aceasta se cere. Dacă, de exemplu, „societățile religioase” sunt puse în situația în care trebuie să aplice sancțiuni asupra

²⁹ *Ibidem*, p. 43.

³⁰ *Ibidem*, p. 42.

³¹ *Ibidem*, p. 41.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*, p. 40.

³⁴ John Locke, „Scrisoare despre toleranță” în J. Locke, *Al doilea tratat despre cărmuire; Scrisoare despre toleranță*, trad. S. Culea, București, Editura Nemira, 1999, p. 216.

³⁵ Ștefan Nemeček, *Op. Cit.*, p. 41.

³⁶ protejarea vieții, a libertății, a sănătății, dreptul la „tihnă trupului” și chiar dreptul de a deține „bunuri exterioare”

³⁷ John Locke, „Scrisoare despre toleranță” în J. Locke, *Al doilea tratat despre cărmuire; Scrisoare despre toleranță*, trad. S. Culea, București, Editura Nemira, 1999, p. 211.

unui membru care nu își îndeplinește îndatoririle asumate, atunci acestea nu trebuie să implice nicio daună civilă³⁸ care oricum nu ar putea provoca o conformare a credinței interioare, pentru că, așa cum susține Locke, „întreaga trăire și forță a adevăratei religii constă în convingerea interioară și completă a minții”³⁹.

Scopul diferit este afirmat și de faptul că societatea civilă, statul sau „commonwealth”-ul, este comunitatea ce a fost constituită „în vederea dobândirii, conservării și promovării propriilor interese civile”⁴⁰, pe când biserica, în teoria lockeeană, este „o societate liberă și voluntară”⁴¹ la care indivizii aderă în virtutea unei credințe comune, ceea ce face ca acest act să fie unul voluntar, conștient, iar singurul scop al intrării și al rămânerii în „congregație” este acela dat de speranța mântuirii⁴².

Nici o părtinire religioasă a „cârmuirii” nu este una potrivită pentru binele general, pentru că ea cauzează o „îngustime a spiritului”; pe o astfel de bază au crescut, de fapt, nenorocirile și confuziile din acel timp. El susține că nimeni nu poate aduce prejudicii civile unei persoane pe criterii confesionale (se distinge aici principiul non-discriminării). Totuși, pentru a putea pune capăt controverselor ce existau și care se manifestau destul de violent la acea vreme, John Locke consideră necesare trasarea unor „limite corecte” între cele două sfere de putere, cea civilă și cea religioasă⁴³.

El pune accentul pe faptul că individului trebuie să i se asigure o sferă privată asupra căreia nimeni să nu poată interveni⁴⁴ și așa să tindă către ceea ce îi lipsește, adică spre acea „libertate absolută, dreaptă și adevărată”⁴⁵, acea *libertate* „egală și imparțială”⁴⁶. Însă, dincolo de acest ideal, Locke nu vorbește despre o toleranță nelimitată, ci, dimpotrivă,

³⁸ *Ibidem*, p. 221.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 215.

⁴¹ *Ibidem*, p. 218

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*, p.215.

⁴⁴ Ștefan Nemeceșek, *Op. Cit*, p. 71.

⁴⁵ John Locke, „Scrisoare despre toleranță” în J. Locke, *Al doilea tratat despre cârmuire; Scrisoare despre toleranță*, trad. S. Culea, București, Editura Nemira, 1999, p. 210.

⁴⁶ *Ibidem*.

trasează niște granițe dincolo de care se află *intoleranța*⁴⁷.

El susține că pacea, echitatea și prietenia trebuie întotdeauna reciproc respectate de către persoanele particulare și biserici/confesiuni. Dincolo de asta, important de amintit este că, prin această teorie el pune bazele primei doctrine moderne a separării bisericii de stat. Dar, aceasta își va găsi o formulare mai clară, abia după o sută de ani, la Thomas Jefferson. Această enunțare se regăsește și în *Declarația de independență a Statelor Unite* unde, în articolul 10, ne spune că, atâta timp cât nu tulbură ordinea publică, propriile opinii nu trebuie să aducă neliniște⁴⁸.

1.2.2. Voltaire

La peste șapte decenii după ce John Locke scrie *Scrisoare despre toleranță*, Voltaire scrie *Tratat despre Toleranță*. Aici își articulează vehement poziția sa împotriva intoleranței ce, pentru el, este lipsită de justificare⁴⁹; mai ales că biserica afirmă susținerea unicului adevăr. Acest adevăr, așa cum susține Voltaire, este unul ipotetic, modelat de opinii și interpretări, de unde reiese că nu există o credință unică adevărată.

Afirmațiile religioase, consideră el, nu depășesc statutul de părere și nu diferă de nicio opinie contrară sau diferită. Fiecare dintre ele are la bază gândirea și sunt rezultatul unor raționamente. Diferențele vin din principiile și motivațiile distincte⁵⁰ ce sunt implicate în acest proces; ele apar în urma unor lungi meditații⁵¹. Voltaire consideră că rațiunea liberă duce la luminarea oamenilor și de aceea ea nu trebuie să fie îngrădită. În concluzie, opiniile sunt rezultatul libertății de a gândi care, pentru el, este sinonimă cu *toleranța*⁵².

Libertatea de opinie, exprimarea publică a acesteia și purtarea în acord cu ea, atât timp cât nu aduce atingere celorlalți, este un drept la fel de real ca *libertatea* personală și proprietatea bunurilor. În acest context, o lege a

⁴⁷ De exemplu, pentru Locke, ateii nu ar trebui să se bucure de beneficiile toleranței.

⁴⁸ Gerhardt Stenger, „From Toleration to Laïcité: Bayle, Voltaire and the Declaration of the Rights of Man”, în *Dialogue and Universalism*, 31(2), 2021, 145-161.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Voltaire, *Tratat despre toleranță*. (G. Avram, Trad.) București, Editura Herald, 2018, p. 26.

⁵¹ *Ibidem*, pp. 25-26.

⁵² *Ibidem*, p. 31.

intoleranței vine să aducă îngrădire libertății, iar asta contravine justiției, ceea ce face din ea „o lege nedreaptă”⁵³. Pe lângă faptul că poate fi considerată injustă o astfel de lege, ea este „absurdă și barbară”, iar istoria poartă măturii ale actelor de „exterminare umană” ce au avut la bază unele paragrafe eronat interpretate.

O asemenea lege a intoleranței încalcă dreptul natural al omului, adică acela pe care natura îl aplică tuturor oamenilor. Marele principiu ce guvernează dreptul uman, este cel al universalității a cărui maximă, în citarea voltairiană, este: „nu face altuia ceea ce nu ai vrea să ți se facă ție”⁵⁴. Acesta este identificat și de către Locke ca „marele principiu de morală”⁵⁵, doar că acesta este „mai mult recomandat decât practicat”⁵⁶; în versiunea lockeeană, acesta este: „poartă-te cu alții cum ai vrea să se poarte ei cu tine”⁵⁷. În orice caz, *Intoleranța* a născut războaiele civile și a dat naștere fanatismului care distruge toate legăturile sociale⁵⁸. *Toleranța*, dimpotrivă, este „o lege necesară păcii” ce satisface acea dorință de a trăi în liniște și care constituie însăși esența creștinătății.

Voltaire pune în sinonimie *libertatea* de gândire și exprimare cu *toleranța*. El mai susține și că, în esență, *toleranța* este o datorie a umanității, a conștiinței și a religiei. Din acestea putem deduce că însăși *libertatea* de exprimare și de gândire reprezintă o datorie a umanității, conștiinței și religiei. Pentru el această *libertate* este atât mijlocul sigur prin care mințile pot avea acces la „activitatea pe care o presupune natura umană”⁵⁹, cât și calea prin care mintea poate accesa aspectele ce au legătură cu morală; numai pe cale rațională poate reuși omul să interiorizeze normele morale și să și le însușească. Doar prin asimilarea lor oamenii pot ajunge să le îndrăgească și să-și ducă viața conformă cu ele. Așa ajunge ca această *libertate* să devină interesul general al umanității și calea de „a crea printre

⁵³ *Ibidem*, p. 27.

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 64-65.

⁵⁵ John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc* vol. I, trad. A. Roșu și T. Voiculescu, București, Editura Științifică 1961, p. 42.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Voltaire, *Tratat despre toleranță*. (G. Avram, Trad.) București, Editura Herald, 2018, p. 34.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 27.

oameni o adevărată fraternitate”⁶⁰ ce cere, la rândul ei, pacea, iar pentru a trăi în pace trebuie să fii tolerant; *toleranța* devine un fel de lege necesară păcii⁶¹.

În orice caz, pledoaria lui pentru *toleranță* are ca argument principal slăbiciunea omenească de care nici nu ne putem dezice, nici nu o putem imputa celorlalți. Pentru el, *toleranța* se naște tocmai din această „slăbiciune morală” și din eroarea specifică umanului. Toți suntem supuși lor și trebuie să ne iertăm reciproc această „nebunie”, asta fiind, de altfel, și prima lege a naturii, a reciprocității iertării. Asta face ca *toleranța* să fie o consecință a umanității⁶². Așa este văzută de către Voltaire în 1764, în *Philosophical Dictionary*. Dar, în *Tratat despre toleranță*, scris cu un an mai devreme, afirma că *toleranța* este o „datorie a umanității, a conștiinței și a religiei”⁶³.

Preocupat de ameliorarea condiției umane, Voltaire îndeamnă la acțiuni pozitive și susține că toți suntem slabi, inconsecvenți și predispuși la capricii și erori, și de aceea este o necesitate să fim toleranți unii cu alții. Lupta lui dă rezultate, iar *libertatea* religioasă ajunge să fie ceva real chiar în ajunul Revoluției Franceze, chiar dacă la nouă ani după moartea sa.

Radicalismul său a constituit unul dintre pilonii Revoluției Franceze al cărei inițiator a fost împreună cu J.J. Rousseau și alții. Totuși, după edictul de la 1789 pastorul și deputatul Jean Paul Rabat de Saint Etienne ridică problema insuficienței acestuia și consideră că, de fapt, ar trebui pusă problema libertății prin drepturile depline pe care le presupune aceasta, nicidecum prin *toleranța* care este asimilată cu mila.

Cu toate că această „materializare” devine „prima moștenire” a Iluminismului Francez, există și părți interesate de a o contesta. Astfel, Papa Pius al VI-lea se opune acestor „libertăți absolute” pe care le consideră fie un „drept monstruos”, fie „o formă de nebunie”; în 1825 reapare blasfemia care este adoptată ca o infracțiune pedepsită cu moartea, iar păcatele intră acum sub incidența normelor legale. Decalogul primește statutul de reglementare civilă. Din fericire, aceasta nu se va menține mult

⁶⁰ *Ibidem*, p. 27.

⁶¹ *Ibidem*, p. 25.

⁶² Voltaire, *Philosophical Dictionary*, ediția din Project Gutenberg. ed. J. Sutherland, & L. Riegel, 12 June 2006, p. 302, <https://www.gutenberg.org/files/18569/18569-h/18569-h.htm>, accesat pe Decembrie 2023.

⁶³ Voltaire, *Tratat despre toleranță*, trad. G. Avram, București, Editura Herald, 2018, p. 25.

timp, iar în 1905 este promulgată o nouă prevedere legislativă prin care Biserica este separată de Statul care „nu recunoaște, plătește și nici nu subvenționează nicio religie”.⁶⁴

1.2.3. Immanuel Kant

Și Kant menține linia de argumentație pentru susținerea *toleranței*, în special cea religioasă. Există o mare afinitate a acestei teorii cu cea lockeeană⁶⁵, dar nu poate fi negată nici asemănarea cu cea voltairiană. Și el își fondează argumentele pe *libertate* și dreptul la libertatea de a gândi singur.

De asemenea, Kant susține *libertatea* religioasă atât în credință cât și în practică. Din punctul lui de vedere creștinismul nu se referă la doctrină sau ritual, ci el este reflectat în modul în care individul trăiește ca membru al comunității, în relația cu ceilalți, astfel încât să fie pe placul lui Dumnezeu.

Comunitatea morală este agentul lui Dumnezeu, iar individul este agentul legii morale. Însă, ținta este un cadru mai larg, anume umanitatea în ansamblul ei și scopul său suprem ce este dat de către etica care fixează standardul cel mai înalt după care ar trebui să fie judecate chiar și practicile bisericești. Din prisma teoriei kantiene, moralitatea unui acțiuni este verificabilă prin „compatibilitatea și unitatea sa logică cu generalizarea acelui comportament”⁶⁶; această teorie nu impune o anumită conduită, ci doar ca aceasta să fie conformă cu „o înțelegere generală a naturii”, a legii naturii care în mod esențial nu trebuie contrazisă⁶⁷.

Kant susține religia rațională care se fondează pe rațiuni practice și în limitele impuse de rațiune. El afirmă o religie morală⁶⁸. Această religie și moralitatea ei este fundamentată pe ipoteza libertății și egalității oamenilor. De altfel, *libertatea* este elementul omniprezent în teoriile kantiene, iar ea nu lipsește nici din religie. Însă, pentru exercitarea libertății, este necesară voința de a face sau nu ceva. În acest context apare și un alt element

⁶⁴ Gerhardt Stenger, *Op. Cit.*

⁶⁵ Doug Magendanz, „Heretics, Atheists and Infidels: Religious Tolerance and Intolerance in Grotius, Hobbes and Kant”, <https://ssrn.com/abstract=3385858> sau <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3385858>.

⁶⁶ Claudiu Baci, „John Stuart Mill’s Failed Thought Experiment”, *Probleme de Logică*, XXVI, Editura Academiei Române, 2023, pp. 79-85

⁶⁷ *Ibidem.*

⁶⁸ *Ibidem.*

important, anume responsabilitatea umană în alegerea făcută, în alegerea maximei care determină acțiunile; așa că nu acțiunea este bună sau rea, ci maxima care a determinat-o.

De fapt, unicul principiu al tuturor legilor morale și al datoriilor conforme este autonomia voinței⁶⁹ prin care-și impune singură legile; își este propriul legislator și își impune singură limitele și normele la care se conformează. Pentru el, legea morală este singura care poate da imbold în „judecata rațiunii”; este, în mod implicit, o lege a libertății⁷⁰.

În viziunea kantiană, iluminarea este dreptul sacru al omenirii, adică eliberarea gândirii de constrângeri și ieșirea din „starea de minorat”. *Sapere aude!* Aceasta este deviza „Luminării” care, în concepția lui Kant, este „adevărată reformă a modului de a gândi, a mentalității”⁷¹. Dar, această reformă se produce cu mari dificultăți și nu poate fi posibilă în absența libertății de a gândi. În afara ei, orice revoluție socială, dincolo de a alte probleme, la nivel de mentalitate, nu va reuși decât să aducă „noi prejudecăți care vor sluji ca și cele vechi: drept călăuză a mării mulțimi lipsite de reflecție proprie”⁷². Prejudecățile sunt un element puternic în menținerea „minoratului”, adică a acelei stări de incapacitate de a te folosi de inteligența proprie fără a fi condus de altul. Deși această stare este una „constitutivă a naturii umane”, ea devine „vină atunci când este extinsă din lipsa hotărârii și a curajului”⁷³. Starea de confort, frica și lipsa de asumare a răspunderii face ca această condiție de dependență intelectuală să fie extinsă. Menținerea majorității în această situație este una convenabilă pentru o anumită minoritate care deține puterea. Aceștia din urmă tind s-o mențină prin „regulamente și formule” care sunt „un fel de cătușă” ce împiedică individul să se folosească de propria inteligență⁷⁴, în special pentru „uz public”.

Apare aici ideea interesului unei minorități care deține puterea de a menține în starea minoratului pe cât mai mulți. Afirmații asemănătoare pot fi găsite și la Voltaire. În aceeași linie voltairiană este și ipoteza că nimeni

⁶⁹ Immanuel .Kant., *Religia doar în limitele rațiunii*, trad. R. Croitoru, Editura BIC ALL, 2007, p. 137.

⁷⁰ *Ibidem*, pp. 74-76.

⁷¹ Immanuel. Kant, *Ce este Luminarea? și alte scrieri*, trad. A. Boboc, Cluj -Napoca, Editura Grinta, 2009, p. 32.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ibidem*, p. 29.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 31.

nu are acces la adevărul întreg și la voința lui Dumnezeu. Dumnezeu este incognoscibil rațiunii umane, și, din punct de vedere practic, îl asumăm ca „idee a rațiunii”. Pe această bază este susținută și imoralitatea pedepselor aplicate celor considerați ateii sau eretici. Toți avem dreptul la *libertatea* de a gândi singuri.

Cât despre lege, Kant susține că nimeni nu trebuie s-o decreteze dacă aceasta nu răspunde pozitiv la întrebarea dacă poporul și-ar decreta el însuși o astfel de normă. Dacă cineva stăruie în determinarea mântuirii, nimeni nu trebuie să-l împiedice prin forță din demersul său, iar un monarh trebuie să vegheze ca așa ceva să nu se întâmple⁷⁵. „Un principe luminat” nu impune nimic în chestiuni religioase și are datoria de a lăsa fiecăruia „libertatea de a se servi de propria rațiune”⁷⁶ în tot ceea ce ține de conștiință.

Timpul lui Kant nu era unul în care cei ce dețineau puterea aveau deschiderea acceptării unor astfel de teorii. Așa se face că nici ideile sale, ce privesc religia, nu au fost agreate la nivel înalt. În 1794 el primește de la Wellner, ministrul educației și al religiei din timpul regelui Frederic William al II-lea, o scrisoare prin care nu i se transmite doar opoziția autorităților privind ideile sale despre religie, ci și ordinul prin care i se interzice aducerea de astfel de ofense bisericii autorizate, oficiale, față de care se impunea supunerea fără de îndoială⁷⁷. Cu toate acestea el considera că trăia într-o epocă a luminării, iar asta pentru că, gândea el, oamenilor le este foarte clară posibilitatea de formare în deplină *libertate*⁷⁸.

1.2.4. John Stuart Mill

Asemenea lui Kant, John Stuart Mill propune și el un model idealizat al ființei umane care, deși nu poate fi atins, servește ca reper fundamental în evaluarea morală. Totuși, cele două abordări diferă în modul de înțelegere al procesului reflexiv de justificare morală. În viziunea kantiană, raționalitatea trebuie să fie permanent manifestată și demonstrată prin

⁷⁵ *Ibidem*, p. 33.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 38.

⁷⁷ Doug Magendanz, „Heretics, Atheists and Infidels: Religious Tolerance and Intolerance in Grotius, Hobbes and Kant”, SSRN, 2019, doi:<http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3385858>

⁷⁸ Immanuel. Kant, *Ce este Luminarea? și alte scrieri*. (A. Boboc, Trad.) Cluj -Napoca, Editura Grinta, 2009, pp. 37-38.

acțiuni conforme cu principiile necesității și universalității morale. Un „ecou” al acestei figuri ideale se aude și în concepția lui Mill prin ceea ce el numește „judecătorul competent”, dar, spre deosebire de Kant, el consideră că acest agent, prin experiență, și-a actualizat deja cunoașterea tuturor plăcerilor. Prin urmare, o diferență de esență conceptuală între cele două abordări este și rolul atribuit voinței. La Kant „persoana rațională” este condusă de voința ce este și elementul central al moralei, iar acțiunea morală derivă din respectul pentru legea morală. În schimb, la Mill „judecătorul competent” are drept criteriu moral evaluarea consecințelor și a calității plăcerilor; acest agent este mai mult epistemic decât volitiv, ceea ce înseamnă că voința nu joacă un rol normativ central.⁷⁹

Prin teoria sa, Mill continuă linia de susținere a toleranței și dezvoltă o pledoarie puternică pentru *libertatea* dată de autonomie și independență umană, pentru *libertatea* intelectuală și de conștiință. El își construiește discursul pe argumente predominant epistemologice ce se referă la natura cunoașterii, limitele adevărului accesibil și failibilitatea cognitivă⁸⁰ (de altfel, aceste teme se regăsesc și la Kant). Teoria lui Mill promovează o deschidere intelectuală și politică pentru incluziune, recunoaștere și toleranță⁸¹. Prin acestea, el scoate în evidență importanța diversității de opinii în procesul continuu al cunoașterii și al conviețuirii sociale.

Încă de la începutul eseului *Despre libertate*, Mill precizează că analiza sa vizează „Libertatea Civilă și Socială”⁸². Prin aceasta, el situează problema libertății individuale în interiorul vieții colective, acolo unde este decisă „natura și limitele puterii” legitime ce poate fi exercitată de către societate asupra individului. El este atent la persistența conflictului dintre *Libertate* și *Autoritate*. Această tensiune se face simțită în toate perioadele istorice⁸³. Această opoziție manifestată în forme și contexte diferite, este generată de tendința de a asculta acel „sentiment al majorității”, „încă puternic și nealterat”, dincolo de care oamenii tind să manifeste spontan, mai ales în chestiuni considerate esențiale, diferite forme de intoleranță. El atrage

⁷⁹ Claudiu Baci, „John Stuart Mill’s Failed Thought Experiment”, *Probleme de Logică*, XXVI, Editura Academiei Române, 2023, pp. 79-85.

⁸⁰ Adrian-Paul Iliescu, *Op. Cit.* p. 9.

⁸¹ *Ibidem*, p. 8.

⁸² John Stuart Mill, *Despre libertate* ediția a III-a, trad. A. P. Iliescu, București, Editura Humanitas, 2014, p. 45.

⁸³ *Ibidem*.

atenția asupra unui „firesc” al intoleranței pe care oamenii o manifestă „în orice chestiune care îi interesează cu adevărat”⁸⁴; asupra pericolului generat de presiunea opiniei susținute de majoritatea indivizilor din comunitate, dar însușită necritic. Această înclinație psihologică face ca *libertatea* credinței să fie ceva greu de atins. Din punctul lui de vedere, această *libertate* ar putea să fie realizată acolo unde apare și o formă de „indiferență religioasă”. În orice caz, asemenea lui Voltaire, și el observă că Biserica Romano-Catolică este cea mai intolerantă dintre biserici⁸⁵ și prin manifestările ei a atins apogeul intoleranței instituționalizate.

Failibilitatea adevărului este un alt punct de mare interes pentru Mill. El susține că ceea ce constituie credințele sunt doar niște adevăruri fragmentare și parțiale, iar relativitatea acestora le face vulnerabile la infirmare⁸⁶. În această perspectivă, toate ideile intră sub incidența acestui principiu, chiar și cele ce stau la baza pretensei legitimități a constrângerilor sociale. Astfel, „adevărurile” susținute și acceptate, fie de mase, fie de indivizi (membri ai majorității sau elite), toate sunt failibile⁸⁷, iar negarea acestei failibilități implică, potrivit lui Mill, o revendicare imposibilă, anume aceea a deținerii întregului adevăr⁸⁸.

John Stuart Mill se poziționează ferm împotriva conformismului care îngheață o credință și o ridică la rang de adevăr absolut. Este vorba despre acel „adevăr” de care unii oameni sunt convinși. Acesta nu numai că le marchează acțiunile, ci îl vor perpetua cu statutul de a fi unicul adevăr; vor tinde să nu accepte diversitatea adevărilor, cu atât mai mult, a celor care l- ar putea „limita sau amenda” pe al lor⁸⁹. Atitudinea pe care o are acea majoritate care împărtășește credința deținerii unicului adevăr, este identificată de Mill cu „răul cel mai mare”, iar asta pentru că acea majoritate va tinde să suprimă orice opinie diferită. Acest „adevăr” rigidizat va fi diseminat și, în timp va deveni o prejudecată care, în cele din urmă, prin procesul specific de exagerare, va deveni un „neadevăr”. În acest context, marele rău nu apare din „conflictul violent dintre diferitele

⁸⁴ *Ibidem*, p. 55.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 73.

⁸⁶ Adrian-Paul Iliescu, *Op. Cit*, pp. 8-10.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 24.

⁸⁸ John Stuart Mill, *Op. Cit*, p. 118.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 117.

părți ale adevărului”, ci din aducerea la tăcere a celorlalte părți din el⁹⁰. Diversitatea opiniilor își are rolul ei esențial dinamica intelectului⁹¹.

În centrul teoriei sale, Mill plasează *Libertatea* de opinie și de expresie și își construiește argumentația de susținere a acesteia urmărind următorul fir: opiniile nu trebuie înăbușite/suprimate pentru că acestea pot reprezenta fragmentele unui adevăr mai amplu, iar înlăturarea lor ar duce la imposibilitatea cunoașterii aspectelor necunoscute, dar posibil accesibile. Ascultarea tuturor opiniilor face posibilă confruntarea lor, ceea ce este o bună oportunitate de a descoperi și alte părți ale adevărului. Dacă un adevăr este contestat, acesta poate fi infirmat sau, dimpotrivă, reconfirmat și, mai mult, înțeles. Astfel, prin înțelegere adevărul nu va fi doar afirmat, ci el va fi interiorizat, adică va fi asimilat la nivel de caracter și comportament.

Mill apreciază că Anglia timpului său se distinge printr-un grad ridicat de toleranță față de diversitatea opiniilor referitoare la cele „mai multe din aceste chestiuni”⁹². Totuși, această exprimare sugerează existența unor „chestiuni” în care intoleranța persistă. Acest aspect evidențiază atât prezența limitelor *libertății*, cât și plasticitatea *toleranței*, adică caracterul dinamic și contextual al lor.

2. Plasticitatea toleranței

Toleranța este un concept necesar oricărei filosofii care are ca scop înțelegerea și interpretarea realităților sociale⁹³. După cum se poate vedea din cele de mai sus, *toleranța* nu este un concept rigid și apare pe fondul necesității menținerii calmului în contexte conflictuale. În acest sens, Rainer Forst subliniază că *toleranța* devine operativă în zona „tampon”, adică spațiul de siguranță care desparte credințele și practicile acceptate de cele de neacceptat (intolerabile)⁹⁴. Prin urmare, *toleranța* își face simțită prezența

⁹⁰ *Ibidem*, p. 118.

⁹¹ *Ibidem*, p. 112.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ Rainer Forst, R. *Toleration in conflict: Past and Present (ideas in context)*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 1; doi:10.1017/CBO9781139051200

⁹⁴ Rainer Forst, „Toleration”, în E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ediția Fall 2017, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/toleration/>, accesat în decembrie 2023.

în acest areal intermediar în care este posibilă coexistența diversității prin tolerarea, în anumite limite, a ceea ce nu este acceptat.

Putem observa că *toleranța* a apărut din nevoia de a combate atitudinile și acțiunile apărute din *intoleranță*. Dacă privim mai atent, constatăm că ambele s-au născut din aceeași necesitate de a combate ceva considerat rău. *Intoleranța* apare ca o reacție defensivă față de ce este necunoscut sau diferit, față de ceva ce strică fluxul considerat firesc; prin urmare, motivația intoleranței rezidă din dorința de conservare a normelor și valorilor considerate esențiale pentru identitate și stabilitate a comunității. Prin contrast, *toleranța* vine să răspundă nevoii de armonie și conviețuire constituindu-se chiar ca o practică morală, ca o virtute a acceptării diversității a existenței diferitului. *Intoleranța* apare din dorința de dominare, pe când *toleranța* apare din necesitatea armonizării contrariilor. *Intoleranța* este o formă de apărare împotriva a ceea ce era nu doar de neînțeles, ci contrar normelor și principiilor pe care comunitățile respective își duceau existența și care le asigurase o formă de confort comunitar, astfel, ceea ce vine să zdruncine această normalitate, este considerat rău.

Impunerea propriilor norme activează mecanismele *intoleranței*. Ricoeur arată că *intoleranța* își are originea în impulsul individului de a-și atribui puterea de a impune celorlalți convingerile, credințele și modul propriu de trăire, adică de a constrânge; demers care, prin natura sa, este un act violent⁹⁵. La polul opus, *toleranța* este o atitudine morală, ceea ce înseamnă că este incompatibilă cu violența. Orice pretenție susținută prin violență este lipsită de moralitate și anulează fără echivoc libertatea ce este și implicită responsabilității actului de decizie⁹⁶, dar, totodată, este și dreptul fundamental al oamenilor. În concluzie, pentru ca acțiunea noastră să fie morală, ea trebuie să se opună oricărei forme de violență, dar, cu prioritate, împotriva celei venite din partea „puterii”⁹⁷.

Cu toate că existau anumite forme de neacceptare socială, putem spune că *intoleranța* nu era prezentă în antichitatea timpurie și mijlocie a Europei, cel puțin nu în formele accentuate pe care le găsim în epoca creștină târzie sau modernă. Însă, putem identifica anumite fire interpretative de

⁹⁵ Paul Ricoeur, „The Erosion of Tolerance and the Resistance of the Intolerable”. *Diogenes*, 44(176), 1996, pp. 189-201. doi:10.1177/039219219604417621

⁹⁶ Marian George Panait, „Morala, Politica, Drept”, *Revista de Filosofie*, LXVIII(5), Editura Academiei Române, 2021, pp. 631-650.

⁹⁷ Cu referire la factorul care deține puterea într-un context.

concepțiile aristotelice ale virtuții. Acestea scot în evidență necesitatea depășirii înclinațiilor, dar și orientarea comportamentului după rațiune.

De altfel, nici conceptul de *toleranță* nu este găsit ca atare în acea perioadă. Cu toate acestea, este prezentă vocabula *συγγνώμη*⁹⁸ al cărei sens poate fi cel de *indulgență* sau *concesie* sau, într-o interpretare mai modernă, acela de *lărgime a spiritului*⁹⁹. Cu aceste direcții de sens este regăsit acest termen și în *Etica Nicomahică*. Aici Aristotel ne vorbește despre faptul că omul drept este înclinat către o astfel de atitudine, una care presupune tocmai „facultatea de a judeca corect ceea ce este echitabil”¹⁰⁰. De asemenea, Aristotel atribuie aceluiași oameni, adică celor „de bine în relație cu alții”¹⁰¹, atât „discernământul, capacitatea de înțelegere, înțelepciunea practică și intuiția intelectuală”¹⁰², cât și capabilitatea de „înțelegere, bunăvoință”¹⁰³, spirit blând și concesiv¹⁰⁴ care, după cum ne spune în *Retorica*, are abilitatea de a fi îngăduitor cu slăbiciunile omenești¹⁰⁵.

În acest context, putem interpreta *toleranța* ca o virtute ce implică o renunțare voluntară a cuiva aflat într-o relație dezinteresată cu altcineva. Această renunțare este o formă de sacrificiu de sine și este „virtutea

⁹⁸ Anatole Bailly, (1935). *Dictionnaire Grec-Francais*, ed. 11. éd. rev, Paris, Hachette, p. 1807. Versiunea digitală consultată la: <https://archive.org/details/BaillyDictionnaireGrecFrancais/mode/2up>.

⁹⁹ Stella Petecel, „Index de termeni” în Aristotel, *Etica Nicomahică* ediția a II-a, trad. S. Petecel, București, Editura Iri, 1998, p. 388.

¹⁰⁰ Aristotel, *Etica Nicomahică*, ediția a II-a, trad. S. Petecel, București, Editura Iri, 1998, p. 136 (VI, 143 a).

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ În traducerea propusă de Stella Petecel expresia este tradusă prin „spirit tolerant”, dar această formulare cred că se îndepărtează de sensul termenului grec *syngnōmē* (συγγνώμη), care, după cum îl găsim explicat în *Dictionnaire Grec-Francais* al lui Anatole Bailly (ed.1935), pare să desemneze habitusul îngăduinței, concesiiei sau blândeții morale, fără să aibă încărcătura modernă a noțiunii de toleranță.

¹⁰⁵ Aristotel, *Retorica*, ediție bilingvă, trad. Maria-Cristina Andrieș, București, Editura Iri, 2004, p. 173 (1374 b).

virtuților”¹⁰⁶ sau „forma cea mai înaltă de virtute”¹⁰⁷, iar acest impuls a dus la formarea comunităților, adică „suprimarea și în același timp conservarea limitei”.¹⁰⁸ Totuși, nu putem spune că prima atitudine generală față de diferit a fost *toleranța*, ci acceptarea. Pe fondul celor afirmate de Ricoeur, am putea susține chiar ideea că *intoleranța* apare, ca reacție, atunci când o parte încearcă să se impună asupra altei părți. În acest cadru apare „indignarea ce este eminamente reactivă”¹⁰⁹ și este, de altfel, și pasiunea stârnită de intolerabil ce constituie indicatorul prezenței acestuia¹¹⁰.

Intoleranța persistă pe fondul puterii deținute de către o parte, putere pe care nu voiește să o lase slăbită sau s-o cedeze unei alte părți. Este vorba despre o afirmare și/sau menținere a puterii. Reversul *intoleranței*, adică *toleranța*, apare ca urmare a unei asceze de putere¹¹¹ utilă într-o situație conflictuală, în special atunci când conflictul în cauză nu poate fi decât „dezamorsat”.

Această cumpătare apare ca urmare a unui act de voință care, dacă ar fi să adaptăm la context, implică îmbrățișarea unui mod de viață/comportament ce exclude și excesul, și compromisul, iar prin asta se tinde către o desăvârșire morală. Prin extrapolare, putem să zicem că *toleranța* se naște pe fondul moralei, a uneia universal valabile, ceea ce, prin faptul că acest act este unul benevol, îi dă caracterul de a fi și rațional. Astfel, *toleranța* este un act moral și rațional, conștient și care invită la abținerea de a acționa¹¹² dincolo de unele limite ce pot fi trasate în funcție de importanța axiologică. Prin urmare, numai actele libere și reflectate sunt morale¹¹³. Ideea că *toleranța* este o practică voluntară este întâlnită și la Rainer Forst care afirmă că *toleranța* nu are cum să fie impusă pentru că am ieși din cadrul a ceea ce înseamnă a fi tolerant și am intra în sfera unui fel

¹⁰⁶ Gheorghe Dănișor, „Sacrificiul de sine- Fundament al comunității oamenilor”, *Revista de Filosofie*, LXXVIII(5), Editura Academiei Române, 2021, pp. 651-660.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ Paul Ricoeur, „The Erosion of Tolerance and the Resistance of the Intolerable”. *Diogenes*, 44(176), 1996, pp.189-201. doi:10.1177/039219219604417621

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ Marian George Panait, *Op. Cit.*

de a suferi/îndura ceva cu răbdare din neputința de a face ceva¹¹⁴.

De asemenea, mai putem susține și că *toleranța* apare din nevoia de conciliere, iar aceasta se ivește doar pe fondul unui conflict. Pentru ca *toleranța* să poată fi necesară și să se poată manifesta, trebuie ca, mai întâi să existe ceva care să creeze tensiunea. Apare din interiorul unui conflict social, prin urmare dintr-un context la care se adaptează¹¹⁵. Aceste circumstanțe au la bază diferite motive: unele au la temelie iubirea/dragostea, altele respectul reciproc, iar altele pot fi fundamentate pe motive pragmatice¹¹⁶. Morala se învață, și se bazează pe cunoaștere, încredere și afecțiune; ea este cea mai complexă dintre învățături¹¹⁷, dar și cea mai necesară pentru trăitul în comun.

Perspectiva sociologică susține că fundamentul cererii de *toleranță* se formează prin examinarea critică atât a „relațiilor de libertate” sau a celor de *toleranță* ce sunt prezente într-un context concret, cât și a raționamentelor ce justifică sau contestă libertățile sau restricțiile¹¹⁸. În epoca modernă, pledoariile pentru *Toleranță* au plasat în centrul lor ideea de *libertate* și capacitatea rațională a omului de acțiune liber. Totodată, poate fi observat faptul că separarea Bisericii de Stat a dus la o lărgire a toleranței în spațiul social, iar noile granițe, odată acceptate, au devenit norme interiorizate și respectate. Astfel, ceea ce în Evul Mediu era ceva categoric intolerabil, azi este ceva general acceptat. Cel mai mare rău al omenirii este identificat de Voltaire ca fiind discordia, iar singurul ei remediu, *toleranța*¹¹⁹; dar această soluție nu poate fi găsită decât pe calea rațiunii și întotdeauna trebuie adaptată la contextul în care apare situația conflictuală.

În cele din urmă, mai putem formula și ipoteza potrivit căreia pe

¹¹⁴ Rainer Forst, „Toleration”, în E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ediția Fall 2017, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/toleration/>, accesat în decembrie 2023.

¹¹⁵ Rainer Forst, *Toleration in conflict: Past and Present (ideas in context)*, 2013, Cambridge University Press., p. 2; doi:10.1017/CBO9781139051200.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 18.

¹¹⁷ Marian George Panait, *Op. Cit.*

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 450.

¹¹⁹ Voltaire, *Philosophical Dictionary*, ediția din Project Gutenberg. ed. J. Sutherland, & L. Riegel, 12 June 2006, p. 303, <https://www.gutenberg.org/files/18569/18569-h/18569-h.htm>, accesat pe Decembrie 2023.

măsură ce aria socială se extinde, crește și nevoia de toleranță, iar asta pentru că *intoleranța* își multiplică sursele de apariție de apariție. Această afirmație pornește de la distincția dintre comunitate și societate și pe diferențele majore dintre ele, dar această temă poate constitui subiectul unei alte analize.

Concluzii

Cele de până acum, le putem concentra în ideea că *toleranța* este intrinsec legată de cea de *libertate*. Totuși, *libertatea* în sine nu justifică susținerea unei *toleranțe* depline, fără limite. *Toleranța* este chiar granița dintre acceptat și neacceptat, iar spațiul pe care-l ocupă ea nu este unul fix, ci, axiologic adaptat la contexte. Ea are aplicabilitate între unele limite ce sunt, de preferință, trasate „justificabil și nearbitrar”¹²⁰.

După cum am arătat, *toleranța* este un act de voință și, prin urmare, rațional, ce păstrează mintea deschisă către diversitate. Putem să spunem că ea reprezintă atitudinea voluntară, adaptabilă și educabilă față de divers și apare chiar ca o atitudine necesară a „coexistenței în dezacord” într-o situație conflictuală. Astfel, ea nu mai poate fi redusă la o simplă concesiune, ci trebuie înțeleasă ca un principiu dinamic al unei coexistențe reflexive. Apărută dintr-o necesitate de armonizare a ceea ce este diferit, *toleranța* este un act și conștient, și moral. Ea invită la o abținere de a acționa negativ ceea ce o transformă, după cum susține Voltaire, într-o „lege necesară păcii”. Reconsiderarea continuă a limitelor sale în funcție de context este sursa eficienței ei.

Perspectivile filosofice despre *toleranță* arată că argumentele pentru susținerea separării Bisericii de Stat, pentru afirmarea exercițiului deliberativ al rațiunii și elogiul libertății, în special cea a libertății de opinie și exprimare, constituie fundamentul conceptual al *toleranței*. În această concepție, *toleranța* are capacitatea de a se adapta la contextul istoric, politic și social, ceea ce face ca limitele ei fie flexibile. Prin urmare, reconsiderarea continuă a granițelor acesteia ne îndreptățește să vorbim despre o plasticitate a acesteia.

¹²⁰ Rainer Forst, „Toleration”, în E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ediția Fall 2017, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/toleration/>, accesat în decembrie 2023.

Referințe

- ARISTOTEL. (1998). *Etica Nicomahică* (ed. a 2-a). (S. Petecel, Trad.) București: Iri.
- ARISTOTEL. (2004). *Retorica* (ed. Bilingvă). (M. C. Andrieș, Trad.) IRI.
- AUGUSTINE, S. B. (2001). *The works of Saint Augustine. Letters 1 – 99* (Vol. II/1). (J. E. Rotelle, Ed., & S. Teske, Trad.) New York: New City Press.
- BACIU, C. (2023). John Stuart Mill's Failed Thought Experiment. *Probleme de Logică*, XXVI, 79-85.
- BAILLY, A. (1935). *Dictionnaire Grec-Francais*. (ed. 11. éd. rev.). Paris: Hachette.
Preluat de pe
<https://archive.org/details/BaillyDictionnaireGrecFrancais/mode/2up>
- DĂNIȘOR, G. (2021). Sacrificiul de sine- Fundament al comunității oamenilor. *Revista de Filosofie*, LXXVIII(5), 651-660.
- FORST, R. (2013). *Toleration in conflict: Past and Present (ideas in context)*. Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9781139051200
- FORST, R. (2017). Toleration. (E. Zalta, Ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
Preluat pe Decembrie 2023, de pe
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/toleration/>
- ILIESCU, A.-P. (2014). Fertilitatea și eșecurile pledoariei lui Mill pentru libertate. În J. S. Mill, *Despre libertate* (A. P. Ilescu, Trad., ed. a III-a). București: Editura Humanitas.
- IORDACHE, N. -E. (2022). Senzație reprezentare și idei în filosofia lui John Locke. *Revista de Filosofie*, LXIX(3), 395-402.
- KANT, I. (2007). *întemeierea metafizicii moravurilor*. (V. M. Filotheia Bogoiu, Trad.) București: Editura Humanitas.
- KANT, I. (2007). *Religia doar în limitele rațiunii*. (R. Croitoru, Trad.) BIC ALL.
- KANT, I. (2009). *Ce este Luminarea? și alte scrieri*. (A. Boboc, Trad.) Cluj -Napoca: Grinta.
- LOCKE, J. (1961). *Eseu asupra intelectului omenesc* (Vol. I). (A. Roșu, & T. Voiculescu, Trad.) Editura Științifică.
- LOCKE, J. (1999). Scrisoare despre toleranță. În J. Locke, *Al doilea tratat despre cârmuire; Scrisoare despre toleranță* (S. Culea, Trad.). București: Editura Nemira.
- MAGENDANZ, D. (. (2019, June 2). Heretics, Atheists and Infidels: Religious Tolerance and Intolerance in Grotius, Hobbes and Kant. SSRN.
doi:<http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3385858>

- MAGENDANZ, D. (2019, June 2). Heretics, Atheists and Infidels: Religious Tolerance and Intolerance in Grotius, Hobbes and Kant. SSRN. doi:<http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3385858>
- MILL, J. S. (2014). *Despre libertate* (ed. a III-a). (A. P. Iliescu, Trad.) București: Humanitas.
- NEMECSEK, Ș. (2006). *Toleranța în filosofia lookeană*. Editura Vulcan: Realitatea Românească.
- PANAIT, M. (2021). Morala, Politica, Drept. *Revista de Filosofie*, LXVIII(5), 631-650.
- PETECCEL, S. (1998). Index de termeni . În Aristotel, *Etica Nicomahică* (S. Petecel, Trad., ed. a 2-a). București: Iri.
- RICOEUR, P. (1995). Intersubiectivitatea în vederile lui Hegel și Husserl. În P. Ricoeur, *Eseuri de Hermeneutică*. Editura Humanitas.
- RICOEUR, P. (1996). The Erosion of Tolerance and the Resistance of the Intolerable". *Diogenes*, 44(176), 189-201. doi:[doi:10.1177/039219219604417621](https://doi.org/10.1177/039219219604417621)
- STENGER, G. (2021). From Toleration to Laïcité: Bayle, Voltaire and the Declaration of the Rights of Man . *Dialogue and Universalism*, 31(2), 145-161. doi:<https://doi.org/10.5840/du202131225>
- VOLTAIRE. (2006, June 12). Philosophical Dictionary. *Project Gutenberg*. (J. Sutherland, & L. Riegel, Redactori) Preluat pe Decembrie 2023, de pe <https://www.gutenberg.org/files/18569/18569-h/18569-h.htm>
- VOLTAIRE. (2018). *Tratat despre toleranță*. (G. Avram , Trad.) București: Editura Herald.